

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO

ROGÉRIO JOSÉ SCHUCK

**ATRAVÉS DA COMPREENSÃO DA
HISTORICIDADE PARA UMA
HISTORICIDADE DA COMPREENSÃO
COMO APROPRIAÇÃO DA TRADIÇÃO**

Prof. Dr. Ernildo Stein

Orientador

Porto Alegre
Outubro de 2007

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**ATRAVÉS DA COMPREENSÃO DA
HISTORICIDADE PARA UMA HISTORICIDADE
DA COMPREENSÃO COMO APROPRIAÇÃO DA
TRADIÇÃO**

ROGÉRIO JOSÉ SCHUCK

Porto Alegre
Outubro de 2007

ROGÉRIO JOSÉ SCHUCK

**ATRAVÉS DA COMPREENSÃO DA
HISTORICIDADE PARA UMA HISTORICIDADE
DA COMPREENSÃO COMO APROPRIAÇÃO DA
TRADIÇÃO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ernildo Stein

Porto Alegre
Outubro de 2007

ROGÉRIO JOSÉ SCHUCK

**ATRAVÉS DA COMPREENSÃO DA
HISTORICIDADE PARA UMA HISTORICIDADE
DA COMPREENSÃO COMO APROPRIAÇÃO DA
TRADIÇÃO**

BANCA EXAMINADORA

PROF. DR. ERNILDO STEIN (Orientador)

PROF. DR. LUIZ ALBERTO HEBECHE

PROF. DR. MÁRIO FLEIG

PROF. DR. DRAITON GONZAGA DE SOUZA

PROF. DR. URBANO ZILLES

DEDICATÓRIA

Para Mariana Menegat Schuck, minha filha, cuja energia e alegria infantil, mesmo sem o saber bem, sempre foi motivação mesmo nas horas de ausência física como pai.

A todos que, de algum modo, me incentivaram na caminhada e hoje fazem parte da minha tradição.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Ernildo Stein pela acolhida deste projeto, cuja orientação e discussões foram fundamentais para que se tornasse uma realidade.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, à Coordenação, a todos os professores, assim como à Denise e Marcelo pela prontidão e eficiência na Secretaria.

À CAPES que, através da modalidade “meia bolsa”, auxiliou para o Doutorado se efetivar.

À UNIVATES, especialmente Reitoria e Chefia de Centro de Ciências Humanas e Jurídicas, que me incentivaram nestes anos de estudo, assim como a todos os colegas, amigos e familiares com quem partilhei idéias e experiências nesta caminhada.

RESUMO

A presente tese pretende oferecer uma contribuição para a compreensão das discussões da Hermenêutica filosófica, sobretudo do pensamento de Hans-Georg Gadamer. O texto inicia com a abordagem da tradição moderna de construção do conhecimento, mais especificamente com a Teoria do Conhecimento, para, na seqüência, abrir a discussão em torno da verdade em outro sentido, como um acontecer no qual já sempre estamos imersos na e pela tradição. Através da compreensão da historicidade, somos levados a perceber limites internos à pretensão moderna na construção do conhecimento. Possibilita-se, assim, fazer uma crítica a tal perspectiva, uma vez que não consegue dar conta de suas pretensões, abrindo espaço para discutirmos a questão do conhecimento por outras vias, de modo especial vinculado à arte, história e linguagem, temas centrais em *Verdade e Método*. Desse modo, o texto caminha na direção de uma historicidade da compreensão como apropriação da tradição, demonstrando, desde a origem do conceito compreender, que Heidegger e Gadamer podem ser considerados herdeiros legítimos da tradição que vem de Schleiermacher, Dilthey e Droysen. Assim sendo, a apropriação da tradição nos permite perceber que estamos diante da descoberta da tradição como acontecer, que está além do enunciativo.

Palavras-chave: Hermenêutica, modernidade, tradição.

ABSTRACT

The present thesis aims at contributing to the understanding of the philosophical Hermeneutics discussions, overall on Hans-Georg Gadamer's thought. The study starts with the modern tradition view of the construction of knowledge, more specifically with the Theory of Knowledge, opening later the discussion about the truth in another perspective, as an occurrence in which we have already been immersed in and through the tradition. Through the comprehension of the historicity, we are led to perceive internal limits to the modern pretension in the knowledge construction. Thus, this favors a critic to this perspective, once it is not able to respond to its presumptions, opening other possibilities to the discussion about knowledge, specially related to arts, history, language, central themes in *Truth and Method*. So, the study leads to the comprehension of the historicity as appropriation of the tradition, demonstrating, since the origin of the concept comprehension, that Heidegger and Gadamer can be considered the legal inheritors of the tradition that comes from Schleiermacher, Dilthey and Droysen. Thus, the appropriation of the tradition allows us to perceive that we are before the uncovering of the tradition as happening, that lies beyond the enunciation.

Key words: Hermeneutics; Modernity; Tradition.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
-----------------	----

PRIMEIRA PARTE

NASCEDOURO DA HERMENÊUTICA

1 QUESTÕES CENTRAIS EM TEORIA DO CONHECIMENTO.....	19
1.1 Sobre Teoria do Conhecimento propriamente dito.....	20
1.2 A perspectiva fenomenológica e a questão da objetificação.....	23
1.3 Entre o ceticismo e o dogmatismo.....	26
1.4 Racionalismo, empirismo e intelectualismo na construção do conhecimento.....	30
1.4.1 Racionalismo.....	30
1.4.2 Empirismo.....	31
1.4.3 Intelectualismo.....	31
1.5 Sobre a relação sujeito e objeto.....	33
1.6 Fenomenalismo e posicionamento crítico.....	35
1.7 Problemas em torno da verdade.....	36
2 O COMPREENDER: DO SURGIMENTO À COMPREENSÃO ATUAL	41
2.1 A Hermenêutica diante do universo do conhecimento	41
2.1.1 Hermes: o <i>deus</i> mensageiro.....	42
2.1.2 O nascedouro do conceito hermenêutica.....	46
2.2 O Compreender: do surgimento do conceito racional de compreensão.....	47
2.2.1 A busca pelo conceito “Compreender”: um olhar a partir de K.O.Apel.....	47
2.2.2 O surgimento da palavra “compreender” na tradição hermenêutica.....	49
2.2.3 A compreensão como conceito fundamental da teoria do reconhecimento das ciências do espírito.....	53
2.2.4 A compreensão como conceito básico de uma ontologia fundamental.....	55

3 O INÍCIO DA HERMENÊUTICA MODERNA.....	58
3.1 Hermenêutica moderna: breves distinções.....	58
3.2 Espinosa.....	59
3.2.1 Um pensador radical.....	59
3.2.2 Entre teologia e hermenêutica.....	59
3.3 Friedrich Schleiermacher.....	63
3.3.1 Razões fundamentais pelas quais Schleiermacher deve ser considerado.....	63
3.3.2 Duas correntes de pensamento hermenêutico.....	64
3.3.3 Schleiermacher no contexto da Hermenêutica.....	66
3.3.3.1 Três elementos fundamentais para a compreensão em Schleiermacher.....	68
3.3.3.1.1 Hermenêutica e Crítica.....	68
3.3.3.1.2 A Gramática.....	69
3.3.4 Sobre a constituição do sentido propriamente dito.....	71
3.3.5 Acerca do infinito indeterminado.....	73
3.3.6 Alguns limites de Schleiermacher.....	76
3.3.7 Distinções entre Schleiermacher e Gadamer.....	77
3.4 Wilhelm Dilthey	80
3.4.1 Dilthey diante das ciências do espírito.....	80
3.4.2 O mundo da vida diltheyano.....	84
3.4.3 Aproximações entre Dilthey e Gadamer.....	88
3.4.4 Antecipando alguns limites da modernidade.....	90

SEGUNDA PARTE

O SURGIMENTO DE UMA NOVA FORMULAÇÃO DO PROBLEMA DA VERDADE PELA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

4 HEIDEGGER E A QUESTÃO DO COMPREENDER.....	95
4.1 <i>Dasein</i> e o sentido do ser.....	95
4.2 Compreensão e reflexividade.....	98
4.3 Linguagem como revelação do sentido dos entes.....	100
4.4 Da linguagem para a compreensão.....	105
4.5 Linguagem no contexto da modernidade.....	111
5 DE HEIDEGGER A GADAMER: A PASSAGEM.....	116
5.1 A proposta gadameriana de uma hermenêutica filosófica.....	116
5.1.1 Aspectos centrais de Gadamer influenciados por Heidegger.....	116
5.1.2 Historicização da tradição.....	121
5.2 Autoridade, tradição e história efetual.....	126
5.2.1 Tradição e autoridade como condição de possibilidade.....	126
5.2.2 A autoridade a partir do olhar gadameriano.....	126

5.2.3 A tradição diante da hermenêutica gadameriana.....	131
5.2.4 Sobre a compreensão do sentido na história efetual.....	135
6 ARTE, HISTÓRIA E LINGUAGEM: TEMAS CENTRAIS DE VERDADE E MÉTODO.....	138
6.1 A estética como pedra de toque diante do entendimento objetivador.....	140
6.2 Por que tomar o jogo como fio condutor da virada ontológica?.....	142
6.2.1 Sobre a origem do jogo em Huizinga.....	143
6.2.2 O jogo propriamente dito em suas características estruturais.....	145
6.2.3 A estrutura pré-reflexiva ontológica no processo de compreensão.....	148
6.2.4 O jogo como fio condutor diante da compreensão ontológica.....	151
6.3 Um olhar atento sobre a história.....	153
6.3.1 Historicização da razão.....	153
6.3.2 Sobre a historicidade a partir do olhar gadameriano.....	157
6.3.3 Um olhar mais atento sobre a linguagem.....	159
7 APROPRIAÇÃO DA TRADIÇÃO: um ponto central em <i>Verdade e método</i>.....	163
7.1 O modo de compreensão do conceito tradição em Gadamer.....	164
7.1.1 O potencial de produtividade da tradição.....	169
7.2 Crítica de Theunissen à Hermenêutica Filosófica de Gadamer.....	170
7.2.1 Primeira tese: sobre a amplitude da apropriação da tradição.....	171
7.2.2 Segunda tese: sobre a fenomenologia do compreender.....	172
7.2.3 Terceira tese: a apropriação da tradição como apropriação da tradição.....	174
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	181
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	187

INTRODUÇÃO

A relação com o saber, que foi fortemente influenciada pelo caráter ontológico-objetivista do pensamento ocidental, levou a uma gradativa maior dependência dos imperativos do método das ciências naturais e da racionalidade instrumental, criando a expectativa de que tal ponto de vista seria suficiente para se chegar ao conhecimento verdadeiro. A presente investigação pretende refletir sobre a possibilidade de superação dos limites da modernidade diante do fenômeno da compreensão, no sentido de que não se trata do problema de encontrarmos um método capaz de dar conta da verdade.

Nesse sentido, a discussão com Hans-Georg Gadamer se torna significativa, na medida em que nos elucida que compreender e interpretar textos não é algo somente reservado à ciência, mas pertence ao todo da experiência do homem no mundo, isto é, adquirimos discernimento e reconhecemos verdades, quando compreendemos a tradição. Aponta-se, assim, para além dos limites inscritos à perspectiva objetificadora, que busca no método a possibilidade de submeter os textos, assim como qualquer outro objeto, ao conhecimento científico.

Trata-se, pois, de um outro pensar, um pensar que não se deixa prender pelos limites do método objetificador, porém também não mais metafísico. O pensar gadameriano leva a uma hermeneutização da ontologia, na medida em que produz uma nova relação com a questão ontológica. Levando em conta a postura humana diante da verdade como acontecer, não cai no relativismo, justamente porque permanecem nela elementos que possibilitam o acesso ao conhecimento. Trata-se, portanto, de ultrapassar os limites da tradição metafísica da representação para a filosofia da interpretação. Ao buscar compreender e não representar, a hermenêutica filosófica leva a uma superação do modo de colocar a questão ontológica. Trata-se, agora, de interpretar o mundo e não representá-lo. Assim, pelas vias da hermenêutica filosófica, nos damos conta de que há também uma questão ligada para além da linguagem enunciativa.

Através da linguagem, a hermenêutica filosófica ultrapassa a questão do sentido de introduzir conceitos de verdade enquanto resultado dos enunciados científicos, chegando a uma verdade que se mostra na interpretação, que acontece. Portanto, trata-se da linguagem, não só de enunciados sobre, mas que percebe o que acontece além do enunciado. Significa um novo paradigma que leva a sério a questão do acontecer.

A perspectiva de construção do conhecimento pelas vias do método trouxe enormes benefícios à humanidade, não podemos deixar de reconhecê-lo, sobretudo em termos de avanços tecnológicos e domínio sobre questões que ameaçavam o homem, como é o caso do controle de doenças. Em contrapartida, trouxe a crescente pretensão onipotente da razão humana, que busca na ciência as respostas a todos os questionamentos do homem. Trata-se de um modelo de construção do saber que vem reivindicando o *status* de modelo por excelência na construção do conhecimento, tido como resultado de um ato objetificador do pensar.

Contemporaneamente têm crescido as críticas a tal modo de se relacionar com o conhecimento, que busca na noção pós-cartesiana do saber o sujeito racional onipotente o qual quer ter a primazia do pensamento, como exclusiva, na produção do saber. A crítica que se coloca está justamente nesse paradoxo, ao percebermos que tal modelo não consegue dar conta de seus pressupostos, a saber, o domínio da razão sobre a totalidade do saber.

Diante do fracasso do uso meramente instrumental da razão, que insiste em não reconhecer os problemas gerados por sua pretensão objetificadora, surgem tentativas de superação desse paradigma, demonstrando que existe outro modo possível de chegar à compreensão. Nesse sentido, pode-se falar em termos da realidade que não se deixa absorver plenamente, sendo que “algo escapa” à razão. É justamente esse “algo” que escapa, que desmascara a pretensão absolutizadora de uma razão tencionando conduzir plenamente o saber.

O olhar atento, a partir da perspectiva hermenêutica, nos possibilitará perceber que há um processo na historicidade, onde se dá numa relação entre velamento e ocultação, sem se deixar dizer nem absorver plenamente. Nesse sentido, para além do que aparece, por detrás do círculo da compreensão, permanece a “coisa mesma”, enquanto processo de interpretação hermenêutica. Significa dizer que é um jogo iniciado num outro lugar, sendo que “a bola” que apanhamos não foi jogada por nós, mas é atirada de algum lugar no

espaço. Esse é o acontecer, é o “pré”, o elemento da circularidade que aparentemente o eu começa, mas que já está em jogo, porém sempre chegamos tarde a ele.

Portanto, o estudo que pretendemos aprofundar, no presente texto, nos coloca diante da busca da verdade em sintonia com o pensamento de Hans-Georg Gadamer. Trata-se da perspectiva que vem perpassando o pensamento de Husserl, Heidegger, os quais querem tratar do problema do conhecimento, partindo da idéia de “ser-em” (*Insein*). Em Gadamer, surge uma nova compreensão, a partir especialmente de questões ligadas à arte, história e linguagem, trazendo à tona a busca da verdade em outro sentido, como um acontecer, no qual já sempre estamos imersos na e pela tradição. Nesse sentido, dá-se a superação da teoria do conhecimento, onde o compreender não é um existencial do *Dasein*, mas se efetiva nos processos de apropriação da tradição, no seu movimento de historicidade. A apropriação da tradição possibilita, pois, o encontro com a verdade, sendo a experiência da tradição histórica mediadora dessa verdade de que participamos e que ultrapassa fundamentalmente qualquer tentativa de submetê-la a regras metódicas das ciências objetificadoras.

O que está em jogo é muito mais do que a simples pretensão em se sobrepor um paradigma de construção de conhecimento a outro. Trata-se de assumir uma nova postura na conduta em relação ao conhecimento, o que Gadamer explicita na questão da apropriação da tradição. Na compreensão de M. Theunissen, o tema mais extenso de *Verdade e Método* é justamente a apropriação da tradição (*Traditionsaneignung*). Por isso, Gadamer já inicia seu texto com a compreensão da obra de arte, assim como também deixa espaço especial para a experiência histórica na hermenêutica filosófica. É justamente nessa apropriação da tradição que vem à tona a verdade. O desafio está, portanto, em como me relaciono com a tradição a fim de possibilitar o compreender, sabendo de antemão que a fonte última está na razão. Desse modo, evidencia-se que nós é que pertencemos à história e não o oposto. Nascemos dentro de uma tradição que antecede nossa consciência dessa realidade, de modo que muito antes de nos compreendermos, já estamos compreendendo de uma maneira auto-evidente. Eis a realidade histórica do ser do indivíduo que antecede a sua reflexão, onde se dá o acontecimento da verdade, a partir de onde lhe é possibilitado compreender.

O presente texto se divide em duas partes, a saber, uma Primeira Parte, onde se discute a respeito do *Nascedouro da Hermenêutica*, partindo de um olhar sobre questões centrais em torno da Teoria do Conhecimento. Neste capítulo, o leitor é defrontado com a

tradição moderna de construção do conhecimento, paradigma que se fez e em grande parte ainda se quer fazer hegemônico frente à ciência.

Ao abordar a Teoria do Conhecimento em seu viés mais tradicional, o leitor experimenta a promessa de tranquilidade oferecida pela metodologia das ciências epistemológicas, situando-se dentro da tradição muito mais preocupadas com a perspectiva objetificadora. Curioso é que tal experiência leva à possibilidade de discutirmos a ruptura com a certeza, ao percebermos a impossibilidade, por parte das próprias ciências, de apostarem no método como base única e última de legitimação do conhecimento. A experiência inicial que o texto oferece é justamente a de nos sentirmos “em casa”, num primeiro momento, quando o Primeiro Capítulo refaz a trajetória do modo tradicional de construção do conhecimento. Consideramos essa experiência importante para, num segundo momento, podermos abrir o debate que se situa para além das ciências objetificadoras, a saber, à base da arte, da história e da linguagem.

Visamos, desde o princípio, construir condições a fim de possibilitar fazer a experiência da apropriação da tradição, no intuito de buscar os pré-conceitos que formaram a base, a partir dos quais a Teoria do Conhecimento, no sentido clássico, se estruturou. Para tanto, partimos de uma definição do conceito, levando a discussão para distinções entre o dogmatismo e ceticismo, assim como especificidades do racionalismo, empirismo e intelectualismo. Tudo isso visando sempre focar o modo como se pretende chegar à verdade, perpassado pela separação rígida entre sujeito e objeto, processo esse que denominamos objetificação, na medida em que o sujeito é o determinador das condições de possibilidade do conhecimento do próprio objeto. Com isso acreditamos conseguir delinear um horizonte de compreensão à base do qual podemos perceber o surgimento e a consolidação do paradigma moderno na construção do conhecimento, com a sua pretensão de verdade. Tal paradigma segue o modelo cientificista na busca do conhecimento.

Isso nos permite partir para um segundo momento, em nossa discussão, quando buscaremos voltar o foco para a questão do compreender. Buscar-se-á reconstruir a trajetória da construção do conhecimento, a partir de Hermes, o deus mensageiro grego, que ultrapassa os limites de compreensão da esfera dos homens e também a dos deuses, trazendo e levando a mensagem, com a missão de garantir a compreensão do sentido intrínseco na mesma. A tarefa de Hermes torna-se elucidativa, no contexto que estamos discutindo, pois, assim como ele, a compreensão não pode abdicar-se de um conteúdo de sentido que garante o ser compreendido por parte daquele que se dispõe a buscá-la. Assim

como Hermes transfere a mensagem do horizonte de compreensão dos deuses para os homens, sem poder usar da mesma linguagem, diante da hermenêutica filosófica, o leitor se vê constantemente obrigado a buscar uma linguagem que dê conta de comunicar o que não consegue ser dito num contexto atual, na expectativa de conseguir manter a linguagem originária, enquanto tal, uma vez que, na circunstância atual, esta é vista a partir de um outro horizonte de compreensão. Com essa introdução à hermenêutica propriamente dita, traçam-se algumas notas introdutórias sobre o surgimento do conceito hermenêutica, que se torna importante para podermos discutir a hermenêutica diante da modernidade. Tal discussão se torna momentosa, na medida em que abre o horizonte de compreensão à retomada do conceito “compreender”, a partir do olhar de K. O. Apel. Com Apel, buscaremos abordar o surgimento do conceito “compreender” enquanto surgimento da tradição hermenêutica do conceito compreender. Trata-se de uma reflexão que busca distinguir o conceito compreender (*Verstehen*) de entendimento (*Verstand*), demonstrando claramente a tradição dentro da qual ambos são gestados. Na seqüência, com Apel a compreensão adquire o caráter de conceito fundamental da teoria do conhecimento das ciências do espírito, até chegar à concepção de uma compreensão como conceito básico de uma ontologia fundamental. As discussões de Apel nos são preciosas na proporção em que elucidam a trajetória racional do conceito compreender, aproximando referenciais teóricos, que são autoridade dentro da tradição filosófica. Desse modo, esse torna-se um texto muito importante dentro da elucidação e contextualização da hermenêutica no universo do compreender.

Em aprofundando este segundo momento, buscamos pistas que indiquem onde se dá o início do movimento da hermenêutica moderna propriamente dita. Para tanto, três autores se tornam indispensáveis, a saber, Espinosa, Schleiermacher e Dilthey. De Espinosa podemos perceber o movimento de ruptura, trazendo o passado como objeto de pesquisa para os desafios por ele vividos, superando a visão dogmática da interpretação da Bíblia. Espinosa torna-se um pensador radical, na medida em que busca resgatar a questão da totalidade do saber à base de uma fundamentação universal.

Com Schleiermacher, temos condições de estabelecer uma espécie de “divisor de águas”, entrando no movimento da hermenêutica moderna, mesmo ainda muito preso à perspectiva de achar um caminho seguro para a interpretação. Entretanto, é considerado o primeiro a teorizar sobre o círculo hermenêutico e com ela possibilita-se uma crítica consistente à teoria da subjetividade e da autoconsciência. No entanto, não podemos

esquecer que é-lhe conferido o mérito de iniciar o movimento de um modo de compreensão que possibilitará condições para o surgimento da perspectiva heideggeriana e gadameriana. Por fim, em fechando a Primeira Parte, Dilthey trará a contribuição da historicidade como uma das chaves-de-leitura em sua teoria do mundo da vida (*Lebenswelt*). Dilthey é um pensador radical, que sofre as conseqüências por manter a firmeza de suas posições; porém, queremos aproximá-lo a Gadamer, a partir do conceito de historicidade.

Na Segunda Parte, trataremos do surgimento de uma nova formulação do problema da verdade pela hermenêutica filosófica. Inicialmente, buscaremos o significado do compreender em Heidegger, que se tornou outro “divisor de águas” diante do compreender, à medida que percebemos nele a pré-estrutura do compreender, com intenção ontológica. Em Heidegger, iremos perceber que algo se revela e progressivamente é velado na historicidade, sendo que a linguagem assume o papel de mediação ao mundo, onde a abertura de sentido se articula lingüisticamente. A linguagem surge como possibilidade de recuperar o sentido mais profundo da vida. Isso nos leva à busca dos fundamentos, carregados por um sentido anterior à reflexão. Assim sendo, Heidegger nos possibilitará avançar na crítica ao paradigma moderno na construção do conhecimento, sem, no entanto, impossibilitar a chegada de Gadamer, no cenário de uma proposta que não quer ser uma nova teoria do conhecimento. Este, porém, também não se enquadra mais nos moldes daquela teoria clássica que apontávamos no primeiro capítulo.

O próximo passo consistirá em demonstrar e demarcar a passagem de Heidegger a Gadamer, explicitando aspectos centrais de Gadamer influenciados por Heidegger, assim como o distanciamento de Gadamer em relação a Heidegger. Possibilita-se, assim, a abordagem gadameriana de temas centrais explicitados pelo autor em *Verdade e Método*, no caso, a arte, a história e a linguagem. Portanto, reiterando a trajetória do autor, tomamos o jogo como fio condutor da virada ontológica, o qual nos permite compreender o modo como Gadamer constrói sua argumentação sobre a estrutura pré-reflexiva ontológica, no processo de compreensão. O processo de historicização da razão, pelas vias da historicidade, traz a compreensão de que a história é sempre resultado da historicidade. Movemo-nos sempre dentro da história, sendo que já nascemos num contexto histórico que sempre ultrapassa a nossa capacidade de compreendê-la plenamente. Nesse contexto, a linguagem se torna fundamental, na medida em que é condição de possibilidade de mediação ao nosso acesso ao mundo. Ela abre o espaço para o acontecimento de uma

experiência ontológica por excelência, que se dá, sobretudo, ao vivermos na linguagem. Assim, o diálogo vivo assume um lugar de destaque em *Verdade e Método*. Desse modo, a linguagem nos possibilita o acesso à tradição enquanto compreender do ser que é linguagem. Assim chegamos ao último capítulo, onde se evidencia o projeto gadameriano da apropriação da tradição (*Traditionsaneignung*), que, além de ser um ponto central, em *Verdade e Método*, possibilita-nos perceber um novo modo de compreender a hermenêutica, assim como um novo modo de compreender o compreender, impulsionado pela hermenêutica filosófica.

Nesse ponto Gadamer se distancia de Heidegger, uma vez que não mantém mais o vínculo com a expectativa de encontrar as estruturas existenciais da compreensão. Muito antes, toma a apropriação da tradição como objeto de sua investigação. Portanto, funda-se um novo paradigma hermenêutico, ao trazer para o campo do debate um elemento que possibilita sua defesa às acusações de relativismo. O presente texto quer, portanto, levar a perceber justamente o avesso de tal acusação, na medida em que evidencia o desconhecimento e/ou paralisia paradigmática, por parte daqueles que insistem em acusar a hermenêutica de relativista.

A presente investigação poderá ser ainda mais bem compreendida se o leitor aceitar o desafio de, com as reflexões de Gadamer, deixar-se conduzir na busca de algumas pistas que indicam a insuficiência do modelo objetificador, ao não conseguir dar conta de sua pretensão, a saber, uma razão absoluta. Algo escapa à pretensão absolutizadora, sendo que tais resquícios apontam para antes mesmo da própria reflexividade. Com isso, buscaremos demonstrar que o movimento da compreensão tem seu início na estrutura pré-reflexiva, que se torna condição de possibilidade da compreensão, onde a apropriação da tradição abre-nos a porta de entrada para tal perspectiva.

PRIMEIRA PARTE

NASCEDOURO DA HERMENÊUTICA

1 QUESTÕES CENTRAIS EM TEORIA DO CONHECIMENTO

A discussão em torno da teoria do conhecimento nos exige, num primeiro momento, que coloquemos de antemão à base de qual horizonte de compreensão se buscará fazê-lo. Inicialmente, poderíamos ser remetidos à idéia de buscar definições epistemológicas, o que, até certo ponto, no começo deste capítulo, é possível fazer-se. Porém, na medida em que avançamos, perceberemos haver uma mudança no modo de compreender o compreender, que se torna, em última instância, o horizonte a partir do qual autores como Gadamer irão se concentrar, em sua tarefa de construção de novos sentidos, frente ao modo como se dá o compreender propriamente dito. Desse modo, já de antemão é insuficiente aceitar definições como as encontradas em dicionários de Língua Portuguesa, que descrevem o conhecimento como sendo a ação ou resultado de conhecer; idéia; noção; direito de fazer julgamento; apresentar noção de; saber; julgar; avaliar; fazer a distinção¹, e assim por diante. Tais definições nos dão uma idéia muito vaga de conhecimento, não raro, permanecendo superficiais, uma vez que não conseguem identificar as condições possibilitadoras do ato de conhecer enquanto tal, não estabelecendo relações mais profundas implicadas no processo de compreensão, como veremos adiante.

¹ Cf. Dicionário MOR DA LÍNGUA PORTUGUESA.

Nosso intento central, neste primeiro capítulo está voltado para a teoria do conhecimento propriamente dita, permanecendo inicialmente preso à perspectiva clássica, que nos leva a perguntar o que é o conhecimento. E, mais ainda, quais as condições de possibilidade do conhecimento? Em que se fundamenta o conhecimento? Responder a perguntas como estas, sem dúvida exige que nos debruçemos sobre alguns autores e consigamos deles fragmentos de resposta ao quais possibilitem, num segundo momento, construir uma discussão que traga à tona o modo de compreender propriamente gadameriano.

Assim sendo, o primeiro capítulo buscará iniciar o movimento circular de compreensão, a partir de um olhar mais geral sobre a teoria do conhecimento, o que será retomado, num segundo momento, à base da hermenêutica no universo do conhecimento. Trata-se, pois, de uma estratégia de construção de conhecimento, onde “o movimento da compreensão discorre, assim, do todo à parte e novamente ao todo. A tarefa é ampliar, em círculos concêntricos, a unidade do sentido compreendido”². Portanto, a tarefa que se coloca, neste primeiro capítulo, é traçar o horizonte mais amplo em que se situa nossa questão para, a partir daí, fazer com que todo o texto se torne um efetivar-se da perspectiva hermenêutica como tal. Assim, o leitor é convidado a experimentar essa perspectiva, assumindo a postura de deixar-se levar pelo texto, que com certeza trará novos horizontes para uma significativa compreensão.

1.1 Sobre Teoria do Conhecimento propriamente dito

Uma preocupação central da filosofia sempre foi a questão do conhecimento em seu modo de efetivação. Mais especificamente, a busca pelas condições de possibilidade do conhecimento, o modo como compreendemos os objetos, enquanto a ciência se ocupa com o conhecimento do objeto enquanto tal³. Eis o que distingue a filosofia da ciência propriamente dita, de modo que é praticamente impossível a tarefa de encontrar um filósofo que não se tenha ocupado com tal questão, seja de modo mais explícito, ou nem tão explícito assim. Tal tarefa, porém, não necessariamente se dava enquanto disciplina filosófica, no sentido que conhecemos hoje, ou seja, em sentido de uma formalização

² Gadamer, 1994, p. 63.

³ Na filosofia não buscamos a descrição de um universo empírico. Não se trata dos objetos como tais, mas da condição de possibilidade do conhecimento dos mesmos.

disciplinar. A idéia de uma disciplina filosófica, como sabemos, é relativamente nova diante de toda a tradição filosófica. Atribui-se aos gregos o mérito de terem introduzido na literatura filosófica os vocábulos γνῶσις (“conhecimento”) e ἐπιστήμη (“saber” ou por vezes “ciência”)⁴. Entre os gregos, a questão do que é o conhecimento se aproximava da questão do que é a realidade. Quando o paradigma da modernidade começa a se firmar, sobretudo com os autores renascentistas, que mantinham o foco central em torno de discussões sobre a questão do método, é que o problema do conhecimento emerge como um dos problemas centrais.

Como disciplina filosófica independente, não se pode falar de uma teoria do conhecimento nem na Antiguidade nem na Idade Média. Certamente encontraremos numerosas reflexões epistemológicas na filosofia antiga, especialmente em *Platão* e em *Aristóteles*. São, porém, investigações epistemológicas que ainda estão completamente embutidas em contextos psicológicos e metafísicos. É só na *Idade Moderna* que a teoria do conhecimento aparece como disciplina independente. O filósofo inglês *John Locke* deve ser considerado seu fundador⁵.

Autores como Descartes, Espinosa, Leibniz, Locke, Hume irão concentrar seus esforços nessa perspectiva do método e com a estrutura do conhecimento, porém ainda não enquanto disciplina filosófica específica, tarefa que Kant vai desenvolver enquanto teoria do conhecimento.

Na filosofia continental, *Immanuel Kant* aparece como o verdadeiro fundador da teoria do conhecimento. Em sua principal obra epistemológica, a *Crítica da razão pura* (1781), tentou fornecer uma fundamentação crítica ao conhecimento das ciências naturais. O método que usou foi chamado por ele próprio de “método transcendental”. Esse método não investiga a gênese psicológica do conhecimento, mas sua validade lógica. Não pergunta, à maneira do método psicológico, como surge o conhecimento, mas sim como é possível o conhecimento, sobre quais fundamentos, sobre quais pressupostos ele repousa⁶.

Desse modo, “em Kant é o tipo platônico que irá reviver. A filosofia assume novamente o caráter de auto-reflexão, de visão de si do espírito”.⁷ Portanto, Kant mantém a pretensão de universalidade, num movimento que não perde o caráter transcendental de um sujeito que almeja chegar a um conhecimento verdadeiro.

Num primeiro momento, urge ter presente, conforme exposto acima, que, antes de Kant, os autores ainda não possuem a perspectiva de uma disciplina filosófica propriamente dita, como sendo teoria do conhecimento. A preocupação maior se dá com o

⁴ Cf. Mora, 2001, p. 539.

⁵ Hessen, 2003, p. 14.

⁶ *Ibidem*, p. 15.

⁷ Hessen, 2003, p. 7.

método e a estrutura do conhecimento, que se tornará condição de possibilidade para que Kant consiga desenvolver o problema do conhecimento enquanto objeto da teoria do conhecimento como tal, ou seja, como fundamentação crítica do conhecimento científico. Desse modo, ele não se limita ao domínio teórico, porém, através do conhecimento teórico, avança no sentido de uma fundamentação crítica dos valores em toda a sua totalidade.

Para Kant, os pesquisadores da natureza conseguiram avançar com relação ao conhecimento, quando “deram-se conta de que a razão só compreende o que ela mesma produz segundo seu projeto, que ela teria que ir à frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e obrigar a natureza a responder às suas perguntas”⁸. E, mais adiante, complementa que “das coisas conhecemos *a priori* só o que nós mesmos colocamos nelas”⁹.

Kant é sem dúvida um divisor de águas, na medida em que, a partir de sua teoria, nos é possibilitado afirmar que se dá uma enorme valorização à teoria do conhecimento. Na modernidade, ela passa a ser considerada uma das – senão a – disciplina mais importante. Em tratando da relação sujeito e objeto, a posição de Kant é muito clara. Percebe-se isso, quando afirma: “Até agora se supôs que todo o nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém, todas as tentativas de, mediante conceitos, estabelecer algo *a priori* sobre os mesmos, através do que ampliaria o nosso conhecimento, fracassaram sob esta pressuposição”¹⁰. Por isso “não podemos conhecer nenhum objeto como coisa em si mesma”¹¹, restando a possibilidade de poder pensá-los¹². Assim sendo, tal disciplina passará a se ocupar com o problema do conhecimento enquanto objeto da teoria do conhecimento propriamente dito, sem, entretanto, que a teoria kantiana possa ser reduzida a tal. A partir de então, a preocupação volta-se para novos problemas, sobretudo os epistemológicos, que irão trazer a preocupação com os contextos metafísicos ou ontológicos¹³.

⁸ Kant, 1980, p. 11.

⁹ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰ *Ibidem*, p. 12.

¹¹ *Ibidem*, p. 15.

¹² *Cf. Ibidem*, p. 16.

¹³ Diante desse quadro, “há ainda pensadores como Nicolai Hartmann que insistem numa estreita dependência mútua entre a teoria do conhecimento e a metafísica (ou a ontologia)” (Mora, 2001, p. 539).

1.2 A perspectiva fenomenológica e a questão da objetificação

Diante desse contexto, surge a fenomenologia¹⁴ do conhecimento, trazendo a perspectiva de um conhecimento efetivado à base de um paradigma predominantemente de confronto entre a consciência e o objeto¹⁵, ou, então, entre sujeito e objeto. Emerge nesse contexto o modelo objetificador, pois a modernidade trouxe a pretensão de uma razão absolutizadora, que deveria dar conta da totalidade do saber como tal. Isso influenciou profundamente as ciências, delineando um quadro onde, inspiradas no Iluminismo, acreditou-se que o melhor modelo seria aquele que desse primazia à separação rígida entre sujeito e objeto¹⁶. Assim sendo, não inclui necessariamente um processo inter-subjetivo, ou seja, acreditou-se na possibilidade de um conhecimento plenamente objetificável por uma razão instrumental¹⁷. Tal modelo tem-se mostrado insuficiente, por exemplo, em se tratando de construção de conhecimento em áreas em que a historicidade é central, porém funciona, em outras áreas do conhecimento, como é o caso das que trabalham dentro de uma perspectiva meramente técnica¹⁸.

Com isso pretendemos deixar claro que, na perspectiva mais tradicional de construção de conhecimento¹⁹, mesmo que haja a necessidade da relação entre sujeito e objeto, isto é, correlação, para que se possa efetivar o conhecimento, em tal concepção, “sujeito e objeto permanecem eternamente separados. O dualismo do sujeito e do objeto

¹⁴ Falar em fenomenologia na atualidade exige levar em conta a fenomenologia de Husserl. Em sua generalidade máxima, a Escola fenomenológica, assim como o movimento fenomenológico são complexos. Segundo Spiegelberg, dentro desse movimento figuram “a fase alemã” (com a fenomenologia pura de Husserl e sua evolução; Pfänder, Adolf Reinach, Moritz Geiger, E. Stein, R. Ingarden e outros; a fenomenologia das essências de Scheler; as bases fenomenológicas de Heidegger e de Nicolai Hartmann) a fase francesa (com as “relações” de Gabriel Marcel com o “movimento fenomenológico” ou ao menos com os “temas fenomenológicos”; as bases fenomenológicas de Jean-Paul Sartre, M. Merleau-Ponty e Paul Ricoeur) e outras diversas “fases” e “períodos” (cf. Mora 2001, p. 1014).

¹⁵ Objeto deriva de *objectum*, particípio passado do verbo *objicio* (infinitivo *objicere*), que significa “lançar para adiante”, “oferecer-se”, “expor-se a algo”, “apresentar-se aos olhos”. Pode-se dizer que em geral significa “o contraposto” (analogicamente ao vocábulo *Gegenstand*, geralmente traduzido por ‘objeto’) (cf. *Ibidem*, p. 2129).

¹⁶ Ver a esse respeito prefácio de Flickinger *et al* (2000).

¹⁷ O conhecimento, ao tornar-se um objeto, não raro estático, como no caso da educação impulsionada pelos moldes iluministas, acredita-se poder ser transmitido pelo professor em sua íntegra, independentemente do contexto histórico ou problemas de fundamentação. Há ainda como pressuposta a idéia de progressividade.

¹⁸ Entenda-se técnica enquanto conhecimento técnico no domínio de habilidades, conhecimentos específicos de ordem prática, com informações precisas de procedimento, facilmente assimilado, uma vez que trabalha dentro de uma perspectiva de ciência perpassada pela objetificação. Por isso, geralmente os conteúdos são ordenados e sistematizados numa seqüência lógica e psicológica, o que pode ser visto em manuais e livros didáticos.

¹⁹ É o paradigma que perpassa e se mantém dominante na modernidade, chegando até nós na idéia de que é possível transmitir o conhecimento. Este é entendido enquanto acúmulo (também de valores sociais) podendo, pois, ser repassado como verdade.

pertence à essência do conhecimento”²⁰. Desse modo, abre-se um espaço para novos questionamentos, do tipo se o sujeito determina o objeto ou é o objeto que determina o sujeito. A tentativa de responder a essas questões levou à radicalização em torno de dois modos distintos de se trabalhar com pretensões de chegar a um conhecimento verdadeiro. A visão predominante, na modernidade, traz a idéia de que a “função do sujeito é apreender o objeto; a função do objeto é ser apreensível e ser apreendido pelo sujeito”²¹. No entanto, já de início temos que reconhecer uma incapacidade, por parte do sujeito, em conseguir dar conta *do* conhecimento enquanto tal, uma vez que

o objeto não é arrastado para a esfera do sujeito, mas permanece transcendente a ele. Não é no objeto, mas no sujeito que algo foi alterado pela função cognoscitiva. Surge no sujeito uma “figura” que contém as determinações do objeto, uma “imagem” do objeto. [...] Há uma transcendência do objeto na esfera do sujeito correspondendo à transcendência do sujeito na esfera do objeto. Ambas são apenas aspectos diferentes do mesmo ato. Nesse ato, porém, o objeto tem preponderância sobre o sujeito. O objeto é o determinante, o sujeito é o determinado. É por isso que o conhecimento pode ser definido como uma *determinação do sujeito pelo objeto*. Não é porém o sujeito que é pura e simplesmente determinado, mas apenas a imagem, nele, do objeto. A imagem é objetiva na medida em que carrega consigo as características do objeto. Diferente do objeto, ela está, de um certo modo, entre o sujeito e o objeto. Ela é o meio com o qual a consciência cognoscente apreende seu objeto²².

É nesse sentido que entra em jogo a fenomenologia do conhecimento, que procurará elucidar o que significa ser objeto de conhecimento, o que significa apreender o objeto, ser sujeito cognoscente, ou seja, como se dá isso que nós denominamos processo do conhecer enquanto manifestação do fenômeno. Por isso,

o conceito de verdade que obtivemos, a partir da consideração fenomenológica do conhecimento, pode ser chamado conceito *transcendente* de verdade, vale dizer, ele tem a transcendência do objeto como pressuposto. É esse o conceito de verdade da consciência ingênua e também o da consciência científica. Ambos visam, com a verdade, a concordância do conteúdo do pensamento com o objeto²³.

O conhecimento, fenomenologicamente falando, significa apreender, enquanto ato pelo qual um sujeito apreende um objeto, sendo este, pelo menos gnosiologicamente, transcendente ao sujeito, haja vista que do contrário não haveria apreensão de algo exterior. Nesse sentido, é denominado conhecimento verdadeiro aquele em que o sujeito

²⁰ Hessen, 2003, p. 20

²¹ *Ibidem*, p. 20.

²² *Ibid.*, p. 20 – 21.

²³ *Ibid.*, p. 23.

representa o objeto tal como é – essa é a pretensão fenomenológica²⁴. Esse conhecimento, enquanto apreensão espiritual do objeto, resulta numa “imagem” do objeto no sujeito enquanto estrutura lógica, portanto, objeto da lógica. “O objeto defronta-se com a consciência cognoscente enquanto algo que é, quer se trate de um ser real ou ideal. O ser, porém, é objeto da ontologia”²⁵.

A fenomenologia, sem dúvida, dá uma enorme contribuição ao problema do conhecimento e suas condições de possibilidade, principalmente ao colocar em seu centro a descrição do ato de conhecer como ato de conhecimento válido, não a explicação genética²⁶ desse ato ou sua interpretação metafísica. No entanto, escapam-lhe elementos significativos, como é o caso do significado de apreender, assim como a natureza do apreendido, uma vez que existe o problema da proporção de elementos, como é o caso dos sensíveis, intelectuais e emocionais, quando se trata da representação dos objetos pelo sujeito. Nesse sentido, “nem a psicologia, nem a lógica, nem a ontologia são capazes, portanto, de resolver o problema do conhecimento, que é algo completamente peculiar e independente”²⁷.

Surgem algumas dúvidas sobre a possibilidade do conhecimento: será o sujeito realmente capaz de apreender o objeto como tal? Também sobre a origem do conhecimento urge perguntar: será a fonte e o fundamento do conhecimento humano a razão ou a experiência?²⁸

Como se percebe, não há consenso em torno dessa temática, sendo que pode-se fazer uma abordagem em sentido diametralmente oposto ao constante acima, ou seja, nesse caso, não seria o objeto que determina o sujeito, mas o sujeito que determina o objeto. Nessa perspectiva, a consciência cognoscente se comporta ativamente e não receptivamente frente ao objeto. Isso nos remete ao interior de outro problema, a saber:

²⁴ Contemporaneamente, é possível distinguir pelo menos três fenomenologias com um “viés” diferenciado entre elas. Hessen destaca “a fenomenologia transcendental – centrada em Husserl e em autores mais ou menos fielmente husserlianos – a fenomenologia existencial – que se manifesta, certamente de modo muito diverso, em autores como Sartre e Merleau-Ponty – e a fenomenologia hermenêutica” (Mora, 2001, p. 1015), à qual iremos dedicar uma atenção especial no próximo capítulo. Ainda merece atenção especial a fenomenologia lingüisticamente orientada, em cujos diálogos, com Heidegger e Gadamer, Paul Ricoeur encontrou sustentação para desenvolvê-la, “na qual ‘lingüístico’ expressa uma ‘situação da linguagem’ (*langagière*). A hermenêutica de Ricoeur pressupõe a fenomenologia, reinterpretada em sentido não-idealista, mas ao mesmo tempo a fenomenologia pressupõe a hermenêutica” (Mora, 2001, p. 1328).

²⁵ *Ibid.*, p. 25.

²⁶ No sentido de exploração dos atos constitutivos da consciência transcendental.

²⁷ *Ibid.*, p. 25.

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 27.

qual o critério que me diz, em cada caso, se um conhecimento é verdadeiro²⁹ ou não? Como posso reconhecer sua verdade? No fundo, voltamos às questões centrais de saber se o conhecimento realmente é possível. Quais são suas condições de possibilidade? Como se dá? Em torno de questões como essas, céticos e dogmáticos irão se “digladar”, em longas batalhas intelectuais, uns negando a possibilidade do conhecimento e os outros afirmando, com veemência, a possibilidade do conhecimento, sendo as coisas conhecidas compreendidas tal como se colocam ao sujeito, conforme veremos a seguir.

1.3 Entre o ceticismo e o dogmatismo

O cético³⁰, ao afirmar que não há verdade alguma, comete uma autocontradição, uma vez que, tão logo o faça, estará pressupondo já de antemão a possibilidade do conhecimento verdadeiro, pois o faz com pretensão de que a sua sentença seja verdadeira. Esse paradoxo semântico consiste na afirmação de que nenhuma proposição é verdadeira, isto é, “se se afirma que nenhuma proposição é verdadeira, é preciso admitir a existência de menos uma proposição que é verdadeira, isto é, a proposição de que nenhuma proposição é verdadeira, com o que esta última proposição torna-se falsa”³¹. Mas não é só esse o problema, está em jogo também o fato de que o ceticismo como que não consegue enxergar o objeto, mantendo seu olhar colado ao sujeito, à função cognoscente, que desconhece praticamente por completo a referência ao objeto.

O ceticismo mantém a atenção completamente direcionada aos fatores subjetivos do conhecimento humano. Segundo sua compreensão, todo o conhecimento é condicionado por peculiaridades do sujeito e de seus órgãos de conhecimento, assim como por circunstâncias externas, tais como o meio ambiente, a cultura. No entanto, cabe-lhe o

²⁹ Os filósofos gregos buscavam a verdade, o verdadeiro, em oposição à falsidade, à ilusão, à aparência, e assim por diante. Compreendiam que a verdade era idêntica à realidade, e esta última era considerada idêntica à permanência, ao que é, no sentido de “ser sempre”, sendo o permanente concebido como verdadeiro em oposição ao mutante como aparentemente verdadeiro, sem sê-lo “de verdade” (cf. Mora, 2001, p. 2291 – 2292).

³⁰ O vocábulo cético significa originariamente “aquele que olha ou examina cuidadosamente, sendo seu fundamento da atitude a cautela, a circunspeção. Enquanto doutrina filosófica, do ponto de vista teórico, o ceticismo é uma doutrina do conhecimento segundo a qual não há nenhum saber firme, nem se pode encontrar qualquer opinião absolutamente segura. O cético se caracteriza por ser aquele que continua investigando, dúvida de tudo. Pirro foi quem levou o ceticismo a suas últimas conseqüências (cf. Mora, 2001, p. 436 – 437).

³¹ Mora, 2001, p. 438.

mérito de manter um sentimento de problema, de modo que aquele que está operando com seu paradigma, não se aquiete diante de soluções já dadas a um problema, exigindo, não raro, soluções novas e mais profundas.

Já o dogmatismo³² compreende o problema do conhecimento como uma auto-evidência de que o sujeito apreende o objeto, assim como a consciência cognoscente apreende o que está diante dela. A possibilidade e realidade do conhecimento verdadeiro é tão evidente que nem sequer chega a ser levantada a impossibilidade do mesmo. Em outras palavras, há uma confiança na razão humana não-acometida por nenhuma dúvida. O dogmático não percebe que o conhecimento é, essencialmente, uma relação entre sujeito e objeto. Ele acredita que os objetos de conhecimento nos são dados como tais à consciência, e não pela função mediadora do conhecimento. “Segundo a concepção do dogmatismo, os objetos da percepção nos seriam dados diretamente, corporeamente, e assim também os objetos do pensamento”³³. Por isso, o dogmático não consegue escapar a uma certa ingenuidade intrínseca em sua perspectiva de construção do conhecimento.

Assim, de um lado, temos o dogmatismo que entende ser a relação sujeito e objeto como auto-evidente, por outro, o cético a contesta, sendo que o sujeito não seria capaz de apreender o objeto, conforme vimos acima.

Surge uma outra possibilidade de pensarmos essas questões, à base do subjetivismo³⁴ e do relativismo³⁵. Para ambos, não há verdade universalmente válida, resultando daí uma restrição da validade da verdade ao sujeito que conhece e que julga.

³² Do grego *dogma*, doutrina estabelecida. O vocábulo “dogma” – δόγμα – em sua origem remonta para “opinião”, uma opinião filosófica, isto é, de algo que se referia aos princípios. Daí vem o termo “dogmático” – δογματικός – que significa “relativo a uma doutrina” ou “fundado em princípios”. Na teoria do conhecimento, o dogmatismo é entendido sobretudo em três sentidos: 1) como a posição própria do realismo ingênuo, que admite não só a possibilidade de conhecer as coisas em seu ser verdadeiro (ou em si), mas também a efetividade desse conhecimento no trato diário e direto com as coisas; 2) como a confiança absoluta em determinado órgão de conhecimento (ou suposto conhecimento), principalmente a razão; 3) como a completa submissão, sem exame pessoal, a certos princípios ou à autoridade que os impõe ou revela. Como posição gnosiológica, o dogmatismo opõe-se antes ao criticismo que ao ceticismo (cf. Mora, 2001, p. 762 – 763).

³³ Hessen, 2003, p. 29.

³⁴ Uma definição geral de subjetivismo poderia ser “a ação e efeito de tomar o ponto de vista do sujeito enquanto meramente subjetivo” (compreenda-se sujeito como sujeito individual). Em geral, ao falar de subjetivismo, o sujeito que se tem em mente é algum sujeito humano, individual, sendo seu ponto de vista, particular. Por isso o subjetivismo é equiparado ao relativismo, e especialmente ao relativismo individualista. Não raro, ele é denunciado como manifestação da arbitrariedade do sujeito ou indivíduo que formula opiniões (cf. Mora, 2001, p. 2774).

³⁵ Entenda-se “relativismo” enquanto tese epistemológica, segundo a qual não há verdades absolutas, apenas “verdades” relativas, de modo que uma proposição ou juízo possui verdade ou validade dependendo das circunstâncias ou condições em que são formuladas, sejam elas determinada situação, estado de coisas ou determinado momento (cf. *Ibid.*, p. 2504).

Perde-se, assim, o caráter genérico de uma pretensão universal, permanecendo a verdade enquanto possibilidade que tem validade no sujeito que cognoscente.

Desse modo, apresentam-se condições para o surgimento do relativismo, cuja proximidade com o subjetivismo é inegável. Logo, também para ele não há verdade universal, absoluta. Nesse sentido, toda verdade é relativa, sendo sua validade restrita. Para o relativismo, o conhecimento possui maior dependência de fatores externos, enquanto o subjetivismo possui uma maior dependência de fatores que residem no sujeito cognoscente. “O subjetivismo e o relativismo padecem de contradições semelhantes às do ceticismo, este afirma não haver verdade alguma e, com isso, se contradiz. O subjetivismo e o relativismo afirmam que não há nenhuma verdade universalmente válida”³⁶. Abre-se um espaço para um novo problema, pois falar da verdade, sem que seja universalmente válida, torna-se um contra-senso, haja vista que é a própria essência da verdade que fundamenta a validade universal da verdade. Nesse sentido, verdade “quer dizer concordância do juízo com o estado de coisas objetivo”³⁷.

Como se percebe, ao negar a possibilidade do conhecimento, o ceticismo se torna essencialmente negativo. Abandonando o conceito de verdade como concordância entre pensamento e ser, nos encontramos diante do pragmatismo moderno³⁸, que possibilita uma guinada para o positivismo, de modo que “verdadeiro, segundo essa concepção, significa o mesmo que útil, valioso, promotor da vida. [...] Para ele, o homem é, antes de mais nada, um ser prático, dotado de vontade, ativo, e não um ser pensante, teórico”³⁹. Resulta daí a tendência de tal perspectiva em considerar como sendo válido apenas o que se relaciona diretamente à prática do homem⁴⁰.

³⁶ Hessen, 2003, p. 38.

³⁷ *Ibidem*, p. 38.

³⁸ Referimo-nos ao grupo de correntes filosóficas que se desenvolveram, sobretudo nos Estados Unidos da América e na Inglaterra, tendo repercussão também em outros países, de modo distinto. Como, ao contrário do intelectualismo, o pragmatismo acredita ser o valor prático o critério de verdade, em sentido amplo, junto ao pragmatismo clássico de autores como Peirce, W. James, G. H. Mead, podemos identificar os seguintes aspectos em sua inclinação pragmatista: 1) o instrumentalismo de Dewey; 2) o “biologismo” enquanto “biologismo epistemológico” ou tentativa de interpretação dos processos cognoscitivos em termos de atividade, sobretudo “utilidade” biológica; 3) o postulado da economia do pensamento, no sentido, entre outros, de Mach; 4) alguns aspectos da “filosofia da imanência”, sobretudo em Schuppe e Schubert-Soldern; 5) o chamado “totalitarismo (ou holismo) pragmático” de Quine e os aspectos pragmatistas da “tese de Duhem-Quine”; 6) o pragmatismo conceitualista de C.I. Lewis (cf. Mora, 2001, p. 2341 – 2343).

³⁹ Hessen, 2003, p. 40.

⁴⁰ Isso irá repercutir em paradigmas de construção do conhecimento, sobretudo em cursos que trabalham dentro de uma perspectiva mais tecnicista, que, não raro, delimitam seu olhar, a partir de um horizonte pragmatista, isto é, a partir do que prova ser útil para uma conduta prática.

O problema é que o pragmatismo não consegue enxergar a esfera lógica, desconhecendo o valor próprio, a autonomia do pensamento humano. Seu ponto forte é a conexão com a vida, o que é bom, contanto que não nos leve a desconsiderar a autonomia do conhecimento e a fazer dele uma simples função vital⁴¹.

Subjetivismo, relativismo e pragmatismo, no fundo são ceticismos, sendo que o dogmatismo se contrapõe ao ceticismo. Há um terceiro ponto de vista denominado criticismo⁴², que, como o dogmatismo, possui uma confiança axiomática na razão humana, isto é, para ele é indubitável que o conhecimento é possível, assim como a certeza de que a verdade existe. Kant é considerado o fundador do criticismo, sua filosofia é conhecida exatamente assim.

O criticismo não aceita nada, sem antes colocá-lo à prova, ao jugo da razão humana. “Por toda parte pergunta sobre os fundamentos e reclama da razão humana uma prestação de contas. Seu comportamento não é nem cético nem dogmático, mas criticamente inquisidor – um meio-termo entre a temeridade dogmática e o desespero cético”⁴³.

Para Hessen (2003), o criticismo é o único ponto de vista correto, pois a aceitação do criticismo geral significa reconhecer a teoria do conhecimento como disciplina filosófica autônoma e fundamental. A objeção que tem sido feita à teoria do conhecimento consiste em acusá-la de querer fundamentar o conhecimento, ao mesmo tempo que o pressupõe, uma vez que ela mesma é conhecimento. Tal objeção poderia ser aceita, se a teoria do conhecimento tivesse a pretensão de ser totalmente livre de pressupostos, porém ela não o pretende, antes, pelo contrário, parte do pressuposto da possibilidade do conhecimento. A partir daí, envereda por um exame crítico dos fundamentos do conhecimento humano, assim como de seus pressupostos e condições mais gerais⁴⁴.

⁴¹ Cf. *Ibidem*, p. 42.

⁴² *Krítiein* significando examinar, pôr à prova. “Num sentido mais geral, o criticismo é a atitude que considera a realidade, ou o mundo, de um ponto de vista crítico, isto é, a atitude segundo a qual não é possível, nem desejável, conhecer o mundo, ou agir nele, sem uma prévia crítica, ou um prévio exame dos fundamentos do conhecimento e da ação. [...] A época moderna, que foi amiúde considerada uma “época crítica”, revela o caráter desse criticismo que pretende averiguar o fundamento racional das crenças últimas, não, porém, apenas das crenças que são explicitamente reconhecidas como tais, mas também de todos os pressupostos. O criticismo aspira então a iluminar por completo as raízes da existência humana e até a buscar o existir nessa iluminação.” (Mora, 2001, p. 621).

⁴³ *Ibidem*, p. 43.

⁴⁴ Cf. *Ibidem*, p. 44 – 45.

1.4 Racionalismo, empirismo e intelectualismo na construção do conhecimento

1.4.1 Racionalismo

No século XVII, o racionalismo⁴⁵ se firma como grande paradigma na construção do conhecimento. Descartes lança as bases para a modernidade consolidar-se, mais adiante, como sendo a grande detentora do modelo para se chegar a um conhecimento verdadeiro⁴⁶. Na doutrina das idéias inatas, já iniciada por Cícero, na última fase do estoicismo, encontramos os fundamentos do conhecimento, trazendo a perspectiva de um certo número de conceitos inatos em nós, que são os mais importantes e tornam-se fundamentadores do conhecimento. Originam-se na nossa razão, porém não provêm da experiência. Leibniz é o grande continuador da obra de Descartes. Para ele, os conceitos inatos existem em nós apenas em germe, potencialmente, enquanto que, para Descartes, eles estariam mais ou menos prontos em nós. Apesar dessa diferença em suas concepções, há um ponto de convergência na concepção de ambos os autores de que é evidente à razão de que os conceitos inatos estão em nós. Ainda se destacam Malebranche, Espinosa, Wolff e podemos, inclusive, acrescentar também Hegel.

⁴⁵ Para o racionalismo, a verdadeira fonte do conhecimento é o pensamento, a razão. “O vocábulo ‘racionalismo’ pode ser entendido de três modos: 1) Como designação da teoria segundo a qual a razão, equiparada ao pensar ou à faculdade pensante, é superior à emoção e à vontade; temos então um ‘racionalismo psicológico’. 2) Como nome da doutrina para a qual o único órgão adequado ou completo de conhecimento é a razão, de modo que todo conhecimento (verdadeiro) tem origem racional; fala-se neste caso de ‘racionalismo epistemológico’ ou ‘racionalismo gnosiológico’. 3) Como expressão da teoria que afirma que a realidade é, em última análise, de caráter racional, o que nos leva assim ao ‘racionalismo metafísico’” (Mora, 2001, p. 2442).

⁴⁶ A filosofia moderna foi identificada com o racionalismo por diversos historiadores, principalmente devido à grande influência exercida pelo cartesianismo.

1.4.2 Empirismo

O empirismo⁴⁷, contrapondo-se ao racionalismo, afirma como sendo a única fonte do conhecimento humano a experiência. Portanto, para o empirista não há nada *a priori* em termos de conhecimento. Quando nascemos, o nosso espírito está vazio de conteúdos, é uma *tabula rasa*, em linguagem contemporânea poderíamos dizer, um disquete formatado que está vazio de conteúdo, totalmente “em branco”. Como todos nossos conceitos têm sua procedência da experiência, a consciência cognoscente não retira o seu conteúdo da razão, porém, provém da experiência, que é, para o empirismo, condição *sine qua non* para o conhecimento.

Desse modo, o conhecimento vai sendo como que “gravado em nosso espírito”, à base das experiências que vamos tendo, sendo estas que dão à consciência cognoscente o conteúdo, conforme já foi exposto em nota acima.

1.4.3 Intelectualismo

O intelectualismo⁴⁸ surge como uma espécie de mediação entre o racionalismo e o empirismo, que são opostos, considerando que o racionalismo e o empirismo participam na formação do conhecimento. “Como o racionalismo, ele sustenta a existência de juízos necessários ao pensamento e com validade universal, concernentes não apenas aos objetos ideais, mas também aos objetos reais”⁴⁹. Para o intelectualismo, além das representações intuitivas sensíveis, há ainda os conceitos, que, enquanto conteúdos não-intuitivos da consciência, são essencialmente distintos das representações sensíveis, embora mantenham

⁴⁷ De *empeiria*, experiência. Do grego ἐμπειρία (empeiria), experiência. Apesar de ter muitos sentidos, destacam-se dois: como informação proporcionada pelos órgãos dos sentidos e como aquilo que foi chamado de “vivências”, isto é, o conjunto de sentimentos, afeições, emoções etc., experimentados por um sujeito humano e se acumulam em nossa memória, de modo que o sujeito que dispõe de um bom provisão desses sentimentos, emoções, etc., é considerado “uma pessoa com experiência”. Frequentemente se restringiu o empirismo ao se contrastar o intitulado “empirismo inglês” (Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume) com o denominado “racionalismo continental” (Descartes, Malebranche, Espinoza, Leibniz, Wolff). Foram dados muitos sentidos ao empirismo, de modo que é necessário precisar de que empirismo se trata em cada caso. Destaque-se o empirismo “sensível”, o “inteligível”, o “crítico”, o “radical”, o “total”, o “integral”, o “dialético” e o “lógico” (cf. Mora, 2001, p. 821 – 822).

⁴⁸ “Frequentemente se chama de ‘intelectualismo’ toda doutrina segundo a qual o experimentar se reduz a um conhecer. Com base nessa idéia, pode-se caracterizar o intelectualismo como uma doutrina segundo a qual a relação *sujeito-objeto* é fundamentalmente de caráter cognoscitivo (ou ao menos importa filosoficamente somente na medida em que é de caráter cognoscitivo). Nesse sentido, muitas das filosofias contemporâneas não são intelectualistas. Não o são especificamente as filosofias contemporâneas que fazem do conhecer apenas uma das possíveis relações entre o sujeito e o mundo” (*Ibidem*, p. 1532).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 59.

com elas uma relação genética⁵⁰, na medida em que são obtidos pela experiência. Desse modo, experiência e pensamento constituem, em conjunto, o fundamento do conhecimento⁵¹.

Outra corrente que concorda com essa perspectiva é o apriorismo, mantendo, no entanto, uma direção diametralmente oposta à do intelectualismo. Por *a priori* entende-se que o conhecimento apresenta elementos independentes da experiência, não enquanto conteúdos do conhecimento, mas formas do conhecimento, portanto formais. As formas recebem seu conteúdo da experiência, no entanto, o fator *a priori* não provém da experiência, mas do pensamento, da razão. “Os fatores apriorísticos assemelham-se, num certo sentido, a recipientes vazios que a experiência vai enchendo com conteúdos concretos”⁵².

Kant foi o grande fundador do apriorismo, buscando a mediação entre o empirismo de Locke e Hume e o racionalismo de Leibniz e Wolff.

E ele o fez afirmando que o material do conhecimento provém da experiência, enquanto a forma provém do pensamento. Com o material, tem-se em vista as sensações. Elas são completamente desprovidas de determinação e de ordem, apresentam-se como um puro caos. Nosso pensamento produz ordem nesse caos na medida em que conecta os conteúdos sensíveis uns aos outros e faz com que eles se relacionem. Isso ocorre por meio das formas da intuição e do pensamento. Espaço e tempo são as formas da intuição. A consciência cognoscente introduz ordem no tumulto das sensações na medida em que as ordena espacial e temporalmente na simultaneidade ou na sucessão. Em seguida, com a ajuda das formas do pensamento (doze, segundo Kant), introduz uma outra conexão entre os conteúdos perceptivos. [...] Desse modo, a consciência cognoscente constrói seu mundo de objetos⁵³.

Há em Kant uma espécie de legitimação que se dá inerente ao pensamento, através das formas e funções *a priori* da consciência, atribuindo à razão o fator racional enquanto tal. Porém, enquanto os racionalistas provêm, em sua maioria, da matemática, os empiristas provem da natureza, ou seja, os primeiros de uma ciência ideal, os outros de uma ciência real.

⁵⁰ Como exploração dos atos constitutivos da consciência transcendental.

⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 60.

⁵² *Ibidem*, p. 62.

⁵³ *Ibidem*, p. 63.

1. 5 Sobre a relação sujeito e objeto

A concepção de teoria do conhecimento tem sustentado o princípio de que conhecimento é uma consequência de uma relação entre sujeito e objeto. Daí surge a problemática central de compreender corretamente como se dá essa relação entre sujeito e objeto. Onde mesmo está o centro de gravidade, no sujeito ou no objeto? Como se estabelece essa relação? É possível ela dar-se, sem que um determine o outro? Enfim, questões como essas já foram o centro das preocupações de muitos estudiosos, mas há algumas teorias clássicas que gostaríamos de analisar a seguir.

Uma primeira corrente é a do objetivismo, que considera o objeto como elemento decisivo na relação de conhecimento. Portanto, o objeto determina o sujeito, sendo que este deve ajustar-se ao objeto, de modo que há uma espécie de cópia das determinações do objeto. Um grande clássico dessa teoria é Platão, pois, para ele, as idéias são realidades objetivamente dadas. Resulta que as idéias objetivamente dadas “formam uma ordem fatural, um reino objetivo. O mundo sensível está defronte ao mundo supra-sensível”⁵⁴.

Uma segunda corrente é a denominada subjetivista. Ao contrário do objetivismo, o sujeito é ator principal, sendo que a verdade do conhecimento humano está nele suspensa. Trata-se de um sujeito transcendente, onde “o característico do conhecimento já não consiste mais numa focalização do mundo objetivo, mas num voltar-se para aquele sujeito supremo. Não é do objeto, mas desse sujeito supremo que a consciência cognoscente recebe seus conteúdos”⁵⁵. Com isso se afirma que os objetos são produções da consciência; logo, não são independentes dela, ou, em outras palavras, são enquanto produtos do pensamento.

Há ainda uma outra possibilidade de pensarmos a relação sujeito e objeto, onde ela ainda não surgiu tão claramente. Trata-se do realismo ingênuo, que não distingue a percepção, enquanto conteúdo de consciência, e o objeto percebido. Desse modo, acaba atribuindo aos objetos todas as propriedades que estão presentes nos conteúdos, uma vez que identifica os conteúdos de consciência aos objetos, resultando que, para quem trabalha dentro desse paradigma, as coisas são exatamente como as percebemos. É por isso que permanece nele uma ingenuidade intrínseca, por lhe faltar criticidade.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 70.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 72.

Há também uma segunda forma de realismo, que sustenta a tese de que os objetos correspondem exatamente aos conteúdos perceptivos. Trata-se do realismo natural, que também não consegue escapar a um grau significativo de ingenuidade em sua perspectiva de construção do conhecimento.

O realismo crítico sustenta que nem todas as propriedades presentes nos conteúdos perceptivos convêm às coisas. É em nossa consciência que as propriedades ou qualidades da coisa apreendida por nós, por meio de um sentido, existem. Porém, necessitam de certos estímulos externos que atuam em nossos órgãos sensíveis⁵⁶.

Assim sendo, pode-se afirmar:

Para o realismo crítico, o fundamento de maior peso é a *independência dos objetos de percepção com respeito às nossas percepções*. [...] Desse modo, o realismo crítico busca salvaguardar a realidade por vias racionais. Esse tipo de fundamentação, porém, parece inadequado a outros representantes do realismo. Segundo eles, a realidade não pode ser provada, mas apenas *experienciada e vivenciada*. [...] As coisas opõem resistência à nossa vontade e ao nosso esforço e é nessa resistência que vivenciamos a realidade das coisas⁵⁷.

Em se contrapondo a essa perspectiva, surge o idealismo subjetivo, sustentando que toda realidade provém da consciência do sujeito. O ser das coisas consiste em serem percebidas por mim, enquanto conteúdo de minha consciência. Logo, assim que deixam de ser percebidas por mim, também deixam de existir enquanto conteúdo. Há uma dependência direta das coisas, enquanto conteúdos, da consciência que os percebe.

As diferentes concepções de conhecimento formam a base sobre a qual o paradigma de alguém, que opera com elas, se consolida. Hessen (2003) tenta expor de modo claro como operam essas concepções, através de um exemplo. Ele descreve:

Procuramos elucidar com um exemplo a diferença dessas concepções. Tomo na mão um pedaço de giz. Para o realista, o giz existe exteriormente à minha consciência e independentemente dela. Para o idealista subjetivo, o giz existe apenas em minha consciência. Todo o seu ser consiste em ser percebido por mim. Para o idealista lógico, o giz não está nem em mim nem fora de mim; ele não está disponível de antemão, mas deve ser construído. Isso acontece por meio de meu pensamento. Na medida em que formo o conceito giz, meu pensamento constrói o objeto giz. Para o idealista lógico, portanto, o giz não é nem uma coisa real, nem um conteúdo de consciência, mas um conceito. O ser do giz não é nem um ser real, nem um ser de consciência, mas um ser lógico-ideal⁵⁸.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 74 – 75.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 79 – 80.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 83.

Podemos perceber que estão em jogo duas formas principais sobre as quais surge o idealismo: o subjetivo e o objetivo. Apesar de haver uma diferença essencial entre ambos, há também uma espécie de intuição fundamental comum, a saber, a tese idealista de que o objeto do conhecimento não é algo real, mas ideal. O grande desafio está em provar tal tese, uma vez que argumenta ser contraditório pensar num objeto independente da consciência, visto que, enquanto penso num objeto, faço dele um conteúdo da minha consciência. Ao afirmar, simultaneamente, que o objeto existe fora de minha consciência, eu me contradigo. “Conseqüentemente, não existem objetos reais fora da consciência, mas, ao contrário, toda a realidade está encerrada na consciência”⁵⁹.

1.6 Fenomenalismo e posicionamento crítico

O fenomenalismo⁶⁰ sustenta a posição de que não conhecemos as coisas como elas realmente são, mas somente como nos aparecem. Portanto, não somos capazes de conhecer a essência das coisas, restando conhecermos o modo como as coisas aparecem na nossa consciência. A coisa como tal é incognoscível. Em conformidade com o fenomenalismo, “lidamos sempre com o *mundo das aparências*, com o mundo que aparece com base na organização *a priori* da consciência, e nunca com as coisas em si mesmas. Em outras palavras, o mundo no qual eu vivo é modelado por minha consciência”⁶¹. Resulta daí a incapacidade do ser humano em saber como é o mundo em si mesmo, apenas lhe é possibilitado o acesso à aparência das coisas, ou melhor dito, à coisa tal como me aparece.

Os meios puramente racionais não conseguem nem provar nem refutar o realismo e o idealismo. Há um conflito insuperável entre realistas e idealistas, uma vez que o conhecimento humano não consegue escapar a limites em sua capacidade de conhecer. “Como seres que querem e agem, estamos presos à oposição entre eu e não-eu, entre

⁵⁹ *Ibidem*, p. 84.

⁶⁰ Por vezes também denominado “fenomenismo”. De *phainómenon*: fenômeno, equivalente a aparência. Segundo essa concepção, o fundamento da doutrina repousa nas seguintes teses: 1) “todas as realidades são fenômeno; não há nenhuma realidade “em si” que se encontre além dos fenômenos ou seja subjacente a eles; 2) há realidades em si, mas estas são incognoscíveis; a única coisa que pode ser conhecida são os fenômenos, ou as realidades enquanto fenômenos; 3) não é necessário sustentar nem que há nem que não há realidades em si subjacentes aos fenômenos, e tampouco que há somente fenômenos: afirma-se apenas a possibilidade de reconstrução lógica a partir de fenômenos ou de experiências sensíveis” (Mora, 2000, p. 1009).

⁶¹ *Ibidem*, p. 87.

sujeito e objeto; é impossível, por isso, superar teoricamente esse dualismo, vale dizer, é impossível solucionar definitivamente o problema sujeito-objeto”⁶². Isso não significa que não adianta discutir o assunto, porém, enquanto postura crítica, ter presente que os limites da razão estão justamente ali onde ela pode ser mais surpreendida do que propriamente conduzir o processo de conhecimento, exigindo-lhe uma postura de antes deixar-se conduzir pelo acontecer histórico efetivo do que ser aquela que mantém o domínio sobre tal.

1.7 Problemas em torno da verdade

Tudo isso nos leva ao questionamento sobre os critérios de verdade a serem adotados, assim como às condições de possibilidade dessa em coerência com a pretensão da própria ciência, a saber, chegar à certeza da própria verdade⁶³. O problema, que de certo modo já foi tratado anteriormente, sobre tais critérios, em se tratando do fenômeno do conhecimento, nos leva à compreensão de que, enquanto consciência natural, a verdade consiste na concordância do conteúdo do pensamento com o objeto⁶⁴. Significa dizer que o sentido conferido às coisas, enfim, ao mundo, o é justamente porque é verdadeiro. Contrapondo-se a essa perspectiva, temos a verdade enquanto concordância do pensamento consigo mesmo, coincidindo com o idealismo lógico. Tal concordância se legitima à base da ausência de contradições. No entanto, esse critério não é universal, pois vale para um determinado campo do conhecimento, o das ciências formais ou ideais (lógica ou matemática), onde o pensamento não lida com objetos reais. A veracidade se dá mediante a

⁶² *Ibidem*, p. 92.

⁶³ A discussão em torno da verdade nos leva, enquanto perspectiva mais clássica, a uma primeira compreensão em sentido grego e hebraico. Assim, *emunah*, para os hebreus, significava propriamente segurança, confiança, sendo que a verdade das coisas é a sua fidelidade em oposição à sua infidelidade, principalmente como revelação divina. Já para os gregos, a verdade é enquanto descoberta do que a coisa é, ou daquilo que “é antes de haver sido”, de sua essência. Para o grego a verdade é *alêtheia* ou descoberta do ser, como visão da forma ou perfil do que é verdadeiramente, mas que é ocultado pelo véu da aparência. Em latim, a verdade expressa-se com o conceito *veritas*, que vem de *verus*, como expressão de uma confiança, no sentido de conferir confiança à linguagem enquanto narrativa de algum fato ocorrido, mantendo a fidelidade as coisas tais como aconteceram (cf. Mora, 2001, p. 2991 ss).

⁶⁴ Cf. Hessen, 2003, p. 19. A essa concepção denomina concepção transcendente de verdade, que se contrapõe ao denominado conceito imanente de verdade.

construção segundo as leis e normas do pensamento, que se mantêm devido à ausência de contradição⁶⁵.

Assim temos uma concepção de conhecimento enquanto reprodução ou produção do objeto. Existe, no entanto, uma outra possibilidade de pensarmos essa questão: “basta supor que exista uma coordenação, uma relação, feita conforme certas leis, entre o conteúdo do pensamento e o objeto”⁶⁶. Evidentemente que se trata de um conceito imanente de verdade, cujo juízo é verdadeiro, devido à ausência de contradição, seguindo as leis e normas do pensamento. “Nessa análise conceitual, deixo-me guiar pelas leis lógicas do pensamento, o princípio de identidade e o princípio de contradição. É neles que a verdade daqueles juízos está ancorada”⁶⁷. Entretanto, as leis supremas do pensamento se auto-fundamentam, cuja sustentação está no caráter de pressupostos necessários que elas possuem para todo o pensamento e todo o conhecimento. “Nessas leis revela-se a estrutura, a essência do pensamento”⁶⁸.

Tal estrutura está diretamente vinculada com as categorias⁶⁹ que apresentam as determinações mais gerais dos objetos (as estruturas objetivas do ser) ou aparecem como determinações puras do pensamento (formas e funções *a priori* da consciência). Desse modo, são formas do ser, determinações dos objetos ou formas do pensamento, determinações do pensamento. Resulta daí a concepção objetivista e realista em contraposição à concepção apriorística e idealista⁷⁰.

A concepção apriorística e idealista atualmente é representada pelo neokantismo, segundo o qual nossa consciência constrói os objetos, não apenas em seu ser-assim, mas também em seu ser-aí, através das categorias enquanto determinações puras do

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p. 123 – 124.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 122.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 128.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Aristóteles foi o primeiro a usar *κατηγορία* em sentido técnico. Às vezes, pode-se traduzir por ‘denominação’; às vezes, por ‘predicação’ e ‘atribuição’. O mais comum é se usar simplesmente o vocábulo ‘categoria’. Kant reconhece que o conceito de categoria procede de Aristóteles, mas observa que a enumeração aristotélica das categorias é fortuita. Seu sistema abrange as categorias de quantidade (unidade, pluralidade, totalidade); as da qualidade (realidade, negação, limitação); as da relação (substância e acidente; causalidade e dependência; comunidade ou reciprocidade entre agente e paciente); as de modalidade (possibilidade-impossibilidade; existência – não existência; necessidade-contingência). As categorias são constitutivas, isto é, constituem o objeto do conhecimento e permitem, por conseguinte, um saber da Natureza e uma verificação da verdade como verdade transcendental. O problema das categorias como problema fundamental da crítica da razão conduz ao problema da verdade como questão fundamental da filosofia (cf. Mora, 2000, p. 416 ss).

⁷⁰ Cf. Hessen, 2003, p. 135 ss).

pensamento. Em contrapartida, a concepção objetivista das categorias representada, sobretudo, pela fenomenologia, pela teoria do objeto e pelo realismo crítico, sustenta que somente podemos perceber o modo como os objetos são possíveis de serem apreendidos, ou então, o modo como as categorias são possíveis de serem compreendidas como propriedades do objeto, sendo estes em si mesmos determinados. Hessen (2003) refuta a idéia de igualdade ou identidade entre consciência cognoscente e realidade absoluta, trazendo a tese de que existe uma coordenação de certas partes constituintes do ser fenomênico com o ser-em-si das coisas, sobre o qual se assenta a objetividade do conhecimento⁷¹.

Com Kant, as categorias passam a ser entendidas do ponto de vista transcendental, ou como “condições de possibilidade”. Elas são compreendidas como modos de ordenar e conceituar os fenômenos. Após Kant, a noção de categoria adquire de novo um caráter metafísico⁷². Segundo Eduard von Hartmann, as categorias são a envoltura lógica do mundo, o que dele pode ser enunciado em suas formas mais gerais. Cada uma é aplicável às esferas do mundo subjetivo, do mundo objetivo real e do mundo metafísico como esferas do cognoscível⁷³.

Assim sendo, firma-se historicamente o modelo de compreensão enquanto objetificação, modelo que se torna predominante enquanto paradigma na construção de conhecimentos ditos científicos.

Foi especialmente a idéia do método, ou seja, o assegurar a via do conhecimento, através do ideal superior da certeza, o que deu validez a um novo conceito de unidade de saber e conhecimento, que já não se encontrava em uma conexão evidente com nosso antigo conhecimento do mundo. Este é o primeiro pressuposto subjacente na questão estabelecida. Esta nova concepção de ciência fundamentou, pela primeira vez, o conceito estrito de filosofia que, desde então, vinculamos à palavra ‘filosofia’⁷⁴.

Por detrás desse paradigma, impera a idéia de que diante do saber científico chega-se à verdade, construindo e não contemplando. Significa que “falar da *objetividade*, no domínio do saber científico, é colocar um problema de ordem epistemológica.

⁷¹ Cf. *Ibidem*, p. 138 – 139.

⁷² Assim ocorre com Fichte, Hegel, Schopenhauer e Eduard von Hartmann, considerado por Hessen que, desde Kant, empreendeu a mais importante busca de um sistema de categorias.

⁷³ Mora, 2000, p. 1278 – 1279.

⁷⁴ Gadamer, 1983, p. 92.

Conseqüentemente, é colocar a questão da *neutralidade* da ciência e dos cientistas relativamente aos juízos de valor e aos engajamentos pessoais⁷⁵.

Houve uma mudança significativa na compreensão do que seja o saber na perspectiva, por exemplo, grega, e o que denominamos ser a ciência⁷⁶. É preciso ressaltar que há tradições de sabedoria e conhecimento em outras culturas, as quais não se deixam absorver plenamente pela ciência compreendida no contexto da modernidade. Tais tradições de sabedoria “não são formuladas na linguagem da ciência e sobre a base da ciência”⁷⁷. Desse modo,

a Época Moderna – não obstante as discutidas derivações e datas – se define inequivocamente pelo fato de que nela aparece um novo conceito de ciência e de método, primeiramente desenvolvido por Galileu, em âmbito parcial, e fundamentado filosoficamente por Descartes⁷⁸.

Com isso, percebemos existirem problemas substanciais que não podem ser ignorados, pois exigem se levem em conta elementos que escapam ao domínio de uma razão com a pretensão de dar conta da totalidade do saber como tal. Fica, pois, comprometida a pretensão da ciência em ser a detentora da condição de possibilidade para se chegar à verdade. É nesse sentido que “Hegel e Schelling são muito mais as vítimas do dogmatismo nas ciências do que de sua própria mania dogmática de perfeição”⁷⁹. Dentre os problemas de que a própria ciência não consegue dar conta, está o fato de o próprio cientista inserir-se num contexto histórico, cujo autodistanciamento total lhe é impossível, assim como a impossibilidade em dar conta da realidade histórica.

Se houvesse a possibilidade histórica de realização completa da objetividade, teríamos o caso absurdo de um sujeito objetivo, o que é uma contradição. Ademais, teríamos a coincidência total entre pensamento e pensado e, concomitantemente, estaríamos de posse da ‘verdade’, da certeza e da evidência. Sendo assim, a ciência perderia sua razão de ser. Porque, sendo ela o processo de produção do conhecimento do real, perderia toda a sua processualidade e, conseqüentemente, deixaria de ser ciência, caso se considerasse possuidora do real em sua objetividade pura e simples. Quando a ciência acredita determinar

⁷⁵ Japiassu, 1978, p. 142.

⁷⁶ Em criticando o contexto em que a modernidade nos jogou, nos é possível concordar que aquilo o que nós designamos com o conceito usual de ciência “foi entendido pelos gregos, sobretudo, como o saber daquilo sobre cuja base é possível fabricar algo: o chamavam *poietike episteme* ou *techne*. O exemplo mais claro e, ao mesmo tempo, o tipo mais importante desta *techne* era a medicina, que não chamamos de ciência, mas de arte de curar, quando queremos honrar sua tarefa humanitária. O tema que agora nos ocupa abrange, pois, à sua maneira, o todo da marcha da história ocidental, os primeiros passos com a ciência e a atual situação crítica em que se encontra um mundo que, sobre a base da ciência, transformou-se numa gigantesca oficina” (Gadamer, 1983, p. 12-13).

⁷⁷ Gadamer, op. cit., p.13.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 13.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 17.

completamente o real para apropriá-lo, constrói sua objetividade sobre um objeto imóvel, conseqüentemente, morto⁸⁰.

Ao que pode ser percebido, resta compreender a ciência enquanto processo inacabado de busca de verdades provisórias⁸¹. “É através do modo como o sujeito se compreende que pode chegar à compreensão dos outros, seja mediante suas obras, seja mediante seus comportamentos. Por isso toda compreensão implica uma autocompreensão”⁸². Fica evidente, pois, a necessidade em levarmos a sério a hermenêutica enquanto possibilidade de auxiliar na compreensão da própria compreensão. Nas palavras de Gadamer:

o sobressalto do mundo entendido comunicativamente consiste no que Sócrates platônico qualificara como a segunda das boas viagens – a fuga aos *lógoi* – viagem que também empreende Hegel. Compreender o mundo tal como se compreende nossa própria conduta, quando se reconhece algo como ‘bom’: nesta notável justificação, que Platão coloca na boca de Sócrates que espera sua execução, se encontra legitimada filosoficamente uma compreensão do mundo que, na verdade, não mais responde ao nosso conceito de ciência, porém da qual a nossa própria experiência do mundo não pode prescindir. A época da ciência que iniciara seu caminho depois da decadência e fim da síntese hegeliana de filosofia e ciência, não conseguiu conservar, em si mesma, a herança desta tradição⁸³.

Colocamo-nos, pois, diante dessa conjuntura do saber, para podermos avançar em nossa reflexão trazendo a dimensão e contribuições da hermenêutica diante do universo do conhecimento. Hermenêutica enquanto mediadora nas ciências históricas entre o outrora, o agora e o amanhã. É justamente aí que se dá a superação da aparente oposição entre o sujeito cognoscente e seus objetos. Desse modo, a tradição não representa tanto o campo objetivo onde pode se dar a dominação científica, mas muito antes um encontro conosco mesmos, com nossas possibilidades, com o que pode ser de nós mesmos e com o que pode suceder-nos⁸⁴, conforme veremos no próximo capítulo.

⁸⁰ Japiassu, 1981, p. 31.

⁸¹ Talvez nesse sentido uma das perspectivas mais instigantes seja a proposta por K. Popper, em tratando da falseabilidade enquanto critério de avaliação das teorias científicas. “Foi uma conseqüente culminância da lógica da confirmação, o fato de que Karl Popper, em lugar da verificabilidade, introduzisse a falseabilidade como condição lógica dos enunciados científicos. Em verdade, de imediato, o procedimento real da investigação não se limita a esta auto-certeza do contrário. Mas que parece que define, de maneira adequada, a fecundidade de uma proposta científica, no sentido de que sua resposta está ‘aberta’, ou seja, que a experiência pode negar a esperada confirmação”. (Gadamer, 1983, p. 98 – 99).

⁸² Japiassu, 1978, p. 161 – 162.

⁸³ Gadamer, op. cit., p.94 – 95.

⁸⁴ Cf. Gadamer, op. cit., p. 101.

2 O COMPREENDER: DO SURGIMENTO À COMPREENSÃO ATUAL

2.1 A Hermenêutica diante do universo do conhecimento

Para podermos falar em hermenêutica⁸⁵, exige-se, num primeiro momento, a exposição à base de qual horizonte de sentido e compreensão se pretende fazê-lo. Como é sabido, o conceito de hermenêutica não é consensual, sendo que assume contemporaneamente muitos significados. Da mesma forma, a origem do conceito hermenêutica despertou muitas interpretações, porém, é possível que visualizemos alguns pontos de convergência em torno dele, o que não significa que haja uma compreensão unívoca.

É atribuído aos gregos o mérito de terem fundado o sentido original de hermenêutica, que aparece no vocábulo ἑρμηνεία, significando, inicialmente, a expressão de um pensamento, para, a partir daí, passar a ser compreendido mais como a interpretação do pensamento⁸⁶. Nesse sentido, abre-se um leque enorme de possibilidades de discussão, podendo significar exegese, explicação, explanação, tradução, para chegarmos, no século XVII, à concepção de arte da interpretação. Como se percebe, não há um único olhar sobre a questão da hermenêutica. Enquanto arte, de âmbito universal, tem se destacado a questão da interpretação do “sentido das palavras, das leis, dos textos e de outras formas de interpretação humana e tem sempre obtido e continua adquirindo expressão e significado, sobretudo nos círculos literários, jurídicos, filosóficos e teológicos”⁸⁷. Há uma diversidade enorme de campos em que a hermenêutica, em sentido amplo, pode contribuir. Segundo Grondin, “o conceito de hermenêutica é geralmente considerado uma criação da modernidade. Isso, sem dúvida, é correto, enquanto só se tem em mira a hermenêutica

⁸⁵ Mais especificamente estamos tratando da Hermenêutica Filosófica.

⁸⁶ Cf. Mora, 2001, p.1325ss.

⁸⁷ Grondin, 1999, p. 09.

latina”⁸⁸. No entanto, é atribuído aos gregos o mérito da formação da hermenêutica, ao tentarem compreender seus poetas⁸⁹.

Interessa-nos certa delimitação do assunto, de modo que iniciaremos por uma breve exposição sobre Hermes, a quem é atribuída originariamente a tarefa de garantir o acesso ao sentido, com pretensões de ser verdadeiro, para, depois, passarmos à análise de correntes modernas e uma possível crítica às ciências objetificadoras e às pretensões do Iluminismo, passando pela discussão schleiermachiiana, como é sabido, imbuída do espírito luterano.

2.1.1 Hermes: o *deus* mensageiro

Existe uma diversidade de funções atribuídas a Hermes, no panteão grego. A origem de seu nome aponta para uma série de dificuldades, levando, por vezes, a pensar que se trata de uma divindade pré-helênica de origem indo-européia. Outras vezes, é relacionado com os montes de pedra, marcos que limitam o caminho, assinalando, primeiramente, pontos sagrados, objetos de culto e de poder. Tais marcos delimitadores do caminho vão aumentando cada vez mais, na medida em que cada viajante deveria acrescentar uma pedra ao passar entre elas. Assim ele cumpriria um ritual de reverência, garantindo a proteção da divindade na viagem.

Há uma outra possibilidade de leitura, que descreve os montes de pedra como sendo tumbas. Assim, Hermes se converteria no *daímon* que os habita, de modo que deveria ser considerado o guia das almas dos mortos até ao mundo subterrâneo. Sendo a Arcádia⁹⁰ predominantemente terra de pastores, atribui-se a Hermes também o papel de

⁸⁸ Grondin, 1999, p. 53.

⁸⁹ Nesse sentido, é significativo levar em conta que, no século XVII, a compreensão hermenêutica “tinha ainda sempre um sentido especial, referindo-se à explicação e interpretação de textos normativos, particularmente da literatura clássica e da Sagrada Escritura, ou então também de textos jurídicos. Seu conteúdo, porém, bem como sua origem etimológica, remontam a uma época ainda mais antiga, provindo da mitologia grega. Platão designava os poetas como os ‘hermeneutas’ dos deuses que traduziam ou interpretavam a sua mensagem” (Ruedell, 2000, p. 15).

⁹⁰ Região onde mais se percebem esses túmulos.

cuidar dos pastores e dos rebanhos⁹¹. Mas ainda não é bem esse o sentido que adquire, com relação ao nosso foco central de interesse. Enquanto filho de Zeus e da ninfa atlântica Maya (segundo Hesíodo), já na mocidade torna-se engenhoso, astuto, criador⁹², qualidade que lhe permitirá infundir o gênio ao mundo.

Hermes irá assumir a função de mensageiro, após participar dos segredos dos deuses. Ao mesmo tempo, Hermes também atende aos instintos, apetites, desejos irracionais. Em sua forma de atuação, transgride e obedece⁹³, é imprevisível, diurno e noturno, divino e humano. Por isso é-lhe atribuída a tarefa de mediador, abre caminhos na medida, assumindo a condição de explorador do desconhecido, na proposição em que consegue desalienar, dar uma ordem ao caótico. Há, portanto, uma duplicidade em Hermes, enquanto deus do deslocamento e dos imprevistos e deus da palavra subjacente. Dá-se algo de desocultamento e de ocultamento, pelas vias da linguagem, em torno da função que Hermes exerce.

Desse modo, podemos dizer que a hermenêutica surge do Mito de Hermes, assumindo a tarefa de ser o mensageiro, o qual, na visão grega, possui o poder de reunir os contrários para produzir algo novo. Enquanto mediador, transcende as leis humanas, colocando-se no meio de tudo o que acontece, assumindo, assim, o papel de mediador. Sua tarefa consiste em levar o conteúdo, melhor dito, a mensagem dos deuses para o horizonte de compreensão da linguagem dos homens.

A isso normalmente denominamos tradução. Porém, o ato de traduzir um texto de um idioma a outro não possibilita ainda captar a grandeza da tarefa de Hermes. Talvez antes se pudesse dizer que Hermes é aquele que “transpõe” a mensagem do horizonte de compreensão dos deuses para o horizonte de compreensão dos seres humanos. O problema é que o homem não consegue compreender a linguagem que se desenrola no horizonte de compreensão dos deuses. Há uma espécie de barreira lingüística que impede ambos de se compreenderem.

⁹¹ Nesse sentido, há outra interpretação, relacionando Hermes com uma raiz que significa fluir, sugerindo a idéia ctônica de fecundidade, trazendo à tona a idéia de fecundidade dos rebanhos, levando a considerar a pedra vertical como símbolo fálico.

⁹² Já na infância, quando encontra uma tartaruga, enquanto procurava pelas vacas de Apolo, Hermes fabrica uma lira com seu casco, com a qual improvisa lindas canções, destacando-se como artista antes mesmo de Orfeo. Como criador, identifica-se com seu pai Zeus.

⁹³ Rouba as vacas de Apolo e as sacrifica aos deuses.

Uma metáfora talvez possa ajudar-nos a esclarecer mais o teor dessa tarefa: passar de uma margem à outra de um rio, isto é, transpor algo de uma margem à outra, sendo que a coisa em questão não é compreensível para quem habita em uma margem nem a quem habita na outra. Desse modo, no movimento de ida e de volta, sempre é exigido novamente que Hermes reitere o sentido da mensagem que está sendo levada por ele.

A palavra alemã que expressa bem esse sentido, mas cuja tradução é difícil, é *Übersetzer*. Tal conceito expressa com mais precisão a tarefa de Hermes, uma vez que *Über* aponta para a necessidade de supressão e movimento entre um espaço e outro, o que não tem o significado de simplesmente transferir de um território ao outro. Nesse sentido, podemos dizer que um é o território dos deuses (esfera do sacro), outro o dos homens (esfera secular).

Retomando nossa metáfora, imaginemos que, numa margem estão os deuses e, na outra, os homens, de modo que entre ambos se estabelece uma barreira comunicativa (o rio que é muito largo) e não conseguem estabelecer comunicação entre si, senão pela colaboração de Hermes. Ele tem, então, a tarefa de fazer com que a mensagem seja compreendida, sem que perca o sentido, visto que haver, conforme já se dizia acima, uma espécie de “abismo lingüístico” entre ambos. Hermes está ali, no meio, mediando. Mesmo entre a vida e a morte ele acompanha quem deve cruzar o rio, leva de um espaço a outro, de um tempo a outro, de uma realidade a outra.

A esfera do sacralizado exige uma certa autoridade diante dos homens. Hermes tem que levar a mensagem, com pretensa autoridade divina, porém não podendo permanecer na linguagem dos deuses, para o horizonte da compreensão do homem. O homem não consegue compreender, com clareza, a mensagem, pois está preso e limitado por condicionantes da esfera profana, onde se dá a sua existência e o condiciona historicamente. Não se trata, pois, de dois mundos, mas um só mundo onde ocorrem dois horizontes de compreensão imediatamente incompreensíveis entre si.

Portanto, exige-se a presença do mediador Hermes⁹⁴, para que a mensagem possa ser levada até à outra margem e “transposta” para o horizonte de compreensão dos

⁹⁴ “Hermes, por vezes, é comparado, num conjunto de escritos denominado *Corpus Hermeticum*, ao deus egípcio Toth, sendo denominado por *Hermes Trismegistos* ou Hermes Três Vezes Grande. Essa obra exerceu considerável influência sobre o Renascimento, sendo que as idéias sobre harmonia universal desenvolvidas por Bruno e Campanella, assim como por Copérnico, entre outros, parecem ter origem ‘hermética’. A idéia de que ‘os antigos’ (herméticos, órficos, ‘caldeus’, etc.) possuíam uma sabedoria que precisa ser revelada se

homens e destes para os deuses, sem que ela perca o sentido. Tal tarefa exige a efetivação de uma certa autoprodutividade⁹⁵, necessária para que se possa dar a “transposição” de um horizonte a outro.

O mensageiro Hermes dispõe de um instrumento, a vara mágica. Ela parece dar-lhe poder de se movimentar entre o visível e o oculto, entre o unívoco e o equívoco, de modo a manter certo domínio sobre os segredos que separam ambos. Isso remete também para a idéia de livre-arbítrio, sendo-lhe atribuída essa incumbência, antes do surgimento das leis e da moral. Com isso podemos perceber a problemática dessa, por assim dizer, quase transposição de um horizonte a outro, que se aproxima de certa magia. Afigura-se que não é possível reduzir o ato de tradução e compreensão, única e exclusivamente, a elementos racionais de interpretação. Permanece ainda o elemento do “mágico”, que não se situa no horizonte da reflexividade humana. É o humano que honra os deuses e o deus a que se honra.

Há uma conjugação entre o humano e o divino em Hermes, de modo que os contrários se tornam complementações e não opostos. Há como que um equilíbrio dinâmico nas forças opostas, resultando numa *coincidentia oppositorum*, que consegue transcender o dualismo. Equilibram-se tendências contrárias, como é o caso entre a razão e a irracionalidade, a verdade e a mentira, o visível e o oculto, a vida e a morte⁹⁶.

encontra também no movimento dos rosa-cruzes, originado nos escritos intitulados *Fama* (1614), *Confessio* (1615) e *O casamento alquímico de Christian Rosencreutz*, de Johann Valentin Andréa – movimento cujas influências podem ser observadas em Comênio, Kepler e até em Newton, e possivelmente em Francis Bacon, Robert Fludd, John Wilkins e Jakob Boehme. Como destacou Frances A. Yates (*The Rosicrucian Enlightenment*, 1972), o rosicrucianismo está ligado à tradição da *prisca theologia*” (Mora, 2000, p. 501).

⁹⁵ Essa idéia remete ao sentido da *autopoïsis* grega.

⁹⁶ “Hermes-Toth se considera el primer gran sabio de Egipto, el ‘Moisés egipcio’, el Trimegisto, tres veces grande; es el autor del *habeas hermeticum* donde se recogen la mayoría de las tradiciones y funciones evocadas hasta aquí y de donde nacerán todas las prácticas herméticas futuras, la magia, la alquimia, la adivinación, entre otras. [...] Dios de Hermópolis, se le rinde un culto diario consistente en cuidados corporales, alimentos, meditaciones e invocaciones. Su ofrenda específica es una escribanía; en efecto, es el funcionario modélico del mundo egipcio: sabe escribir y contar, y representa el deber de justicia, equidad y rectitud. Regula el curso de la luna, comprueba el fiel de la balanza en el tribunal de los muertos, inscribe el nombre de faraón en los frutos de árbol de la Historia en el templo de Heliópolis. Sabe también medir el *témonos* del templo proyectado, porque es ‘el corazón de Râ’, es decir la residencia de su memoria y de su imaginación, nueva prueba de que, si no le domina, al menos le antecede. Será pues su portavoz, y edictará las leyes, nombrará los lugares y determinará las recetas adecuadas para aliviar los males que aquejan a los hombres” (Verjat, 1998, p. 293).

2.1.2 O nascedouro do conceito hermenêutica

A primeira referência que se faz à hermenêutica (*hermêneutikê*) remete ao *corpus platônico*, cuja função é de natureza sacra. Porém, enquanto título de uma obra, segundo Gadamer, remete para o ano de 1654, na obra de J. Dannhauer: *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*⁹⁷. Trata-se de uma perspectiva ainda muito mais ligada à expectativa de encontrar um caminho seguro (técnica) para a interpretação propriamente dita das Sagradas Escrituras.

A perspectiva grega está muito mais ligada à idéia de mediação, de modo que “hermeneia” inicialmente significa expressão ou interpretação⁹⁸. A partir do século XVII, passa a ter uma denotação de ciência, quando deixa de ser compreendida como doutrina que queria apresentar as regras, os procedimentos seguros para uma correta interpretação. Com o Renascimento, surgem três ramificações da hermenêutica, a saber, uma teológica (ou sacra), uma jurídica e uma terceira denominada filosófica, que é nosso foco central de interesse.

Antes desse período, temos apenas algumas regras esparsas que orientam a Antiguidade e a Patrística. Quem deu enorme contribuição à difusão e valorização da hermenêutica, foi Lutero⁹⁹. Com Lutero, surge a perspectiva de sistematicidade, que desembocará na doutrina universal da arte do entendimento em Schleiermacher, que, de certo modo, possibilitou Dilthey ampliar a discussão para uma metodologia universal das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*).

Dentro da mesma tradição, Heidegger consegue levar a discussão ao terreno ainda mais fundamental, a facticidade humana, que Gadamer eleva à compreensão de uma teoria da historicidade e da linguagem¹⁰⁰. Gadamer traz à tona a discussão em torno de elementos que denunciam os limites das ciências objetificadoras, exigindo que sejam abordadas

⁹⁷ Gadamer, *Gesammelte Werke 2*, p. 93. Também Palmer (1989, p. 44) confirma esse mesmo ano.

⁹⁸ Nas palavras de Gadamer: “Na verdade o fundamento sobre que se ergueu a filosofia na Grécia era o irrefreável desejo de saber, mas não aquilo a que chamamos ciência” (Gadamer, 1983, p. 12).

⁹⁹ “O princípio escriturístico do ‘sola scriptura’ devia, certamente, dar origem a uma hermenêutica elaborada, mas esta não foi concebida por Lutero, o qual, sem uma *teoria* hermenêutica específica, ocupou-se com trabalhos e preleções exegéticas, e sim por seu colaborador Flacius Illyricus, o qual certamente elaborou a primeira teoria hermenêutica moderna da Sagrada Escritura. Ela valeu até fins do século 18, como obra básica no campo da exegese. No século 17, a hermenêutica foi, entretanto, elaborada como arte universal da explanação, portanto, em seu cerne, como história universal do espírito do racionalismo, por autores como J. Dannhauer, G.F. Mayer e J.M. Chladenius” (Grondin, 1999, p. 27).

¹⁰⁰ Cf. Grondin, 1999, p. 26.

questões como a postura humana na configuração do saber¹⁰¹ “mostrando-nos no processo de compreender uma experiência ontológica subjacente a cada reflexão e a incitando”¹⁰².

2.2 O Compreender: do surgimento do conceito racional de compreensão

2.2.1A busca pelo conceito “Compreender”: um olhar a partir de K.O. Apel

O conceito compreender (*Verstehen*) se distingue já antes mesmo do seu emprego científico, sendo usado de modo distinto de entendimento (*Verstand*). O sentido mais profundo do conceito compreender, à base de uma investigação histórico-conceitual, não consegue evitar uma multiplicidade de significados tomada da memória da língua materna, configurando-se em situações histórico-espirituais e conjuntos sistemáticos de problemas dialeticamente frutíferos. Para Apel, “além do sentido histórico-filosófico, poderia tornar-se visível também algo próprio da formação oculta da memória da linguagem”¹⁰³.

Nesse sentido, o conceito racional de compreensão não se dá de modo imediato, mas depende do conceito de “esclarecimento” das ciências da natureza. Dilthey teve o mérito de elevar o conceito compreender ao conceito fundamental do reconhecimento espiritual-científico, em contraposição ao sentido “esclarecer” das ciências naturais. Por um lado, perseguir-se-á a história prévia da cristalização terminológica do movimento filosófico e, por outro, o seu efeito até os mais recentes desdobramentos. Nesse sentido, será possível abordar os significados do conceito compreender enquanto problema histórico.

Conforme Apel, uma primeira vertente provém de Vico, passando de forma clássica na época do “movimento alemão”, na denominada “formação das ciências hermenêuticas”, seguindo por Herder, no despertar do sentido histórico, e passando pelo romantismo até Hegel. Daí surge um movimento que se preocupará com a fundamentação das ciências histórico-filológicas, que vem de Winkelmann até Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Grimm, Ranke e Savigny¹⁰⁴. A segunda vertente, perpassada pela *interpretatio naturae* matemática, resultou na fundação das ciências exatas e da técnica. Tal perspectiva é

¹⁰¹ Cf. Flickinger, 2000, p. 7.

¹⁰² *Ibidem*, p. 8.

¹⁰³ Apel, 1955, p. 143.

¹⁰⁴ Cf. *Ibidem*, p. 144.

perpassada pela expectativa de “ler no livro da natureza” (Cusanus, Leonardo, Leibniz). Esta segunda vertente, ligada à perspectiva da *interpretatio naturae*, que na época era novidade, após longa preparação levou à manifestação clássica na formação do positivismo da ciência da natureza de D’Alembert até Comte¹⁰⁵. Droysen e Dilthey conseguiram tomar o conceito “compreender”, graças ao amadurecimento pelo qual o mesmo passou na tradição alemã da ciência do espírito.

Apel constata um desvio da teleologia escolástica e um panteísmo dos filósofos da natureza, especialmente Kepler e Galileu. O primeiro entende o mundo, não enquanto analogia de um ser vivo, mas como uma espécie de relógio¹⁰⁶, enquanto o segundo adverte sobre a necessidade de penetrarmos pelo caminho da especulação, para chegar ao ser verdadeiro e interior das substâncias naturais, evitando, assim, permanecer em algumas peculiaridades empíricas. Porém, eles ainda não tinham a idéia da oposição a um objeto, o que veio possibilitar o desligamento da metafísica mais antiga, a saber, “um novo ‘Pathos’, um ponto de vista totalmente especulativo do entendimento (*interpretatio*, já *intellectio!*)”¹⁰⁷. Trata-se aqui do próprio Deus transcendente em sua ação criadora e não ainda da concepção da ciência da natureza moderna, a saber, o ser das coisas da natureza em si ou sua exteriorização.

O homem participa nas *verités éternelles*, pois, ao testar o experimento conforme o modelo da geometria, o cientista da natureza matemática consegue entender as idéias de Deus em sua construção hipotética da natureza. No entanto, o homem que participa das *verités éternelles* deve também completá-las, através das “*verités de fait*”, pois “ele compreende antecipadamente, a partir do mundo das possibilidades, que ele sozinho compartilha de todas as criaturas com Deus”¹⁰⁸.

Cusanus atribuirá ao homem a idéia de um “segundo deus” (alter deus), enquanto Deus é *vis entificativa*, o espírito humano aparece como *vis assimilativa*, de modo que existe entre a obra de Deus e Deus a mesma relação que se pode estabelecer entre o nosso espírito e o espírito em si¹⁰⁹. A matemática nos possibilita uma espécie de exatidão divina das coisas reais, construindo suas figuras do interior, assim como a natureza, como obra de

¹⁰⁵ Cf. Apel, *op. Cit.*, p. 144.

¹⁰⁶ “A geometria forneceu a Deus as primeiras imagens para a criação do mundo, e com a imagem de Deus ela foi transposta aos homens...” (Kepler, *Harmonices Mundi*, (1619), *apud*. Apel, *op cit.*, p. 147).

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 146.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 148.

¹⁰⁹ Cf. *Ibidem*, p. 148 – 149.

Deus, produz suas coisas com causas vivas vindas do interior. Percebe-se que a idéia ainda não se encontra no sentido da ciência da natureza moderna, mas já aponta para indícios também presentes em Leonardo, para o qual “o ser humano, como artista, pesquisador da natureza e técnico (que para ele quase coincide), realiza uma segunda criação”¹¹⁰.

No entanto, Deus não deve ser confundido com uma idéia de, por assim dizer, primeiramente matemático, mas, muito antes, primariamente onipotente, com poder de arbitrariedade sem fundamento. O Deus dos nominalistas está fundamentado no compreender matemático de Descartes e de toda a explicação da natureza, instaurando-se assim o paradigma da *mathesis universalis*¹¹¹. Percebe-se, assim, a condição prévia dada pela operação dinâmica do espírito humano com o espírito criador divino, que é impulsionada pela construção matemática sobre a natureza e com isso a idéia da *interpretatio naturae* possibilitando o avanço da primeira fase da ciência da natureza no Ocidente.

Diante desse contexto, criam-se condições para que o conceito compreender possa ser definido a partir das condições de possibilidade da compreensão, isto é, sobretudo a partir da totalidade dos conceitos. Kant é quem entra nesse debate, destacando na famosa formulação “*Wir verstehen aber nichts recht als das, was wir zugleich machen können, wenn uns der Stoff dazu gegeben würde*”¹¹². Kant “leva ao pensamento central de seu idealismo transcendental, conforme o qual a ‘compreensão da natureza prescreve a lei’, no qual o espírito da modernidade se dá sua fundamentação metafísica”¹¹³.

2.2.2 O surgimento da palavra “compreender” na tradição hermenêutica

Apel propõe que, antes de se analisar a tradição alemã mais específica, a saber, Droysen e Dilthey¹¹⁴, devemos nos ocupar com Giambattista Vico, que contrapôs uma teoria do conhecimento à *mathesis universalis*. Vico pela primeira vez constatou o problema central da compreensão das ciências do espírito, ao renovar a fundamentação da

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 150.

¹¹¹ Ver quanto a isso também o capítulo 3, quanto é exposta a perspectiva de Descartes e Espinosa a respeito de tal conceito.

¹¹² Reflexionen, Nr. 395. In. Apel, 1955, p. 152.

¹¹³ *Ibidem*, p. 153.

¹¹⁴ Adiante, dedicaremos atenção especial a Dilthey, ao tentarmos expor o início da perspectiva da hermenêutica moderna, juntamente com Espinosa e Schleiermacher.

verdade da matemática, pois nela “o homem trabalha, porque internaliza em si um mundo imaginário de linhas e números, igualmente com a abstração, como Deus no universo com a realidade”.¹¹⁵ Ele irá defender a formação retórico-poética, o estudo da Antiguidade e da tradição contra o cartesianismo universal abstrato, continuando assim na antiga tradição humanística¹¹⁶. Ao “mundo da natureza”, Vico contrapõe o “mundo da história”. Esse campo histórico não era praticamente percebido em Descartes. Desse modo, “o mundo histórico foi feito com certeza pelos seres humanos”, sendo que seu ser deve ser encontrado nas modificações da nossa própria inteligência, isto é, não necessita aqui de representação, como na natureza externa criada por Deus.

É na história que o homem também se revela, pois assim como na geometria que cria o mundo das medidas, enquanto constrói e observa seus respectivos princípios, na história o homem reconhece o que ele mesmo criou. O homem conhece “como nas modificações de seu espírito” o que na verdade não fez, porém que a “antecipação”, a “rainha das ações humanas” realizou por ele. Há aqui um círculo na compreensão que se ganha a partir do que é compreendido, o qual “Vico iniciou implicitamente, mas não trouxe à sua consciência. Hegel e Dilthey irão herdar essa idéia”¹¹⁷.

Segundo Apel, “a tradição alemã do conceito ‘compreender’ nos remete inicialmente à história da palavra em seu significado pré-científico. [...] O prefixo (*verstehen* está no sentido de per- em *perstare*, no latim”¹¹⁸. Inicialmente, a compreensão permanece mais ligada ao verbo, mais tarde adquire o sentido de *ratio*, que será usado por grande parte da Escola filosófica de Wolf até a atualidade. “Na compreensão a alma é iluminada a partir do *lógos*”¹¹⁹.

¹¹⁵ Vico, *apud* Apel, 1955, p. 154.

¹¹⁶ Conforme Apel (1955), Vico percebe a hierarquia medieval da ciência, a qual considera a origem a partir da valoração do conteúdo e não conforme a segurança e precisão do método. Assim Vico tomará a sua “Nova Ciência” justamente a partir do ponto de vista metodológico da Modernidade, a partir da fundamentação sintética da já tradicional ciência do espírito muitas vezes observada no humanismo. Vico é, a princípio, um dos últimos representantes da erudição tradicional, sendo que precede a ciência explicativa exata (*science, scientia generalis*), porém quase ainda na defesa do antigo, ele toma teoricamente, e na aplicação concreta como historiador, pela primeira vez o novo, mais alto princípio da “compreensão”, o qual somente após o iluminismo deveria fundamentar uma época na filosofia e na ciência (cf. nota de rodapé, p. 154).

¹¹⁷ Apel, *op. cit.*, p. 156.

¹¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 156 – 157.

¹¹⁹ Quão profundo é o pensamento da compreensão, o qual mais tarde conduz a área da filosofia alemã à exploração do mundo da cultura e da história humana, que está fundamentado de maneira religiosa em Eckehart, isso confirma a frase 13 de sua tese defendida em 1329: “Tudo o que é próprio da natureza divina isso também é próprio do homem justo e divino. Por isso tal homem age também em tudo o que Deus age: ele criou junto com Deus céu e terra; ele é testemunha da palavra eterna, e Deus nada saberia fazer sem tal

No entanto, Lutero é quem tem o mérito de ter trazido para a compreensão alemã o sentido mais completo da palavra compreender¹²⁰, que contém dentro do saber hermenêutico a totalidade da alma humana. Para ele, a compreensão espiritual é a verdadeira compreensão da Escritura, pois ela provém do Espírito Santo, de modo que “a Escritura só pode ser compreendida por aquele que percebe dentro de si pelo menos uma parte deste espírito”. No entanto, “ninguém pode ter o Espírito Santo, ele (o ser humano) experiencia, prova e aí sente”¹²¹.

Nas palavras de Apel,

o substantivo *Verstand* ainda não designa aqui visivelmente o *Seelenvermögen* fixado, porém significa algo como compreensão, muitas vezes também sentida, significado. Está bem próximo do verbo, que se refere aos argumentos internos, ocultos, secretos¹²².

Há, evidentemente, tons místicos, espirituais nessa interpretação apelianiana. No entanto, percebe-se que justamente tais elementos irão contribuir muito para fazer do compreender o conceito fundamental das ciências do espírito. Cristian Wolff dá uma definição de todo diferente das até aqui empregadas para a compreensão, quando expõe: “Tão logo nós tenhamos idéias claras ou conceitos de uma coisa, assim compreendemos isso”¹²³. Suabedissen esclarece: “É compreendido o que é apreendido na razão, portanto, que significado e lugar é identificado no sistema das idéias”¹²⁴. Na mesma direção irá Schopenhauer, contudo com a entonação mais forte voltada para a contemplação:

Compreender tudo é um conceber imediato das conexões causais, e por isso intuitivo, embora tenha que ser logo transferido para conceitos abstratos para ser fixado. [...] Somente a matemática pura é totalmente compreensível. A compreensibilidade dos fenômenos da natureza diminui na medida em que estão cada vez mais altos na escala do ser¹²⁵.

Hamann apresenta uma idéia inovadora do compreender enquanto histórico. Ele exige ler livros históricos chama a atenção para a necessidade de lê-los com e no espírito de seus autores, colocando-se no lugar do autor, pois, para ele, intenção, tempo, lugar de

homem”. Compare-se aqui a “Imago Dei”, uma coletânea de Cusanus, Kepler e Leibniz assim como o princípio fundamental da teoria do conhecimento de G. Vico, como ponto de mudança da secularização. Hegel e Schelling renovam mais uma vez a pretensão de especulação a pós-compreensão de Deus como filosofia da natureza e filosofia da história (Apel, *op. cit.*, p. 158).

¹²⁰ No entanto, não no sentido de uma elaboração de uma teoria hermenêutica, conforme já foi exposto anteriormente.

¹²¹ Lutero, *apud* Apel, 1955, p. 158.

¹²² Apel, *op. cit.*, p. 159.

¹²³ Wolff, *apud* Apel, 1955, p. 161. Evidentemente aqui se trata de uma linha de desenvolvimento kantiana.

¹²⁴ Suabedissen, *apud* Apel, *op. cit.*, p. 161.

¹²⁵ Schopenhauer, *apud* Apel, 1955, p. 161.

um autor são todos determinantes de sua expressão, sendo que há uma força de imaginação (*Einbildungskraft*) determinante no entendimento histórico. “A compreensão da história, conforme Hamann, deve ser uma *vis divinandi*, para ‘ler o passado como sendo futuro’. A problemática aqui demonstrada somente será tomada em E. Troeltsch e sobretudo em M. Heidegger”.¹²⁶

Seguindo uma linha mais platônica, Ast faz emanar o ensino da totalidade espiritual na compreensão como própria, ao propor um padrão que consiste em reproduzir a compreensão, a partir de seu rebento espiritual produzido (*geistigen Schaffenskeim*). Para ele, tudo partiu de um espírito e retorna novamente a ele. Isso remete a uma compreensão espiritual enquanto concepção do ser naquilo que diz respeito ao espírito do autor e todo o contexto histórico¹²⁷.

Wolf define como primeira regra, e a principal da compreensão, transpor-se à situação e manter a seqüência de idéias do autor. Para tanto, exige-se a “leveza da alma”, assim como a capacidade de penetrar em pensamentos considerados estranhos. No entanto, foi Schleiermacher quem, pela primeira vez, desenvolveu uma hermenêutica perpassada filosoficamente. O grande objetivo de Schleiermacher é

compreender a linha de pensamento unívoca a partir do “contexto da vida, do qual ele se origina”, a expressão isolada como um “momento de vida interrompido”. [...] Schleiermacher denomina o processo de compreensão que se move entre os dois procedimentos (compreensão ‘divinatória’ e ‘comparativa’) em forma de círculo como “auto-encontrar-se gradativo do espírito pensante”. [...] Resumindo, Schleiermacher define: “A hermenêutica é o reconstruir histórico e divinatório (*geschichtliche und divinatorische*), objetivo e subjetivo do discurso dado”¹²⁸.

Aug. Boeckh, que foi aluno de Schleiermacher e Wolf, deu a forma sistemática conclusiva das ciências do espírito idealista-romântico em sua obra *Enciclopédia e metodologia das ciências filológicas* (1877). “Sustentado pelo ensinamento de Schelling sobre a produtividade inconsciente, ele explicita a exigência suprimida já em Kant, Fichte e Schleiermacher de que o intérprete deveria, não só compreender o autor tão bem, como compreendê-lo melhor que este a si mesmo”¹²⁹.

¹²⁶ Apel, 1955, p. 163.

¹²⁷ Cf. Apel, *op. cit.*, p. 167.

¹²⁸ Apel, 1955, p. 168.

¹²⁹ Apel, *op. cit.*, p. 169.

A linguagem tornar-se-á, para W. von Humboldt, elemento importante na compreensão, uma vez que por ela é-nos possibilitado compreendermos uns aos outros, porque assim os homens “tocam reciprocamente o mesmo elo da corrente de sua idéia interior e a formação do conceito interior, tocam a mesma tecla do instrumento espiritual, do qual, porém, não brotam os mesmos conceitos em cada um”¹³⁰.

2.2.3 A compreensão como conceito fundamental da teoria do reconhecimento das ciências do espírito

No capítulo a seguir, discutiremos a difusão e desdobramento do conceito de compreensão no contexto de uma fundamentação teórica do conhecimento das ciências do espírito na Alemanha. Ao lado disso, o conceito racional da compreensão terá especial atenção ao buscar explicar o conjunto de fatos da compreensão, no sentido do positivismo psicológico-associativo.

Com J. K. Droysen, a história receberá um lugar de destaque. Para ele, a expressão existe como material histórico, sendo que “a natureza espiritual do homem exterioriza cada procedimento interior como percepção significativa, reflete em cada exteriorização processos internos”¹³¹. Droysen chama a atenção ao aspecto circular que se torna possível, a partir de determinadas relações e não no seu ser individual. Em suas palavras, “aquele que compreende, porque ele é um Eu, uma totalidade em si, como aquele, ao qual ele deve compreender, completa-se em sua totalidade, a partir da expressão particular, e a expressão particular a partir de sua totalidade”. Nesse sentido, podemos dizer que o compreender é tanto “indução como dedução”¹³².

W. Dilthey continua sobre bases mais amplas o compreender como modo de conhecimento próprio das ciências do espírito. Segundo sua concepção, “nós explicamos através de processos intelectuais, mas nós compreendemos por cooperação de todas as forças da mente na concepção, através da imersão das forças da mente no objeto”¹³³. Para Dilthey, a objetivação da vida recebe a experiência do exterior ao interior, de modo que “somente o que o espírito criou ele compreende. [...] A vivência apenas se torna uma

¹³⁰ *Ibidem*, p.170.

¹³¹ *Ibidem*, p. 173.

¹³² Apel, *op. cit.*, p. 173.

¹³³ Dilthey, *apud* Apel, 1955, p. 173.

experiência de vida, quando o compreender, a partir da estreiteza e subjetividade da vivência, conduz à região do todo e do coletivo”¹³⁴. E mais adiante explicita: “No compreender de um produto histórico como a expressão para uma interioridade, não há uma identidade lógica, porém, o comportamento único de igualdade em indivíduos diferentes”¹³⁵.

Para Dilthey, a compreensão é o procedimento no qual, a partir de sinais dados de fora, nós conhecemos a interioridade. E esclarece:

Como espírito nós somos...em consciência referidos a tudo compreensível, por isso o espírito altera tudo, o mundo e a si mesmo, através da mediação da consciência até a compreensibilidade. Na compreensão das conexões nos damos conta dos limites do incompreensível. Este incompreensível é, por um lado, como a barreira do compreensível à consciência exterior... Por outro lado, a incompreensibilidade é tida como a origem do compreensível, mais que compreensível, é o vir a ser se esclarecendo compreensível, quando é tomado do incondicional/absoluto da existência¹³⁶.

Percebe-se a preocupação de Dilthey com relação à vivência enquanto interioridade, ou seja, ele tenta aproximar as ciências do espírito às ciências empíricas, numa perspectiva historicista em relação à efetivação da compreensão. Conforme Apel, E. Spranger concebe a compreensão enquanto método da “psicologia da ciência do espírito”, de modo que compreender significa penetrar na constelação especial de valores de um contexto espiritual, onde a pessoa tem que apresentar um contexto de sentido para ser compreendida, sendo que nós como que “nos transpomos na alma da pessoa, reproduzindo em nós os seus atos”¹³⁷.

Tal alma estranha a nós somente pode ser conhecida, porque podemos percebê-la em nossa própria vida, “enquanto a percebemos ao mesmo tempo como estranha, como uma mônada própria”¹³⁸. E. Rothacker dirige a pergunta pelo “sentido da compreensão como uma maneira de conhecimento característica das ciências do espírito” e conclui que ele possui a mesma fonte originária de fatos e coisas como o perceber, sendo que não se dirige somente à preocupação em compreender o desconhecido, mas é “igualmente e originariamente auto-compreensão”¹³⁹.

¹³⁴ Apel, *op. cit.*, p. 174

¹³⁵ *Ibidem*, p. 175.

¹³⁶ Dilthey, *apud* Apel, 1955, p. 177 – 178.

¹³⁷ Apel, 1955, p. 180.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 182.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 183.

2.2.4 A compreensão como conceito básico de uma ontologia fundamental

Para buscar o lugar e a possibilidade de tornar elucidativa a função do conhecimento, Apel expõe que o caminho para tal não se dá como método científico ao lado do esclarecimento, nem como concorrente a operações lógicas intocáveis, mas como “constituição do mundo pré-científico e certificação propriamente científica, as quais tornam possível todo esclarecimento (seguindo a sustentação de hipóteses, conceitos superiores, axiomas), seria agora perceptível a compreensão”¹⁴⁰.

Inicia-se agora o que Apel denominou “o aprofundamento filosófico-radical, o qual experiencia o conceito de compreensão em sua última fase de desenvolvimento”¹⁴¹. Começa assim a encerrar uma problemática do conhecimento, que toca na filosofia tradicional desde Kant, embora sob as palavras-chave de “síntese transcendental” e “apercepção”, porém que nunca foi aprofundada desde Aristóteles até a exposição completa do problema da originária “síntese hermenêutica” (algo como algo) da compreensibilidade do ser. Essa última radicalização inspiradora do pensamento hermenêutico nasceu a partir do encontro de duas Escolas filosóficas, a saber, a Fenomenologia de E. Husserl, na qual o problema da constituição do mundo neumático filosófico-fundamental foi tomado como a base mais ampla, em contraposição com a Escola diltheyana da maneira de pensar científico-espiritual¹⁴².

É dentro desse contexto que vai situar-se a fenomenologia hermenêutica de M. Heidegger, que “eleva o conceito da compreensão ao conceito básico ontológico fundamental, ao *organon* do pensar vital e sua verdade histórica, a qual antecipa toda correção do pensar lógico e com isso o procedimento do pensamento científico-racional”¹⁴³. Aqui a função pré-científica da língua materna se torna problema central no pensamento, pois a relação entre compreensão e linguagem ocupará o lugar de destaque, sendo que buscará os pré-requisitos históricos do ser na filosofia ocidental.

Husserl aborda o problema da compreensão geral, no sentido da constituição do mundo. Em termos gerais defende uma fenomenologia da pura consciência, ponto que H.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 189.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 189.

¹⁴² Cf. *Ibidem*, p. 190, onde também se lê que “já o próprio Dilthey havia dado um ponto de partida à teoria da constituição hermenêutica com o conceito do ‘significativo’, o qual irradia as ‘referências vitais’ (*Lebensbezügen*)”.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 190.

Plesner irá aprofundar enquanto unidade de constituição do sentido, o interpretado que se refere à consciência presentificada ou visualizada. Nesse sentido, compreensão é “a relação com uma sustentação de sentido pelo exposto de um conteúdo citado em forma representativa. O manifestado não é simplesmente levado, porém, está aí como algo no qual o intérprete o apreende”¹⁴⁴.

Segundo Apel, o ponto central se coloca, quando

a síntese criadora do pensamento histórico-hermenêutico, com o desejo de uma ontologia fenomenológica, funda o “Logos” da *ontologia existencial de M. Heidegger* e eleva pura e simplesmente o compreender ao conceito fundamental de intuição. A fenomenologia de Husserl queria adiantar o esclarecimento especulativo, especialmente naturalista, da descrição sem pré-supostos dos fenômenos. Assim Heidegger prega que nós já nos ‘encontramos’ desde sempre num mundo historicamente compreendido, lingüisticamente deduzido. A descrição fenomenológica, se ela realmente pretende revelar ‘algo’, não pode proceder sem pré-supostos hermenêuticos, no entanto ela pode ‘compreender o ser pré-ontológico’ o qual está implícito em cada constituição de mundo, inicialmente na sintonia de pensar com a linguagem, apropriar-se do expresso e através disso proporcionar à “existência concreta” na relação com seu “ser-junto” histórico uma transcendente auto-compreensão e com isso a compreensão da situação¹⁴⁵.

Percebe-se, na citação acima, o surgimento da hermenêutica da existência humana, historicamente compreendida já como “compreender no ser” numa relação intrínseca. Nesse sentido, o compreender em Heidegger é pensado a partir do desocultamento do ser que se manifesta como algo, sendo denominado sentido. Ele (o ser) mostra-se em si mesmo como existencial, que originariamente constitui, com o situar-se, uma espécie de acordo, a abertura do aí (*Da*), isto é, a verdade da situação. “No compreender repousa existencialmente o modo de ser do ser-aí como poder-ser”. [...] “O mundo está aberto no compreender como possível significante”¹⁴⁶. Nesse sentido, pode-se dizer que compreender, conforme o seu sentido existencial, é o próprio poder-ser do ser-aí.

Visto que o homem é um ser-sendo que discursa, ele descobre o mundo e o ser-aí mesmo, fundando no discurso a verbalização lingüística, sendo-lhe possível o registro acústico no ouvir, de modo que o ser-aí escuta, porém, escuta porque compreende num horizonte de sentido onde “discursar e ouvir fundam-se no compreender”. É por isso que Heidegger pode afirmar a respeito da linguagem, como *organon* completo do compreender, que ela é o acontecimento de cada dizer, no qual historicamente a um povo

¹⁴⁴ Plesner, *apud* Apel, 1955, p. 193.

¹⁴⁵ Apel, *op. cit.*, p. 195.

¹⁴⁶ Heidegger, *apud* Apel, 1955, p. 196.

se abre seu mundo. O dito e o mencionado são como que transpassados e conduzidos pela abertura do ser¹⁴⁷. Delimita-se assim o horizonte mais longínquo, força motivadora e inspiradora do pensar hermenêutico, aberto por esse horizonte, cujo desdobramento conseqüente foi documentado pela história do termo compreensão, numa “lógica hermenêutica”, a qual junta na explicação do mundo da língua materna, ao mesmo tempo, uma filologia como “história do mundo” ou ciência da linguagem voltada ao conteúdo. Assim, na compreensão parece “formar-se um *organon*, o qual apresenta o preciso pólo-oposto ao ‘logístico’ e à crítica da linguagem lógica, na qual a ‘percepção’ racional e o ‘esclarecimento’ formam contemporaneamente sua lógica tradicional”¹⁴⁸.

No próximo capítulo buscaremos pontuar as bases de sustentação da hermenêutica moderna propriamente dita, tentando demonstrar onde se dá o início de tal perspectiva, na distinção com a hermenêutica tradicional. Para tanto, buscaremos suporte nas discussões de Espinosa, Schleiermacher e Dilthey.

¹⁴⁷ Cf. Apel, *op. cit.*, p. 198.

¹⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p.199.

3 O INÍCIO DA HERMENÊUTICA MODERNA

3.1 Hermenêutica moderna: breves distinções

Inicialmente necessitamos fazer uma breve distinção entre dois períodos distintos de compreensão da hermenêutica propriamente dita, a saber, a hermenêutica tradicional e a moderna. A hermenêutica tradicional surge entre os gregos e se estende até ao século XVII/ XVIII. Um dos últimos representantes foi Espinosa. Já o início propriamente dito da hermenêutica moderna se dá por volta do século XIX¹⁴⁹, sendo marcada, sobretudo, por F. Schleiermacher. Uma das contribuições centrais de Schleiermacher foi ter elevado o debate sobre a doutrina da compreensão até aos dias atuais, sendo Gadamer um dos maiores representantes.

Buscamos a seguir os elementos centrais de tais perspectivas, a fim de localizarmos o eixo central constitutivo da argumentação que, em maior ou menor medida, permanece subjacente a toda a compreensão contemporânea da hermenêutica. Para tanto, no presente capítulo, nos atemos mais a Espinosa e Schleiermacher, passando, em alguns momentos, por argumentos expostos também por Dilthey.

¹⁴⁹ Tal demarcação não pode ser feita com precisão numérica, mas é nessa transição de um século ao outro, juntamente com esses dois autores, que emerge uma nova compreensão sobre a hermenêutica.

3.2 Espinosa¹⁵⁰ (1632 – 1677)

3.2.1 Um pensador radical

Espinosa é de origem judaica¹⁵¹. Da teologia ele passou para a filosofia. Grande admirador de Descartes, a radicalidade de seu pensamento em poucos anos lhe rendeu a expulsão da comunidade de teólogos. Ele representa a cisão entre o saber, em sentido tradicional, e o conhecimento, em sentido moderno. Como sabemos, a teoria do conhecimento procura encontrar as condições capazes de fundamentar o nosso saber. Por isso, a teoria do conhecimento, no contexto moderno, só faz sentido a partir de Descartes.

A hermenêutica conforme a compreendemos hoje, está profundamente marcada pela teologia, cuja preocupação com a interpretação da Escritura Sagrada marca o campo por excelência da origem da hermenêutica. Nesse contexto, surge a reflexão de Espinosa, cuja obra *Tratado Teológico-político*¹⁵² emerge como uma das principais para a separação da corrente hermenêutica e das ciências naturais da época, cujo modelo era a física.

3.2.2 Entre teologia e hermenêutica

A interpretação da Escritura Sagrada faz sentido, só que a ela não se pode atribuir mais que a fé. Não tem valor objetivo; isso cabe à razão. Isto não significa a denúncia de uma falta de sentido a partir da interpretação. Para Espinosa, a interpretação é importante a fim de conseguir sentido, mas não pode chegar ao nível da interpretação verdadeira¹⁵³. Bacon já havia colocado os primeiros pilares das ciências naturais, sendo que Espinosa conhece tais caminhos. Há uma espécie de desqualificação da hermenêutica, a partir do

¹⁵⁰ Assumimos o termo conforme a tradução da *Coleção Os Pensadores*, Ed. Abril Cultural, que traduz o nome “Benedictus de Spinoza” por “Baruch de Espinosa”. Como sabemos, Baruch significa Bento em português, ou Benedictus em latim.

¹⁵¹ Em 1492 membros da família Espinosa emigram para Portugal, sendo que seis anos depois foram obrigados a converter-se ao cristianismo. Tornaram-se marranos ou cristãos-novos, isto é, judeus convertidos. Embora aceitassem a nova fé, permaneceram vinculados à tradição judaica (cf. Espinosa, 1979, p.VI).

¹⁵² Publicada em 1665, nessa obra Espinosa defende a separação entre Estado e Igreja, política e religião, filosofia e revelação, o que lhe rendeu muita perseguição e ódio. Foi acusado pelos teólogos da época de ser um “ateu, blasfemador e elemento nocivo para a república”. No *Tratado Teológico-político* Espinosa analisa a gênese e os efeitos da superstição e elabora a primeira interpretação histórico-crítica da Bíblia (cf. Espinosa, *op.cit.*, p. XI – XII).

¹⁵³ “[...] nas Escrituras Sagradas não há verdades, no sentido próprio da expressão, mas tão-somente preceitos morais e políticos, necessários para preservar a comunidade judaica através dos tempos” (ibid., p. XIV).

surgimento das ciências naturais. É nesse cenário que surge a obra *Tratado Teológico-político*, que pode ser considerada aquela que marca o fim da hermenêutica tradicional e o início da hermenêutica moderna. Nela nós encontramos um tipo de argumento já comprometido com o método cartesiano. Daí poderemos demarcar o horizonte onde se movimentam Platão - Aristóteles - Agostinho - Lutero – Espinosa. A partir de Espinosa, a *Mathesis Universalis*¹⁵⁴ tornar-se-á dominante nos séculos que seguem.

Espinosa, em sua tradição teológica, estava muito preocupado com o problema da interpretação da Escritura Sagrada. Em suas palavras:

Pois bem, o quanto se pode dizer sobre o particular, deve extrair-se somente da Escritura. Pois o que podemos dizer sobre coisas que excedem os limites de nosso entendimento, fora do que se nos transmite, em palavra ou por escrito, a partir dos mesmos profetas? [...] ...que não afirmemos nada sobre esses temas nem atribuamos nada aos profetas, que eles mesmos não hajam dito com clareza¹⁵⁵.

Espinosa nunca conseguiu se distanciar de uma convicção própria da tradição judaica, ou seja, do poder da Escritura, das leis, como compreendidas, por exemplo, no Antigo Testamento, onde o poder da Palavra Divina, e só este poder, deveria ser respeitado. “Efetivamente, se recorremos aos volumes sagrados, veremos que tudo quanto Deus revelou aos profetas lhes foi revelado ou com palavras ou com figuras ou de ambas as formas a sua vez, quer dizer, com palavras e figuras”¹⁵⁶. Assim, nada mais natural do que introduzir uma interpretação à Escritura Sagrada.

Surgem questionamentos, tais como, o que a Escritura Sagrada ofereceu de imediato? E, por outro lado, o que a Tradição Patrística introjetou nesses textos? Espinosa sugere a introdução do modo da natureza à interpretação da Escritura Sagrada. A natureza compreendida como um livro aberto para ser lido "lumen naturale" (uma luz na natureza).

O que a própria Escritura Sagrada não consegue expor como se fosse natural nunca pode tornar-se objeto de conhecimento a partir de perspectivas impostas a ela. A Escritura Sagrada é a palavra de Deus. Desse modo, a pretensão verdadeira do texto deveria quase

¹⁵⁴ Em Descartes aparece a idéia de que deve haver “uma ciência geral que explique tudo o que é possível explicar referente à ordem e à medida, sem ser atribuída a nenhuma matéria particular. [...] a matemática universal (*mathesis universalis*), já contém tudo aquilo em virtude do qual se diz de outras ciências que são partes da matemática”. Para Leibniz, por um lado, trata-se de uma matemática ou “calculatória” fundamental, que precede logicamente todos os ramos da matemática e que é como o sistema formal mais geral que subjaz a todos os sistemas formais. Por outro lado, trata-se do saber universal, que constitui o fundamento de todas as ciências (cf. Mora, 2001, p. 1905 – 1906).

¹⁵⁵ Espinosa, 1986, p. 77.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 78.

que evidenciar-se a si mesmo. Qualquer dúvida entre o escolher frente a um sentido duplo de uma palavra deveria nos levar à impossibilidade de conclusões verdadeiras. Deveríamos, ou recorrer ao sentido do texto fazendo uso de outras palavras, ou renunciar à possibilidade de interpretação verdadeira. Ele é preciso ao afirmar:

Para nos defendermos dessa conturbação, liberar nossa mente dos prejuízos dos teólogos, e não abraçar temerariamente as invenções dos homens como se fossem doutrinas divinas, devemos abordar o verdadeiro método de interpretar a Escritura e discuti-lo a fundo; posto que, se o desconhecemos, não poderemos saber com certeza o que quer ensinar a Escritura nem o Espírito Santo. Dito em poucas palavras, o método de interpretar a Escritura não é diferente do método de interpretar a natureza, senão que concorda plenamente com ele. Pois, assim como o método de interpretar a natureza consiste primeiramente em elaborar uma história da natureza e em extrair dela, como de dados seguros, as definições das coisas naturais; assim também para interpretar a Escritura, é necessário desenhar uma história verídica e deduzir dela, qual de dados e princípios certos, a mente dos autores da Escritura como uma consequência lógica. Todo aquele que o faz assim (quer dizer, se para interpretar a Escritura e discutir sobre as coisas nelas contidas, não admite outros princípios nem outros dados, à parte dos extraídos da mesma Escritura e de sua história), procederá sempre sem nenhum perigo de equivocar-se e poderá discorrer sobre as coisas que superam nossa capacidade com a mesma seguridade que sobre aquelas que conhecemos pela luz natural¹⁵⁷.

O saber objetivo é visto como uma só parte de nosso saber. O restante faz parte do saber, porém enquanto saber objetivo, a cientificidade vai se tornando sempre mais presença, ocupando mais espaço. Não podemos perder de vista que o não cientificamente legitimado continua orientando as pessoas, isto é, para além do cientificamente comprovado, em Espinosa percebe-se a inesgotabilidade presente na interpretação.

A teoria do conhecimento vai ter que se preocupar também com a legitimidade do porquê da exclusão de outras partes. Ela nasce como processo redutor para depois se expandir e entrar no processo interior da própria vida.¹⁵⁸ Nesse sentido, ela não pode admitir o problema das múltiplas formas de conhecimento do homem que não podem mais ser desditos. A hermenêutica busca resgatar a questão da totalidade do saber à base de uma fundamentação universal.

Pois, assim como para examinar a fundo as coisas naturais, procuramos investigar, antes de mais nada, as coisas mais universais e comuns a toda a

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 193.

¹⁵⁸ “Se lermos um livro que contém coisas incríveis ou imperceptíveis, ou escrito em termos muito obscuros e não conhecemos seu autor nem sabemos em que época nem em que ocasião o escreveu, em vão nos esforçaremos em assegurar-nos de seu verdadeiro sentido. Pois, ignorando tudo isso, não podemos saber de nenhum modo que pretendeu ou pode pretender o autor. Pelo contrário, se conhecemos bem essas circunstâncias, orientamos nossos pensamentos sem prejuízo nem temor algum a atribuir ao autor, ou a aquele a que destinou seu livro, mais ou menos o justo, nem a pensar em coisas distintas das que pode ter em sua mente o autor ou das que exigiam o tempo e a ocasião (*ibidem*, p. 208 – 209).

natureza, a saber, o movimento e o repouso, assim como suas leis e suas regras, que a natureza sempre observa e segundo as quais atua continuamente; assim também, o primeiro que há que buscar pela história da Escritura é aquilo que é o mais universal e que constitui a base e o fundamento de toda a Escritura, e que todos os profetas, enfim, recomendam nela como doutrina eterna e mais útil para todos os mortais¹⁵⁹.

Podemos perceber em Espinosa separação do campo da religião do campo do texto objetivo. Se alguém quiser saber o que Deus quis dizer, só pode recorrer ao texto como tal. A relação de Espinosa com o texto aproxima-se mais à de um cartesiano que o toma como objeto de estudo e conhecimento. Desse modo, a objetividade nas ciências modernas irá pressupor um passo necessário que é anterior: é o passo que poderíamos denominar objetificação.

O passado torna o mundo real como objeto de pesquisa¹⁶⁰. Esse é o passo que se dá, a partir de Descartes. A teoria moderna tem que criar o objeto, criar as características mais específicas do objeto. Espinosa pressupõe dois elementos que, para ele, são necessários para interpretar a Escritura Sagrada: primeiro, ela tem que ser lida enquanto expressão da vontade divina. Segundo, ele quer separar a verdade objetiva e a exploração objetiva do texto.

Como em Espinosa nos interessa demonstrar o movimento hermenêutico intrínseco ao seu método, teremos que interromper a discussão neste ponto, considerando-o já suficientemente abordado para tanto. A seguir, buscaremos em Schleiermacher a teorização do que as teorias modernas irão denominar a hermenêutica moderna propriamente dita.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 199.

¹⁶⁰ “Exporei, em poucas palavras, como há que se proceder, em casos semelhantes, para descobrir a mente dos profetas pela história da Escritura. Também neste caso há que começar pelo mais universal, investigando, em primeiro lugar, a partir das proposições mais claras da Escritura, o que é a profecia ou revelação e em que consiste seu caráter primordial. Há que investigar, depois, o que é o milagre e prosseguir com as noções mais comuns. Há que descer, a continuação, às opiniões de cada profeta e passar, finalmente, a partir daí, ao sentido de cada revelação ou profecia, de cada história e de cada milagre” (*ibidem*, p. 202).

3.3 Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834)

3.3.1 Razões fundamentais pelas quais Schleiermacher deve ser considerado

Schleiermacher torna-se um autor importante para o nosso contexto de discussão, sobretudo por três razões fundamentais. Primeiro, por sua interpretação romântica da religião, sendo esta compreendida enquanto relação do homem com a Totalidade (com o Todo). Essa discussão leva à abordagem da metafísica e da moral. Mas isso, segundo Schleiermacher, foi fonte de graves equívocos, que fizeram penetrar indevidamente na religião grande quantidade de idéias filosóficas e morais.

Em segundo lugar, pelo modo como Schleiermacher trabalha com Platão, de modo a operar numa espécie de mediação entre as velhas e novas concepções da filosofia, sobretudo na Dialética, onde Platão se torna uma espécie de contrapeso ao racionalismo extremo dos sistemas idealistas. Por fim, devido a algumas idéias antecipadoras de sua hermenêutica. Com ele definitivamente se consolida a circularidade hermenêutica, de modo que é preciso compreender o todo para poder compreender a parte e, ainda mais geralmente, é preciso que o texto e o objeto interpretados e o sujeito interpretante se encontrem num mesmo horizonte de compreensão.

Schleiermacher pode ser considerado o primeiro a teorizar, com certa clareza, aquilo que as teorias modernas chamarão "círculo hermenêutico". Com efeito, no fundo do problema proposto pelo círculo hermenêutico encontra-se tanto a questão da totalidade do objeto a interpretar como, mais amplamente, a questão da totalidade maior. Essa totalidade será foco central dos interesses filosóficos, pertencendo aí tanto o objeto como o sujeito da operação de interpretação. Em Schleiermacher esse círculo apresenta-se definido em suas dimensões fundamentais, a saber, o pré-conhecimento necessário da totalidade da obra a interpretar e a pertença necessária da obra e do intérprete ao mesmo e mais vasto âmbito, embora ele detenha mais a sua atenção na primeira dimensão.

3.3.2 Duas correntes de pensamento hermenêutico

Conforme já dizíamos anteriormente, é difícil marcar uma perspectiva numérica que precise quando começa o que denominamos atualmente de “hermenêutica moderna”. No entanto, podemos antecipar que o que conhecemos até hoje como hermenêutica tradicional não é o mesmo que Gadamer compreende.

Em Gadamer podemos perceber e marcar uma diferença entre a Tradição de Schleiermacher, Dilthey e Droysen e por outro lado de Heidegger, Ricoeur e ele próprio. Podemos observar uma cisão entre a corrente que tentou assimilar as ciências do espírito às ciências empíricas e uma outra que diz não ser possível objetivar o conhecimento enquanto tal. Sobretudo Schleiermacher e Dilthey firmaram uma oposição à corrente embasada nas ciências naturais.

Surge, pois, uma segunda corrente que privilegia a questão do sentido. Dessa corrente emergem Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, apesar de Schleiermacher e Dilthey ainda se mostrarem muito presos pela preocupação com o procedimento científico, com a questão do método, porém, já antecipam uma nova maneira de compreender, que irá se desenvolver, sobretudo, com Heidegger, Gadamer, Ricoeur.

A perspectiva comprometida com a teoria do conhecimento leva à compreensão de que a hermenêutica é considerada como forma autêntica de uma fundamentação do conhecimento nas ciências do espírito. Nesse sentido, a própria cientificidade das ciências do espírito está posta em jogo. Sendo assim, percebemos que a hermenêutica do século XIX ainda anda nas trilhas de uma teoria do conhecimento. Ela se distancia do método das ciências naturais e vai buscar uma fundamentação própria.

Heidegger, Ricoeur e Gadamer não estão mais tão presos à questão da cientificidade, mas buscam expor a hermenêutica a partir de sua estrutura ontológica. Sua preocupação central gira em torno do modo de experimentar o mundo enquanto modo ontologicamente qualificado. É uma tentativa de expor a maneira como o homem lida com o mundo e, em consequência, consigo mesmo, em nível ontológico.

Surgem muitos conflitos, de modo especial no que concerne ao modo de ser do homem no mundo (Heidegger). Há certa dificuldade de assumir uma posição em favor das ciências do espírito. O que não significa que a questão da cientificidade está ausente;

porém, o modo como se dá difere do modo paradigmático adotado pelas ciências, sobretudo as exatas. Resultado disso são as freqüentes acusações de relativista feitas à hermenêutica. Isso se dá, sobretudo, porque, ao buscar um tipo de conhecimento que escapa aos rigores do método¹⁶¹, como, por exemplo, a perspectiva da experiência e o encontro com a obra de arte, abala no sujeito a sua segurança depositada na “certeza” que no fundo não é o que lhe parecia ser.

Um ponto em comum entre os autores que estamos abordando, no presente texto (exceto Ricoeur), é o fato de todos terem estudado filologia clássica. Eles possuem, pois, um amplo conhecimento filológico, das linguagens tidas como “mortas”. Esses autores têm que conviver com a experiência de trabalhar com uma linguagem que não oferece mais a possibilidade de experienciá-la através do diálogo vivo, assim como também o sentido não oferece condições de ser compreendido, exceto por textos.

Nesse sentido é importante percebermos que a questão da tradução e da interpretação são dois passos que marcam profundamente seu trabalho. O que caracteriza a fundo a diferenciação entre as duas correntes da hermenêutica moderna? A primeira está presa pela preocupação com a ciência, ao passo que a segunda está mais ligada ao esclarecimento de nossas experiências do ser no mundo, sobretudo pela linguagem e história. A primeira está preocupada, antes de mais nada, até que ponto seria possível encontrar uma metodologia capaz de fundamentar o sentido a ser encontrado, seja no diálogo, seja no texto. Será que o sentido é acessível a partir de um determinado modo de procedimento científico? Será que existem condições transcendentais condicionadoras desse acesso de sentido de um texto, fala ou ação? Haverá uma fundamentação última de nosso acesso ao sentido?

O que é denominado sentido parece constituir-se como se fosse algo presente; algo como que um pseudo-objeto da investigação. Por isso Heidegger, Ricoeur e Gadamer procuram mostrar que o sentido nasce a partir de formas de mediação que não remetem a um sentido como se este fosse objeto, mas enquanto contexto a ser criado dentro de uma determinada consciência da realidade. O sentido enquanto resultado de uma experiência. Sentido enquanto procedimento de criação de algo que não pode chegar a se revelar totalmente. Qual é o *status* do sentido dentro dessas visões?

¹⁶¹ O mesmo também pode ser percebido no espaço aberto pelo diálogo (*Gespräch*). Nele, o encontro com o outro, e mesmo o acordo a que chegamos, remete a ambos os parceiros do diálogo a um outro patamar de compreensão e até a estabelecer acordos que não são os mesmos do ponto de partida.

A partir daí, pode-se prever outro aspecto: se Schleiermacher e Dilthey, ao procurarem a revelação de um sentido encoberto no próprio texto, não quiseram recair numa abordagem igual à das ciências naturais, jogando tudo na objetividade ou pseudo-objeto de sua pesquisa empírica, terão que recorrer à subjetividade. Por isso não conseguem escapar ao risco de ficarem sujeitos ao perigo de cair num psicologismo. Sem poder usar o texto empírico, eles terão que procurar no investigador as condições determinantes.

Por outro lado, Gadamer, Ricoeur, Heidegger, não-condicionados, vão poder expor o procedimento hermenêutico enquanto procedimento interativo entre o intérprete e seu "objeto", ou seja, vão poder colocar uma estrutura que qualifica a hermenêutica como um modo de ser, um modo de se encontrar.

Se a compreensão se torna o horizonte quase mais amplo, também se teria que admitir um potencial explicativo. Schelling vai discernir, a partir da discussão da razão nas teorias do sentido. Aparentemente cada época provoca uma forma específica de questões filosóficas, dependendo do horizonte a partir do qual o questionamento faz sentido. Determinadas posições teóricas são de antemão excluídas, por não fazerem sentido dentro do horizonte histórico. Desse modo, a razão mesma não pode ser considerada o ponto primordial de partida do conhecimento. Ela mesma está sendo inserida dentro de um contexto de sentido que a determina. Certas épocas não permitem um certo questionamento, porque não existe nenhuma demanda que forçaria tal pergunta¹⁶².

O projeto da hermenêutica moderna, a partir de Schleiermacher, inicia fundamentalmente fazendo uma crítica à teoria da subjetividade e da autoconsciência. O gesto da razão dominadora torna-se apenas um momento histórico. A hermenêutica corre em parte a autonomia do sujeito.

3.3.3 Schleiermacher no contexto da Hermenêutica

Schleiermacher chegou à hermenêutica, não a partir da filosofia, mas esta tornou-se uma preocupação motivada por seu trabalho, no caso, teológico. Procurava no debate

¹⁶² Exemplo disso poderia ser uma teoria compreensiva, como é o caso da psicanálise, se esta fosse levada do horizonte de compreensão contemporâneo para a Idade Média. Certamente ela não seria compreendida por quem se encontra dentro do horizonte de compreensão medieval.

sobre questões hermenêuticas o apoio para resolver problemas surgidos dentro do seu contexto, sendo que seu intento parece estar mais voltado para a fundamentação teórica do procedimento que compartilham teólogos e filólogos, “remontando, para além da intenção de uns e outros, a uma relação mais originária da compreensão das idéias”¹⁶³ Aí entra em jogo também sua capacidade de distanciamento.

A busca de Schleiermacher nasce frente à preocupação de não ter acesso imediato ao sentido de textos expostos na exegese. O outro (do diálogo) é um estranho, num primeiro momento. Será que é possível tomar como ponto de partida a questão do sujeito conhecedor do mundo ou será que a qualquer tentativa de compreender o mundo já subjaz uma relação igual? O outro, enquanto outro, só pode ser tomado a sério como outro. Quais as condições de possibilidade de compreender o outro, a fala do outro?

O empreendimento de Schleiermacher pode ser considerado uma filosofia transcendental¹⁶⁴, porém não preocupado com a filosofia transcendental, mas preocupado com o sentido. O problema do sentido é o problema primordial, e não o problema da razão. “Seu ponto de partida é a idéia de que a experiência da estranheza (*Fremdheit*) e a possibilidade do mal-entendido são universais”¹⁶⁵. Schleiermacher atribui à razão a função de elemento da função de sentido, atribuindo ao sentido a função de local a partir do qual qualquer compreensão vai se constituir. Os fatos têm que ser interpretados para poderem trazer sentido. Desse modo, o comportamento mais racional possível em relação ao ambiente não pode impedir a necessidade de o próprio homem entrar numa estrutura argumentativa dentro dos próprios fatos.

Schleiermacher é radical ao sustentar a tese de que a própria razão tem que ser tomada como momento no processo de efetivação do sentido. Em suas palavras: “Uma vez que a arte de falar e a de compreender (correspondendo-se) existem uma em função da outra, e porque o falar é, contudo, apenas o aspecto exterior do pensar; a hermenêutica existe em conexão com a arte de pensar e, portanto, filosoficamente”¹⁶⁶. Por mais formal que seja o caminho de interpretação formal, ele nunca vai nos levar ao sentido total. O

¹⁶³ Gadamer, 1996, p. 231.

¹⁶⁴ Segundo Ruedell, “Manfred Frank, entretanto, defende a tese de que, em Schleiermacher, não apenas se inicia o giro transcendental da hermenêutica, mas que ele efetivamente é a sua maior expressão. E, além de ter sido o primeiro a ter êxito numa elaboração sistemática da pergunta pelas condições da compreensão, ele ainda teria uma contribuição essencial para a atual discussão hermenêutica. Está aí, sem dúvida, um dos principais motivos que podem levar alguém a um estudo de Schleiermacher” (2000, p. 33).

¹⁶⁵ Gadamer, *op. cit.*, p. 231.

¹⁶⁶ Schleiermacher, 2005, p. 93.

primeiro ponto abordado é a tentativa de fundamentação transcendental de nossa compreensão. Exige tomar a sério a dimensão humana do outro. A razão não pode ser tomada como instância última de nosso conhecimento. Quais são as condições para a constituição de sentido?

Kant estabelece as condições transcendentais do conhecimento objetivo, conforme já vimos no capítulo inicial. Transcendental significa independente da experiência, mas possibilitando a experiência. Essas condições não deveriam vir da experiência, mas possibilitá-la. Para Schleiermacher, as condições transcendentais estão ligadas à constituição de sentido. Transcendental é o não fundamentado na experiência, mas possibilitador da mesma. O sentido não pode ser tomado como se fosse um objeto. Como se cria sentido? Quais são as condições que possibilitam a criação de sentido?

Uma das respostas possíveis seria que o sentido seria quase a compreensão do já compreendido. O que compreendemos tem que ser já exposto. Ao falar, por exemplo, dá-se a impressão de saber o que se fala, porém, só sendo questionado é motivado a dizer o que isso significa. Schleiermacher, nesse sentido, pode nos ajudar a aprofundar essa discussão, à base de sua reflexão em torno dos elementos fundamentais para a interpretação.

3.3.3.1 Três elementos fundamentais para a compreensão em Schleiermacher

3.3.3.1.1 Hermenêutica e Crítica

O processo de interpretação torna-se uma espécie de circularidade infinita. Nela, “o acervo lingüístico e a história da época de um autor é como o todo a partir do qual seus escritos precisam ser compreendidos como algo singular, e aquele todo novamente a partir destes”¹⁶⁷. Em Schleiermacher, destaque-se que, por toda parte, “o saber perfeito consiste em que, neste aparente círculo, todo particular só pode ser compreendido a partir do universal do qual é parte, e vice-versa. E todo saber só é científico, se estiver constituído dessa forma”¹⁶⁸. A linguagem viva não é algo como objeto ou ferramenta a ser usada. Ela é viva no seu ser presente, sobretudo no diálogo.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 116.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 116.

A hermenêutica e a crítica remetem uma à outra. Elas não podem “sobreviver sozinhas”. O processo da compreensão exige a crítica, e a crítica exige a compreensão. Não se trata da conotação usual de crítica a algo, mas de um procedimento da descoberta de autenticidade de um texto. A hermenêutica representa em geral a arte de compreender corretamente a fala¹⁶⁹, sobretudo a fala escrita de um outro¹⁷⁰, ao passo que a crítica é a arte de julgar corretamente. Ela é considerada legitimação da autenticidade de um texto, via provas, tais como documentos históricos. Um elemento é a legitimação, outro é a compreensão do texto.

A identidade do entendimento do texto, pressupõe uma espécie de pré-compreensão do conteúdo do texto. Trata-se, evidentemente, da compreensão e determinação da autenticidade do texto. A autenticidade do texto necessita de um critério. Schleiermacher diz ser o espírito do próprio autor.

A tarefa pode-se expressar também assim: ‘compreender o discurso, primeiramente tão bem e, depois, melhor do que o seu autor’. Porque não temos um conhecimento imediato daquilo que nele se encontra, devemos tentar trazer à consciência o que lhe pode permanecer inconsciente, a não ser que, e na medida em que, ele mesmo, refletindo, venha a ser o seu próprio leitor. Sob o aspecto objetivo, o autor não tem dados diferentes dos nossos¹⁷¹.

A idéia por detrás disso obviamente é a de não poder chegar, em nenhum momento, a uma constituição do sentido exclusivo. O intérprete inclui uma perspectiva de sentido ao qual o texto não pode escapar. Sem interpretação, o texto possui inúmeros sentidos. Ao ser interpretado, o intérprete introduz um sentido de interpretação ao texto.

3.3.3.1.2 A Gramática

Surge um terceiro elemento fundamental para a interpretação, a gramática, enquanto tentativa de garantir a unidade de um texto. Parece que a palavra isolada possui um leque amplo de possíveis interpretações, ao passo que o enquadramento dentro de um

¹⁶⁹ “Falar é, em verdade, também uma mediação do pensar para o indivíduo. O pensar constitui-se por uma fala interior, e, nesse sentido, a fala é apenas o próprio pensamento constituído” (Schleiermacher, 2005, p. 93).

¹⁷⁰ “Antes da aplicação da arte, é preciso que a gente se coloque ao nível do autor; sob o aspecto objetivo e subjetivo. Sob o aspecto objetivo, portanto, mediante o conhecimento da língua, assim como ele o tinha, o que é ainda mais determinante do que se colocar ao nível dos leitores originários, os quais, por sua vez, também precisam situar-se, primeiro, ao nível do autor. Sob o aspecto subjetivo, pelo conhecimento de sua vida interior e exterior” (*ibidem*, p. 115 – 116).

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 115.

texto, que por sua vez se enquadra numa obra do autor, representa uma recessão sucessiva de sentido da palavra. Exemplo disso pode ser visto na apresentação de uma denúncia, quando o denunciado alega que a frase usada foi distorcida em seu sentido verdadeiro, ao se extraí-la de um contexto no qual foi pronunciada.

A gramática mesma faz parte da compreensão. “O compreender é apenas um ser-no-outro desses dois momentos (do gramatical e do psicológico)”¹⁷². Quem não conhece a gramática do idioma no qual o texto foi escrito pode ser levado a conclusões erradas. Schleiermacher exige que, quem queira transferir um texto escrito de um idioma para outro, tenha conhecimento profundo do idioma.

O relacionamento entre essas três áreas deve ser tomado como relacionamento válido em geral. Isso significa dizer que sua mútua interdependência também deve ser observada naquelas línguas que “ainda não morreram”. Devido à sua interconexão mútua, é muito difícil encontrar o início de cada área. Isso se assemelha, por exemplo, à situação da criança que aprende no dia-a-dia o falar. Nessa situação os três elementos se encontram interligados.

A gramática, por sua vez, só pode ser estabelecida à base da hermenêutica e da crítica. A tradução completa na verdade é uma utopia¹⁷³. Uma interpretação adequada exige uma adequação tanto ao texto como ao termo.

A hermenêutica moderna vai inserir o processo da compreensão dentro da linguagem vivida. A hermenêutica tradicional tende a tomar o texto como objeto de compreensão. A compreensão exige a exposição de meus critérios de compreensão à base de determinado fato. Schleiermacher é preciso, ao afirmar:

A unidade da obra é, na interpretação gramatical, a construção do âmbito da linguagem, e os traços fundamentais da composição as formas de conexão. Aqui a unidade é o objeto, aquilo pelo qual o autor é posto em movimento para se comunicar. As diferenças objetivas, se, por exemplo, a abordagem é popular ou científica, já estão incluídas na concepção, mas o autor ordena para si o objeto segundo sua maneira própria, que se espelha em seu arranjo. Da mesma forma, uma vez que cada qual sempre tem idéias secundárias, e também porque estas são determinadas por sua peculiaridade, conhece-se a peculiaridade pela exclusão do semelhante e pelo assumir do estranho¹⁷⁴.

¹⁷² *Ibidem*, p. 96.

¹⁷³ Sempre permanece uma miserabilidade, uma vez que toda tradução nunca consegue dar conta da totalidade do sentido em que se gestou o texto na língua materna.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 199 – 200.

O conhecimento dos fatos históricos dentro do contexto em que um texto surge, das condições objetivas dentro das quais o texto surge, não é determinante para uma maior compreensão do mesmo. O texto tomado em si é o mais importante, onde se abre um sentido de interpretação com base em quem pergunta. É por isso que Schleiermacher pode afirmar que “é possível compreender o discurso melhor do que o seu autor”. Nós buscamos extrair um dos sentidos que mais nos convence. Não se pode, porém, tomar um texto por si só, desligado de seu contexto temático, nem somente tomá-lo como se apresenta. O grande desafio que permanece é fazer com que o texto chegue a conseguir revelar por si mesmo o interesse que se tem na temática. Cada contribuição da literatura secundária oferecerá novas pistas.

3.3.4 Sobre a constituição do sentido propriamente dito

A obra de Schleiermacher resulta numa fundamentação da interpretação assentada no ato da compreensão, tanto no momento da instituição do sentido (autor ou locutor) quanto no de sua interpretação (leitor)¹⁷⁵. Com Schleiermacher evidencia-se a necessidade de uma noção superficial do espírito da outra linguagem para conseguir fazer uma tradução. Nunca vamos conseguir uma plena noção. A tradução exige uma pré-compreensão do espírito para poder traduzir. O processo de compreender é muito mais um processo de compreensão do que de apreensão do objeto. Nesse sentido, a compreensão sempre tem a ver com o próprio intérprete.

Schleiermacher quer encontrar as condições de possibilidade da constituição do sentido. Nenhum texto enquanto texto tem sentido. O sentido depende do ato da compreensão. É por isso que o sentido não possui uma qualificação objetiva. É antes o resultado de um processo de compreensão que nasce através desse processo, isto é, no interior do próprio processo. Ele é resultado do procedimento. Ao compreender algo, não buscamos um sentido inerente ao objeto, mas construímos um sentido.

Não faz sentido atribuir ao texto um sentido autêntico. Só tenho acesso ao texto via interpretação. É o que verificamos também em Kant, pois perguntar à coisa em si não faz sentido. O texto por si só é um objeto que posso entender, mas ainda não compreendi. Há um núcleo de significado que exige um horizonte de entrada, que não necessariamente é de

¹⁷⁵ Cf. Ruedel, 2000, p. 49.

minha escolha. O sentido é um produto de interpretação que não pode ser tomado como definitivo.

Schleiermacher quer apontar a relação indissolúvel entre o ser constituído pelo espírito, a partir da linguagem, e, ao mesmo tempo, o ser constituído da linguagem pelo espírito. Há uma espécie de interconexão. Nós pensamos na linguagem na qual nascemos. A hermenêutica vai insistir na produtividade autêntica da própria linguagem.

Lutero, ao se opor à tradição da patrística, cuja finalidade era autenticar a maneira de interpretar a Sagrada Escritura, acaba por dar as bases para uma boa discussão a respeito da necessidade hermenêutica. Schleiermacher está preocupado com a possibilidade de esboçar uma maneira autêntica do procedimento de interpretações. A hermenêutica proposta por ele visa ser uma hermenêutica geral, que fornecesse as razões pelas quais o intérprete usa determinadas regras ou procedimentos e não apenas contivesse “as regras” e explicações do procedimento usado na interpretação enquanto tal. Por isso,

ao invés de perguntar como se interpreta este ou aquele tipo de texto, ele passa a perguntar pelo que significa em geral interpretar e compreender e como isso ocorre. Uma vez respondidas essas questões, se poderia, então, derivar as regras gerais e específicas. Trata-se de uma consideração filosófico-teórica da operação hermenêutica, não mais determinada pelo objeto, e sim, pelas condições, isto é, pelo ‘como’ de sua efetivação¹⁷⁶.

A hermenêutica torna-se a arte de compreender a fala ou escrita de alguém, do outro. Schleiermacher, no fundo, “desloca a hermenêutica do domínio filosófico, argumentando que a arte de compreender está internamente conectada com a arte de falar e com a arte de pensar”¹⁷⁷. Pressupõe-se uma instância entre o texto – ou fala– e uma outra pessoa em relação ao próprio intérprete.

A crítica irá assegurar a autenticidade do texto sobre o qual se discute. Trata-se especificamente da exegese de um texto da Escritura Sagrada, do Novo Testamento. É uma crítica com relação à confiabilidade do conteúdo do texto.

A gramática trabalha em torno da unidade de um texto à base de um procedimento do particular ao todo e vice-versa¹⁷⁸. O nosso grande problema é estar dentro de uma

¹⁷⁶ Braida, 1999, p. 15

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 15.

¹⁷⁸ “O pensamento de Schleiermacher pode ser interpretado como uma reflexão sobre as relações entre o universal e o particular. O universal, para ele, nunca se oferece em si, mas sempre aparece sob uma forma particular; o particular, por sua vez, ao mesmo tempo que não se deixa subsumir inteiramente pelo universal, contém em si algo que ultrapassa a sua particularidade e manifesta a presença do universal” (*ibidem*, p. 13).

tradição no processo de argumentação circular. Para tanto, deveríamos como que deixar “em suspenso”, a princípio, nossas convicções de uma lógica racional.

Para Schleiermacher, os três elementos anteriormente abordados estão interligados. A compreensibilidade do texto só faz sentido, a partir da compreensão das origens do texto. A idéia de gramática é a idéia de identificar a univocidade de um texto, a integração de uma palavra dentro de um contexto como tal para possibilitar a identificação da palavra.

Em síntese ao exposto anteriormente, podemos afirmar que o processo de compreensão tem algo a ver com uma necessária distância, sendo que esse processo de compreensão baseia-se de antemão numa estrutura circular que gira em torno do particular e do todo. Desse modo, a hermenêutica exige também o seu inter-relacionamento com a crítica e a gramática. Isso também ocorre no diálogo. A gramática de um termo usado é importante, porque sua colocação no contexto da conversa, muitas vezes não pode oferecer a univocidade de interpretação.

Assim sendo, num primeiro momento, urge deixar “em suspenso” minhas convicções pressupostas, meus pré-conceitos. A exigência é a de tentar entregar-se ao contexto dessa teoria para reforçar ao máximo a teoria que se está trabalhando e depois descobrir os próprios pressupostos. Em outras palavras, não consigo o auto-entendimento de minha própria posição, sem passar por um distanciamento de minhas convicções. A necessidade de aceitar ou desfazer minhas convicções só se fundamenta pela passagem do olhar de uma posição diferente da minha.

Quem quer trabalhar com hermenêutica vai descobrir, ao longo do desenvolvimento, o próprio interesse. O processo de esclarecer o meu próprio interesse passa pelo olhar para dentro de uma posição que se apresenta como possibilidade.

3.3.5 Acerca do infinito indeterminado

A situação *eu x texto* se estabelece no sentido que o próprio texto me oferece. Num primeiro momento, há uma espécie de injeção de um sentido provisório, que deveria ser corrigido ou confirmado. Temos que nos posicionar sempre novamente frente ao texto. Quem trabalha somente uma teoria, trabalha com o interesse de aperfeiçoá-la ou extrair daí um elemento de interesse.

O diálogo e a dialética tem a mesma raiz. O diálogo constitui uma situação quase que existencial ontológica, ao passo que a dialética vai se tornar quase que uma ferramenta metodológica. Por isso Gadamer vai retomar a perspectiva do diálogo.

Schleiermacher introduz na hermenêutica duas questões: a linguagem e o pensamento do autor. O que se torna importante é o fato de que linguagem e pensamento do autor adquirem uma característica específica. Ao usar uma formulação, para dizer algo, o autor já mexe na linguagem. O auge dessa experiência se dá na poesia. Ao falar, ao escrever, o autor modifica sentidos, conotações. Modifica o uso cotidiano para expressar algo individual. O autor faz uso peculiar das palavras. Ele não pode, porém, atingir a plenitude de sentido.

Seguindo essa linha de raciocínio, podemos afirmar que a linguagem provoca a autocompreensão do melhor sentido a ser expresso. “O discurso também não será compreendido enquanto fato do espírito, se não for entendido como designação da língua, porque a vinculação natural com a linguagem modifica o espírito”¹⁷⁹. O intérprete só pode, a partir de sua posição individual, chegar o mais perto possível do todo. Discurso, porém, “também não será compreendido enquanto modificação da linguagem, se não for entendido enquanto fato do espírito, porque neste está o motivo de toda influência do indivíduo sobre a linguagem, a qual apenas se constitui por meio do discurso”¹⁸⁰. Não podemos perder de vista que o intérprete nunca poderá chegar à certeza de ter atingido a plenitude do sentido.

Em outras palavras, significa dizer que nós não temos acesso ao infinito indeterminado. O próprio autor, ao tentar expor seu pensamento, nunca pode estar plenamente certo de ter expresso o sentido por ele intencionado. Por isso, Schleiermacher esclarece que

[...] a construção de um determinado finito existe a partir de um indeterminado infinito. A linguagem é um infinito, porque cada elemento pode ser determinado de uma maneira particular e pelos demais. Da mesma forma, porém, também o aspecto psicológico, pois cada intuição de alguém particular é infinita. E a influência de fora sobre o ser humano, em relação ao infinitamente distante, é também algo que diminui gradativamente. Tal construção não pode ser dada por regras que tragam em si a certeza de sua aplicação¹⁸¹.

Desse modo, porque o eu está sendo exposto à interpretação do outro, não pode, de antemão, garantir a identificação do sentido com a palavra. No entanto, convém deixar

¹⁷⁹ Schleiermacher, 2005, p. 97.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 97.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 99.

destacado que em Schleiermacher existe, sim, pretensão universal. Não é possível garantir, no entanto, de antemão, a universalidade. Schleiermacher pressupõe uma possibilidade principal que marcaria toda nossa tentativa de chegar à compreensão de um texto.

A interpretação gramatical expressa pela primeira vez e de modo muito claro o círculo hermenêutico. O elemento do sentido particular da linguagem se determina pela unidade maior e vice-versa¹⁸². Significa que, ao querer compreender uma palavra, preciso do mínimo de compreensão do texto enquanto todo. Este se constitui à base de seus elementos particulares. Necessitamos do que Gadamer denomina de antecipação de uma idéia do que o texto quer dizer, o que é dado pelo título. Esta prefiguração se especifica à base de seus elementos os quais não são elementos que podem ser expostos, a partir de sua participação como tal, mas assumem o sentido de seu conjunto. A palavra com o contexto geral e vice-versa marca a primeira passagem do chamado círculo hermenêutico.

Na interpretação psicológica surge a seguinte situação: o próprio autor, a partir de suas intenções de formular seu pensamento, sempre está sendo corrigido, desviado e imitado pelas expressões como expressões completas, que consegue via linguagem. Também aí pode-se observar uma mútua influência com relação ao projeto pretendido pelo autor e uma certa resistência da linguagem que começa a irritar ao autor devido à sua impropriedade em expressar o sentido desejado.

A idéia do círculo hermenêutico já está presente na estratégia argumentativa de Schleiermacher, sobretudo em sua argumentação em torno da estrutura da gramática. Desse modo, a hermenêutica é composta por dois processos de abordagem do texto, a saber, em primeiro lugar, um texto expõe o papel da linguagem, através de sua estrutura gramatical quanto ao processo de estrutura do sentido. Depois, ele também remete à própria autoria do texto-autor, que enquanto pessoa tenta projetar o sentido a ser explicitado através do texto. Os dois processos de abordagem, juntos, vão formar a interpretação ao ver de Schleiermacher. Eles trabalham com um infinito indeterminado e um finito determinado.

Schleiermacher considera a idéia geral o sentido geral a ser expresso através do texto. Tanto o autor quanto o intérprete nunca podem estar certos de terem interpretado o

¹⁸² Já no esboço "*Hermenêutica: primeiro projeto [1809-10]*" aparece claramente exposto por Schleiermacher: "Mas o particular é compreendido apenas através do universal. Do contrário, ele é sempre apenas agregado" (Schleiermacher, 1999, p. 67).

conjunto total que se propõe. Em outras palavras, nunca é possível chegar ao conjunto do infinito indeterminado, pois se isso fosse possível, perderia seu caráter (e *status*) de infinito indeterminado. Schleiermacher, com esse termo, quer indicar uma finalidade de sentido que na sua plenitude, por princípio, é inacessível. O único capaz de chegar ao infinito indeterminado seria Deus.

O infinito indeterminado é quase como que o ponto de orientação de uma interpretação, sem que os participantes pudessem chegar a se apropriar desse infinito indeterminado. Quer-se chegar o mais perto possível, sem, no entanto, poder dominá-lo. Posso falar sobre ele enquanto e como, porém, não esgotar seu potencial e minha interpretação.

3.3.6 Alguns limites de Schleiermacher

Gadamer vai fazer uma restrição a Schleiermacher. Em seu entendimento, Schleiermacher não pode prescindir quase de uma perspectiva dogmática capaz de fundamentar uma linha de interpretação. De certo modo, Schleiermacher já havia se dado conta desse limite, que pode ser percebido em suas palavras: “Não podemos esperar uma decisão dogmática sobre a inspiração, porque esta precisa assentar-se na interpretação”.¹⁸³ Gadamer tenta resolver o problema introduzindo a história como meio possibilitador de sentido.

A possibilidade de restringir a interpretação única e exclusivamente à base da Escritura, parece negar a estrutura argumentativa de qualquer verdadeira interpretação. Schleiermacher propõe, com certa insistência, a fé pressuposta como uma inquestionabilidade à estrutura. Gadamer vai tentar demonstrar que essa interioridade vai poder ser demonstrada via história, sem ter que remeter a um infinito indeterminado.

Com isso, parece que Schleiermacher quer evitar o dogmatismo de Lutero (texto como objeto), recusando a idéia da objetificação do texto. O ponto central é a perda do domínio do sujeito em relação ao processo. Para tanto, ele buscará a argumentação transcendental. Ele retoma a pergunta já colocada pela crítica transcendental de Kant.

¹⁸³ Schleiermacher, 2005, p. 106.

Porém, ao retomar a pergunta, torna-a produtiva dentro do processo de compreensão. O conceito da razão em Kant e na hermenêutica não pode ser identificado.

Cada interpretação só marca uma linha possível¹⁸⁴ de nos aproximarmos ao infinito indeterminado. Cada obra determinada deveria levar a aproximar-se ao infinito indeterminado. Surge aqui a primeira noção de círculo hermenêutico. Para Schleiermacher, cada palavra que estamos usando contém um potencial de sentido, o qual em sua totalidade não pode ser atingido. Percebe-se assim que a palavra, por si só, não faz sentido. Do ponto de vista do conteúdo, o círculo não é vicioso, porém do ponto de vista formal, ele é vicioso, no sentido de ter que pressupor o todo para ir à parte, e vice-versa.

Schleiermacher busca expor no primeiro ponto, as condições gerais e universais de todo o ato de interpretação. Busca as condições de possibilidade da instauração de um sentido. Depois a hermenêutica, num segundo momento, transforma o estranho da fala, do texto, em algo próprio. A distância e a experiência do estranho (o outro) tornam-se necessários em qualquer ato de compreensão. Parece que o processo de compreensão reforça a necessidade de respeitar a “outridade” enquanto tal. É o algo ao qual não temos de imediato o acesso. No momento em que ele fala, conseguimos construir uma ponte para nós¹⁸⁵. O mútuo entendimento vai se dando passo a passo, e assim possibilita-se o avanço na compreensão.

A auto-alienação passa pelo tomar a sério o outro enquanto outro. O respeito é o outro. Toco a mim mesmo, no momento em que tomo o outro a sério. Schleiermacher acreditava na possibilidade de expor uma ferramenta capaz de dar conta do processo de compreensão. Não existe a possibilidade de injetar um ponto de partida, a partir do qual se poderia julgar sobre a veracidade ou falsidade.

Será que existe então uma possibilidade de julgar? Se pudéssemos assumir tal possibilidade, deveríamos assumir um modelo ideal de texto, a partir do qual se poderia julgar. Gadamer sabe que deve haver possibilidades capazes de nos aproximar de uma interpretação mais verdadeira.

¹⁸⁴ Schleiermacher inicia expondo que “*A hermenêutica enquanto arte de compreensão ainda não existe universalmente, mas somente várias hermenêuticas especiais*” (*ibidem*, p. 91).

¹⁸⁵ “Como todo discurso tem uma dupla relação, com a totalidade da linguagem e com o pensar geral de seu autor: assim também toda compreensão consiste em dois momentos; compreender o discurso enquanto extraído da linguagem e compreendê-lo enquanto fato naquele que pensa” (Schleiermacher, 2005, p. 95).

A história da compreensão em Schleiermacher faz da razão um instituto do sentido, e não da verdade. Portanto, a idéia da compreensão está liberada do domínio de uma razão a-histórica. O processo de compreensão pressupõe, necessariamente, o não-entendimento à distância. A hermenêutica enquanto ciência deve-se à substituição do conceito da razão por aquele da linguagem. Não uma linguagem como instrumento para expressar o nosso pensar, mas muito mais.

3.3.7 Distinções entre Schleiermacher e Gadamer

O movimento em direção à verdade faz-se pela linguagem, sendo que “interpretar é arte”, ou seja, “o feliz desempenho da arte reside no talento lingüístico e no talento do conhecimento particular do ser humano”¹⁸⁶. A linguagem, nesse sentido, é enquanto universal e individual. A apropriação da estrutura do sentido (que inclui produtividade interna) se faz através de uma produtividade interna da compreensão. Significa um auto-encontro ou auto-localização sucessiva do espírito pensante. O círculo hermenêutico nos leva a um auto-encontro conosco mesmos. Por isso Gadamer tomou Schleiermacher como ponto de cisão entre a hermenêutica tradicional e a moderna.

Enquanto Schleiermacher tem como ponto de apoio o processo de compreensão do sentido, torna-se uma preocupação central sua a produtividade originária que não pode mais vir de um sujeito. A hermenêutica tradicional poderia ser caracterizada, então, como a tentativa de apropriação adequada de sentido a ser encontrado no texto, enquanto a hermenêutica moderna não seria a apropriação de sentido, mas produção do intérprete e autor que não pode remeter a um sujeito dominador.

Para Gadamer, Schleiermacher tinha como pressuposto a idéia da unidade, que deveria também ser atribuída ao contexto histórico dentro do qual o texto nasceu. Para ele a inserção da unidade de um texto em seu condicionamento histórico não pode ser fundamentada. Exige-se uma fonte diferente que não pode ser reduzida ao pressuposto de uma unidade.

O condicionamento histórico, enquanto objetivo, é totalmente diferente da historicidade enquanto sentido. Aqui se reflete, sobretudo, o clássico. O texto torna-se

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 99.

clássico à base da persistência de um potencial de sentido que passa o histórico. O potencial de sentido ao longo da história se vê enriquecido, de modo que a historicidade se constitui junto com o texto, e não é adscrito pelo intérprete.

A compreensão remete a um horizonte mais amplo, que deixa a razão num patamar mais amplo, não-atingível por um intérprete inserido em um contexto que não lhe possibilita sair fora deste. Demonstra-se, assim, que não deveríamos confiar única e exclusivamente na base racional nos moldes pretendidos pela perspectiva moderna. A razão não ocupa mais o lugar único, porém, ela não é despedida. Parece que a compreensão inclui uma certa necessidade, algo da pessoa do outro. Consigo quase que olhar a partir da perspectiva do outro.

Com base na reflexão de Gadamer, podemos perceber que Schleiermacher permaneceu muito preso à idéia de uma razão instrumental. A grande diferenciação está na ampliação do texto frente à compreensão e na função do não-entendimento. Nesse sentido, Gadamer vai além de Schleiermacher, ao trazer para dentro a perspectiva do acordo enquanto superação e possibilidade de um encontro em outro nível de compreensão.

Schleiermacher pressupõe o não entendimento entre as pessoas que motiva a sua tentativa de compreensão mútua. Por isso, a idéia do consentimento torna-se de modo quase clandestino, o verdadeiro fim da hermenêutica de Schleiermacher. Gadamer toma o oposto, isto é, o que caracteriza o diálogo, ou a tentativa de compreensão mútua, é uma espécie de compreensão primordial, que, em certas situações, não é possível. A possibilidade dessa mútua compreensão faz surgir o questionamento hermenêutico. Gadamer não quer chegar ao acordo final¹⁸⁷, mas este é uma necessidade da autocompreensão ao longo da experiência do não-entendimento, por parte do outro.

¹⁸⁷ No sentido de um acordo último.

3.4 Wilhelm Dilthey (1833 – 1911)

3.4.1 Dilthey diante das ciências do espírito

Wilhelm Dilthey mantém sua perspectiva romântica, mostrando-se muito preso à preocupação com os procedimentos científicos na construção do saber. Sua intenção é “fundamentar a validade das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*)”¹⁸⁸. Ele busca encontrar uma metodologia capaz de fundamentar o sentido a ser encontrado, sem escapar ao risco de cair num psicologismo, entendendo a compreensão como um mero “processo através do qual conhecemos algo psíquico”. Para ele, com a ajuda de signos percebidos do exterior, através dos sentidos, podemos chegar a conhecer a interioridade. Aposta na idéia de que, reproduzindo os diversos indícios que chegam aos nossos sentidos, podemos chegar ao ponto de lhe reconstruir a interioridade correspondente¹⁸⁹.

Dilthey mantém a expectativa de tentar identificar as ciências do espírito com as ciências empíricas. Surge, a partir daí, uma hermenêutica considerada como uma forma autêntica de fundamentação do conhecimento nas ciências do espírito. Essa perspectiva está comprometida com a teoria do conhecimento tradicional. Para Dilthey, há um processo de distanciamento do método das ciências naturais e busca-se uma fundamentação própria. Isso pode ser visto, quando sustenta que “o sentido histórico permite ao homem moderno ter presente, no espírito, todo o passado da humanidade; graças a ele, o homem ultrapassa os limites do seu próprio tempo e pode atualizar em si todo o passado da humanidade”¹⁹⁰.

Desde o início da leitura da obra de Dilthey, pode ser percebida uma preocupação com a questão da circularidade do conhecimento, preocupação essa que nos remete à busca pela totalidade do saber como tal. Conforme Gadamer, ele “pensava a compreensão como a reprodução de uma produção originária”¹⁹¹. Nesse sentido, Dilthey pretende firmar-se no historicismo, concebendo que o espírito objetivo é produto da

¹⁸⁸ Reale; Antiseri, 1991, p. 455: lê-se ali que Dilthey “contrário à filosofia da história de Hegel, ele também é avesso ao positivismo, que reduz o mundo histórico à natureza, ao pretender aplicar ao mundo histórico o esquema causal-determinista, que, para Dilthey, só é válido para a natureza”.

¹⁸⁹ Cf. Dilthey, 1984, p. 150.

¹⁹⁰ Dilthey, 1984, p. 149.

¹⁹¹ Gadamer, 1996, p. 366.

atividade de homens históricos, sendo que, para ele, toda a realidade, que está aí, não passa de conexões históricas que podem ser conhecidas. Assim sendo, as instituições, o indivíduo, as civilizações e as épocas históricas não passam de conexões dinâmicas¹⁹² produzidas historicamente e que permanecem disponíveis para serem compreendidas como tal.

Na relação todo-parte, ele toma como ponto de partida a circularidade em que:

[...] os detalhes de um texto só podem entender-se desde o conjunto, e este só desde aqueles, porém projetando-o agora sobre o mundo da história. Não somente as fontes chegam a nós como textos, mas a realidade histórica mesma é um texto que pode ser compreendido¹⁹³.

A parte, uma vez compreendida a partir do todo, nos levaria a acreditar que “há de se compreender a um autor melhor do que ele mesmo se compreendia”¹⁹⁴. O olhar totalizante parece ser herança de Schleiermacher, o qual nessa mesma direção argumenta que “também dentro de um escrito particular o que é particular somente pode ser compreendido a partir do todo”¹⁹⁵. Dilthey não consegue escapar a uma tendência ao psicologismo, que se manifesta no desenrolar de sua obra, através de uma espécie de crença de que a vida é o fato fundamental que deve ser tomado como ponto de partida da filosofia. Nesse sentido, somente seria possível conceituar a história, na proporção em que se consegue um conceito da vida. A vida, para ele, “estende-se a todo o domínio do espírito objetivo, na medida em que nos é acessível, através da vivência”¹⁹⁶. Portanto, o compreender se dá revivendo, com uma experiência íntima, a vida do espírito em sua evolução histórica¹⁹⁷.

O fato de ter que recorrer à subjetividade expõe Dilthey ao risco de cair num psicologismo, ou seja, é grande o risco de tudo se “centralizar na ‘psicologia’ que deve compreender a ‘vida’ em sua efetiva conexão evolutiva e histórica, como a maneira de ser

¹⁹²Cf. Reale; Antiseri., 1990, p. 458.

¹⁹³Gadamer, *op. cit.*, p. 254.

¹⁹⁴*Ibid.*, p. 366.

A esse respeito Schleiermacher dirá que “antes de aplicar a arte da interpretação é preciso colocar-se na posição do autor, e isso tanto do lado objetivo quanto do subjetivo. Do lado objetivo, isto é, por meio de um conhecimento da língua tal como o autor a possui; isso, porém, é uma tarefa mais determinada do que colocar-se na posição dos leitores originais, os quais também necessitam pôr-se na posição daquele. Do lado subjetivo no que concerne ao conhecimento de sua vida interior e exterior” (Schleiermacher, 1995, p. 94).

¹⁹⁵*Ibidem.* p. 97.

¹⁹⁶Dilthey, *op. cit.*, p. 184.

¹⁹⁷Cf. Pucciarelli, 1952, p. 16.

do homem, como possível objeto das ciências do espírito e a um tempo como raiz dessas ciências”¹⁹⁸. Dilthey nos leva à compreensão de que há uma realidade a qual não se deixa absorver pela reflexão. Isso se demonstra no fato de que o homem já desde sempre se experimenta no seio de um mundo do sentido que é anterior à sua experiência. “Para ele significado não é um conceito lógico, mas se entende como expressão da vida”¹⁹⁹. A vida mesma é vista como auto-interpretação, sendo que nela pode ser percebida uma estrutura hermenêutica.

Dilthey irá manifestar que a história é a condição de possibilidade para o que o homem é, de modo que sempre perpassa, como pano de fundo, a idéia de uma realidade que é a história e que todo conhecimento é conhecimento histórico. Na experiência vivida encontra-se o instrumento fundamental com que Dilthey opera. Isso leva a procurar no investigador as condições determinantes. Não há ainda a idéia de uma hermenêutica como modo de ser, modo de se situar.

Seguindo os passos de Schleiermacher, Dilthey também se baseia no protestantismo, que remete o princípio da Escritura em favor de uma tradição²⁰⁰. Ele ao buscar entender uma obra, desde o contexto do conjunto, acaba necessariamente por remeter a uma restauração histórica do nexos vital, ao qual pertence a fonte original. Segundo ele,

o velho postulado interpretativo de entender os detalhes por referência ao todo já não podia remeter-se nem limitar-se à unidade dogmática do cânon, senão que teria que aderir ao conjunto mais abarcante da realidade histórica, a cuja totalidade pertence cada documento histórico individual²⁰¹.

Dilthey acaba por eliminar a diferença entre os documentos sagrados e profanos, resultando que a função da hermenêutica passa a ser vista como arte da interpretação correta das fontes escritas, que abrange a totalidade da historiografia. Assim, “a compreensão e a interpretação intervêm, pois, sempre, inclusivamente, na própria vida, atingem a perfeição nas artes de aplicar obras instigantes e de mostrar a sua unidade no espírito do autor”²⁰². Unidade vital passível de ser apreendida aos olhos de Dilthey.

¹⁹⁸Cf. *Ibidem*, p. 14.

¹⁹⁹Gadamer, 1996, p. 286.

²⁰⁰Cf. *ibid.*, p. 228.

²⁰¹*Ibid.*, p. 229.

²⁰²Dilthey, *op. cit.*, p. 161.

Dilthey trabalha com a certeza de poder compreender a história universal, que surge como um livro obscuro, cuja investigação histórica se compreende a si mesma, segundo o modelo da filologia de que se serve. Ela é “a obra completa do espírito humano escrita nas línguas do passado, cujo texto há de ser entendido”²⁰³. Para Dilthey, “a finalidade última da hermenêutica é compreender o autor melhor do que ele próprio se compreendeu; proposição que é a consequência necessária da teoria da criação inconsciente”²⁰⁴. Nesse sentido, para ele, trata-se de compreender o conjunto de uma obra com a ajuda de palavras e de combinação de palavras, o que leva-o a afirmar que a plena compreensão do pormenor pressupõe já a do todo²⁰⁵.

Nesse sentido, para Gadamer,

Dilthey toma conscientemente a hermenêutica romântica e a amplia até fazer dela uma metodologia histórica, mais ainda, uma teoria do conhecimento das ciências do espírito [...]. Os detalhes de um texto só podem entender-se desde o conjunto, e este só desde aqueles, porém projetando-o agora sobre o mundo da história; [...] a realidade histórica mesma é um texto que pode ser compreendido²⁰⁶.

O sentido de um texto teria que compreender-se desde ele mesmo. Em consequência, resulta que o fundamento da historiografia é a hermenêutica²⁰⁷. No perceber de Gadamer, Dilthey desenvolve sua argumentação, no intuito de demonstrar que o individual só se determina em seu significado próprio desde o conjunto²⁰⁸. Por isso, o desenvolvimento da essência humana no tempo possui uma produtividade própria, sendo que a história tem um sentido em si mesma, ou seja, nas palavras do próprio Dilthey, o conceito de história “depende do conceito da vida, pois a vida histórica é parte da vida geral. Mas a vida em geral é o que se dá na vivência e na compreensão. [...] A vida é o fato fundamental que deve constituir o ponto de partida da Filosofia”²⁰⁹.

A tentativa de Dilthey em fundamentar filosoficamente as ciências do espírito se coloca entre a experiência histórica e a pretensão idealista da Escola histórica. Parece que é de seu propósito completar a crítica kantiana da razão pura com uma crítica da razão

²⁰³ A esse respeito, veja Gadamer, *op. cit.*, p. 230.

²⁰⁴ Dilthey, *op. cit.*, p. 164.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 163.

²⁰⁶ Gadamer, *op. cit.*, p. 254.

²⁰⁷ Cf. *ibid.*, p. 254 e 255.

²⁰⁸ Cf. *ibid.*, p. 255.

²⁰⁹ Dilthey, *op. cit.*, p. 184.

histórica. Segundo tal perspectiva, a razão histórica necessita de uma justificação igual à razão pura. A teoria da verdade constituir-se-ia então como cópia da realidade, porém isso já não bastava evidentemente para sua legitimação²¹⁰.

Dilthey se depara com a questão de como pode converter-se em ciência a experiência histórica, uma vez que “o que suporta a construção do mundo histórico não são os fatos ganhos pela experiência e incluídos logo numa referência valorativa, senão que sua base é muito mais a historicidade interna da mesma experiência”²¹¹. Assim, Dilthey vai firmando a condição de possibilidade no ser histórico, em um homem concreto, histórico, cognitivo, condicionado pelo horizonte e pelo contexto histórico em que vive e atua. Tal sujeito do conhecimento não é o sujeito transcendental com suas funções *a priori*, sendo o mesmo que investiga a história aquele que a faz²¹². Sua preocupação continua sendo a questão de “converter em ciência a experiência histórica”²¹³.

3.4.2 O mundo da vida diltheyano

É nas instituições que Dilthey irá perceber a efetivação do contexto vital, onde o indivíduo forma a sua subjetividade. Tal contexto histórico carrega a estrutura do mundo humano como histórica, onde acontece o mundo da vida, o *Erleben*, que se efetiva concretamente. Trata-se, pois, de sistemas de cultura e de organizações sociais que possuem existência histórica a possibilitar a relação dos indivíduos. “É a vida mesma a que se desenvolve e conforma frente a unidades compreensíveis, e é o indivíduo concreto o que compreende essas unidades como tais”²¹⁴. Nesse sentido, “todas as criações culturais estão penetradas pelo espírito da época e participam da historicidade inerente ao ser espiritual. Para conhecer um indivíduo, para interpretar uma época ou uma criação cultural, é preciso acudir à história”²¹⁵.

A história firma-se como chave-de-leitura para o acesso ao mundo. Dilthey dava razão à Escola histórica que acreditava “não existir um sujeito geral mas somente

²¹⁰Cf. Gadamer, *op. cit.*, p. 278 – 279.

²¹¹*Ibid.*, p. 281.

²¹²Ver, a esse respeito, Reale; Antiseri, *op. cit.*, p. 455.

²¹³Gadamer, *op. cit.*, p. 280.

²¹⁴Cf. Gadamer, *op. cit.*, p. 283.

²¹⁵Pucciarelli, *op. cit.*, p. 21.

indivíduos históricos”²¹⁶. O espírito objetivo de que Dilthey trata não é, como para Hegel, a manifestação de uma Razão Absoluta, mas o produto da atividade de homens históricos, de suas relações recíprocas, condicionadas pela pertença a um processo temporal, que constituem a estrutura do mundo humano. O compreender (*Verstehen*) diltheyano deve ser compreendido como “processo pelo qual, com a ajuda de signos percebidos do exterior através dos sentidos, conhecemos uma interioridade. [...] Por isso chamamos compreensão o processo através do qual conhecemos algo psíquico”²¹⁷. A objetivação da vida é a primeira característica no mundo histórico humano. “O nexo da vida, tal como se lhe oferece ao indivíduo (e como é revivido e compreendido no conhecimento biográfico dos demais), se funda na significatividade de determinadas vivências”²¹⁸. “Cada parte expressa algo do todo da vida e tem, portanto, uma significação para o todo do mesmo modo que seu próprio significado está determinado desde este todo”²¹⁹.

Gadamer comenta:

O passo decisivo que deverá dar Dilthey em sua fundamentação epistemológica das ciências do espírito será empreender, a partir da construção de um nexo próprio na experiência vital do indivíduo, a transição a um nexo histórico que já não é vivido, nem experimentado por indivíduo algum²²⁰.

A vida mesma permanece sempre o ponto de partida de Dilthey. A vida, para ele, se abre, na medida em que conseguimos nos elevar, metodicamente, acima da causalidade subjetiva do próprio ponto de partida e da tradição que lhe é acessível, “alcançando assim a objetividade do conhecimento histórico” no qual ela se gestou. “O nexo de vida e saber é para Dilthey um dado originário”²²¹. A hermenêutica se coloca, para Dilthey, como o *medium* universal da consciência histórica, para a qual não há outro conhecimento da verdade que o compreender a expressão, e na expressão a vida. “Em qualquer ponto da História há vida, e a História compõe-se de vida, de todos os tipos de vida nas relações mais diversas. A História é a vida captada pelo ponto de vista da totalidade da Humanidade, constituindo uma conexão”²²².

²¹⁶Cf. Gadamer, *op. cit.*, p. 283.

²¹⁷Dilthey, *op. cit.*, p. 150.

²¹⁸Gadamer, *op. cit.*, p. 283.

²¹⁹*Ibid.*, p. 283.

²²⁰*Ibid.*, p. 283.

²²¹Confira a esse respeito os argumentos expostos em *Verdad y Método*, p. 297 e 298.

²²²Dilthey, *op. cit.*, p. 179.

Nesse ponto Dilthey o deixa claro, ao expor que “poderia pensar-se o conhecimento de nexos históricos cada vez mais amplos e estendê-los até um conhecimento histórico universal”²²³. A compreensão histórica se estende, sobretudo, ao que está dado historicamente e é verdadeiramente universal, porque tem seu sólido fundamento na totalidade e infinitude interna do espírito.

[...] temos que construir o todo com as partes, mas é no todo que deve residir o 'momento' em razão do qual se atribui um significado às partes e estas encontram o seu respectivo lugar. A própria História efetiva princípios cuja validade nasce da explicação das relações contidas na vida
224

Segundo Dilthey, as barreiras que impõe à universalidade da compreensão a finitude histórica de nosso ser, lhe são de natureza somente subjetiva. A crítica que Gadamer dirige a Dilthey está no fato de ele pensar a investigação do passado como “deciframento e não como experiência histórica”²²⁵. Hermenêutica, em Dilthey não tem a ver com o captar o sentido que se abre, mas antes compreender os fatores isolados dentro duma concepção historicista. Não há, em Dilthey, a idéia de estabelecer-se um acordo. Esse é um aspecto no qual Gadamer se diferencia, trazendo para dentro da compreensão a idéia do acontecimento da história e não mero projeto. Se quisermos reduzir a história a fatores isolados, teríamos que inserir nela um fio condutor pela expectativa que buscamos, ou legitimar, ou averiguar. Em outras palavras, só existe a construção de um sentido em relação à história, de modo que o sentido se abre para a compreensão. Na perspectiva gadameriana não existe a história como tal, como um objeto disponível ao sujeito.

Levanta-se aqui uma série de questões, principalmente ligadas à questão da inesgotabilidade da vida, onde, conforme pensa Dilthey, “a constante transformação do nexos de significados, que é a história, não implicará a exclusão de um saber que pode alcançar objetividade”²²⁶. Gadamer irá além, perguntando-se sobre a consciência histórica, no sentido de tentar descobrir se ela não será, em última instância, um ideal utópico, que contém em si mesmo uma contradição.

Referindo-se ao nexos estrutural, que se compreende desde seu próprio centro, Gadamer dirá que “é algo que responde ao velho postulado da hermenêutica e à exigência

²²³*Ibid.*, p. 292.

²²⁴Dilthey, *op. cit.*, p. 186.

²²⁵Cf. Gadamer, *op. cit.*, p. 303.

²²⁶Cf. *ibid.*, p. 291.

do pensamento histórico de compreender cada época desde si mesma e de não medi-la com o padrão de um presente estranho a ela”²²⁷.

A história, no fundo, é como que a forma necessária da ciência de tudo o que chega a ser. É quase como que uma metaciência. O que norteia essa corrente é uma crença de que há a possibilidade de captar a totalidade do sentido como tal, e que a condição de possibilidade para tal é conseguir estabelecer um método de tal eficiência que dê conta da totalidade do saber como tal. No entanto, enquanto Dilthey busca legitimar seu ponto de vista à base da vida, que se corporifica e se apresenta na história, podendo ser epistemologicamente analisada, para Gadamer a relação com a vida se diferencia em muito. Para entendermos melhor a compreensão gadameriana, que vai se firmar sobre a historicidade, necessitamos refletir sobre a relação da subjetividade frente à compreensão.

A questão que permanece é: “Como é possível que uma individualidade possa transformar em conhecimento objetivo com valor universal o dado sensível que é, para ela, essa individualidade?”²²⁸ Dilthey responde a essa questão, dizendo que “a condição de que depende essa possibilidade consiste no fato de nenhuma manifestação individual estranha poder apresentar alguma coisa que não esteja, também, contida na individualidade viva que a percebe”²²⁹. Isso só é possível dentro de uma certa circularidade no compreender. Dilthey explicita-o em descrevendo sobre o método.

Extraír o todo do detalhe e seguidamente o detalhe do todo. A totalidade de uma obra exige que se chegue à individualidade do autor, ao conjunto literário de que depende. O método comparado faz-me compreender cada obra e até cada frase com mais profundidade. A compreensão resulta, pois, do todo que, no entanto, resulta, por sua vez, do pormenor²³⁰. Parece que a consciência histórica quer ocupar o lugar que em Hegel era ocupado pelo saber absoluto do espírito. “O próprio Dilthey aponta o fato de que somente conhecemos historicamente, porque nós mesmos somos históricos”²³¹, porém há limites que se tornam difíceis de serem ultrapassados, uma vez que na sua pretensão de absolutização, em Dilthey a razão absoluta não é o espírito objetivado, porém, muito antes, produto da atividade de homens históricos. “Nossa consciência é, por sua vez, consciência

²²⁷ *Ibid.*, p. 292.

²²⁸ Dilthey, *op. cit.*, p. 167.

²²⁹ *Ibid.*, p. 168.

²³⁰ Dilthey, *op. cit.*, p. 168.

²³¹ Gadamer, *op. cit.*, p. 291.

histórica, porque a historicidade é a essência do homem. [...] A experiência do passado, plenamente assimilada, se incorpora e se fixa como um elemento plástico e influi sobre os atos do presente”²³². De certa forma, as questões do passado estão, sim, a orientar as decisões do presente, assim como criando condições para a projeção do futuro.

3.4.3 Aproximações entre Dilthey e Gadamer

Nesse ponto há uma certa aproximação de Gadamer em relação a Dilthey. Quando Gadamer analisa a questão dos “pré-juízos”, sua crítica dirige-se tanto contra o Iluminismo como contra o falso Romantismo. Em Dilthey, a consciência histórica teria que “realizar em si mesma uma superação da própria relatividade, de tal modo que, com isso, torne possível a objetividade do conhecimento espiritual-científico”²³³. Para ele, “os sistemas filosóficos mudam com os costumes, as religiões e as constituições. Revelam-se, portanto, como produtos historicamente condicionados”²³⁴.

Por indissolúvel que seja o fundamento da vida histórica sobre a qual se eleva, a consciência histórica é capaz de compreender historicamente sua própria possibilidade de comportar-se historicamente, [...] numa relação reflexiva consigo mesma e com a tradição em que se encontra. Compreende-se a si mesma desde sua história. A consciência histórica é uma forma de autoconhecimento²³⁵.

A investigação temática da vida da consciência está obrigada a superar, como em Dilthey, a vivência individual como ponto de partida. Isso nos remete à concretização da vida. Porém, “Dilthey retrocede até à unidade da vida, ao 'ponto de vista da vida', e de uma forma muito parecida à ‘vida da consciência’ de Husserl”²³⁶.

Gadamer explicita a perspectiva traçada por Dilthey trazendo para o debate a pretensão de Husserl. Segundo ele, Dilthey “pretende derivar a construção do mundo histórico a partir da reflexividade que é imanente à vida, e Husserl pretende derivar a construção do mundo histórico a partir da ‘vida da consciência’”²³⁷. Tanto em Husserl

²³²Pucciarelli, *op. cit.*, p. 22.

²³³Cf. *ibid.*, p. 295.

²³⁴Dilthey, 1992, p. 18.

²³⁵Gadamer, *op. cit.*, p. 296.

²³⁶Cf. *ibid.*, p. 310.

²³⁷*Ibid.*, p. 313.

como em Dilthey, “os dados imanentes à consciência examinada reflexivamente não contêm o tu de maneira direta e originária. (...) O ‘outro’ aparece em princípio como objeto da percepção, que mais tarde ‘se converte’ por empatia em um tu”²³⁸.

Para Gadamer, falta em Dilthey e Husserl justamente “o sentido de que o conceito da vida é desenvolvido em ambas as direções como mais abrangente”²³⁹. Desse modo, a questão da historicidade entra no jogo, como mais abrangente que a questão do historicismo, conforme já vimos anteriormente. Em outras palavras, a questão da vida, aos poucos, assume o centro das preocupações de Dilthey, no sentido de “incorporar em si o que existe fora dela. Todo o vivo se nutre do que lhe é estranho”²⁴⁰, sustentado na crença da possibilidade de poder captar o todo. Por isso, em Dilthey “a relação com a vida não é a do pensamento com outros estados espirituais, mas da vida com a consciência daquilo que o homem vive, experimenta e olha na sua totalidade, na urdidura de vida própria e mundo”²⁴¹.

Em contrapartida, a tradição hermenêutica situada em Gadamer, vai tentar expor a hermenêutica, a partir de sua estrutura ontológica. A preocupação em torno do modo de experimentar o mundo enquanto modo ontologicamente qualificado exige uma postura diferenciada. Trata-se, ao que parece, de uma tentativa de expor a maneira como o homem lida com o mundo e, em conseqüência, consigo mesmo em um nível ontológico, isto é, buscando sempre, enquanto ente no mundo, o fundamento da verdade, perguntando pelo ser²⁴², que se revela e se oculta²⁴³, sabendo de antemão nosso limite de nunca podermos apreender a verdade toda, pois, conforme o expõe Coreth em suas investigações de Gadamer, ela “acontece” no encontro e relação de sujeito e objeto, na mediação entre presente e passado²⁴⁴.

Essa corrente permanece mais ligada à questão de tentar esclarecer as experiências do nosso ser-no-mundo²⁴⁵, sobretudo buscando respostas pela linguagem e

²³⁸ *Ibid.*, p. 314.

²³⁹ *Ibid.*, p. 315.

²⁴⁰ Cf. Gadamer, *op. cit.*, p. 317.

²⁴¹ Dilthey, 1992, p. 34.

²⁴² Cf. Coreth, 1973, p. 162.

²⁴³ *Ibid.*, p. 151.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 155.

²⁴⁵ A esse respeito, veja-se o §12 de *Ser e Tempo*, onde Heidegger analisa o ser-no-mundo em geral como constituição fundamental do Ser-af.

história²⁴⁶. Procurará mostrar que o sentido se instaura a partir de formas de mediação, que não remetem a um sentido como se este fosse objeto, mas enquanto contexto em que ele acontece, dentro de uma determinada consciência da realidade.

3.4.4 Antecipando alguns limites da modernidade

Para falar em limites da modernidade, inicialmente temos que compreender o que se entende por modernidade no contexto em que se situa a presente discussão. Para tanto, podemos tomar como ponto de partida que a racionalidade moderna “tem origem no empirismo e no racionalismo do século XVI. O empirismo, proposto por Bacon aposta na emergente ciência do seu tempo, dizendo que o homem poderá ‘*prever para prover*’”²⁴⁷. É claro que estamos tratando de situar aproximadamente esse movimento que entrelaça sujeito e objeto, princípio fundamental do empirismo, que tem na experiência, conforme já vimos antes, sua sustentação enquanto construção científica.

Entretanto, uma “outra formulação da racionalidade moderna se refere ao racionalismo”²⁴⁸. Nesse sentido, Descartes é o grande expoente, afirmando o pensamento como ponto de partida, sendo que “a racionalidade traz as bases do pensamento moderno com a exigência da subjetividade”²⁴⁹. Assim sendo, o modo de fazer ciência é dominado pela racionalidade ocidental, resultando no mito da possibilidade de explicação de tudo e, conseqüentemente, na crença em se poder construir a base para chegar à verdade enquanto tal. “A opção da modernidade por esse modelo de racionalidade tem justificado a ação de controle e previsões de ação do sujeito sobre o objeto”²⁵⁰. Nisso reside um dos elementos centrais que instauram o paradigma objetificador moderno, onde o objeto é entendido como resistência, como o que se coloca à frente do sujeito, sendo que este tem o poder (e quase que o dever) de dominá-lo²⁵¹. Portanto,

²⁴⁶Sobre esse ponto o §34 de *Ser e Tempo* parece abordar bem as bases sobre as quais nossa discussão posterior irá se firmar.

²⁴⁷ Hermann, 1996, p. 17.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 18.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 18.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 19.

²⁵¹ “Ao trazer à tona o princípio da subjetividade, a modernidade expressa sua fé no sujeito com capacidade de reflexão, que conquista sua autonomia e sua liberdade. A idéia do sujeito autônomo surge, portanto, com a modernidade e com fé que esta deposita na razão. Embora o movimento iluminista, que sustenta o ‘discurso filosófico da modernidade’, sempre tenha sido acompanhado por um contradiscurso, como, por exemplo, o romantismo, as críticas tornam-se mais sistemáticas, a partir do século XIX, sobretudo por duas razões: uma

a modernidade que nasce com o iluminismo, no século XVIII, apóia-se justamente na possibilidade da razão de enunciar verdades universais, de entender e dominar o mundo, superar os mitos e forças mágicas, de forma a emancipar o homem. Retira-se a tutela de um princípio organizador exterior ao próprio homem, surgindo a possibilidade de que ele construa racionalmente seu destino, livre de tirania. Caem, assim, os fundamentos teológicos e o mundo é secularizado. Propõe-se uma ordem fundada na razão, um ideal de ciência, que permita a liberdade do reino da necessidade²⁵².

Há limites que ficam evidentes quanto ao modo de operar do cientificismo objetificador, impulsionado, sobretudo, pelos tempos modernos²⁵³ em sua pretensão auto-esclarecedora iluminista, que não consegue dar conta dos limites frente ao saber. O uso meramente instrumental da razão humana favoreceu a crise da racionalidade iluminista²⁵⁴ ao pretender ser o modelo para se chegar à certeza²⁵⁵ mediante a soberania do sujeito, independentemente da sua historicidade e da tradição que já sempre lhe antecede. “O sujeito que compreende é finito, isto é, ocupa um ponto no tempo, determinado de muitos modos pela história”²⁵⁶, de modo que seu horizonte de compreensão já se encontra inserido na história onde sua reflexão se dá, fazendo esta parte dela. No entanto, o sujeito permanece “ocupado por pré-conceitos que pode modificar no processo da experiência, mas que não pode liquidar inteiramente”²⁵⁷. Assim sendo, a crítica de Gadamer ao racionalismo da ilustração se sustenta, porque “o pensamento iluminista é cego para a

primeira refere-se à crítica à estrutura auto-referencial do princípio da subjetividade, que faz com que o sujeito se debruce sobre si mesmo, determinando relações objetificadoras e de domínio do sujeito sobre o mundo. Uma segunda crítica situa-se no âmbito antropológico e social, com a desconfiança de o projeto da modernidade levar adiante sua finalidade emancipatória, seus tão caros ideais de liberdade e igualdade, justamente pela imposição de relações de domínio” (Hermann, 2006, p. 12).

²⁵² Hermann, 1996, p. 19.

²⁵³ “Como filhos dos tempos modernos não queremos que nos vejam como herdeiros de uma época que acabou. Por isso Habermas, o iluminista, fala de um projeto inacabado da modernidade. Todos os projetos históricos são inacabados e tanto mais o projeto da razão do iluminismo. A cultura ocidental constituiu-se de projetos inacabados e entre eles há sucessivos projetos iluministas, desde os gregos, que têm como imperativo serem retomados sempre por herdeiros que em vão procuram concluí-los. Os projetos da racionalidade têm isto de imaginário: estabelecer definitivamente a idade da razão” (Stein, 2001, p. 11).

²⁵⁴ Crise esta que “levou a sociedade moderna à beira do colapso social e ecológico, devido, entre outros, à exploração desenfreada dos recursos naturais e à brutal desagregação social de amplas comunidades” (Flickinger, 2000, p. 8).

²⁵⁵ “Assim, a hermenêutica tem que desconstruir uma racionalidade que, colocada sob limites estreitos, quer mais a certeza que a verdade. E mostra a impossibilidade de reduzir a experiência da verdade a uma aplicação metódica, porque a verdade encontra-se imersa na dinâmica do tempo. No ambiente cientificista da modernidade, estabeleceu-se o predomínio do positivismo, que se apóia em dados objetivos como procedimento válido para produzir conhecimento. Contra isso, a hermenêutica quer demonstrar que não há mais condições de manter o monismo metodológico, uma forma exclusiva para determinar o espaço de produção do conhecimento. A hermenêutica opõe-se ao ‘mito do objetivismo’; ou seja, à crença em uma verdade objetiva, que corresponde a uma realidade também objetiva, trazendo a perspectiva do interpretar, do produzir sentido, e a impossibilidade de separar o sujeito do mundo objetivado. Desse modo, quer fazer valer o fenômeno da compreensão diante da ‘pretensão de universalidade da metodologia científica’, como precisamente observou Gadamer” (Hermann, 2006, p. 19 – 20).

²⁵⁶ Stein, 1986, p. 37.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 37.

inevitabilidade de pré-conceitos em todo o processo de compreender. [...] O iluminismo, contudo, pensa poder situar-se num ponto de vista fora da história”²⁵⁸. Tal pretensão é, evidentemente, inconcebível.

Portanto, a história, os pré-conceitos, a tradição, a autoridade, a linguagem são, para Gadamer, indispensáveis para podermos pensar a racionalidade no mundo. Significa reconhecer a necessidade de descer para trás da reflexividade e buscar sua origem²⁵⁹ na pré-reflexividade²⁶⁰, onde a experiência do sujeito lhe possibilita a inserção em um horizonte de sentido posteriormente tematizável pelas vias da reflexividade. A hermenêutica nos esclarece “a impossibilidade de um ponto arquimédico para fundar a reflexão, uma espécie de belvedere do espectador imparcial, ou ao menos de um observador privilegiado”²⁶¹.

Assim sendo, contemporaneamente a hermenêutica não pode escapar a um caráter questionador das pretensões da modernidade, assumindo, não raro, o papel de denunciadora do que poderíamos denominar de uma impossibilidade da pretensão absolutizadora. Não significa, de modo algum, deixar de reconhecer preciosas contribuições que a modernidade trouxe, sobretudo no campo das ciências, como é o caso da saúde. É inquestionável o benefício na melhoria da qualidade de vida do ser humano, de modo que o problema que se coloca é a reivindicação exclusiva do paradigma cientificista²⁶². O problema maior é aceitarmos o uso meramente instrumental da razão humana como sendo “o” modo exclusivo para o acesso ao conhecimento, enquanto certeza, ao invés de buscarmos a discussão em torno da verdade enquanto espaço não-determinável pelo cientificismo²⁶³.

Sem negar a importância do ambiente cientificista moderno para o homem contemporâneo, a hermenêutica moderna vem trazer à tona a discussão em torno dos limites da pretensão moderna, vindo a denunciar os limites de sua pretensão justamente por não conseguir dar conta dos mesmos. Portanto, a hermenêutica traz consigo a pretensão em

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 37.

²⁵⁹ No sentido de fundamentação.

²⁶⁰ Com a hermenêutica podemos afirmar “o bastidor de legitimidade que recupera a unidade do modo descontínuo de pôr problemas próprios dos métodos científicos” (Stein, 1986, p. 49).

²⁶¹ *Ibidem*, p. 49.

²⁶² Especialmente os procedimentos em laboratórios que dificilmente conseguem escapar a uma perspectiva tecnicista, exigindo a separação rígida entre sujeito e objeto, além de uma pressuposição de neutralidade ou imparcialidade do cientista, mantendo a crença de que os procedimentos técnicos bastam a si próprios.

²⁶³ Cf. Schuck, 2006, p. 61ss.

ampliarmos o debate, sem excluir da pauta a questão da modernidade. No fundo, ela busca desconstruir uma racionalidade, racionalidade esta que, “colocada sob limites estreitos, quer mais a certeza que a verdade, e demonstrar a impossibilidade de reduzir a experiência da verdade a uma aplicação metódica, porque a verdade encontra-se imersa na dinâmica do tempo”²⁶⁴.

Rompe-se, assim, com a idéia de um único método²⁶⁵ para chegar à verdade. Exige-se, por parte do próprio investigador, que ele leve em conta sua situação histórica, sua historicidade e finitude, sem poder escapar ao fato de ele se encontrar já desde sempre inserido num horizonte de sentido, numa tradição, que lhe ultrapassa a possibilidade em trazer à consciência o todo no qual se insere. Por isso, no ambiente cientificista moderno, criam-se condições favoráveis para o predomínio do positivismo, à base do método que se apóia em dados objetivos como procedimento válido, levando a um monismo metodológico, ofuscando, de certa forma, a possibilidade de percepção de outras formas de conhecer a realidade²⁶⁶.

Uma das chaves-de-leitura para compreendermos a origem da hermenêutica, no sentido moderno, está justamente na compreensão da bipolaridade sujeito-objeto, que sem dúvida na modernidade criou o “mito do objetivismo”, conforme já exposto acima. Diante da “pretensão de universalidade da metodologia científica”, a hermenêutica se posicionará no sentido de querer fazer valer o fenômeno da compreensão²⁶⁷.

Com Schleiermacher, a hermenêutica ainda se encontra muito presa à perspectiva de encontrar procedimentos científicos capazes de dar conta de uma metodologia que fundamente o sentido a ser encontrado. Schleiermacher estava preocupado mais com os estudos teológicos, de modo que acreditava ser possível encontrar um método a partir do qual dar-se-iam as interpretações da Sagrada Escritura. Veja-se que essa tendência, ao fazer da hermenêutica uma espécie de legitimadora de procedimentos para a interpretação, por um lado se liga ainda à questão procedimental, a saber, pelo uso meramente instrumental da razão. Porém, por outro lado, já traz a novidade que irá dar as condições para o surgimento da “hermenêutica moderna”, ao contrapor-se ao caminho causal-explicativo, uma vez que a hermenêutica passa a não ser mais compreendida

²⁶⁴ Hermann, 2003, p. 15.

²⁶⁵ *Méthodos*, no sentido de caminho.

²⁶⁶ Cf. Hermann, *op. cit.*, p. 15.

²⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 16 – 17.

enquanto interpretação filológica, de modo que a interpretação não é algo externo ao interpretado, porém caracteriza-se, antes de mais nada, “pela exposição e avaliação do envolvimento do homem no processo do saber”²⁶⁸.

Na Segunda Parte do presente texto, nos será possível compreender ainda melhor tal situação, na medida em que formos percebendo o surgimento da formulação do problema da verdade pelas vias da Hermenêutica Filosófica. Buscamos, assim, uma nova formulação de tal problema, na proximidade da discussão com Hans-Georg Gadamer, sem podermos deixar de fazer a discussão inicial com Heidegger.

²⁶⁸ Flickinger, 2000, p.07.

SEGUNDA PARTE

SURGIMENTO DE UMA NOVA FORMULAÇÃO DO PROBLEMA DA VERDADE PELA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

4 HEIDEGGER E A QUESTÃO DO COMPREENDER

4.1 *Dasein* e o sentido do ser

Heidegger é outro “divisor de águas” na história da compreensão. Com ele somos levados a perguntar pelo modo de compreender aquilo que acontece em nós. O sujeito tem seu lugar repensado a partir de Heidegger²⁶⁹. Ao invés de a subjetividade humana ser o sentido do ser, o ser é um projeto do sujeito. Significa dizer que o sujeito é o “*Da*” do “*Sein*”²⁷⁰. O “*aí*” do “*ser*”, ele é “*ser-aí*”. Agora ele está aí, nele se revela o sentido.

A questão sobre o sentido do ser só é possível quando se dá uma compreensão do ser. A compreensão do ser pertence ao modo de ser deste ente que denominamos *Dasein*. Quanto mais originária e adequadamente se conseguir explicar esse ente,

²⁶⁹ A presente discussão foi iniciada nos estudos de mestrado e agora é retomada no intuito de podermos aprofundá-la e dar-lhe o enfoque antes não conseguido.

²⁷⁰ O conceito “*Dasein*” é de difícil tradução. Na verdade, não há no português uma palavra que indique com precisão seu sentido. Foi traduzido, por exemplo, como “*eis-aí-ser*”, “*estar-aí*”, “*ser-aí*”, “*presença*”. Na perspectiva em que estamos abordando, é importante destacar que não deve ser compreendido no sentido passivo, como é o caso de simplesmente “*jogado*” no mundo. O “*Sein*” revela um princípio de ação frente ao mundo, ou, dito de outro modo, uma necessidade de se “*projetar*”, de modo que o ser “*é*” pelo que faz ou deixa de fazer no *aí* concreto, conforme possibilidade e limites que o mundo lhe oferece. Ao passo que “*Sein*” parece também mostrar a abertura ao devir, revelando a infinitude do processo de construção de nosso ser mergulhado na finitude do existir concretamente “*agora*”.

maior a segurança do alcance na caminhada rumo à elaboração do problema ontológico fundamental²⁷¹.

Heidegger traz à tona a questão do sentido do ser, sem, no entanto, desaparecer o problema do sujeito; porém, ele é repensado, sendo que,

o modo de ser do estar-aí que se descreve através do lidar com o ente disponível, o utensílio, não pretende anular este sentido da práxis no nível da relação com o objeto, mas quer atingir a dimensão mais profunda e antecipadora, onde se dá uma unidade entre mundo e estar-aí, no complexo e ao mesmo tempo simples modo de ser-no-mundo em que o estar-aí já sempre se compreende²⁷².

Compreender o ser não é mais do que abrir o espaço que possibilite o conhecimento dos entes. “Qualquer conhecimento se realiza já sempre na base do modo de ser do estar-aí, modo de ser que denominamos ‘ser-em’, isto é, o já-sempre-estar-junto-de-um-mundo”²⁷³. Nesse sentido, o transcendental é uma característica da minha compreensão do ser, não dos entes ou do ser. Isso porque, acima da realidade está a possibilidade. “De fato, apenas enquanto o ser-aí é, ou seja, a possibilidade ôntica de compreensão do ser, ‘dá-se’ ser. Se o ser-aí não existe, também nem ‘independência’ nem ‘em si’ podem ‘ser’”²⁷⁴.

Para Heidegger, o ser do “Da” do *Dasein* se sustenta na disposição enquanto estrutura existencial. Desse modo,

Dizer que o *Dasein* existindo é o seu Da significa, por um lado, que o mundo está ‘pre-sente’, o seu *Dasein* é o ser-em. Este é e está igualmente ‘presente’ como aquilo em função de que o *Dasein* é. Nesse em função de, o ser-no-mundo existente se abre como tal. Chamou-se essa abertura de compreensão²⁷⁵.

No sentido de existência, essa compreensão sempre remete ao ser desse poder-ser, nunca simplesmente dado, mas que “é” junto com o ser do *Dasein*. Não está solto no ar, pois é a possibilidade de ser que está entregue à sua responsabilidade, de modo que é a possibilidade que lhe foi inteiramente lançada²⁷⁶. Conforme Heidegger, “esse ‘saber’ não nasce primeiro de uma percepção imanente a si mesmo, mas pertence ao ser do *Da* do *Dasein* que, em sua essência, é compreensão”²⁷⁷.

Uma das questões centrais em Heidegger é justamente a oposição radical à subjetividade. Isso fica evidenciado, quando ele escreve: “compreender é o ser existencial do próprio poder-ser do *Dasein*, de tal maneira que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a

²⁷¹Heidegger, 1995, p. 266.

²⁷²Stein, p. 117 – 118.

²⁷³*Ibid.*, p. 26.

²⁷⁴Heidegger, *op. cit.*, p. 279.

²⁷⁵*Ibid.*, p. 198.

²⁷⁶Cf. *ibid.*, p. 199.

²⁷⁷*Ibid.*, p. 200.

quantas anda seu próprio ser”²⁷⁸. Isso também aparece claramente, quando diz que, “na compreensão, o *Dasein* projeta seu ser para possibilidades”²⁷⁹, sendo estas como que aberturas. Tal projetar da compreensão, segundo Heidegger, possui a possibilidade própria de se elaborar em formas, as quais denomina “interpretação”. A interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa, sendo que é ali onde a compreensão se torna ela mesma e não outra coisa. “Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão”²⁸⁰. O compreendido, aquilo que se abre na compreensão, “é sempre de tal modo acessível que pode explicitar-se em si mesmo como isto ou aquilo”²⁸¹, ou seja, “o ‘como’ constitui a estrutura da explicitação do compreendido; ele constitui a interpretação”²⁸², sendo que “isso só é possível pelo fato de já se oferecer para ser pronunciado”²⁸³.

Em Heidegger, tudo o que está à mão sempre já se compreende, a partir da totalidade conjuntural. Segundo ele, “o que acontece é que, no que vem ao encontro dentro do mundo como tal, a compreensão já abriu uma conjuntura que a interpretação expõe”²⁸⁴. Dessa forma, pode-se falar numa “visão prévia”, sendo que, enquanto abertura do *Da*, sempre diz respeito a todo ser-no-mundo. Ele expressa isso, dizendo que, “no projeto da compreensão, o ente se abre em sua possibilidade”²⁸⁵. Não se trata, portanto, de jogar no vazio ou sobre a nudez de algo, mas, sim, de que o “caráter de possibilidade sempre corresponde ao modo de ser de um ente compreendido”²⁸⁶.

Isso se percebe mais claramente, quando Heidegger escreve:

Se, junto com o ser do *Dasein* o ente intramundano também descobre, isto é, chega a uma compreensão, dizemos que ele tem sentido. Rigorosamente, porém, o que é compreendido não é o sentido, mas o ente e o ser. Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão²⁸⁷.

A compreensão, para ser significativa, precisa ter sentido. Portanto, não significa que a compreensão seja sentido: “o que é compreendido não é o sentido, mas o

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 200.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 204.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 204.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 205.

²⁸² *Ibid.*, p. 205.

²⁸³ *Ibid.*, p. 206.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 206.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 208.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 208.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 208.

ente e o ser”²⁸⁸. Porém, não existe acesso à compreensão dos entes, sem passar pela compreensão do ser. O sentido surge como um espaço próprio, uma espécie de mediação em que o *Dasein* pode se manifestar aos entes.

Essa manifestação do *Dasein* sempre conserva um aspecto de ocultamento, possibilitando, no entanto, uma apreensão de um sentido que possibilita uma compreensão, um desvelar. Isso tudo remete à idéia de que o sentido nasce a partir de formas de mediação, que não remetem a ele, como se fosse objeto, mas enquanto contexto a ser criado, dentro de uma determinada consciência da realidade. O sentido surge enquanto resultado de uma experiência ou, em outras palavras, ele é como que a gestação de algo que não pode chegar a ser captado totalmente na compreensão.

A razão em si mesma não pode ser considerada o ponto de partida do conhecimento. Ela mesma está sendo inserida dentro de um contexto de sentido que a determina. Algo está a nosso dispor, algo enquanto algo é captado e que conseguimos transmitir pela linguagem, sendo que não é a linguagem que detém o poder de determiná-lo.

Portanto, o “*Dasein* só tem sentido na medida em que a abertura do ser-no-mundo pode ser ‘preenchida’ por um ente que nele se pode descobrir. Somente o *Dasein* pode ser com sentido ou sem sentido”²⁸⁹. Em outras palavras, compreendemos na medida em que há o “des-ocultamento”, o “desvelamento” da constituição do ser da existência.

4.2 Compreensão e reflexividade

A historicidade fundamental do *Dasein* vai implicar que seu ser é uma mediação entre passado e presente, na direção do futuro. Estabelece-se como condição de possibilidade de nossa compreensão. Nós nos compreendemos a partir dos “pré-conceitos”. Mas não no sentido de impor os nossos “pré-conceitos” ao texto, porém no sentido de deixar-se dizer algo pelo próprio texto²⁹⁰. Se quisermos, podemos também dizer que “a racionalidade ‘a priori’ da tradição passa a manter-se como condição de possibilidade, que,

²⁸⁸*Ibid.*, p. 208.

²⁸⁹Cf. *ibid.*, p. 208.

²⁹⁰Cf. *ibid.*, p.234 – 235.

no entanto, se gera no próprio processo do conhecimento empírico que se produz através dos modos fundamentais do ser do estar-aí que emergem no ‘mundo’”²⁹¹.

Isso remete à idéia da superação da filosofia da subjetividade, como se dá em Kant. Em Gadamer, não é a eliminação da razão objetificadora, mas é o pensar a subjetividade, a partir de onde pensamos a tradição²⁹². O homem já se encontra desde sempre inserido na tradição. Então é preciso dizer que toda compreensão é marcada por “pré-conceitos”, juízos prévios, que se gestaram na tradição. Seria dizer que aqui está a superação da filosofia da subjetividade²⁹³. A subjetividade não é a ponte a partir de onde o sentido se gera, mas o sentido se revela na subjetividade, se gera na história, se transmite de geração em geração, de modo que eu posso dizer que os “pré-conceitos” se gestaram na tradição²⁹⁴, são condições transcendentais de minha compreensão²⁹⁵.

Mesmo o historicismo, quando advoga o ideal de um conhecimento pleno dos acontecimentos históricos, está no fundo repetindo a filosofia da subjetividade da modernidade. Trata-se, agora, de mostrar que há uma realidade a qual não se deixa absorver pela reflexão. O sujeito já desde sempre se experimenta no seio de um mundo do sentido, sem, no entanto, poder determiná-lo à base de sua subjetividade.

Portanto, o sujeito não consegue dominar o movimento da reflexão, ele não pode simplesmente tornar-se objeto da sua reflexão. Antes pelo contrário, ele é mais conduzido ou carregado pelo movimento que antecede a sua reflexão do que aquele que conduz. Evidencia-se, pois, a existência de um momento pré-reflexivo que é condição de possibilidade para a reflexão a qual se inicia num segundo momento. Há um espaço

²⁹¹ STEIN, *Seis estudos sobre "Ser e Tempo"*, p. 78.

²⁹² Para Gadamer, “a razão só existe como real e histórica, isto é, a razão não é dona de si mesma, senão que está sempre referida ao dado no qual se exerce” (Gadamer, 1996, p. 343).

²⁹³ Segundo Manoel A. de Oliveira, “isto significa a superação da postura da filosofia transcendental no sentido de que a subjetividade perde a primazia, como instância doadora de sentido a tudo, e a história emerge como a dimensão mais profunda de possibilitação da própria subjetividade. Aqui, convergem, numa mesma convicção de fundo, por um lado, a dialética através da ‘superação’ hegeliana da filosofia da subjetividade e, por outro lado, a hermenêutica, precedida que foi pela fenomenologia do ‘mundo da vida’ na obra tardia de E. Husserl, e, sobretudo, pela filosofia da ‘ex-istência’ de M. Heidegger. Em ambas as tradições, se trata de uma superação da filosofia da subjetividade na direção de uma reviravolta historiocêntrica do pensar, embora a concepção desta reviravolta seja distinta em cada uma destas tradições de pensamento. (Oliveira, 1997, p. 28).

²⁹⁴ O sujeito do conhecimento, como vimos, é sempre inserido num mundo determinado, numa tradição histórica determinada, que constitui um todo de sentido, a partir do qual se dá sempre, implicitamente, seu conhecimento e sua ação no mundo.

²⁹⁵ Ver a compreensão que Gadamer tem da tradição, *Verdad y Método*, p. 348 – 351, principalmente com relação à produtividade hermenêutica no comportamento histórico.

próprio, que exige, por parte do sujeito, que ela esteja disposta a entrar nesse jogo, sem, no entanto, permitir que ela o determine.

Aproximamo-nos da idéia de uma espécie de *autopoêsis*, que não pode ser determinada pela razão impositiva. Não se trata de algo, frente ao qual a subjetividade cale, mas ela, ao perguntar pelo ser, torna-se um ente que pergunta por outros entes. Porém, ao perguntar, sabe que “o sentido do ser jamais pode ser contraposto ao ente ou ao ser enquanto fundamento de sustentação de um ente, porque o fundamento só é acessível como sentido, mesmo que, em si mesmo, seja o abismo de uma falta de sentido”²⁹⁶.

Heidegger sabe de seu caráter de finitude; no entanto, ocupa-se do ser enquanto ser, que faz possível os existenciais²⁹⁷. Há algo que se revela, estando o sujeito impossibilitado de apreender a totalidade do que lhe é revelado. Entretanto, parece que há quase como que uma reflexividade ontológica, pois o sujeito não pode simplesmente tornar-se objeto de sua reflexão. Parece que antes é remetido a um nível pré-reflexivo, o que não significa a ausência total de presença de possibilidade de compreensão.

4.3 Linguagem como revelação do sentido dos entes

Heidegger não se coloca, nem do lado de um metodologismo, nem de um fundamentacionismo. Entre Heidegger e Gadamer há certa proximidade; aliás, podemos dizer que Gadamer é impensável sem Heidegger. A tese fundamental está no fato de todo intérprete estar envolvido na interpretação. Entretanto, o *Dasein* é constituído de comportamentos ontológicos, de modo que não é possível pensar algo antes. A realidade é depois do *Dasein*. Aqui entra a característica do cuidado como o já-sempre-no-mundo²⁹⁸. Não existe nada, a não ser via interpretação. Só porque interpretamos as coisas passam a “ex-istir”. Isso remete ao aspecto ontológico.

As modificações da temporalidade é que possibilitam o *Dasein*. Possibilidade não é o que vem, mas o que é, é o *Dasein*. “A experiência do ser-no-tempo das

²⁹⁶Heidegger, *op. cit.*, p. 209.

²⁹⁷Cf. *ibid.*, p. 204.

²⁹⁸Cf. *ibid.*, § 41.

representações coloca, de modo igualmente originário, algo que se transforma ‘em mim’ e algo que permanece ‘fora de mim’²⁹⁹. Acima da realidade está a possibilidade; o sentido está, pois, ligado ao poder-ser, portanto, é possibilidade.

Então a linguagem, para Heidegger, não é simplesmente um objeto presente, que está diante de nós, mas todo pensar já se faz linguagem. Quer dizer, a linguagem é mediação de meu acesso ao mundo. Todo pensar se faz numa abertura. Uma abertura de sentido que se articula lingüisticamente. Um espaço lingüisticamente mediado, no qual se abre para nós a experiência de mundo das coisas.

Ricoeur, nesse sentido, coloca bem a questão, ao considerar já pressuposto o fato de que nunca se começa de zero, isto é, desprovido de ‘pré-juízos’. Entra-se na conversa, a partir de uma determinada cultura. Nós damos uma pequena contribuição, que, depois, por assim dizer, sai pela porta dos fundos, e a conversa continua³⁰⁰. Entretanto, é condição que se esteja dentro da conversa, para saber do que se está tratando. Para compreender, portanto, exige-se como condição o estar ligado à linguagem, estar ‘por dentro’, conforme Heidegger o demonstra:

Na medida em que a proposição (o juízo) se funda na compreensão, representando uma forma derivada de exercício de interpretação, ela também ‘possui’ um sentido. O sentido, porém, não pode ser definido como algo que ocorre em um juízo ao lado e ao longo do ato de julgar³⁰¹.

É importante perceber que Heidegger salienta que o “como” não ocorre pela primeira vez na proposição. Nela, ele apenas se pronuncia, o que, no entanto, só é possível pelo fato de já se oferecer para ser pronunciado.

Linguagem é, portanto, um espaço de revelação das coisas, porque nela se diz o sentido a partir de onde eu posso perceber o sentido das coisas. Então linguagem é, em primeiro lugar, um dizer do ser, com sentido. Linguagem é, para Heidegger, não em primeiro lugar representação, proposição. Não é que ele negue isso, mas, na proporção análoga a Wittgenstein, Heidegger vai dizer que a proposição não é a proposição originária. Há uma dimensão anterior à própria proposição que torna a proposição possível, e essa dimensão anterior à proposição é a doação do ser, a doação do sentido³⁰².

²⁹⁹*Ibid.*, p. 270.

³⁰⁰Cf. Ricoeur, 1991, p. 55 - 72.

³⁰¹Heidegger, *Ser e Tempo*, p. 211.

³⁰²Cf. *ibid.*, p. 227.

Na linguagem, por assim dizer, se dá a revelação do “centro” para nós, porque a linguagem, em última instância, é desvelamento do ser. Nela o sentido radical se desvela. Porque se desvela, ele desvela também o sentido dos entes. Quer dizer que a linguagem aponta para o ser que aponta para os entes. Dito de outro modo:

A linguagem do homem pode falar dos entes, mas não do ser. Por isso, a revelação do ser não pode ser obra de um ente, ainda que privilegiado como o ser-aí, mas só pode se dar através da iniciativa do próprio ser. (...) O homem não pode desvelar o sentido do ser. Ele deve ser o pastor do ser e não o senhor do ente³⁰³.

A linguagem não é simplesmente informação, na maneira de manipular os objetos, mas ela é revelação do sentido dos entes, porque nela ocorre o acontecimento do ser. Nela ocorre o evento da revelação dos sentidos. E, a partir desse sentido, os entes se revelam. E onde isso acontece? Ora, a temporalidade é o sentido do *Dasein*, o ser do ser humano é de uma força existencial e não essencial. O cuidado se coloca como o traço ontológico de todos os entes³⁰⁴.

O desvelamento do sentido faz com que o sujeito possa ver com clareza o objeto. A linguagem é, acima de tudo, possibilidade de desvelamento do sentido que faz com que eu possa captar o sujeito. Não é que se vai ter acesso à verdade, o que se tem é apenas a interpretação³⁰⁵. É aí que, em *Ser e Tempo*, Heidegger vai fazer toda uma análise do que é o homem como sentido e como a linguagem é elemento central da nova forma de compreender o homem.

Ele não pretende elaborar uma teoria da metodologia das ciências hermenêuticas, mas pretende rearticular a ontologia, ou seja, articular uma ontologia hermenêutica. Nela, a matéria do ser humano não é a essência. A substância do homem é a existência, ou então, dito de outro modo, está claro, para Heidegger, que a existência precede a essência, de modo que primeiramente é necessário que eu exista, para depois construir a minha essência, de modo que me é possibilitado projetar-me, isto é, poder-ser. A existência é essencialmente transcendência, sendo o homem projeto, e as coisas do mundo utensílios em função do projetar humano³⁰⁶.

³⁰³Reale; Antiseri, *op. cit.*, p. 590.

³⁰⁴Cf. Heidegger, *Ser e Tempo*, p. 279.

³⁰⁵Cf. Coreth, 1973, p. 155.

³⁰⁶Cf. Reale; Antiseri, *op. cit.*, p. 583 – 584.

O ser do *Dasein* é o cuidado, por isso somos aparentemente realistas, porque estamos habitual e familiarmente junto das coisas. Heidegger denomina esse modo de ser da decaída, em função desse ocupar-se sem mediação. Isso é uma tendência, para fugirmos dos outros dois modos que é o futuro - ser-diante-de-si-mesmo - e o passado - já-ser-no-mundo. “Entre o passado e o futuro está aquele ocupar-se com as coisas que é o presente. Essas três determinações do tempo encontram seu significado em seu ser ‘fora de si’: o futuro é um pretender-se, o presente é estar preso às coisas, e o passado é retornar à situação de fato para aceitá-la”³⁰⁷. Em Filosofia não há realismo. O idealismo é a única possibilidade de uma questão filosófica. “Se o título idealismo significar o mesmo que compreender a impossibilidade de se esclarecer o ser pelo ente mas que, para todo ente, o ser já é o ‘transcendental’, então é no idealismo que reside a única possibilidade de uma problemática filosófica”.³⁰⁸

Todo ente já pressupõe como transcendental a compreensão do ser. Ser aqui entendido como um conceito indefinível, o mais universal, sendo que “a impossibilidade de se definir o ser não dispensa a questão de seu sentido, ao contrário, justamente por isso a exige”³⁰⁹. Conforme Coreth, o compreender só é possível, olhando para a coisa que se abre e mostra na conversação com o texto metafísico³¹⁰. Parece que aqui é conveniente falar do papel fundamental que a linguagem exerce nessa tarefa, conforme o visto. É nesse ponto que Heidegger se torna indispensável para compreender Gadamer. A questão central gira em torno da descoberta da pré-estrutura da compreensão. Segundo Gadamer,

Heidegger só entra na problemática da hermenêutica e críticas históricas com o fim de desenvolver, a partir delas, desde o ponto de vista ontológico, a pré-estrutura da compreensão. Nós, pelo contrário, perseguimos a questão de como, uma vez liberada das inibições ontológicas do conceito científico da verdade, a hermenêutica pode fazer justiça à historicidade da compreensão³¹¹.

Porém, antes de chegar ao seu intento, Gadamer sabe o quão importante se faz situar a problemática, partindo da estrutura circular da compreensão, mais especificamente, a partir da temporalidade do "estar-aí"³¹². E parte da citação da obra de Heidegger:

O círculo não deve ser rebaixado à condição de um círculo vicioso, e nem sequer a de um círculo vicioso tolerado. Nele se encerra uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário, possibilidade que, contudo, só será assumida de

³⁰⁷ *Ibidem*, p. 588.

³⁰⁸ Heidegger, *op. cit.*, p. 274.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 29.

³¹⁰ Cf. CORETH, *op. cit.*, p. 177.

³¹¹ Gadamer, 1996, p. 331.

³¹² Cf. *ibid.*, p. 332.

maneira autêntica quando a interpretação tiver compreendido que sua primeira, constante e última tarefa consiste em não deixar que o acontecer prévio, a maneira prévia de ver e a maneira de entender prévia lhe sejam dadas por simples ocorrências e opiniões populares. Mas em assegurar-se o caráter científico do tema mediante a elaboração dessa estrutura de prioridade a partir das coisas mesmas³¹³.

Para Heidegger, “o ‘círculo’ da compreensão pertence à estrutura do sentido, cujo fenômeno tem suas raízes na constituição existencial do *Dasein*, enquanto compreensão que interpreta. O ente em que está em jogo seu próprio ser como ser-no-mundo possui uma estrutura de círculo ontológico”³¹⁴.

Podemos perceber, nessas duas citações acima, que o projeto de *Ser e Tempo* é explicitar o sentido do ser. Somente se chega ao sentido do ser, mediante o sentido do *Dasein*. Só chega-se ao sentido do *Dasein*, mediante o sentido do ser. Indo mais adiante, aos poucos podemos perceber que Gadamer vai, por assim dizer, se distanciando de Heidegger. Podemos perceber, aqui, que a hermenêutica adquire dois sentidos diferentes. Para Heidegger, vai consistir na interpretação do meu próprio ser, ao passo que, para Gadamer, aparece a idéia de que tenho meu “pré”³¹⁵, de modo que consigo entender o outro, se entro de uma “boa maneira” no círculo. Em Heidegger, não se percebe a presença do “outro”, o que há é a idéia de abertura do *Dasein*.

Gadamer buscará muito mais na hermenêutica a perspectiva de “entender aos outros”, o que em Heidegger não possui essa conotação. Gadamer retoma a hermenêutica e reintroduz a noção de sujeito. Podemos percebê-lo, por exemplo, quando ele assevera que “toda a interpretação correta deve proteger-se contra a arbitrariedade das ocorrências e contra a limitação dos hábitos imperceptíveis do pensar, e orientar a atenção ‘às coisas mesmas’”³¹⁶. E, logo após, toma o “texto” como o outro em sua exposição, sem, no entanto perder os fundamentos da teoria heideggeriana, o que percebemos, quando ele afirma que “aquele que compreende um texto realiza sempre um projetar”³¹⁷. Só que aqui o texto não é mais um ente disponível, pois “tão pronto como aparece no texto um primeiro sentido, o intérprete projeta em seguida um sentido do todo”, e afirma a necessidade de o projeto

³¹³Heidegger, 1998, p. 176.

³¹⁴Cf. Heidegger, 1995, p. 210.

³¹⁵O prefixo *vor* – “pré” apresenta certa indeterminação do sentido concreto em que devem tomar-se os termos “*Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff*, literalmente é ‘o que se tem previamente como dado e projeto, o que se prevê, e o modo como se projeta encerrar o tema ou os conceitos a partir dos quais se pretende acercar-se a ele’” (Gadamer, 1996, p. 332).

³¹⁶Gadamer, *op. cit.*, p. 333.

³¹⁷*Ibid.*, p. 333.

prévio ter que “ir sendo constantemente revisado em base ao que vai resultando conforme se avança na penetração do sentido”³¹⁸.

O intérprete deve examinar suas opiniões prévias em relação à sua origem e validade, o que retomaremos adiante. Convém que fique clara essa mudança de perspectiva, sem a pretensão de encerrarmos a discussão, conforme todo o texto o tenta demonstrar. A hermenêutica atualmente exerce um papel fundamental para se poder discutir a possibilidade do ser. Não se trata de um sentido restritivo, mas, como o diria Stein,

um pensador que opera com os instrumentos da hermenêutica diante da significabilidade universal escondida nos atos e fatos humanos da história, aprende também a ver a inesgotabilidade da ação da história sobre nós, portanto, a ver a impossibilidade de tornar transparentes todos os sentidos da tradição histórica³¹⁹.

Tal inesgotabilidade se fará ainda mais compreendida, na medida em que, mais adiante, adentrarmos na discussão com Gadamer, especialmente na questão da apropriação da tradição e suas implicâncias. A arte e a história nos oferecerão condições para entrarmos em tal perspectiva, na proporção em que abrem o espaço de algo que escapa e não se deixa dominar pelas vias metodológicas. Permanecemos ainda com Heidegger que dá algumas pistas nessa direção.

4.4 Da linguagem para a compreensão

O desafio que nos colocamos, frente a Heidegger, está em compreender o que caracteriza a linguagem a partir da subjetividade, frente ao sentido como possibilitador de compreensão. Num primeiro momento, faz-se necessário refletir, à base de Heidegger, a necessidade de uma superação da filosofia da subjetividade. Para tanto, iremos nos concentrar nos parágrafos 31,32,34,43 e 44 de *Ser e Tempo*. Também serão abordados diretamente os comentadores Ernildo Stein, Manfredo A. de Oliveira e João A. MacDowell. Sendo assim, o presente capítulo busca a "pré-compreensão" gadameriana, à base da qual depois buscaremos abrir a discussão hermenêutica em torno da obra *Verdad y Método*.

³¹⁸Cf. *ibid.*, p. 333.

³¹⁹Stein, 1987, p. 84.

Heidegger não é um teórico da ciência do espírito, ele aproxima-se mais da característica de ontólogo. Vem do neokantismo e da fenomenologia transcendental e ele sabe que Filosofia é, em última instância, o saber do sentido³²⁰.

Como ontólogo, Heidegger não poderia deixar de dirigir a pergunta pelo ser. Por sua vez, o ontológico se dá, pelo assim dizer, no ente intramundano que pergunta. Portanto, nós temos a condição de possibilidade de enunciar algo sobre os entes, a partir do ser.

Tal visão deixa claro que, para Heidegger, não existe acesso aos entes, sem passar pela compreensão do ser. Dito de outro modo, o ente que pergunta sobre algo se eleva ao ser. Algo, enquanto algo, se dá, num primeiro momento, no nível dos disponíveis. Nesse sentido, pode-se falar que o *Dasein* entende os entes como mediação entre os entes e o ser. O que torna essa situação mais clara é que a caracterização ôntica do *Dasein* consiste em que é ontológico.

Segundo o que podemos perceber, Heidegger explicita que o *Dasein* ocupa um lugar prévio em relação aos demais entes. Por um lado, percebe-se uma prioridade ôntica, pois o *Dasein* está determinado em seu ser pela existência, ao passo que, por outro lado, surge a prioridade ontológica, já que ele mesmo é, por razão da determinabilidade de sua existência, em nível ontológico. Parece que no fundo, para Heidegger, a ontologia é única e exclusivamente aquela indagação que se ocupa do ser enquanto ser, porém não como uma mera entidade formal, nem como uma existência, senão como aquilo que faz possíveis as existências.

Com relação à estrutura da compreensão, Heidegger vai tomar o sentido como uma estrutura antecipadora, ao passo que a linguagem entendida, a partir da subjetividade, aparece como uma obra da própria subjetividade. É, portanto, um produto da própria subjetividade, para que ela possa se formar e assim manipular o mundo.

³²⁰A esse respeito, MacDowell dirá que “a nova aspiração a deixar os fenômenos anunciarem, por si mesmos, o seu sentido, entendida radicalmente, implica que a verdade, meta de toda a inquietação filosófica, não significa senão aquilo que os gregos chamavam de *alêtheia*, o desocultamento do ente. A íntima conexão entre a verdade como *alêtheia* e a idéia de fenomenologia manifesta-se claramente na explicação que Heidegger dá do termo na introdução de *Sein und Zeit*, remontando ao sentido grego de *phainómenon* e de *lógos* (SZ §7). O significado da expressão *phainómenon*, diz ele, é: o que se mostra a si mesmo por si mesmo, o manifesto”. (MacDowell, 1993, p. 119).

Sujeito, para Heidegger, quer dizer aquele que se relaciona com o mundo como aquele que manipula o mundo. O pólo sujeito-objeto é inseparável, sendo que o objeto é aquilo que está diante de, ou então dito de outro modo, “todo sujeito é o que é somente para um objeto e vice-versa”³²¹. É aquilo de que o sujeito pode dispor, aquilo que está à mão, como um ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*)³²², aquilo que eu posso pegar.

Para Heidegger, “a circunvisão descobre, isto é, o mundo já compreendido se interpreta. O que está à mão se ‘explicita’ na visão da compreensão. (...) O que se interpreta reciprocamente na visão de seu ser-para como tal, ou seja, que se explicita na compreensão, possui a estrutura de algo como algo”³²³.

Ora, pensar o mundo, a partir da subjetividade, é pensar o mundo como objetividade. Nesse caso, mundo é aquilo de que eu posso dispor, sobre o que eu posso dominar, a que eu posso me impor³²⁴. O sujeito é sujeito, na medida em que se impõe ao objeto. Cabe ao sujeito manter uma atitude ativa frente às coisas que são nada mais que objetos disponíveis. “O mundo é composto destes dois elementos: de *objetos* que estão *disponíveis* no mundo. Este é um mundo que já sempre está aí, composto por existenciais e por instrumentos que são utilizados”³²⁵. Portanto, que está aí a nosso dispor.

Vista sob a perspectiva da teoria da subjetividade, a linguagem necessariamente é apenas um instrumento de que o sujeito dispõe para ter as informações necessárias, a fim de se impor ao objeto. O que nos é revelado na compreensão, chega para nós como algo enquanto algo. Esse algo enquanto algo se dá, num primeiro momento, no nível dos entes que estão-aí. Temos uma compreensão de algo que se manifesta enquanto algo, que passa pela linguagem. A linguagem tem essa tarefa de ser mediadora, para que a compreensão possa se efetivar. Ao que percebemos, um dos grandes problemas da linguagem, na modernidade, é que ela passou a ser compreendida como mera informação, ou seja, ela ficou restrita à informação, mesmo sendo condição de possibilidade de os homens agirem no mundo.

³²¹Heidegger, 1995, p. 275.

³²²“*Vorhandenheit* é um substantivo formado do substantivo ‘*Hand*’ (= mão) e da preposição ‘*vor*’ (=diante de, no sentido espacial, e antes de, no sentido temporal). Designa o modo de ser da coisa enquanto o que se dá simplesmente antes e diante de qualquer especificação” (Heidegger, *op. cit.*, *Notas Explicativas*, p. 311 – 312).

³²³*Ibid.*, p. 205.

³²⁴Cf. Reale; Antiseri, 1991, p. 584.

³²⁵Stein, 1997, p. 109.

Em Heidegger, a própria linguagem é instância fundadora de sentido. Nesse sentido, podemos dizer que, na modernidade, a experiência fundamental do sentido do ser é objeto. Objeto é o sentido que o ser tem para o homem moderno; ele aparece como um disponível, aquilo de que se pode dispor, aquilo a que eu posso me impor, ou seja, o real é o manipulável, é o dominável, aquilo que pode pôr-se à disposição do homem.

Nesse sentido, Heidegger dirá que "a verdade (descoberta) deve sempre ser arrancada primeiramente dos entes. O ente é retirado do velamento"³²⁶. Parece que não se ignora aqui o caráter ontológico de Heidegger, pois trata-se de um ente que, por sua vez, pergunta pelo ser. Pode-se dizer, aqui, que algo enquanto algo se dá num primeiro momento, no nível dos entes disponíveis.

Nesse contexto, a linguagem é simplesmente vista como informação, ou seja, um meio através do qual o homem tem os conhecimentos necessários para impor-se ao real. Essa é a concepção hoje universalmente vigente e, na ótica de Heidegger, é uma forma de manifestação da verdade. Veja-se bem, uma forma, portanto, não é a forma.

Nessa linha de raciocínio, segundo MacDowell, "o compreender humano não é absoluto; ao mesmo tempo que manifesta, ele oculta também o ente. Heidegger introduz aqui o elemento da finitude histórica do compreender, negligenciado por Husserl"³²⁷. Admitindo, que algo enquanto algo se revela na compreensão, percebemos claramente o limite de sua finitude. Logo, jamais é possível a compreensão em sua totalidade.

Todo esforço de Heidegger vai consistir em demonstrar que essa não é a forma originária de manifestação, nem do homem, nem do mundo, nem da linguagem³²⁸. Não é que Heidegger negue a importância da modernidade como tal, o problema é a absolutização de uma forma da verdade, que não é a mais originária. Isso se torna um dos problemas centrais para Heidegger, uma vez que, na perspectiva objetificadora, o real cada vez mais reduz-se, em última instância, ao manipulável. Dito de outra forma, "como outrora, o problema central para ele é o da verdade do ser, esta já não é entendida, todavia,

³²⁶Heidegger, *op. cit.*, p. 291.

³²⁷MacDowell, *op. cit.*, p. 122.

³²⁸A esse respeito, ver Apel, K.-O. *La Transformación de la Filosofía - Tomo I*, p. 283, onde discute sobre a intenção heideggeriana de, em certo modo, "superar" a redução moderna da pergunta pelo ser, mediante a pergunta pela linguagem.

como o valor do conhecimento do ser, mas sim como o sentido da compreensão do ser"³²⁹. Poderíamos aqui nos perguntar: como se dá essa "verdade do ser"?

Não é que não haja a experiência da manipulabilidade, a questão é saber se essa é a experiência fundante e originária da vida humana. "O autor move-se neste mundo, mundo da compreensão, da compreensão do sentido, mundo hermenêutico, definitivamente cortado para a Filosofia, da totalidade metafísica, onto-teo-lógica, critológica e natural. A posição filosófica se dá sobre um plano em que há apenas o homem"³³⁰. É nesse sentido que, para Heidegger, a linguagem hoje virou informação, sendo que cada vez mais vemos as abreviações. Linguagem virou um meio, a mediação necessária da manipulação do mundo.

Ora, sendo que "o ser recebe o sentido da realidade"³³¹, o ser do homem hoje, na linha de raciocínio de Heidegger, determina-se a partir da máquina. A máquina é a expressão do que é o ser humano como sujeito. O problema da nossa época não é ter entendido a linguagem como informação, é ter reduzido linguagem a informação. E as conseqüências desse processo podem tranqüilamente ser percebidas. Basta ver a quantidade de reprodução do saber que se oferece via os mais diversificados meios de informação³³². O mundo contemporâneo absolutizou a dimensão instrumental da linguagem. Linguagem se reduz a puro instrumento, em poder do qual se tenta encontrar com os outros e com o mundo. No entanto, a linguagem deveria ser entendida como mediação necessária de nosso acesso ao real³³³.

³²⁹MacDowell, *op. cit.*, p. 180.

³³⁰Stein, *op. cit.*, p. 22.

³³¹Heidegger, *op. cit.*, p. 267.

³³² Entenda-se aqui a reprodução do saber enquanto meras cópias, ou seja, meras repetições feitas de uma maneira diferente, não raro, com criatividade. Isso se manifesta, sobretudo, em mecanismos que se criam com a preocupação voltada, acima de tudo, a atender a um mercado consumista. Exemplificando, isso pode ser percebido na ilusão que se criou em relação ao uso do computador nas escolas. Na verdade, tal máquina, enquanto acesso a textos, não oferece nada mais do que é oferecido em livros. Ela o faz, isso sim, de um modo mais atraente. No entanto, cria uma falsa concepção (impressão), ao mostrar mecanismos que possibilitam ao usuário ouvir mensagens, que no fundo não passam de reprodução das obras ali concentradas, criando uma falsa impressão de que é a máquina que está manifestando ou que ela é a "reveladora". O que acontece, no fundo, é quase que uma inversão e desapropriação do texto mesmo, passando o computador a ocupar o lugar que lhe pertence por excelência.

³³³ Segundo Manoel A. de Oliveira, "as filosofias da consciência na modernidade foram, assim, como Hegel viu muito bem, filosofias da subjetividade, mas não filosofias da sociabilidade, da práxis comunicativa, como dizemos nós hoje. Substituir o paradigma da 'consciência' pelo paradigma da 'linguagem', para pensar o conhecimento significa passar da subjetividade para a sociabilidade. Nisso há uma coincidência de fundo entre hermenêutica e a filosofia analítica, a partir do segundo Wittgenstein. É a partir daqui que se deve entender a 'reviravolta lingüística' da filosofia transcendental como a articulou K. O. APEL, em seu livro *Transformation der Philosophie*, vol. 2, Frankfurt am Main:1976. A linguagem deixa de ser um 'instrumento'

O ideal, ao que podemos perceber, é tornar esse instrumento o menos complicado possível. Por isso, vai-se buscar falar a língua mais simples possível. Isso porque é uma linguagem extremamente instrumental. Leibniz traz a idéia de que deveríamos ter um instrumento extremamente imune de defeitos com o qual eu possa, em dois segundos, ter uma vasta teoria em nossa disposição. Extremamente simples e ao mesmo tempo rigoroso, com o qual se logre fazer um discernimento de todas as linguagens. O menos complicado possível e extrema facilidade na utilização.

No entanto, por mais que se queira manipular a linguagem e reduzi-la ao caráter instrumental, para Heidegger é impossível à razão absolutizadora conseguir determiná-la. Para ele, é claro que, “como pronunciamento, a linguagem guarda em si uma interpretação da compreensão do ‘*Dasein*’”³³⁴.

Ao longo de sua reflexão, Heidegger expõe a importância do escutar, salientando que "a escuta é constitutiva do discurso"³³⁵. Talvez aqui repouse um dos grandes problemas de nossa época, pois o ritmo que o mundo urbanizado impõe aos indivíduos, bem como a disputa pelo espaço físico, de trabalho, e assim por diante, parecem criar um espaço desfavorável para que o ente concreto, ou autêntico, possa ir além do *sensu comum*.

Nesse meio, como não poderia deixar de ser, não raro o indivíduo foge de si mesmo, por desconhecer-se a si mesmo. O existir autêntico, ou, talvez, do ponto de vista heideggeriano, o desocultamento da constituição do ser da existência, através do "descobrimento" da finitude da existência, exige a escuta e o silêncio enquanto pertencentes à linguagem discursiva como possibilidades intrínsecas³³⁶. Isso tudo remete à consciência de um ente que se reconhece finito, ôntico.

Falar muito não assegura em nada uma compreensão maior. Conforme o veremos adiante, "discurso e escuta se fundam na compreensão. A compreensão não se

secundário para comunicação aos outros daquilo que já fora antes conhecido sem ela para emergir como a mediação necessária de nosso acesso ao real. Ela é, assim, condição de possibilidade e de validade da compreensão e, com isso, de nosso pensamento conceitual, do conhecimento objetivo e de nossa ação portadora de sentido" (Oliveira, 1997, p. 19).

³³⁴HEIDEGGER, M. , *Ser e Tempo*, p. 227.

³³⁵*Ibid.*, p. 222.

³³⁶Cf. *ibid.*, p. 220.

origina de muitos discursos, nem de muito ouvir por aí. Somente quem já compreendeu é que poderá escutar"³³⁷.

4.5 Linguagem no contexto da modernidade

Tudo o que foi visto anteriormente aponta para um problema muito sério, o de massificação do ser. O homem vai, por assim dizer, sendo vítima de suas próprias fiações. O conteúdo mais profundo e a significação das coisas da vida humana começam a se ausentar. Então o que acontece? O homem inautêntico. Não tem mais acesso à profundidade de sua vida, de seu ser³³⁸.

A linguagem tornou-se um fenômeno de superfície³³⁹. Por isso, há certas linguagens na vida humana, que para Heidegger aparecem muito estranhamente. Uma vez ou outra, ele fala na linguagem da religião que não tem mais ideal. As coisas ficaram alheias à vida, houve um desengate entre o sentido mais profundo da vida com a própria vivência.

Porém, ao que parece, Heidegger busca recuperar o sentido mais profundo, sobretudo na linguagem da poesia onde tudo fala de uma mesma totalidade que é o ser. Todos os poemas falam de um único poema. O ser é o todo do poema, ao passo que o poema é feito do todo. "A comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência, pode-se tornar a meta explícita do discurso 'poético' "³⁴⁰.

E é aí que ele vê a possibilidade de emergir uma outra configuração do que seja a linguagem e uma outra experiência de vida, seja do sentido do mundo, seja do sentido da vida humana. Uma outra compreensão do que seja o ser humano.

Não é que Heidegger queira eliminar a técnica, a ciência moderna. Parece que, muito antes, o que ele quer liga-se mais à questão de que a poesia seja um complemento necessário e indispensável, para poder salvar o homem de sua existência inautêntica, num

³³⁷ *Ibid.*, p. 223.

³³⁸ Cf. Reale; Antiseri, *op. cit.*, p. 585.

³³⁹ Há uma forte tendência para tornar tudo muito superficial, de modo a conter o máximo no mínimo possível. No entanto, não há praticamente a preocupação com o sentido mais profundo do termo ou conceito empregado, apenas sua utilidade enquanto instrumento necessário.

³⁴⁰ Heidegger, *Ser e Tempo*, p. 221.

mundo em que se perdeu o sentido profundo da existência. Isso por causa da absolutização de uma das dimensões da existência.

Então a linguagem na poesia, que parece, ao uso da informação da linguagem precisa, ser vaga, ambígua, confusa. É ela que guarda a vinculação com a vida e faz emergir o sentido da vida, onde "o discurso é a articulação em significações da compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo"³⁴¹.

Surge, nesse contexto, como exigência fundamental do nosso tempo, a formalização da linguagem. Uma linguagem não-formalizável é considerada invisível. Aquilo que não é formalizável não é visível; por isso, ao ver de Heidegger, o ideal do mundo contemporâneo é o cálculo. A linguagem-cálculo é vista como perfeita, sem problemas de equívocidade.

Para Heidegger, a formalização da linguagem é apenas uma das revelações possíveis da linguagem. É a linguagem vinculada à subjetividade. A grande questão da filosofia é, segundo Heidegger, superar a teoria da subjetividade e, conseqüentemente, essa maneira de entender o mundo. Para a modernidade, a linguagem é obra da subjetividade, ao passo que Heidegger "pretende encontrar a perspectiva geral dentro da qual o ser do ente pode manifestar-se na sua plena verdade"³⁴².

Permanece em aberto a questão se o caráter instrumental da linguagem dá conta daquilo que, em última instância, é a linguagem. Não é exatamente essa consideração da linguagem humana que nos leva a compreender que o grande problema da filosofia contemporânea é a superação do paradigma da subjetividade? Não seria esse o problema fundamental de nossa época? Superar a filosofia da subjetividade e tornar possível no mundo o sujeito, o objeto, o homem, o mundo, tudo isso não teria que mudar, se nós pensássemos a partir de um outro modo? Estamos, pois, frente a uma questão paradigmática.

Contemporaneamente quase ninguém mais fala do universal na filosofia. Falar sobre como se atinge o universal na Filosofia é uma coisa que vinha compulsoriamente, principalmente da Idade Média. Faz-se, sim, uma espécie de triagem básica. "Vamos da

³⁴¹*Ibid.*, p. 221.

³⁴²MacDowell, *op. cit.*, p. 124.

representação às coisas mesmas; às coisas mesmas que se dão como 'mundo' no horizonte do sentido constituído pela compreensão"³⁴³.

Pelo que vimos acima, todo o esforço de Heidegger vai na direção de fazer surgir um novo modo de compreensão, e nisso ele busca dar um passo para trás, não no sentido de recuar, mas no sentido de descer para trás da subjetividade. Aí vamos compreender que a subjetividade não se entende a partir de si mesma, ela é, por assim dizer, carregada por um sentido que é anterior. Parece que Heidegger como que passa por dentro da própria subjetividade, indo mais a fundo, quase que descendo para trás dela mesma. "O que se abre na compreensão, o compreendido, é sempre de tal modo acessível que pode explicitar-se em si mesmo 'como isto ou aquilo'".³⁴⁴ Portanto, o sujeito não consegue entender plenamente a si mesmo, pois, para Heidegger, a própria interpretação está fundada numa "concepção prévia"³⁴⁵.

Sendo que todo sentido se articula pela mediação da linguagem, ela torna-se mediação intranscendível de todo e qualquer sentido, mas não é a doadora do sentido. A hermenêutica traz a descoberta de que a constituição do sentido é histórica. O sentido se gesta intersubjetivamente, de geração em geração, sendo que o lugar onde é gerado é na história, na apropriação da tradição, mais especificamente.

Falar da linguagem significa, portanto, falar dos fundamentos. Ela emerge como a forma mesma de fazer filosofia primeira. Convém destacar que Heidegger e Gadamer opõem-se radicalmente ao modelo da subjetividade. Nesse sentido, a hermenêutica irá investir na necessidade de retirar o domínio do sujeito em sua situação frente ao mundo. Dessa forma, a linguagem não pode ser dominada por aquele que se movimenta desde sempre dentro dela. O homem não é mais o dono, no sentido de determinador da linguagem.

A linguagem é mediação de acesso ao real. Aplicando-se isso à atualidade, significa dizer que, no século XX, se dá um deslocamento da reflexão transcendental. Ao invés de perguntarmos pelas condições transcendentais na consciência, agora nos perguntamos sobre as condições de possibilidade do conhecimento inter-subjetivo.

³⁴³Stein, 1988, p. 24.

³⁴⁴Heidegger, *op. cit.*, p. 205.

³⁴⁵Cf. *Ibid.*, p. 207.

Stein, a esse respeito, referindo-se aos elementos novos, diz :

Em lugar da consciência, põe-se uma hermenêutica do ser-aí; em lugar da transparência, põe-se a inelutabilidade do ser histórico, do dado; em lugar da teoria pura da tradição, introduz-se a descoberta da idéia da compreensão do ser-no-mundo, já sempre jogado no mundo e historicamente determinado; em lugar do ideal do pensamento puro da teoria tradicional, a idéia de uma práxis que antecipa toda divisão entre teoria e práxis e faz do conhecimento um modo derivado da constituição ontológica do ser-aí; enfim, o nó górdio da teoria tradicional do conhecimento é cortado com a eliminação da idéia de uma justificação ontológica possível³⁴⁶.

Poderíamos falar numa possível superação da filosofia da subjetividade, onde o sujeito, num primeiro momento, parece desaparecer. Um caso extremo do nosso século são o estruturalismo e as teorias do sistema. Não entraremos nessa temática, apenas ficam aqui registradas.

Para além da problemática da linguagem, entra de cheio na filosofia de hoje o problema do sujeito. Em Heidegger, na verdade ele nunca desaparece, mas ocupa um lugar diferenciado. Com a superação da teoria da subjetividade em Heidegger não desaparece a subjetividade, ela é deslocada. Ao invés de a subjetividade ser o centro criador do sentido de tudo, agora é o ser que dá sentido à subjetividade³⁴⁷. A subjetividade é *Dasein*³⁴⁸. Aqui o específico do sujeito é *re-velar, a-colher*. Por isso, Heidegger vai dizer que a linguagem do homem, enquanto ser da linguagem, é "a casa do ser". "Pastor do ser"³⁴⁹. Quer dizer, é a esfera, é a instância onde o sentido se *re-vela, se re-trata*. O sentido se dá no *Dasein*, mas este não constitui o sentido. O "nós" cotidiano sustenta a consciência enquanto sentido.

Heidegger tem claro que "o ente se abre em sua possibilidade". Para ele, "sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa". Ou então, "aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão"³⁵⁰. Conforme vimos anteriormente, sempre é um ente que pode descobrir e preencher a abertura do ser-no-

³⁴⁶Stein, *op. cit.*, p. 28.

³⁴⁷“Qualquer ontologia, mesmo se de caráter existencial, está comprometida com o ponto de partida da subjetividade. O sentido de ser não é condicionado pela compreensão de ser. Pelo contrário, é o ser que determina o destino do pensar humano” (MacDowell, *op.cit.*, p. 199).

³⁴⁸Ver a esse respeito Stein, *Seis estudos sobre "Ser e Tempo"*, p. 24 – 26. O termo *Dasein* permanece aqui no alemão, sobretudo devido à dificuldade em se encontrar alguma palavra que possa expressar seu sentido em português. Optamos por deixá-lo no alemão, a fim de evitar possíveis equívocos, porém não deve ser entendida como sinônimo de existência. Talvez um sentido mais aproximado seria o "ser-aí", ou então "estar-aí". Entretanto, dever-se-ia entender "*Sein*", não de modo passivo, mas ativo, a saber, é um aí que não está simplesmente jogado, mas que "é-aí-sendo", dizendo-o de modo exagerado.

³⁴⁹Cf. Reale; Antiseri. *op. cit.*, p.590.

³⁵⁰Cf. Heidegger, *op. cit.*, p. 208.

mundo. Sendo assim, “sentido é a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo”³⁵¹.

O sentido é um existencial do *Dasein* e não uma propriedade colada sobre o ente, de modo que “somente o *Dasein* pode ser com sentido ou sem sentido. Isso significa: o seu próprio ser e o ente que se lhe abre podem ser apropriados na compreensão ou recusados na incompreensão”³⁵². A experiência do sujeito é a de não poder determinar o espaço dentro do qual sua compreensão se dá. Agora como que o procedimento hermenêutico se estabelece, enquanto procedimento interativo entre o intérprete e seu objeto. Em outras palavras, numa perspectiva heideggeriana, pode-se dizer que se estabelece uma estrutura que qualifica a hermenêutica como um modo de ser, um modo de se encontrar. Isso à base de uma visão prévia, de nossa pré-compreensão, a partir de onde o sentido se estrutura em nós. Disso podemos deduzir que, quanto mais o ente se conhece, maior a possibilidade de uma melhor compreensão ou, conforme Heidegger, “a compreensão enquanto abertura do ‘Da’ sempre diz respeito a todo o ser-no-mundo. Em toda compreensão de mundo, a existência também está compreendida e vice-versa”³⁵³.

Nesse sentido, o sujeito coloca-se frente ao objeto, não como *tabula rasa*, porém, também não como aquele que detém o poder de determinar nele o compreensível. A relação aproxima-se muito mais da alteridade do que de dominação e subordinação.

Nesse aspecto, Gadamer vai além de Heidegger, ao demonstrar que, no caso da interpretação de um texto, não podemos ignorar que a compreensão não é livre de pressupostos. É justamente nesse aspecto da abertura à alteridade do próprio texto, à opinião do outro ou à do texto e “deixar-se dizer algo por ele”,³⁵⁴ o que não está presente em Heidegger, que Gadamer vai além. No próximo capítulo, essas questões ficarão ainda mais bem discutidas, quando veremos como se dá a transição de Heidegger a Gadamer, ao tentarmos explicitar elementos heideggerianos incorporados por Gadamer e o gradativo distanciamento gadameriano.

³⁵¹*Ibid.*, p. 208.

³⁵²Cf. *ibid.*, p. 208.

³⁵³*Ibid.*, p. 209.

³⁵⁴Cf. Gadamer, *op. cit.*, p. 335.

5 DE HEIDEGGER A GADAMER: A PASSAGEM

5.1 A proposta gadameriana de uma hermenêutica filosófica

Gadamer não escreveu uma teoria das ciências hermenêuticas; porém, nele se resgata uma hermenêutica filosófica. Chama a atenção para uma esfera que está além, de modo que o que ele pretende fazer é muito antes uma ontologia hermenêutica. Diante dessa pretensão, a questão central permanece sendo o modo como se dá o conhecimento no mundo. Ele sabe muito bem que há pressupostos na compreensão que são muito mais do que dados objetivos, que podem ser buscados pelas ciências objetificadoras.

Gadamer conhece a fundo o pensamento de Schleiermacher e Dilthey, período em que a hermenêutica assume fortemente uma tendência ao método transcendental, numa tentativa de expor as condições transcendentais possibilitadoras do conhecimento. Em Heidegger e Gadamer, a hermenêutica investe na necessidade de retirar o domínio do sujeito frente à sua situação no mundo³⁵⁵. Além disso, Droysen e Dilthey tentam construir uma crítica da razão, crítica essa feita à base de uma razão histórica, ponto que merecerá atenção especial a seguir.

5.1.1 Aspectos centrais de Gadamer influenciados por Heidegger

A filosofia alemã do início do século XX é profundamente marcada pela mudança paradigmática possível, graças às contribuições de Heidegger e Gadamer. A questão do método enquanto procedimento lógico-analítico, para se chegar à verdade, trazendo consigo a sensação de segurança, sofre com esses dois geniais pensadores uma inevitável e

³⁵⁵ Trata-se da perspectiva de um sujeito que no uso de suas faculdades cognitivas busca dominar o mundo e adaptá-lo às suas necessidades numa relação objetificadora, onde o objeto é tido muito antes como ameaça e resistência ao domínio do sujeito que busca subjugar-lo à razão, conforme vimos anteriormente.

insuperável crise. “A idéia de método tem um sentido diferente, quando se fala em hermenêutica: não é um procedimento e não se pode dizer que o seja, porque um problema sério é o da não-separação entre sujeito e objeto”³⁵⁶. A obra de Gadamer, *Verdade e Método*, em suas três partes, tenta mostrar verdades não-produzidas pelo método lógico-analítico, que existem no nível da experiência da arte, do conhecimento histórico e da linguagem³⁵⁷. Sem assumir a pretensão de ser a verdade absoluta, porém também não permanecendo como verdade meramente empírica, a hermenêutica se aproxima das duas e faz emergir, a partir do discurso e da linguagem, perpassada pelo potencial que antecede à subjetividade em seu mundo vivido, um novo modo de se relacionar com a verdade enquanto acontecer no mundo. Stein o expõe com maestria:

O fato de, ao lado da idéia da experiência, o autor usar a expressão acontecer é o que mais choca a tradição analítica e a análise lógica. Que se possa falar, como Gadamer diz, do acontecer da verdade, esse é o grande escândalo da hermenêutica filosófica, quando queremos falar nas ciências humanas, nas ciências do espírito. Falar de uma verdade que acontece parece sem sentido, quando no fundo a verdade segundo a tradição analítica é uma propriedade de proposições que podemos estabelecer através de determinados critérios. Sobretudo, analisando a correção da estrutura lógica das proposições e mostrando que elas não apenas fazem sentido, mas são verdadeiras³⁵⁸.

De Gadamer não se pode dizer que segue passo a passo Heidegger. Em Heidegger, a historicidade do ser faz parte de uma meta-estrutura de *Ser e tempo*. Gadamer não estipula uma tábua de categorias, o que talvez possibilitou um acesso mais rápido ao conhecimento da obra. Ele “desenvolve o problema hermenêutico universal, de um lado, seguindo ‘a crítica que Heidegger faz à filosofia transcendental’ e, de outro lado, assumindo ‘seu pensamento da viravolta’ (*Kehre*)”³⁵⁹.

Gadamer tem de Heidegger a questão da virada ontológica da hermenêutica. *Verdade e Método* é uma obra de ontologia indireta. Por isso, “num segundo aspecto, Gadamer reconhece a investigação que visa buscar a matriz de sua hermenêutica, como inversa ao interesse de Heidegger. A problemática da hermenêutica é abordada “*com intenção ontológica, a pré-estrutura do compreender*”³⁶⁰. Ele envolve a subjetividade,

³⁵⁶ Stein, 1996, p. 24.

³⁵⁷ Cf. Stein, 1996, p. 44.

³⁵⁸ Stein, 1996, p. 71.

³⁵⁹ Stein, 2002, p. 29.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 29.

porém enquanto acontecer. Há um acontecer na hermenêutica que é maior do que o que eu exponho, dentro do qual está o elemento da faticidade³⁶¹.

Gadamer segue Heidegger porque lhe parece mais sensato substituir a investigação transcendental de Husserl pela hermenêutica da faticidade, onde se afirma a indepassabilidade de todo o livre relacionar-se com seu ser, isto é, *da reflexão*, podemos nós acrescentar. Nesse sentido, a faticidade ‘*como estrutura existencial do Dasein*’, raciocina Gadamer, ‘*deve encontrar sua marca na compreensão da tradição histórica...*’, sendo que a consciência histórica efetual será como que o contraponto da situação hermenêutica, isto é, não há situação hermenêutica se não existir uma consciência histórica efetual, isto é, uma consciência de que nós somos determinados por fatos históricos³⁶².

A questão da tradição histórica torna-se, assim, uma temática central em Gadamer, que já no início assume explicitamente em *Verdade e método* suas raízes heideggerianas. Isso aparece já no *Prefácio à segunda edição*, onde se lê:

Gostaria de denominá-lo o problema da imanência fenomenológica. É verdade, meu livro situa-se em chão fenomenológico. Talvez soe paradoxal que justamente esteja na base do desenvolvimento do problema hermenêutico universal que eu empreendo, a crítica heideggeriana da postura transcendental e seu pensamento da “viravolta” (Kehre). Penso, no entanto, que também pode ser aplicado a princípio do mostrar fenomenológico, a esta mudança (virada) de Heidegger que propriamente libera o problema fenomenológico para si mesmo. Por isso mantive o conceito “hermenêutica” do jovem Heidegger, mas não no sentido de uma doutrina de método, mas como uma teoria da experiência real que é o próprio pensamento³⁶³.

O ser-no-mundo em Gadamer é, porém, antes de mais nada, um poder-ser, realizar-se, efetivar-se. É, antes de mais nada, possibilidade pela auto-compreensibilidade. O ser para o ser é a base do que já está sendo. A compreensibilidade faz com que o ser no mundo, em Heidegger, assumam-se na sua finitude. Trata-se da compreensão do sentido do ser, ou então a compreensão do ser enquanto compreensão do que é, porém não do que é como objeto. O homem se compreende quando compreende o ser, e compreende o ser quando compreende a si mesmo. Essa circularidade funda uma idéia da ontologia, sendo que não há mais a idéia de um mundo paralelo. Portanto, o fundamento do compreender é posto no próprio homem. Compreender é uma estrutura do *Dasein*, que no fundo, em *Ser e tempo*, é desenvolvido sempre como um existencial do homem³⁶⁴. O que acontece é sempre um desvelamento de algo que não se deixa revelar totalmente, permanecendo velado.

³⁶¹ Stein, 2002, p. 29 – 30.

³⁶² Cf. Stein, 1996, p. 71 – 72.

³⁶³ Gadamer, 1996, p. 19.

³⁶⁴ Cf. Stein, 1996, p. 57 – 58.

De que o livre relacionar-se com seu ser não consegue chegar atrás da faticidade desse ser, nisso reside a *pointe* da hermenêutica da faticidade e sua oposição à investigação da constituição transcendental da fenomenologia de Husserl. Indepassável já reside antes do *Dasein*, aquilo que possibilita e limita seu projetar. Essa estrutura existencial do *Dasein* deve também encontrar seu desenvolvimento na compreensão da tradição histórica e assim, seguimos, primeiramente Heidegger.³⁶⁵

Compreender é a categoria das categorias, sendo que todas as demais categorias são co-originárias. Não há uma função original que dá unidade às categorias. O que dá unidade é uma categoria que é o compreender. Em Heidegger, toda a teoria do conhecimento se fundamenta numa teoria anterior, não cronologicamente verificável. Em Gadamer, não se trata mais de resolver o problema do conhecimento. A “coisa” é autocompreensiva e se compreende historicamente. “Gadamer transfere a indepassabilidade da faticidade para a ‘compreensão da tradição histórica’. Esse passo do filósofo representa uma operação epistêmica de profundo alcance e é a partir dele que surge a hermenêutica filosófica”³⁶⁶. O que tem sentido é compreensível e é compreendendo-se. O que é compreensivo compreende-se historicamente.

Heidegger somente se ocupou da problemática da hermenêutica histórica e da crítica histórica, para, a partir daí, desenvolver com intenção ontológica a pré-estrutura do compreender. Nós seguimos, no sentido inverso, os passos da questão de como a hermenêutica, uma vez liberada dos freios ontológicos do conceito de objetividade da ciência, pode tornar-se capaz de fazer justiça à historicidade do compreender³⁶⁷.

Desse modo, a historicidade em Gadamer tem um caráter dinâmico, de mobilidade, de acontecer³⁶⁸. A hermenêutica em Heidegger tem uma raiz importante na autocompreensão. “Gadamer substitui a ontologia da *pré-estrutura do compreender*, numa ‘*direção inversa*’ da hermenêutica de Heidegger, pela ‘*historicidade do compreender*’”³⁶⁹.

O reconhecimento de si mesmo no outro se dá mediado pela linguagem. No entanto, é pela experiência que alcançamos a própria lingüisticidade da compreensão. A linguagem é o meio (centro) da compreensibilidade, sendo que chegamos a ela pela e na experiência. Segundo Stein,

o conceito central de *Verdade e método* é a expressão *experiência*. O problema da experiência é desenvolvido de várias maneiras, mas sempre dando ao conceito

³⁶⁵ Gadamer, *op. cit.*, p. 330.

³⁶⁶ Stein, 2002, p. 30.

³⁶⁷ Gadamer, *op.cit.*, p. 330.

³⁶⁸ “O acontecer da verdade é um acontecer que não podemos dizer seja um processo antimetódico, mas é um processo que põe em crítica o método do conhecimento lógico-analítico” (Stein, 1996, p. 72).

³⁶⁹ Stein, 2002, p. 29.

de experiência uma amplitude que substitui de certo modo aquilo que no universo lógico-semântico se chamaria o processo dedutivo³⁷⁰.

A experiência não pode ser uma espécie de promovedora. Ela não é pressuposição para o saber e nem coroamento de plenificação do próprio saber. Se há saber na experiência não o é totalizante como Hegel. A experiência é uma centralidade da própria compreensão histórica. Não se pode discutir a experiência sem considerar Heidegger. Experiência em Gadamer sempre se refere ao encontro com o outro. A idéia de Heidegger é de uma ontologia fundamental do *Dasein*. Somente pode construir-se pela auto-referência, ou pelo nível especulativo.

O hermenêutico não é esgotável por aquilo que planejamos para penetração no texto. Enquanto a hermenêutica do século XIX buscava ser uma doutrina do método do compreender e do interpretar, a hermenêutica filosófica, a partir do século XX, traz a tarefa crítica de corrigir um pensamento errado das ciências do espírito sobre si mesmas, a saber, a verdade da arte, a verdade da história e a verdade da linguagem, não é mediada metodologicamente. Por isso,

compreender se apresenta não tanto como um agir do intérprete, mas muito mais como um acontecer no qual estão inseridos o intérprete e o objeto da interpretação. Também a consciência da história efetual possui uma tarefa crítica. Compreender não é apenas explicado formalmente a partir da pergunta e da resposta, mas muito mais na perspectiva de uma distância no tempo como fusão de horizontes³⁷¹.

A hermenêutica não pretende chegar aos objetos como soma de métodos. A hermenêutica gadameriana tem o sentido de uma espécie de ontologia fundamental. Nela vem à tona toda a força da linguagem enquanto condição de possibilidade da revelação do ser. No auge da perspectiva objetificadora, nossa atividade sobre a linguagem chegou ao limite de cairmos na linguagem ordinária. Aí nunca recupero o começo dela mesma, permanecendo na mera instrumentalização da mesma. Recupera-se com a hermenêutica a idéia da auto-referência, de modo que algo está na própria linguagem, no texto, para o qual não resolve uma competência instrumental-lingüística. Aí começa *Verdade e Método*, para além do que faço. O texto tem uma autoridade sobre mim, à qual não consigo resgatar.

A hermenêutica conduz a quem segue seu paradigma, na condição de ser aquele a quem acontece algo, e não determina. “Heidegger substitui a reflexão pela interpretação do sentido do ser do *Dasein*. Em lugar da questão da validade, é posta a pergunta pelo ser,

³⁷⁰ Stein, 1996, p. 69.

³⁷¹ Stein, 1996, p. 77.

pelo sentido do ser. A elevação da hermenêutica a uma doutrina filosófica fundamental levou discípulos para além das idéias de Heidegger. Entre eles se situa Gadamer³⁷². Temos que desconstruir o modelo objetificador, sem entrar em suas armadilhas. A idéia do objeto é uma representação em que o objeto me aparece como algo sólido que se sustenta em si e que na linguagem mostra que não é bem assim.

A coisa tem algo de que a linguagem não consegue dar conta em sua totalidade. As palavras nunca são suficientes para expressar a totalidade da realidade. Na hermenêutica não há categoria pré-determinada que obrigaria aquele, que busca o conhecimento, a seguir determinado método. Não há a tentativa de colocar os tópicos fundamentais.

5.1.2 Historicização da razão

A hermenêutica se indaga sobre a sua contribuição enquanto filosofia como tal, considerando que por detrás sempre permanece a questão da finitude. A razão pura de que tratava Kant³⁷³, no século XX vai se historicizando e sendo marcada pela busca da verdade enquanto acontecer, portanto ela sai do contexto de historicismo.

Surge assim o problema da historicização do sentido como um problema fundamental que a hermenêutica levanta e que permanece como ineliminável. Ela pensa sobre a constituição do sentido dos objetos (condições de possibilidade dos objetos – em Kant transcendental). Assim sendo, a hermenêutica traz a descoberta de que a constituição do sentido é histórica e denuncia a insuficiência do acesso à verdade por procedimentos empíricos³⁷⁴. O sentido se gesta inter-subjetivamente – de geração em geração, na história ele é gerado. Daí emerge um sujeito enquanto conceito unitário da pessoa que age ao mesmo tempo espiritual como corporalmente. Essa teoria, conforme Apel, de uma pessoa unitária, é fundamental para uma teoria da ação. A hermenêutica é modo de compreender e não método.

³⁷² Stein, 2002, p. 31.

³⁷³ O elemento central da tradição kantiana, a saber, o dualismo é colocado em suspeita. “É por ele que fomos introduzidos na modernidade numa separação entre consciência e mundo, entre palavra e coisas, entre linguagem e objeto, entre sentido e percepção. Há, certamente já no ponto de partida de Heidegger, no movimento fenomenológico, uma crença firme de que esse dualismo somente pôde ser instaurado através do esquecimento do ser, através da introdução de um universo de fundamentação filosófica conduzida apenas pelo esquema da relação sujeito-objeto” (Stein, 2002, p. 88 – 89).

³⁷⁴ Compreender não é somente compreender objetivamente, às vezes se compreende simplesmente de outro modo.

O ponto central que Gadamer toma de Heidegger é a idéia de que

somos um projeto já projetado, somos um jogo que já sempre foi jogado. Assim se faz uma passagem da situação hermenêutica para o acontece da verdade. [...] Gadamer tomou do segundo Heidegger, depois de *Ser e Tempo*, essa idéia de que nós somos, desde sempre, um jogo jogado e que na hermenêutica nunca recuperamos tudo.[...] A Gadamer não interessa propriamente, em seu livro, aquilo que queremos e fazemos, mas aquilo que *para além do que queremos e fazemos nos acontece* e que se refere a elementos que em germen estavam em *Ser e tempo*, mas só foram totalmente desenvolvidos depois, em *Contribuições para a filosofia*³⁷⁵.

O fundamental é que a hermenêutica gadameriana descobriu, não em primeiro lugar, um novo método de trabalho, mas o acontecer da verdade, “no qual estão inseridos o intérprete e o objeto da interpretação”³⁷⁶, que não se deixam prender em esquemas lógico-formais³⁷⁷.

É nesse contexto que a linguagem torna-se mediação necessária de todo conhecimento. Em Heidegger, o ser se revela na linguagem. A linguagem passou de uma concepção meramente instrumental de comunicação para ocupar um *status* de condição de possibilidade. Ela é mediação de acesso ao sentido do real. A questão da linguagem é a dos fundamentos. Ela é a forma mesma de fazer filosofia primeira. A forma moderna de ontologia é uma reflexão da linguagem sobre si mesma. É uma grandeza transcendental. Então, sim, existe sentido em dizer que é necessária uma reestruturação da filosofia transcendental, a partir dos problemas levantados pela hermenêutica filosófica. Significa dizer que, no século XX, se dá um deslocamento da reflexão transcendental. Ao invés de perguntar pelas condições transcendentais na consciência, agora nos perguntamos sobre as condições de possibilidade do conhecimento inter-subjetivo. Não se deve partir do fato da consciência, mas trata-se de passar de uma filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, enquanto reflexão da linguagem sobre si mesma.

Filosofia só se faz fazendo crítica ao mundo vivido, e aí a hermenêutica tem uma função essencial. O mundo vivido tem uma força racional tão grande que ultrapassa a pretensão do discurso racional.

³⁷⁵ Stein, 1996, p. 64.

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 77.

³⁷⁷ “A interpretação é hermenêutica, é compreensão, portanto, o fato de nós não termos simplesmente o acesso aos objetos via significado, mas via significado num mundo histórico determinado, numa cultura determinada, faz com que a estrutura lógica nunca dê conta inteira do conhecimento, de que não podemos dar conta pela análise lógica de todo o processo do conhecimento. Ao lado da forma lógica dos processos cognitivos, precisamos colocar a interpretação” (Stein, 1996, p. 18).

No conceito de mundo da vida inaugura-se, portanto, a retomada de um universo de interrogação que continua a velha temática da fundação da tradição, reposta, no entanto, em nova chave. Não é simplesmente a busca do antepredicativo, daquilo que é anterior a toda experiência, o ‘logicamente nu’ de Wilhelm Szilasi. O mundo vivido é constituído a partir do universo da significação, mas já sempre dado para toda atividade significativa do ser humano. É, de certo modo, a fonte da significatibilidade possível, já sempre dada e que, contudo, se atualiza sempre de novo na significação que se constitui³⁷⁸.

“Mas o mundo vivido não significa um novo fundamento no sentido clássico. É um lugar para o qual nos remetemos”³⁷⁹. Estamos num horizonte de sentido intersubjetivamente partilhado, a linguagem ordinária, que Platão denominou *dóxa*, é aquilo que é aceito sem crítica. A primeira tarefa consiste em fazer emergir uma instância crítica do mundo do senso comum. É no próprio mundo vivido que há razões historicamente fundamentadas. A tarefa primordial da razão está, pois, em pôr em evidência, criticar a *dóxa*, relativizar todos os conteúdos considerados normais na vida histórica.

A segunda crítica da razão é a crítica das teorias existentes, quando se deve perguntar sobre sua validade. É a crítica aos profissionais da razão. A razão tem que ser conquistada, gestada historicamente. Hermeneuticamente falando, não se trata de uma transmissão de conhecimentos (ou conteúdos formais) a serem assimilados ou memorizados por parte de quem deseja conhecer. A crítica se dirige à pretensão moderna de uma razão capaz de dar conta do saber absoluto enquanto tal³⁸⁰.

Pista disso poderia ser buscada na diferença entre a crítica em Platão e na filosofia transcendental. Para Platão, a verdade estava, de certa maneira, fora do mundo. Porém, na modernidade, a razão vai fazer uma crítica a si mesma. Em primeiro lugar, consiste em saber até onde a razão pode ir, os limites intransponíveis da razão. Ela quer refletir a si mesma. Kant aponta para uma finitude estrutural da razão, uma vez que aponta a limites intransponíveis.

A grande tarefa da filosofia contemporânea, para Apel, é que filosofia não é pressuposição de objetos, mas da vida concreta. Refere-se às condições de possibilidade. A filosofia não trabalha com dedução. Filosofia, contemporaneamente, para Apel, é a que leva a sério a historicidade, sem cair num historicismo.

³⁷⁸ Stein, 2004, p. 12.

³⁷⁹ Stein, 2004, p. 39.

³⁸⁰ Convém ressaltar e reconhecer os méritos e a importância do conhecimento científico, contemporaneamente, sobretudo em termos de qualidade de vida e contribuições no aumento da longevidade.

A tese básica de onde parte Apel é a própria ciência moderna que trouxe a idéia de que nossa realidade é fruto da racionalização. A racionalização significou desencantamento do mundo, resultando que os outros tipos de saber, que não se movem dentro do paradigma objetificador, foram reduzidos ao mundo subjetivo. O dualismo do esquema sujeito-objeto nos levou ao solipsismo de um sujeito dominador, que se esqueceu do ser em suas teorias do conhecimento da filosofia moderna. A hermenêutica filosófica, no entanto, nos devolve a possibilidade de repensar as condições de possibilidade da compreensão.

O conhecimento das ciências, sob o olhar contemporâneo, é sempre hipotético. Entretanto, o objeto da filosofia é o não-hipotético, o incondicionado, sendo que dentro desse contexto a razão não é algo objetificável. A reviravolta lingüística pragmática, no fundo, vai aprofundar a consciência de Kant. Diante disso, a hermenêutica filosófica surge com a pretensão inovadora ao demonstrar que a linguagem é mediação universal de acesso ao mundo. Gadamer o deixa explícito ao final de *Verdade e Método*, quando descreve, em refletindo sobre o aspecto universal da hermenêutica: “O ser que pode ser compreendido é linguagem”³⁸¹. Assim, todo sentido se articula pela mediação da linguagem, sendo que ela é mediação intranscendível de todo e qualquer sentido.

A hermenêutica argumenta à base da determinação de conceitos, no contexto da linguagem, no qual estão sendo usados os mesmos. Nenhum dos parceiros do processo dispõe do potencial pleno (conjunto da linguagem) que o ideal oferece. Desse modo, a hermenêutica atende a uma dimensão de historicidade da linguagem, à qual os lógicos analíticos não remetem. A hermenêutica não está interessada no conflito de interpretações, mas nas condições de possibilidade do acontecer das interpretações. Em Gadamer se resgata uma hermenêutica filosófica. A linguagem é o lugar onde a existência humana constitui sua existência. O acontecer do homem se dá na e pela linguagem.

A hermenêutica filosófica proposta por Gadamer não é mera aplicação, ela está intrinsecamente ligada à alteridade. Há uma espécie de co-sujeito, isto é, fala-se sobre algo a alguém, ao mesmo tempo que esse alguém possui a mesma possibilidade de falar. Estabelece-se, pois, uma condição de igualdade entre o ir e vir da fala, que permanece enquanto disposição a ambos os parceiros do diálogo que vão se encontrando em torno de

³⁸¹ Gadamer, 1996, p. 567.

“algo”. Portanto, nesse contexto, o “eu” é-com-os-outros num mundo dotado de sentido³⁸². Por isso a hermenêutica talvez é a forma mais radical de corromper um projeto teórico que joga tudo na perspectiva da objetificação, o que permite a Gadamer escrever: “Compreender o que alguém disse é pôr-se de acordo na coisa, não colocar-se no lugar do outro e reproduzir suas vivências”.³⁸³ Percebe-se que não há na hermenêutica uma separação entre procedimento formal e conteúdo. Ela apenas tematiza o processo de compreensão, o modo como compreendemos.

A racionalidade na hermenêutica filosófica não é pensada como estrutura imanente à lógica da natureza, conforme a modernidade o pensa enquanto um *lógos* “aprisionado”. Há um processo onde a linguagem possibilita o aspecto dialógico, o qual, por sua vez, permite que o acordo possa acontecer. A interpretação se dá na linguagem.

O tema da reflexão é transformado em compreensão na linguagem e nada mais tem a ver com o todo transcendental – do qual Gadamer explicitamente se afasta – e a linguagem torna-se então o horizonte universal e o meio (*medium*) da compreensão da própria comunicação. Assim o conceito de reflexão é ‘deslocado’ do ambiente da consciência no sentido clássico. Não se vê mais na reflexão a compreensão do saber sobre si mesmo, a compreensão do saber consigo mesmo. Gadamer diz que a linguagem envolve todo o sabido e todo o saber como verdadeiro centro (*Mitte*) do ser humano³⁸⁴.

A filosofia tem, em última instância, a estrutura da pergunta e da resposta. Tanto Apel como Habermas insistem na idéia de que a hermenêutica teria esquecido a questão da validade, ponto do qual discordamos. O que ambos não concebem é o fato de que a questão da validade em Gadamer não é tratada dentro do paradigma da modernidade, conforme já o expusemos anteriormente. Desse modo, fazer uma leitura de Gadamer nos moldes do paradigma objetificador moderno leva a não compreendê-lo, ocasionando o fechamento do processo de compreensão.

³⁸² O pensamento da filosofia da consciência do racionalismo dá a expectativa do espelhamento, processo reflexivo, expectativa de verdade fixa. Olho o outro com minhas categorias. Permanece presa ao modelo de interpretação sustentado na *complicatio* (dobra) e *explicatio* (tudo está contido no uno).

³⁸³ Gadamer, 1996, p. 461.

³⁸⁴ Stein, 2002, p. 31.

5.2 Autoridade, tradição e história efetual

5.2.1 Tradição e autoridade como condição de possibilidade

Aproximando essa discussão da questão da tradução de textos, percebemos que é preciso uma espécie de condição, a partir da qual a própria tradução faz sentido. Tendo em vista que nosso acesso imediato à tradução é insuficiente, necessitamos trazer à tona as ferramentas que nos ajudam em tal tarefa. Nesse sentido, a discussão anterior em torno de Hermes poderá nos ajudar na compreensão dessa tarefa que exige, acima de tudo, o olhar, a partir da perspectiva interna à própria hermenêutica filosófica.

A lira feita por Hermes emite sons que resultam em forças capazes de transformar a ordem estabelecida pelos deuses, gerando o movimento nas coisas. Hermes age com astúcia, fazendo a mediação e, com isso, a garantia da instauração de sentido. Isso revela que há, portanto, a necessidade em conseguir certa distância entre dois lados, a saber, a autoridade e a tradição, que marcam como pressuposto a mediação que se deve buscar.

Autoridade e tradição apontam para elementos não-abordáveis de modo imediato, mas que se tornam condição de possibilidade para o conhecimento, na medida em que são capazes de revelar subjacente a elas o horizonte a partir do qual a história efetual consegue se efetivar. Para tanto, a fim de esclarecer melhor esses dois conceitos, urge que aprofundemos a discussão acompanhando a argumentação de Gadamer, sendo que nos propomos fazer breves interpretações para um maior esclarecimento de tal.

5.2.2 A autoridade a partir do olhar gadameriano

Ao abordar a questão da autoridade e da tradição, não é por acaso que Gadamer o faz dentro de um subcapítulo intitulado *Os pré-conceitos*³⁸⁵ *como condição da compreensão*, trazendo junto o propósito de uma reabilitação, pois com isso já antecipa

³⁸⁵ O conceito “pré-conceito” sempre é usado com hífen para evitar qualquer confusão com o conceito da Língua Portuguesa “preconceito”, que tem o sentido mais enquanto idéia errônea, destituída de fundamento. O sentido com que usamos o conceito, aproxima-se mais a um conhecimento prévio, juízo prévio, ou talvez conceito anterior, no sentido de que já foi efetivado.

que conhece a fundo os problemas surgidos com a Ilustração³⁸⁶, que, não raro, serviu-se da autoridade muito mais para difundir o autoritarismo e interesses subjetivistas, do que propriamente o compromisso com a questão da verdade. Portanto, a reabilitação tem a ver com a tarefa de recolocar o sentido original para o conceito de autoridade, que Gadamer encara como sendo um ponto do qual parte um dos problemas centrais da hermenêutica. Ele assevera:

O que frente à idéia de uma autoconstrução absoluta da razão se apresenta como um pré-juízo limitador, faz parte, em verdade, da realidade histórica mesma. Se quisermos fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem, é necessário levar a cabo uma reabilitação radical do conceito de pré-juízo e reconhecer que existem pré-juízos legítimos³⁸⁷.

Por isso a modernidade trouxe como uma de suas contribuições mais significativas, uma nova relação para com a questão da autoridade. A partir da modernidade, e ainda mais contemporaneamente, a autoridade não pode mais se efetivar simplesmente mediante outorgação. Ela exige o reconhecimento por parte daquele que será beneficiado³⁸⁸ com ela, de modo que não pode ser efetivada de modo arbitrário. Antes pelo contrário, exige o reconhecimento por parte dos envolvidos no espaço onde se dá sua efetivação, sendo que não pode se dar por vias impositivas, mas pelas vias da aceitação livre.

Portanto, a questão da autoridade passa a ser compreendida mais enquanto consequência de um ato racional, onde o sentido equivocado com que a Ilustração tratou a autoridade é colocado sob o crivo da submissão à razão. Por isso, Gadamer pode falar em falsa inclinação preconcebida em favor das autoridades e que levava a muitos “mal-entendidos”, que, segundo Schleiermacher, são causados por causa da sujeição e da precipitação.

Em outras palavras, a autoridade repousa, em última análise, no fato de que aquele que a tem, naquela área ou horizonte de compreensão, a princípio sabe mais. Nesse sentido, podemos afirmar que contemporaneamente a autoridade não tem a ver, por assim

³⁸⁶ Em primeiro lugar, a crítica à Ilustração se dirige contra o cristianismo, que na tradição religiosa mantinha centralizada a interpretação da Sagrada Escritura, com sua interpretação dogmática. Em segundo lugar, dirige-se à tendência geral de não deixar valer outra autoridade senão a que diz tudo desde a cátedra da razão, de modo que, para ela, a fonte última da autoridade é a razão e não a tradição (cf. Gadamer, 1996, p. 338).

³⁸⁷ Gadamer, 1996, p. 334.

³⁸⁸ No sentido de que irá receber algo daquele a quem reconhece a autoridade, no sentido de reconhecer esse alguém como aquele que está adiante, portanto, que tem uma visão mais ampla, que de fato conhece, sabe do que está falando.

dizer, com a questão da obediência por obediência, a “obediência cega”, e muito menos com a submissão a alguém, mas antes com a questão do saber³⁸⁹. Significa também dizer que se trata, antes de mais nada, de percebermos que “o rechaço de toda autoridade não somente se converteu em um pré-juízo consolidado pela Ilustração, mas que também conduziu a uma grave deformação do conceito de autoridade”³⁹⁰.

A autoridade se constitui pelo reconhecimento livre de que aquele que está à minha frente me é precioso, pois sabe mais. Em outras palavras, reconheço nele alguém que está à frente, em termos de conhecimento com relação a mim. A verdadeira essência do poder de a autoridade dar ordens e encontrar obediência tem seu verdadeiro fundamento num “ato da liberdade e da razão, que concede autoridade ao superior, basicamente porque possui uma visão mais ampla ou é mais consagrado, isto é, porque sabe melhor”³⁹¹. Evidentemente isso não tem a ver com o conceito de obediência cega, mas que “a autoridade é, em primeiro lugar, um atributo de pessoas”³⁹² que a exercem, porque

a autoridade não se outorga, adquire-se, e tem de ser adquirida se a ela se quer apelar. Repousa sobre o reconhecimento e, portanto, sobre uma ação da razão mesma que, tornando-se consciente de seus próprios limites, atribui ao outro uma perspectiva mais acertada³⁹³.

Isso não significa que o outro saiba tudo, mas, enquanto ponto de partida, reconhece-se que ele possui autoridade, porque tem algo a mais a dizer, possui um conhecimento maior, poderíamos também dizer uma visão mais ampla, naquela determinada questão, área ou situação. Aquele que quer manter sua autoridade deve manter a coerência com a idéia de que “o que disse não é irracional ou arbitrário, mas que, em princípio, pode ser reconhecido como certo”³⁹⁴. Portanto, racionalmente demonstrável, não-irracional ou arbitrário, mas que tem fundamentos e não é mera opinião.

Para evitar confusões, Gadamer descreve claramente a essência dessa questão da autoridade, explicitando:

A autoridade das pessoas não tem seu fundamento último em um ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de

³⁸⁹ Hermes tem reconhecida sua autoridade sempre novamente à medida que consegue realizar sua tarefa com êxito, de modo que, graças a ele, consegue-se evitar a confusão em torno da compreensão entre deuses e homens.

³⁹⁰ Gadamer, 1996, p. 347.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 348.

³⁹² *Ibidem*, p. 347.

³⁹³ *Ibidem*, p. 347.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 348.

conhecimento: reconhece-se que o outro está acima³⁹⁵ de nós em juízo e perspectiva e que, por consequência, seu juízo precede ou tem primazia em relação ao nosso próprio³⁹⁶.

Portanto, a conquista da autoridade não se dá à base do domínio impositivo, por parte daquele que é tido com autoridade. A autoridade sempre é histórica, ela nasce do sujeito que dela participa e consegue a livre adesão do outro. Nesse sentido, não é conquista, no sentido impositivo, mas, em certo sentido, é conquista à base do reconhecimento livre. Ela não é a nova instância autoritária, mas antes um resultado de um processo histórico. A história é construída, só existe a construção de um sentido em relação à história. Sabemos que não existe a história como tal. Trata-se da produção do sentido da história e não somente do reconhecimento dentro da história. Pertencemos a ela, porque nós mesmos não podemos distanciar-nos dela. Isso não significa que estejamos num mundo predeterminado, fatalístico.

Percebemos, pois, haver como que um fio condutor, que perpassa aquilo que se apresenta como desconhecido. De certo modo, se poderia dizer “oculto”, no sentido de manter velado o que poderá aparecer. O desconhecido não significa totalmente o não-conhecido, surgido de repente, não se sabe de onde, mas, antes, pelo contrário, o que está aí hoje o “é” dentro de um tempo e espaço, no qual foi gestado. Um grande desafio sempre permanece, a saber, como des-velar o presente, como desocultá-lo. Seu contexto de sentido foi mais explicitamente evidenciado. “Faz-se na história um desdobramento do sentido que não pode mais ser revogado, e sim marca o horizonte de nossa compreensão”³⁹⁷.

Nesse sentido, percebe-se a presença da historicidade envolvendo o indivíduo, bem como a consciência histórica como “um momento novo dentro do que sempre tem sido a relação humana com o passado”³⁹⁸ de modo a permitir o surgimento de um novo sentido, de uma nova compreensão. Urge reconhecer o momento da transição no comportamento histórico e elucidar sua própria produtividade hermenêutica³⁹⁹. Gadamer é

³⁹⁵“Acima”, aqui não deve ser compreendido no sentido de colocar-se a autoridade numa pirâmide e ficar num nível acima. Antes se aproximaria mais do sentido de já-estar-à-frente e poder mostrar o caminho com segurança. No alemão é possível captá-lo melhor: “*Die Autorität von Personen hat aber ihren letzten Grund nicht in einem Akt der Anerkennung und der Erkenntnis - der Erkenntnis nämlich, dass der andere einem an Urteil und Einsicht überlegen ist und dass daher sein Urteil vorgeht, d. h. vor dem eigenen Urteil den Vorrang hat*” (Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*. - 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. - 6. Aufl. Tübingen: Mohr, 1990, p. 284).

³⁹⁶Gadamer, 1996, p. 347.

³⁹⁷Coreth, *op.cit.*, p.129.

³⁹⁸*Ibid.*, p. 351.

³⁹⁹*Ibid.*, p. 351.

preciso ao afirmar que "o que satisfaz nossa consciência histórica é sempre uma pluralidade de vozes nas quais ressoa o passado"⁴⁰⁰.

A questão da autoridade adquiriu, sobretudo impulsionada pela Ilustração, uma conotação muito negativa. Gadamer buscará aproximar os conceitos de autoridade e razão, afastando-se da idéia cartesiana, segundo a qual "um uso metódico e disciplinado da razão é suficiente para proteger-se de qualquer erro"⁴⁰¹, sem, no entanto, negar a razão presente na história.

Segundo ele,

a difamação de toda autoridade não só se converteu em um 'pré-juízo' consolidado pelo Iluminismo, mas conduziu também a uma grave deformação do conceito mesmo de autoridade. Sobre a base de um esclarecedor conceito da razão e liberdade, o conceito de autoridade pode se converter simplesmente no contrário de razão e liberdade, no conceito da obediência cega. Este é o significado que conhecemos a partir do uso lingüístico da crítica às modernas ditaduras⁴⁰².

Seguindo a trilha de Gadamer, percebemos que o problema central combatido pelo Iluminismo foi o de entender que a autoridade se fundamentava numa espécie de obediência institucionalizada ou, então, por imposição ou decreto de ordens e idéias, de modo arbitrário, numa relação de sujeição de alguém sob o domínio incondicional de um superior.

Ao invés de a Ilustração garantir a ascensão da autoridade pelas vias da imposição, para Gadamer, a verdadeira consequência da Ilustração não é esta, "mas seu contrário, a submissão de toda autoridade à razão"⁴⁰³. Assim, Gadamer garante à razão sua liberdade e insubmissão, exigindo constante reafirmação no diálogo, assim como a hermenêutica passará a ter um papel de destaque diante da questão da interpretação. Ele o deixa claro em afirmando:

A reforma prepara assim o florescimento da hermenêutica que ensinará a usar corretamente a razão na compreensão da tradição. Nem a autoridade do Magistério papal nem o apelo à tradição podem tornar supérflua a atividade hermenêutica, cuja tarefa é defender o sentido razoável do texto contra toda imposição⁴⁰⁴.

⁴⁰⁰*Ibid.*, p. 353.

⁴⁰¹*Ibid.*, p. 345.

⁴⁰²*Ibid.*, p. 347.

⁴⁰³*Ibid.*, p. 346.

⁴⁰⁴*Ibid.*, p. 345.

Para Gadamer, a questão da oposição entre a crença na autoridade e o uso da razão, instaurada pelo Iluminismo, repousa, sobretudo, no fato de que, "na medida em que a validade da autoridade passa a ser o lugar do próprio juízo, ela é, de fato, uma fonte de "pré-juízos"⁴⁰⁵. Porém, isso não exclui que possa ser também uma fonte de verdade, coisa que o Iluminismo ignorou sistematicamente em sua repulsa generalizada contra toda autoridade.

Como foi visto, a autoridade é conquistada⁴⁰⁶, porém nunca à margem da história, sem a perspectiva dominante que visa impor sobre o outro a perspectiva pessoal. Nesse sentido, é preciso ter clareza de que "há uma forma de autoridade que o romantismo defendeu com uma ênfase particular: a tradição".⁴⁰⁷ Tradição que escapa à perspectiva de autofechamento, conforme veremos a seguir.

5.2.3 A tradição diante da hermenêutica gadameriana

No contexto da hermenêutica filosófica contemporânea, a tradição surge como "uma" forma de autoridade. Veja-se bem, "uma" forma, e não "a" forma. A autoridade, para Gadamer, está inserida na própria história, na própria tradição. Significa dizer que ela nasce pela razão da própria história. É por isso que o homem, "quando pergunta, já o faz dentro de uma tradição cultural específica"⁴⁰⁸, inicialmente, na qual ele nasce.

Desse modo, é-nos possível afirmar que falamos a partir de uma determinada realidade, ou mesmo de uma cultura, enfim de uma sociedade e Estado, de uma família, onde nos compreendemos já de uma maneira auto-evidente, que irá formar toda a base a partir de onde compreendemos. Esse é o horizonte de compreensão, a partir do qual é possível compreender o mundo e nele também a nós mesmos. "Os costumes se adotam livremente, porém, não são criados por livre determinação, nem sua validade se fundamenta nesta. Precisamente é isso o que denominamos tradição: ser válido, sem precisar de fundamentação"⁴⁰⁹. Essa é, portanto, a realidade histórica do indivíduo que compõe a tradição, a partir da qual ele compreenderá, num primeiro momento, o mundo⁴¹⁰. Conforme já antecipávamos anteriormente, na tradição se dá a efetivação dos "pré-juízos",

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 346.

⁴⁰⁶ Essa conquista pressupõe como condição de possibilidade o diálogo.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 348.

⁴⁰⁸ Oliveira, 2001, p. 201.

⁴⁰⁹ Gadamer, *Warheit und Metode.*, p. 285.

⁴¹⁰ Cf. Oliveira, *op. cit.*, p. 227.

que são muito mais que seus juízos, são a realidade histórica de seu ser⁴¹¹, a partir da qual lhe é possibilitado tomar consciência⁴¹² de seu ser-no-mundo⁴¹³. Nesse sentido, a tradição se coloca como condição de possibilidade, na medida em que conseguimos, à base de perguntas que fazemos a ela, abrir novas possibilidades de compreensão no momento presente, assim como também novos questionamentos se constituem, de modo que não pode ter-se gestado do nada, nem se esgotam ao se efetivarem.

Segundo essa linha de raciocínio, percebemos haver uma seqüência evolutiva do que chega a nós, hoje. É bem verdade que “o futuro, porém, sempre só é possível, a partir das raízes do passado. A tradição pertence à essência da história”⁴¹⁴. Um equívoco de interpretação a ser evitado seria o de tomar a tradição enquanto tentativa de atualizar tal e qual as experiências vividas no passado. Não se trata de repetir eventos, mas muito antes de permitir que aconteçam novamente.

Tradição, no sentido em que a buscamos abordar, liga-se muito mais a uma forma de autoridade que possibilita à razão, através do diálogo, perceber sua própria automanifestação, isto é, o modo como a razão está presente, mesmo que ocorram mudanças históricas, enquanto momento de liberdade e efetivação da própria história. Sendo assim, ela é essencialmente conservação, não no sentido de um ressurgir do igual, porém, enquanto conservação, ela nunca deixa de estar presente, mas sempre de modo atuante nas mudanças históricas⁴¹⁵. Torna-se, assim, uma condição de possibilidade para a abertura a novos horizontes de compreensão. “Ora, isso significa dizer que nossa historicidade não é uma limitação, mas ‘condição de possibilidade’ de nossa compreensão: compreendemos, a partir de nossos pré-conceitos que se gestaram na história e são agora ‘condições transcendentais’ de nossa compreensão”⁴¹⁶.

Talvez uma das passagens mais elucidativas de Gadamer seja quando ele esclarece que a compreensão é a inserção num processo de tradição, na qual passado e presente se

⁴¹¹Cf. Gadamer, 1996, p. 344.

⁴¹² Para Gadamer, a tradição é mais ser do que consciência, no sentido de que ela é tradição de sentido que nos condiciona sem que possamos elevá-la plenamente à esfera da consciência, isto é, “é a partir dela que se tornam possíveis nossos conhecimentos, nossas valorizações, nossas tomadas de posição no mundo. Assim, pode-se dizer com Gadamer que os pré-conceitos não são pré-conceitos de um sujeito, mas muito mais a realidade histórica de seu ser, aquele todo histórico de sentido no qual os sujeitos emergem como sujeitos” (Oliveira, *op. cit.*, p. 229).

⁴¹³Cf. Coreth, 1973, p. 49 e 83.

⁴¹⁴Coreth, *op. cit.*, p. 131.

⁴¹⁵Cf. Gadamer, *op. cit.*, p. 349.

⁴¹⁶ Oliveira, *op.cit.*, p. 227 – 228.

entrelaçam continuamente⁴¹⁷, sendo que nunca se pode esgotar em definitivo o sentido em sua totalidade e fixá-lo lingüísticamente⁴¹⁸. O que ocorre de fato é que a herança espiritual e cultural forma o fundo do nosso mundo histórico da compreensão.

Ora, toda compreensão quer apreender uma verdade⁴¹⁹. A questão da verdade é a pergunta fundamental e decisiva que se coloca frente aos problemas em torno do conhecimento. Para Gadamer, se essa questão se dirige à história, ela é vista e compreendida, apenas e sempre, através de uma consciência que se situa no presente⁴²⁰. O presente só é visto e compreendido, através das intenções, modos de ver e “pré-conceitos” que o passado transmitiu. Não existe o presente enquanto tal, desprovido do passado e isolado. O passado, no entanto, não é como um amontoado de fatos, que passam a tornar-se objeto da consciência; é antes um fluxo em que nos movemos e participamos em todo o ato de compreensão. Nessa linha de raciocínio descreve Rabuske:

Segundo Gadamer, o compreender é acontecimento. A consciência exposta aos efeitos da história sabe da abertura do acontecer do sentido. A coisa da tradição nunca aparece na luz da eternidade. Mas, contra a dialética hegeliana que desemboca no saber absoluto do todo, a Hermenêutica de Gadamer afirma energicamente a finitude do acontecimento lingüístico. A Hermenêutica é uma dialética que sempre se mantém inacabada. O movimento de explicitação e de especulação nunca se conclui⁴²¹.

Fica, assim, evidente que não há a possibilidade de haver uma visão ou uma compreensão puras da história, sem referência ao presente⁴²²; porém, este, por um lado, produz uma consciência atual constituída e sustentada pela “história da influência” (*Wirkungsgechichte*) e, por outro, esse fato mesmo aponta para a necessidade de

⁴¹⁷Cf. *Ibidem*, p. 133.

⁴¹⁸Cf. *Ibidem*, p. 166.

⁴¹⁹ A questão da verdade tem sido desafio central que perpassa os debates nos mais diversos níveis, seja nas ciências do espírito, humanas, sociais, e assim por diante, de modo que poderemos falar em termos de pretensão de verdade. “Compreendemos diversamente com freqüência, porque nós mesmos falamos novamente sobre a verdade, quando aplicamos à nossa situação algo verdadeiro (uma afirmação exata, uma crítica, uma concepção plausível, etc.). Sem dúvida, cada época e, eventualmente, cada indivíduo o faz à sua maneira e, assim, ‘diversamente’. Mas, o que cada tentativa de compreensão pretende, continua sendo uma verdade, sobre a qual se pode eventualmente discutir. Seria um curto-circuito histórico, explicar como relativista a verdade aceita, no caso, de maneira diversa” (Grondin, *op. cit.*, p. 230).

⁴²⁰Exemplo simples e elucidativo pode ser percebido, por exemplo, na releitura de uma carta, algum tempo após a primeira vez que a tenhamos lido. Parece que a mesma carta, lida na primeira vez, agora, após passado algum tempo, não a conseguimos mais interpretar da mesma maneira como então, sendo que, não raro, após percorrida essa “distância temporal”, percebemos elementos que na época não puderam ser captados pela nossa primeira leitura.

⁴²¹ Rabuske, 1994, p. 45.

⁴²²Cf. Palmer, *op. cit.*, p. 180.

consciência de nossa situação hermenêutica, trazendo a consciência dos limites desse entendimento, o que é consequência de nossa finitude⁴²³.

Assim sendo, não podemos abandonar o presente e entrar no passado "des-ligado" dele. O significado da obra passada define-se em termos das questões que se lhe colocam, a partir do presente⁴²⁴.

Permanece em aberto a questão, que se coloca sempre novamente, do saber de um possível sentido autêntico do texto que queremos traduzir para a nossa linguagem. A interpretação não se dá através da reprodução de um sentido originário, nem tampouco é uma repetição formal de palavras, conceitos petrificados. Podemos percebê-lo bem com relação à poesia. Por mais completo e sofisticado o instrumentário, na análise de uma poesia, isso ainda não garante o acesso ao seu sentido autêntico. Pode, inclusive, vir a fechar o potencial de abertura ao diálogo intrínseco à poesia, ao tentar incutir nela expectativas de sentido já fixas no olhar do sujeito, que, desse modo, inviabiliza a instauração do espaço do diálogo, condição *sine qua non* para que se dê a abertura a novos horizontes de sentido. Com isso queremos dizer que não existe um sentido único do texto. O mesmo acontece nas artes, conforme veremos adiante.

Exemplo disso pode ser visto no fato de haver certas palavras, cuja tradução para outra língua é difícil, ou mesmo impossível, ao se tentar manter o sentido original de tal palavra ou conceito. É o caso, por exemplo, do conceito saudade, compreendida a partir do contexto brasileiro. A dificuldade com o conceito saudade se torna clara, se quisermos, por exemplo, fazer a tradução para a língua alemã. Ela não possui uma palavra que consiga expressar o mesmo sentido que tem o conceito saudade dentro do contexto brasileiro.

Outro exemplo é a releitura de um texto ou uma carta, alguns meses ou mesmo anos após a lermos pela primeira vez. A nova leitura se dá em um novo contexto e noutro horizonte de compreensão, não raro, com expectativas e interesses, assim como um conjunto de questionamentos bem diferentes dos que tínhamos naquela época. Logo,

⁴²³ Cf. Oliveira, *op. cit.*, p. 229.

⁴²⁴ Cf. *ibid.*, p. 185 – 186.

estamos diante de uma situação onde não podemos “pré-supor” de antemão um sentido único do texto⁴²⁵.

5.2.4 Sobre a compreensão do sentido na história efetual

Gadamer irá tomar o jogo como modelo estrutural, para explicar o porquê do processo de estruturação na área do conhecimento⁴²⁶. Há “algo” que se manifesta, um conjunto de sentido que, na hermenêutica, não depende da subjetividade que impõe sobre o objeto o que ela busca conhecer. Em outras palavras, não é a subjetividade que arranca o sentido do objeto, impondo sobre ele as condições sobre as quais deve se manifestar. Ao invés disso, na hermenêutica gadameriana, há uma relação de alteridade, algo que, na argumentação posterior de Gadamer acerca do diálogo vivo, desembocará numa teoria da intersubjetividade, de modo que a subjetividade não desaparece, mas somos convidados a repensar nossa postura frente ao outro, frente ao texto ou objeto de conhecimento. Isso se dá pelo fato de que, “tomando a sério a posição do outro, ele obriga a tornar transparentes para si mesmo as implicações e os pressupostos que alimentam sua própria postura”⁴²⁷.

Portanto, o sentido não deve ser imposto, mas des-coberto, des-ocultado. Essa é a diferença fundamental entre Gadamer e Heidegger. Assim como no jogo, numa perspectiva hermenêutica de construção de conhecimento, “algo” se dá a compreender, na medida em que aquele que quer compreender deve ser capaz de ouvir o outro, numa relação de alteridade, sem hierarquia, mas igualdade de condições, para com ele estabelecer um diálogo⁴²⁸, reforçando ao máximo seus argumentos, a fim de tornar transparentes a si mesmo as implicações e os pressupostos que alimentam sua própria postura. Busca-se, assim, chegar à compreensão num vir ao encontro, enquanto acontecer, que inclui a nós mesmos, na medida em que *vamos vivendo na linguagem*.

A dialética, como arte de conduzir um diálogo, é, ao mesmo tempo, a arte de olhar juntos na unidade de uma perspectiva, isto é, a arte de formar conceitos como elaboração

⁴²⁵ Se existisse apenas um sentido, certamente contentar-nos-íamos com a perspectiva dogmática de conhecimento.

⁴²⁶ Aprofundaremos este ponto no próximo capítulo.

⁴²⁷ Gadamer, 1996, p. 10.

⁴²⁸ Diferentemente da conversação, que se dá em torno de assuntos superficiais, e não raro banais, o diálogo é sempre um encontro profundo com minhas convicções, ao mesmo tempo também com as convicções do outro que exige que eu reflita sobre minha própria perspectiva.

do que se opinava comumente⁴²⁹. Significa que o que vem à tona, em sua verdade, é o *lógos*, que não é meu nem teu, é comum a todos e não exclusivamente meu, e que, por isso, sobrepuja tão amplamente a opinião subjetiva dos companheiros do diálogo, que, inclusive, aquele que o conduz permanece sempre como aquele que não sabe, tendo que assumir o risco implícito no processo, permanecendo na expectativa de chegar ao conhecimento.

Nessa perspectiva, a compreensão é algo mais do que um recurso metodológico para descobrir um determinado sentido. O que se manifesta na linguagem não é uma mera fixação de um sentido pretendido, como o buscavam os iluministas, à base da autonomia da razão humana, mas um intento em constante mudança, mais exatamente uma tentação reiterada de submergir-se em algo com alguém⁴³⁰. A presença do outro, o encontro com ele ajuda a descobrir e a abandonar a própria clausura. A experiência dialógica que assim se produz não se limita às esferas das razões de uma ou outra parte. Há um potencial de alteridade, algo mais, que está além de todo consenso construído no comum. Segundo Gadamer, é na aceitação da diferença e da distância em relação ao outro que se configura o sentido enquanto resultado do diálogo vivo.

Gadamer, a esse respeito, é preciso, ao afirmar que a linguagem, na qual algo vem à fala, não é possessão disponível de um ou outro dos interlocutores. Todo diálogo pressupõe uma linguagem comum ou, melhor dito, constitui, a partir de si, uma linguagem comum. Há, ali, algo postado no meio, como dizem os gregos, onde participam os interlocutores e sobre o que eles criam um intercâmbio mútuo. O acordo sobre o assunto, que deve surgir no diálogo, significa necessariamente que se elabora uma linguagem comum apenas no diálogo. Este não é um processo externo de ajuste de ferramentas, e nem sequer é correto dizer que os companheiros de conversa se adaptam uns aos outros, mas que ambos vão se encontrando, à medida que se estabelece o diálogo vivo sob a verdade da própria coisa⁴³¹. É esta a que os reúne numa nova “comum-idade”. O acordo no diálogo não é uma mera representação e impor o próprio ponto de vista, mas uma transformação rumo ao comum, de onde já não se continua sendo o que se era.

Nesse sentido, nos é possibilitado dizer que na compreensão não existe a primazia do sujeito, sendo exigência voltar do conceito à palavra, pois somente assim voltamos à fonte pré-reflexiva da própria razão. Conforme demonstrado anteriormente, não podemos

⁴²⁹ Cf. Gadamer, 1996, p. 445 – 446.

⁴³⁰ Cf. Gadamer, 1994, p. 324.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 457 – 458.

nos limitar ao simples resultado de um ato objetificador do pensar, menos ainda como mero objeto de manipulação, por parte do sujeito cognoscitivo⁴³².

Assim podemos dizer que sujeito e objeto, encontram-se numa situação histórica, a partir de onde se possibilita a efetivação do jogo da compreensão, à base da linguagem enquanto mediadora de tal processo. Portanto, o diálogo vivo é, por excelência, o campo onde o Ser para a linguagem encontra condições para se efetivar como seu campo primordial de experiências⁴³³.

Assim sendo, antes de sermos os senhores da história, antes de sermos os detentores das condições últimas de possibilidade do conhecimento, urge, pois, que levemos a sério a possibilidade de permitirmos um outro sentido, com relação à verdade, assumindo-a como um acontecer, permitindo assim que se efetive o elemento “pré” na circularidade da compreensão. Desse modo, a proposta gadameriana ultrapassa as possibilidades de domínio das condições de possibilidade, por parte de um sujeito dominante, uma vez que este sempre chega tarde ao lugar onde já está sendo a compreensão.

No próximo capítulo, abordaremos temas centrais de *Verdade e Método*, no caso a arte, a história e a linguagem, enquanto espaços que questionam a primazia do pensamento construtivo objetificador como a base de legitimação para o conhecimento, mostrando que há espaços anteriores à perspectiva metodológica onde acontece a verdade de outro modo.

⁴³² Cf. Flickinger, 2003, p. 47.

⁴³³ *Ibidem*, p. 57.

6 ARTE, HISTÓRIA E LINGUAGEM: TEMAS CENTRAIS DE *VERDADE E MÉTODO*

Ao longo das últimas décadas, vem crescendo o interesse em torno do pensamento hermenêutico. As atenções têm se voltado, sobretudo, para o debate filosófico que se concentra na epistemologia e na legitimação do conhecimento, para além da perspectiva defendida pelas ciências⁴³⁴ do espírito e da natureza. “A história do desenvolvimento das ciências, ao longo dos últimos dois séculos, dá prova do fato de que o velho sonho de reunir o conjunto do conhecimento humano num só sistema acabou”⁴³⁵. Nesse contexto, as reflexões de Hans-Georg Gadamer oferecem a possibilidade de acompanharmos uma crítica contundente, assim como pistas de superação diante da perda de convencibilidade da noção pós-cartesiana⁴³⁶ do saber. O resultado disso tudo foi a abertura de espaço a concepções não mais irrestritamente comprometidas com a idéia iluminista de autonomia da razão humana, vindo a questionar a primazia do pensamento construtivo como base de legitimação exclusiva da produção do nosso saber⁴³⁷.

O conhecimento humano não deve ser limitado a um ato objetificador do pensar, onde a razão unilateralmente pode impor aos objetos as condições sob as quais estes devem se revelar. A razão humana, quando colocada diante da hermenêutica, tem denunciados seus limites em sua pretensão absolutizadora, justamente por não conseguir dar conta de suas próprias pretensões, pois ela mesma se encontra inserida dentro de um mundo que

⁴³⁴ Hoje é impossível quereremos falar em ciência no singular.

⁴³⁵ Flickinger, 2007, p. 1.

⁴³⁶ “O argumento central da filosofia hermenêutica poderá ser demonstrado de uma forma muito melhor, se reportado ao título da obra de Gadamer, *Verdade e Método*. Desde Descartes o método representa caminho mais fácil para chegar à verdade, no sentido de *veritas e adaequatio intellectus ad rem*: correspondência entre fato e proposição. A verdade desta última poderia ser verificada reportando-se ao primeiro. Os processos metódicos excluíram a intervenção de elementos externos – por exemplo, os ‘Ídolos’ de Bacon. A verificabilidade acabou por se tornar a medida das pretensões de conhecimento, as quais se baseavam na certeza proveniente da adesão a um método” (Bleicher, 1992, p. 165).

⁴³⁷ Cf. Flickinger, 2003, p. 47.

escapa à possibilidade de plena compreensão, pois é anterior a ela⁴³⁸. Desse modo, se reduzíssemos as nossas experiências “à mera objetificação do mundo, ocultaríamos o rico potencial de sentido que resulta do vir deste ao nosso encontro sob condições por nós não dominadas”⁴³⁹, condições estas que, ao quisermos dominá-las, fecham o conjunto de sentido dentro do qual a compreensão se efetiva⁴⁴⁰. Podemos então afirmar que a compreensão necessita de pré-conceitos, sendo que “a idéia de Razão absoluta ignora o fato de a Razão só se poder afirmar em condições históricas”⁴⁴¹. Adiante voltaremos a esse ponto.

O problema é que o Iluminismo, ao não reconhecer limites do impulso dominador da racionalidade instrumental, acabou criando uma falsa expectativa com relação ao conhecimento, levando a racionalidade à crença em sua absolutidade. Em contraposição, Gadamer defende a reabilitação de um conceito que adquiriu sua conotação negativa justamente com o Iluminismo, afirmando que “toda compreensão é ‘preconceituosa’”⁴⁴², isto é, constitui-se a partir de conceitos prévios os quais escapam ao domínio do sujeito. Nesse sentido, urge discutirmos sobre os problemas advindos da crença na razão absoluta, que busca em si mesma os critérios de autofundamentação, que acabam por levá-la a uma determinada postura frente ao conhecimento.

Portanto, ao operarmos com a hermenêutica filosófica, não se trata de contestar o potencial reflexionante da razão, mas antes de reconhecer que há uma base pré-racional que sustenta a racionalidade desde a sua origem. “Esta base, enquanto experiência ontológica, precede o próprio pensamento científico que se vê, assim, questionado na sua pretensão fundadora”⁴⁴³. Há um acontecer ontológico, que é anterior e mesmo intransponível, por parte do sujeito cognoscitivo, o qual quer manter a supremacia frente ao conhecimento, sendo-lhe exigência o entregar-se a tal acontecimento muito antes de impor a ele suas pretensões. Desse modo, a hermenêutica volta-se às fontes gregas na questão do saber, buscando a experiência fundante no próprio impulso originário do perguntar filosófico sobre uma base de legitimação apontando para experiências que não se

⁴³⁸ Não se trata de uma “irreflexividade”, porém, muito antes, da percepção de que há uma historicidade que não se deixa apanhar nos moldes de uma metodologia capaz de dar conta do saber enquanto tal.

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁴⁰ Desse modo, dar-se-ia o fechamento da perspectiva, sendo que recairíamos na mera repetição de conhecimentos pré-efetivos, isto é, tautologias.

⁴⁴¹ Bleicher, 1992, p. 154.

⁴⁴² *Ibidem*, p. 154.

⁴⁴³ Flickinger, *op. cit.*, p. 48.

enquadram na visão objetivista do conhecimento. É o caso da arte, da história e mesmo da linguagem, que veremos a seguir.

6.1 A estética como pedra de toque diante do entendimento objetificador

Há um “acontecer ontológico primordial” que se dá frente a uma obra de arte. Podemos compreendê-lo como o vir ao encontro de algo inqualificável, do qual não podemos fugir, enquanto presença misteriosa, alheia a nós e instigante⁴⁴⁴. Essa situação leva o sujeito a perceber-se desnudado em suas pretensões dominantes e assumir o próprio equívoco, ao perceber que o tecido invisível, que acreditava estar cobrindo seu corpo, de fato não existe. Trata-se, pois, da autopercepção de limites que levaram o sujeito moderno a posturas que em nada contribuem para a busca mais profunda da verdade.

Flickinger a esse respeito ressalta:

Todos sabemos o que se passa conosco diante de uma obra de arte: por mais detalhada e sagaz que seja a descrição da obra em questão, enquanto objeto ela não satisfará jamais ou, melhor dito, nunca esgotará os possíveis sentidos do ser da obra experienciada. Muito pelo contrário, a caracterização mais perfeita de uma tal obra dá-nos, antes, a impressão de encobrir o cerne que nela nos fascina, ao invés de revelá-lo⁴⁴⁵.

Algo se revela, ao passo que também se oculta. Revela-se aos olhos daquele que consegue experienciar, isto é, vivenciar-com, enquanto que se oculta àqueles que pretendem dirigir o olhar objetificador sobre a obra de arte. Isso pode ser percebido muito bem, quando, ao pretender impor sobre a obra de arte as condições sob as quais ela deve se manifestar, curiosamente, o que teremos é o findar do processo produtivo da mesma⁴⁴⁶. “Vemo-nos, destarte, coagidos a abandonar o olhar objetificador e entregar-nos a esta presença alheia a nós, instigante e misteriosa”, de tal modo que “este vir ao encontro de algo inqualificável, do qual não podemos fugir, que quero denominar, aqui, um *acontecer ontológico primordial*”⁴⁴⁷. Com isso somos remetidos para o interior da obra de arte, desde a experiência que fazemos da mesma.

⁴⁴⁴ Cf. Flickinger, *op.cit.*, p. 51.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 50 – 51.

⁴⁴⁶ É o caso, por exemplo, quando estamos diante de uma obra de arte e o “guia” começa a explicar a respeito da mesma, descrevendo o modo como deveríamos dirigir nosso olhar para ela, a fim de extrair-lhe o significado que ele está atribuindo àquela obra.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 51.

A primeira parte de *Verdade e Método* gira em torno da experiência que nos leva a uma postura diferente daquela do impulso dominador da racionalidade. O título já o evidencia, a saber, *Elucidação da questão da verdade desde a experiência da arte*. Evidentemente Gadamer está falando de formas de experiência em que “se expressa uma verdade que não pode ser verificada com os meios de que dispõe a metodologia científica”⁴⁴⁸. Com isso, ele não desmerece nem deixa de reconhecer a importância e o valor das ciências que se constroem sobre a base metodológica; porém, coloca em xeque a supremacia e pretensão exclusivista da perspectiva objetificadora. Ele o deixa claro no *Prólogo à segunda edição*, onde se lê: “Não pretendia desenvolver um sistema de regras para descrever ou inclusive guiar o procedimento metodológico das ciências do espírito”. Mais adiante complementa: “Contudo, minha verdadeira intenção era e segue sendo filosófica; não está em questão o que fazemos nem o que deveríamos fazer, mas o que ocorre conosco acima de nosso querer e fazer”⁴⁴⁹. Não se trata de colocarmo-nos frente a algo incompreensível, irracional. Quem se movimenta dentro do paradigma das ciências objetificadoras, depara-se com uma situação que lhe impede continuar a legitimação do conhecimento pelas vias internas a tal paradigma, sendo que a passagem para a proposta gadameriana não poderia deixar de ser conflituosa. A experiência de perda do domínio é sempre irritante para quem está já habituado a um mundo que promete a segurança pelas vias metodológicas.

Ao lidar com a necessidade de mudança paradigmática, a hermenêutica filosófica não poderia escapar ao risco de encontrar resistência e perseguição. A resistência é compreensível se tomada tanto em T. Kuhn quanto em Maturana. Porém, a perseguição à hermenêutica filosófica, com a tentativa de imputar-lhe um adjetivo como relativista, evidencia a pretensão daqueles que insistem em ignorar o novo paradigma que se lhes apresenta. Trata-se, pois, de uma tentativa em buscar a segurança, ao não assumir o risco de se colocar numa nova postura, procurando no antigo paradigma a segurança em repor suas velhas experiências.

A questão que nós colocamos intenta descobrir e fazer consciente algo que a mencionada disputa metodológica acabou ocultando e desconhecendo, algo que não supõe tanto limitação ou restrição da ciência moderna quanto um aspecto que lhe precede e que em parte a faz possível⁴⁵⁰.

⁴⁴⁸ Gadamer, 1996, p. 24.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 10.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, p. 11.

O que devemos entender para evitar mal-entendidos é que, assim como Kant coloca uma questão filosófica ao perguntar quais são as condições de nosso conhecimento, pelas quais é possível a ciência moderna, bem como até onde ela chega, em Gadamer não se trata de reavivar a disputa metodológica entre as ciências da natureza e as do espírito, mas muito antes permitir a reflexão em outro sentido. Exemplo disso pode ser visto na experiência frente à obra de arte, uma vez que ela “supera, por princípio, sempre qualquer horizonte subjetivo de interpretação, tanto no artista como no seu receptor”⁴⁵¹.

Que na obra de arte se experimente uma verdade que não se alcança por outros caminhos é o que faz o significado filosófico da arte, que se afirma frente a todo raciocínio. Junto à experiência da filosofia, a da arte representa o mais claro imperativo de que a consciência científica reconheça seus limites⁴⁵².

Eis a razão pela qual *Verdade e Método* começa com uma crítica à consciência estética, buscando defender a experiência da verdade que nos comunica, no encontro com a obra de arte, contra uma teoria estética que se deixa limitar pelo conceito de verdade da ciência⁴⁵³. Nesse sentido, é possível afirmar que “contra a posição kantiana, portanto, Gadamer enfatizaria a prioridade, tanto ontológica quanto temporal, da *presença misteriosa* de algo que solicita e escapa, simultaneamente, na medida em que submetido a uma qualquer explicação”⁴⁵⁴.

Antes de entrarmos na análise da arte, história e linguagem como espaços por excelência para o acontecer da experiência ontológica, convém nos determos brevemente na discussão que Gadamer desenvolve com Huizinga, buscando no jogo o fio condutor para a explicação da compreensão. O jogo será tomado muito mais enquanto modelo estrutural para possibilitar a nossa aproximação a um espaço que não se deixa dominar pelas vias da razão objetificadora.

6.2 Por que tomar o jogo como fio condutor da virada ontológica?

Entre a primeira e a segunda parte de *Verdade e Método*, Gadamer desenvolve um capítulo não muito extenso sobre a ontologia da obra de arte e seu significado hermenêutico. Nesse capítulo, busca a base ontológica da experiência hermenêutica,

⁴⁵¹ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 24.

⁴⁵³ Cf. *ibidem*, p. 25.

⁴⁵⁴ Flickinger, *op. cit.*, p. 51.

tomando o jogo como fio condutor da explicação ontológica. O conceito de jogo, enquanto fio condutor da explicação ontológica é tomado como uma oposição radical ao significado subjetivo sustentado, sobretudo, por Kant e Schiller. Nesse sentido, Gadamer expõe que devemos "libertar" esse conceito da significação subjetiva. Parece, já no início, tratar-se de construir a base sobre a qual o conceito será abordado, buscando como que demarcar todo o emaranhado de "pré-conceitos" que devem ser tratados com o devido cuidado.

Ainda que a razão não ocupe mais o lugar único, contudo, ela não é "despedida". O conceito de jogo nos ajudará a compreender melhor a subjetividade, não mais como instância determinadora em relação à compreensão. O jogo é tomado como modelo estrutural para a explicação da compreensão, abrindo espaço para compreendermos o processo ontológico enquanto situação insuperável, por parte dos parceiros entregues ao jogo.

6.2.1 Sobre a origem do jogo em Huizinga

Gadamer buscou na obra *Homo ludens*, de Huizinga, seguir as pistas e detectar o momento lúdico, que é inerente a toda cultura. Uma questão central é que o jogo nasce na área do culto que, por sua vez, acontece num espaço onde se reconhece, de antemão, uma autoridade superior, por parte daqueles que praticam o culto. Para Huizinga, é no mito e no culto que se originam as grandes forças instintivas da civilização humana, a saber, "o direito e a ordem, o comércio e o lucro, a indústria e a arte, a poesia, a sabedoria e a ciência. Todas elas têm suas raízes no solo primitivo do jogo"⁴⁵⁵.

Ele o expõe claramente:

O homem primitivo procura, através do mito, dar conta do mundo dos fenômenos atribuindo a este um fundamento divino. Em todas as caprichosas invenções da mitologia, há um espírito fantasista que joga no extremo limite entre a brincadeira e a seriedade⁴⁵⁶.

Percebe-se que o jogo abre o espaço que aponta para a direção de ser uma tentativa de se colocar para além de si mesmo, entrando na mística do fascínio que ele exerce sobre os parceiros em jogo, sem nenhuma possibilidade de prever coisa alguma. Exige-se a entrega a tal espaço para que o jogo se efetive. Ambos os parceiros, que se encontram

⁴⁵⁵ Huizinga, 1971, p. 7.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, p. 7.

numa situação de jogo, assumem o risco de ter suas expectativas confirmadas ou não, sem, no entanto, ser possível antecipar coisa alguma, no sentido de atingir os fins ou não.

É o espírito de puro jogo que leva as sociedades primitivas à busca de tranqüilidade, usando de sacrifícios, ritos sagrados, consagrações e mistérios, onde a realidade e a fantasia encontram terreno fértil para se encontrarem. Isso pode ser visto, por exemplo, nos desenhos feitos ao fundo das cavernas. Tal feito aponta para uma tentativa de iniciar um ritual de caça, nesse caso, abrindo um espaço próprio para a vivência e o experimentar de algo que ultrapassava o cotidiano. Talvez seja uma das primeiras experiências que apontam para o início do jogo propriamente dito. A experiência que ali se dava, ultrapassando o conhecimento racional, impossibilitava antecipar o sucesso ou o fracasso diante da caçada que iria ocorrer. Desse modo, tal experiência, ao mesmo tempo que fascina, também assusta.

Nesse sentido, Gadamer, referindo-se a Huizinga, argumenta que "isso levou-o a reconhecer na consciência lúdica essa peculiar falta de decisão que torna praticamente impossível distinguir nela o crer do não crer". Isso aparece claramente na seguinte citação:

O selvagem nada sabe das distinções conceptuais entre 'ser' e 'jogo', nada sabe sobre 'identidade', 'imagem' ou 'símbolo'. Portanto, continua em aberto a questão de saber se a melhor maneira de apreender o estado de espírito do selvagem no momento em que celebra seus rituais não será o recurso à noção primária e universalmente compreensível de 'jogo'. Em nossa concepção do jogo desaparece a distinção entre a 'crença' e o 'faz de conta'⁴⁵⁷.

Percebemos assim, que o culto, assim como o jogo, remonta a uma origem "pré-racional". Tanto o jogo quanto o culto mantêm sua autonomia frente à subjetividade. Quem quer dominá-los, acaba como que sendo excluído do acesso ao espaço onde eles se efetua. Quem assume o risco e se entrega, através da experiência de se deixar levar, se torna participante. O sentido não está submisso a uma base racional.

O jogo, assim como o culto, não se efetua sem o participante, porém, em momento algum, pode-se atribuir a existência do jogo ao participante. Ele simplesmente joga, permitindo que o jogo se desenrole em si mesmo, ou seja, em seu ser jogado. Conforme Gadamer, "enquanto o jogo é para ele, é claro que o jogo possui um conteúdo de sentido

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 29 – 30.

que tem que ser compreendido e, portanto, pode separar-se da conduta dos jogadores”⁴⁵⁸. O jogo como tal é imprevisível. Isso não significa que seja caótico, no sentido de não levar a lugar algum.

Gadamer expõe claramente que, para que o jogo aconteça, “é importante que se coloque no próprio jogo uma seriedade, até mesmo sagrada”⁴⁵⁹. Isso porque o jogo tem que ser jogado. Só no seu ser jogado ele existe. Ele precisa de um espaço próprio. “Aquele que joga sabe, ele mesmo, que o jogo é somente jogo, e que se encontra num mundo que é determinado pela seriedade dos objetivos”⁴⁶⁰. O jogo se efetua ao ser jogado, seguindo as próprias regras do jogo, conforme veremos a seguir.

6.2. 2 O jogo propriamente dito em suas características estruturais

Há no jogo regras específicas que exigem respeito a elas, por parte dos jogadores. Os jogadores se expõem ao risco de chegar a algum resultado ou não, isto é, é-lhes impossibilitado prever o resultado. “Não é a relação que, a partir do jogo, de dentro para fora, aponta para a seriedade, mas é apenas a seriedade que há no jogo que permite que o jogo seja inteiramente um jogo”⁴⁶¹.

O jogo exige a predisposição de quem vai entrar nele e o conhecimento de suas regras, conforme veremos adiante, sem, no entanto, haver a possibilidade de prever qualquer resultado enquanto ele está se efetivando. Daí a necessidade de chegar a uma perspectiva interna a ele e abandonar-se totalmente em tal espaço, assumindo como condição o risco de obter o resultado desejado ou não. “O atrativo que o jogo exerce sobre o jogador reside exatamente nesse risco. Usufruímos com isso de uma liberdade de decisão que, ao mesmo tempo, está correndo um risco e está sendo inapelavelmente restringida”⁴⁶².

O jogo possui uma “essência própria”, independente da consciência daqueles que jogam. O horizonte temático não pode ser limitado, nem dominado pela subjetividade. O que lhe é possibilitado é decidir sobre este e não aquele jogo. Segundo Huizinga, “trata-se de uma realidade que ultrapassa a esfera da vida humana. Portanto, seu fundamento não

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 154

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 144.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 144.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 144.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 149.

reside na subjetividade, pois, se assim fosse, limitar-se-ia à humanidade”⁴⁶³, ou, se preferirmos, à lógica da reflexividade calculante.

Outro fator de destaque é que a autoprodutividade, o movimento de vai-vém do próprio jogo, além de seduzir e cativar leva a uma expectativa, por parte dos envolvidos. No princípio, eles estão impossibilitados de se posicionarem frente a qualquer tentativa de domínio do jogo. Eles simplesmente podem jogar, é claro, dentro das regras do próprio jogo.

Constantemente somos surpreendidos, isso leva o jogador a irritar-se, devido à perda do lugar por ele anteriormente dominado. Não é possibilitado ao jogador dominar esse espaço dentro do qual o jogo se efetiva. Na perspectiva hermenêutica, poderíamos dizer que a bola é jogada de algum lugar do espaço. É como que admitir de antemão que algo se dá no jogo, sobre o que a subjetividade não tem o controle. “É o jogo que mantém o jogador a caminho, que o enreda no jogo e que o mantém em jogo”⁴⁶⁴. Cabe ao jogador manter a perspectiva do jogar, seguindo as regras intrínsecas ao próprio jogo.

Parece que o jogo não tem um sujeito capaz de dominá-lo. O sujeito do jogo é o próprio jogo. O jogo se joga, e ponto final. Os jogadores estão sendo quase que absorvidos, isto é, participam enquanto contribuintes da possibilidade do jogo. Outro fato que pode ser destacado é a total impossibilidade de anteciparmos qualquer resultado e a necessidade de levar o jogo a sério. Segundo Gadamer,

quem não leva a sério o jogo é um desmancha-prazeres⁴⁶⁵. O modo de ser do jogo não permite que quem joga se comporte em relação ao jogo como em relação a um objeto. Aquele que joga sabe muito bem o que é o jogo e que o que está fazendo é 'apenas um jogo', mas não sabe o que ele 'sabe' nisso.⁴⁶⁶

Qualquer tentativa de dominá-lo implica em não lhe reconhecer as regras intrínsecas. Huizinga, a esse respeito, destaca que “todo jogo tem suas regras. São estas que determinam aquilo que ‘vale’ dentro do mundo temporário por ele circunscrito. As

⁴⁶³ *Ibid.*, p.5 – 6.

⁴⁶⁴ Gadamer, *op. cit.*, p. 181.

⁴⁶⁵ O termo "*Spielverderber*" comumente é traduzido do alemão para o português como "desmancha-prazeres". Talvez aqui ele deveria assumir mais o sentido de "*in Unordnung bringen*", ou seja, é uma espécie de tentativa de acabar com o "existente aí", ou não se enquadrar nas regras. "*Verderben*" possui um sentido de arruinar; estragar. Nesse sentido, pode-se dizer que tal já "pré-supõe" o que "está-aí" à disposição.

⁴⁶⁶ Gadamer, 1996, p. 144.

regras de todos os jogos são absolutas e não permitem discussão”⁴⁶⁷. O cumprimento das regras acaba tornando o jogo mais atraente, sem a possibilidade de manipulação por algum dos parceiros. Ao participarem de um jogo, os parceiros estão como que entregues ao próprio jogo, em igualdade de condições.

Lançados à própria autoprodutividade do jogo, sem nenhuma certeza de que dali vai resultar alguma jogada com resultado positivo, resta-lhes jogar sem deixar passar as possibilidades que o próprio jogo lhes oferece e entregar-se completamente a tal autoprodutividade que, além de fascinante, pode ser surpreendente. Não há certeza alguma em se efetuar uma jogada, apenas expectativas. É possibilitado ao jogador, seguindo as regras, mover-se dentro do espaço do próprio jogo, através da jogada que lhe é possível ser feita. A total imprevisibilidade ou antecipação de um resultado torna o jogo fascinante.

Se, no entanto, alguém tentar abrir o jogo, e convencer seus parceiros a fazerem o mesmo, “mostrando as cartas que estão na mão”, o jogo se tornará “in-jogável”. Alguém poderia argumentar, dizendo que dessa forma o jogo se tornaria transparente. De fato, torna-se transparente, mas nesse caso já não se trata mais de um jogo, e sim da reflexão e/ou análise racional do jogo. O jogo acontece necessariamente num espaço pré-reflexivo. No momento em que alguém, como participante o abre, para calcular de antemão todas as formas de jogo, o tornará in-jogável.

Surge, a partir dessa situação, a expressão “vamos abrir o jogo”, que significa “desocultamento” ou então uma tentativa de tornar o jogo transparente, isto é, refletir racionalmente sobre ele. Ao querer abrir o jogo, nós estamos num nível de reflexão sobre ele. Não jogamos mais, queremos ver o resultado. A antecipação do resultado remete à idéia de fim do jogo.

Ambos os parceiros do jogo estão como que envolvidos numa situação em que um não sabe o que o outro sabe. Desse modo, ambos não sabem o que se sabe a respeito disso. Frente à imprevisibilidade e busca de segurança, abrir o jogo assume um caráter de reflexividade sobre a situação, na perspectiva de buscar a total transparência ou, então, buscar saber o que não se sabe disso⁴⁶⁸.

⁴⁶⁷ Huizinga, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁶⁸ Há jogos de baralho em que o ocultamento das cartas que estão na mão do parceiro de jogo, permite o “blefe”, de modo que devolve ao outro parceiro a decisão de interromper o jogo, exigindo que as cartas sejam colocadas na mesa para a análise final, quando se termina o espaço do jogo. A decisão pela não interrupção

Portanto, a expressão “abrir o jogo” deveria ser entendida no sentido de abandonar o espaço pré-reflexivo e assumir o risco de torná-lo reflexivo, sabendo de antemão que significa também interromper o movimento fascinante do próprio jogo. Conseqüentemente, aceita-se o fato de não mais poder jogar com o parceiro dentro daquele espaço.

6.2. 3 A estrutura pré-reflexiva ontológica no processo de compreensão

Até aqui tentamos demonstrar que a estrutura pré-reflexiva ontológica torna-se condição para a reflexão. Como percebemos, o intento de Gadamer é tomar o jogo como modelo estrutural para a explicação da compreensão e não enquanto identidade do conteúdo. Significa dizer que não é tanto o processo metodológico, mas muito mais o processo ontológico de compreensão, enquanto situação insuperável, por parte dos parceiros entregues ao jogo.

Não que a perspectiva da hermenêutica negue a racionalidade, mas demonstra que a estrutura encontra-se num nível pré-reflexivo. O elemento fundador da racionalidade é, portanto, a estrutura pré-reflexiva. O processo de compreensão exige certo entregar-se à situação, de modo semelhante ao que acontece no jogo. O jogo só deveria ser tomado como modelo estrutural para explicar o porquê do processo de estruturação. Nós mesmos estamos nos encontrando como parceiros do processo de compreensão, na medida em que nos deixamos envolver, levar pelo jogo dentro de um espaço próprio. Isso pode ser claramente percebido, por exemplo, na utilização do jogo como meio terapêutico na ludoterapia.

Nesse contexto, perdem-se as regras de distanciamento, principalmente por deixar de lado os elementos normativos que qualificam a “normalidade” dentro da qual o paciente está com problemas. Dessa forma, dentro de determinado espaço, o paciente pode se libertar dos condicionamentos normativos do cotidiano que o escravizam. Huizinga parece expressar bem isso, ao dizer:

Desde a mais tenra infância, o encanto do jogo é reforçado por se fazer dele um segredo. Isto é, para nós, e não para os outros. O que os outros fazem, “lá fora”, é coisa de momento e não nos importa.

significa continuação, sob risco de piorar suas próprias possibilidades de obter o resultado esperado ou obter a jogada desejada.

Dentro do círculo do jogo, as leis e costumes da vida quotidiana perdem validade. Somos diferentes e fazemos coisas diferentes⁴⁶⁹.

Exige-se do jogador, por outro lado, um determinado comportamento, conforme as regras do jogo. O espaço do jogo possibilita uma quebra da hierarquia estabelecida pelos condicionamentos do dia-a-dia. Ele desempenha um papel de auto-atração, lançando sobre nós um feitiço, tornando-se fascinante, cativante, impossibilitando o seu domínio, por parte do jogador. Ele tem existência própria, uma “natureza própria”, ou seja, “o sujeito do jogo não são os jogadores, porém o jogo, através dos que jogam, simplesmente ganha representação”⁴⁷⁰. Nele toda postura dominadora fica de lado. O jogo exerce um fascínio sobre nós e, aparentemente, também nos submete não se sabe a quem⁴⁷¹.

O próprio jogo assume o lugar antes dominado pela subjetividade. Porém, para ser jogado, ele sempre exige a participação dos parceiros que o executam, os quais não conseguem se desconectar de sua subjetividade. O movimento, o vaivém pertence tão essencialmente ao jogo que, em último sentido, faz com que de forma alguma haja um jogar-para-si-somente. É necessário e condição, para que seja um jogo, que haja alguém ou algo com o qual o jogador jogue, de modo a ele ter um contralance ao lance dado, mesmo que não seja tal uma pessoa.

O jogo só cria uma situação favorável devido à possibilidade de o jogador se colocar a si mesmo em risco. Posso auto-experimentar a mim mesmo no jogo, ele me dá a possibilidade de um comportamento que normalmente não devo ter. Assim podemos afirmar que, ao jogar, se experimentam diferentes papéis sociais. De certo modo, é um processo reflexivo, mas não no sentido teórico nem epistemológico. É como experimentar a participação numa “quase-reflexividade” ontológica. É ali que ele poderá fazer a experiência enquanto experimentação de si mesmo, sem ser perturbado pelos condicionamentos do dia-a-dia. É aquela idéia de que algo, enquanto algo se revela, adquire sentido, à proporção que seu sentido é, por assim dizer, de certo modo compreendido por aquele que está fazendo a experiência.

⁴⁶⁹ Huizinga, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁷⁰ Gadamer, *op. cit.*, p. 145.

⁴⁷¹ “Os participantes submetem-se, simplesmente, às regras do jogo, reconhecendo-as como base comum da ação e sabendo que, sem o respeito entre as partes e às regras estabelecidas, o jogo não se efetuará. É nesse sentido que se afirma a seriedade do jogo; uma seriedade que reconhece, além da autonomia do processo, também os parceiros enquanto condição imprescindível para que o jogo *se possa jogar*” (Flickinger, *op. cit.*, p. 53)

A mesma estrutura encontramos na analogia da ficcionalidade interna da obra de arte. Percebe-se aí certa experiência da produção de um espaço próprio da obra de arte, onde “o sujeito da experiência da arte, o que fica e persevera, não é a subjetividade de quem a experimenta, mas a própria obra de arte”⁴⁷². Enquanto tal, é marcada uma diferença clara do nosso acesso direto à obra, via reflexão, e o acesso direto, via ontologia⁴⁷³.

O jogo deveria lançar uma luz para a própria experiência estética. O modo de ser da obra de arte é intimamente vinculado ao seu ser experimentado, no sentido de experienciado, e não à análise do modo objetivo. Nessa linha de raciocínio, Gadamer dirá que “a obra de arte tem seu verdadeiro ser no fato de que se converte em uma experiência que modifica a quem a experimenta”, sendo que “o sujeito da experiência da arte não é a subjetividade do que experimente, mas a obra de arte mesma” e mais adiante complementa, em afirmando que o jogo tem uma essência própria, independentemente da consciência daqueles que jogam⁴⁷⁴.

O jogo marca um horizonte para além daquele dos participantes. Apesar de o jogo acontecer, devido à participação ativa dos seus envolvidos, o ato de jogar não deve ser entendido como um mero desempenho de uma atividade. Conforme Gadamer, “lingüisticamente o verdadeiro sujeito do jogo não é, com toda evidência, a subjetividade de quem, entre outras atividades, desempenha também a de jogar; o sujeito é muito mais o jogo mesmo”⁴⁷⁵.

É através dos jogadores que o jogo simplesmente ganha sua representação. No jogar “o movimento que nestas expressões recebe o nome de jogo não tem um objetivo ao qual desemboque, senão que se renova em constante repetição”. Portanto, “é o jogo que é jogado ou desenvolvido; não há aqui nenhum sujeito que seja o que jogue. É o jogo a pura realização do movimento”⁴⁷⁶. É, pois, o próprio jogo que mantém o jogador a caminho, que o enreda no jogo.

⁴⁷² Gadamer, *op. cit.*, p. 145.

⁴⁷³ Não é nosso intento entrar na discussão sobre a obra de arte. Apenas registramos aqui o fato de que a reflexão sobre o jogo pode ser muito válida para a análise da própria obra de arte. Com isso, não descartamos que o contrário também seja igualmente possível. Fica, pois, essa questão registrada mais sob a forma de tese; o leitor poderá encontrar, na obra de Gadamer, uma vasta reflexão a esse respeito.

⁴⁷⁴ Cf. Gadamer, *op. cit.*, p. 145.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁷⁶ Cf. *ibid.*, p. 146.

6.2.4 O jogo como fio condutor diante da compreensão ontológica

Gadamer irá aplicar a estrutura do jogo na área do conhecimento, da compreensão, não enquanto metodologia, mas enquanto base estrutural para compreendermos o movimento dentro do qual a compreensão se dá. Há "algo" que se manifesta, um conjunto de sentido que, na hermenêutica, não depende mais de uma subjetividade que impõe sobre o objeto o que ela busca conhecer. Em outras palavras, não é a subjetividade que extrai o sentido do objeto. “Uma das regras básicas do jogo interpretativo é, como no jogo *tout court*, o não dever contar com um suposto sentido autêntico a ser revelado ao longo da investigação interpretativa”⁴⁷⁷. Ao invés disso, na hermenêutica gadameriana, há uma relação de alteridade entre a subjetividade e o objeto, de modo que a subjetividade não desaparece.

No jogo hermenêutico não há regras, de modo que a expressão “jogo hermenêutico” não pode ser usada da mesma forma como se usa para os jogos em geral. Isso porque o jogo hermenêutico não é determinado; ele se dá na relação com a historicidade e da linguagem, entre o desvelamento-velamento e ocultação. Metaforicamente, poderíamos dizer, significa que a bola é lançada de algum lugar do espaço. O jogo hermenêutico inicia num outro lugar que aquele proposto pelas ciências da natureza e do espírito. Esse é o acontecer, é o “pré”, elemento que possibilita a circularidade. Convém percebermos que somente aparentemente eu começo a circularidade, mas ela já está em jogo, de modo que eu sempre chego tarde ao jogo. Há um processo pré-reflexivo que chega a ponto de quase tornar-se a instância de autoridade que determina a reflexão.

Trate-se de um texto, cujo sentido deva ser *decifrado*, de um parceiro de diálogo ou de uma obra de arte, o intérprete depende tanto do potencial de sentido inscrito no próprio ‘objeto’ quanto do modo de acesso a este [...]. O sentido nasce do *vir ao encontro* de um ou outro, eu-tu, eu-texto, eu-obra de arte, etc. Constrói-se no vaivém oscilante entre os dois pólos, sem repouso final. Muito pelo contrário, o que se experimenta é a incapacidade de esgotar o potencial de sentido contido nessa experiência. Neste contexto, é a perda da certeza última, legitimada tradicionalmente pela reflexão, que desconforta e faz sofrer⁴⁷⁸.

Gadamer busca demonstrar a tarefa da hermenêutica em “defender o sentido racional do texto contra toda imposição”⁴⁷⁹ provinda de fora. Nesse sentido, semelhantemente ao jogo e ao culto, qualquer tentativa de dominar a compreensão é

⁴⁷⁷ Flickinger, *op. cit.*, p. 53.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 54.

⁴⁷⁹ Gadamer, 1996, p. 335.

passível de confusões e equívocos. Assim como no jogo, “algo” se dá a compreender, na medida em que aquele que quer compreender deve ser capaz de ouvir o outro. Pressupõe-se uma relação de alteridade, sem hierarquia, mas igualdade de condições, para com ele estabelecer um diálogo (*Gespräch*). A idéia a que se chega, efetuado o diálogo, é um resultado de uma experiência ontologicamente determinada.

O intérprete de um texto deve “ganhar a compreensão do texto”, “estar aberto à compreensão do texto, não quer dizer que eu compartilhe com o que está sendo dito, porém é condição para uma verdadeira possibilidade de compreensão”⁴⁸⁰. Aquele que se dirige a um texto, no intuito de interpretá-lo à base de sua pré-compreensão, apenas busca legitimar suas próprias idéias. Há, sem dúvida, algo a que se tem acesso, que se abre à compreensão, sem que seja possível compreendê-lo em sua totalidade, mas enquanto “algo” dentro da totalidade de sentido que se manifesta.

Gadamer sabe muito bem que “aquele que quer compreender está exposto aos erros de opiniões prévias, que não se comprovam nas coisas mesmas”⁴⁸¹, mas sabe também ser necessário “que examine tais opiniões enquanto sua legitimação, isto é, enquanto a sua origem e validez”⁴⁸². É o jogo da compreensão que vai sendo efetivado. Segundo Gadamer,

frente a todo texto, nossa tarefa é não introduzir direta e acriticamente nossos próprios hábitos lingüísticos. Pelo contrário, reconhecemos como tarefa nossa o ganhar a compreensão do texto somente desde o hábito lingüístico de seu tempo e seu autor⁴⁸³.

Gadamer, nesse sentido, não nega a reflexão de Heidegger, ou seja, o texto de fato está-aí, disponível. Cabe ao intérprete dirigir-se a ele e buscar a interpretação. Porém, se o fizer conforme a pretensão objetificadora, o texto se fecha em sua possibilidade de interpretação, ocorrendo somente, no máximo, a legitimação do que já era conhecido. Ao serem introjetadas no texto as perspectivas que interessam ao intérprete, sem a preocupação em buscar o encontro com a coisa mesma, não estaremos senão reafirmando tautologias.

Semelhante ao jogo, também na interpretação de um texto não está na subjetividade a capacidade de dominar a situação. Pelo contrário, exige-se um entregar-se à situação, a fim de avançar no processo de efetivação da instauração do sentido ou, em

⁴⁸⁰ Gadamer, *op. cit.*, p. 334.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 333.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 334.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 334.

outras palavras, avançar no processo de penetração do sentido, enquanto resultado da experiência que o intérprete faz, sem poder compreendê-lo em sua totalidade. Gadamer não pretende encontrar um sistema de regras para descobrir ou guiar o procedimento metodológico das ciências do espírito⁴⁸⁴, mas um outro sentido na questão da verdade, como acontecer, que de modo especial se dá ligado à história e linguagem.

6.3 Um olhar atento sobre a história

Como sabemos, o título original da obra *Verdade e Método* deveria ter sido “*Compreender e acontecer*”. Mas o editor demonstrou insatisfação com a proposta de fundamentos de uma hermenêutica filosófica. Segundo Habermas, o êxito da obra está na relevância de uma pergunta que lhe subjazia, que a obra pretendia responder. Esse fator levou a obra de Gadamer a ser uma das mais discutidas do século XX na Alemanha. *Compreender e acontecer* expressava bem este pensamento: “O compreender do intérprete ‘pertence’ a um acontecer que parte do texto necessitado de interpretação”⁴⁸⁵. Mas é o título *Verdade e Método* que irá se firmar e levar a obra para além das fronteiras alemãs, vindo a conquistar espaço cada vez mais significativo no mundo.

Ao avançarmos para a segunda parte de *Verdade e Método*, no capítulo intitulado *A extensão da questão da verdade à compreensão nas ciências do espírito*, já num primeiro olhar nos chama a atenção que Gadamer o faz à base de uma discussão em torno de “preliminares históricos”. A história ocupa um lugar de destaque na obra de Gadamer, pois, trata-se de um espaço no qual desde sempre nos movimentamos para compreender o mundo, sem podermos dominá-la. O mesmo ocorre com a linguagem, que analisaremos mais adiante.

6.3.1 Historicização da razão

A hermenêutica se indaga sobre a sua contribuição enquanto filosofia como tal, considerando que por detrás sempre permanece a questão da finitude. A razão pura de que

⁴⁸⁴ Cf. Gadamer, 1996, p. 10.

⁴⁸⁵ Habermas, 2001, p. 99.

tratava Kant⁴⁸⁶ no século XX vai se historicizando e sendo marcada pela busca da verdade enquanto acontecer, portanto, ela sai do contexto de historicismo.

Surge assim o problema da historicização do sentido como um problema fundamental que a hermenêutica levanta e que permanece como ineliminável. Assim, a hermenêutica filosófica passa a se ocupar da constituição do sentido dos objetos (condições de possibilidade dos objetos – em Kant transcendental). Assim sendo, a hermenêutica traz a descoberta de que a constituição do sentido é histórica, sendo que denuncia a insuficiência do acesso à verdade por procedimentos empíricos⁴⁸⁷. O sentido se gesta intersubjetivamente – de geração em geração, na história, ele é gerado. Daí emerge um sujeito enquanto conceito unitário da pessoa que age, ao mesmo tempo espiritual como corporalmente. Essa teoria, conforme Apel, de uma pessoa unitária, é fundamental para uma teoria da ação. A hermenêutica é modo de compreender o não-método.

Conforme Stein o expressa bem, o ponto central que Gadamer toma de Heidegger é a idéia de que

somos um projeto já projetado, somos um jogo que já sempre foi jogado. Assim se faz uma passagem da situação hermenêutica para o acontecer da verdade. [...] Gadamer tomou do segundo Heidegger, depois de *Ser e Tempo*, essa idéia de que nós somos, desde sempre, um jogo jogado e que na hermenêutica nunca recuperamos tudo.[...] A Gadamer não interessa propriamente, em seu livro, aquilo que queremos e fazemos, mas aquilo que *para além do que queremos e fazemos nos acontece* e que se refere a elementos que em gérmen estavam em *Ser e Tempo*, mas só foram totalmente desenvolvidos depois, em *Contribuições para a filosofia*⁴⁸⁸.

O fundamental é que a hermenêutica gadameriana descobriu, não em primeiro lugar, um novo método de trabalho, mas o acontecer da verdade, “no qual estão inseridos o intérprete e o objeto da interpretação”⁴⁸⁹ que não se deixam prender em esquemas lógico-formais. Por isso podemos afirmar:

A interpretação é hermenêutica, é compreensão, portanto, o fato de nós não termos simplesmente o acesso aos objetos via significado, mas via significado num mundo histórico determinado, numa cultura determinada, faz com que a

⁴⁸⁶ O elemento central da tradição kantiana, a saber, o dualismo é colocado em suspeita. “É por ele que fomos introduzidos na modernidade numa separação entre consciência e mundo, entre palavra e coisas, entre linguagem e objeto, entre sentido e percepção. Há, certamente já no ponto de partida de Heidegger, no movimento fenomenológico, uma crença firme de que esse dualismo somente pôde ser instaurado através do esquecimento do ser, através da introdução de um universo de fundamentação filosófica conduzida apenas pelo esquema da relação sujeito-objeto” (Stein, 2002, p. 88 – 89).

⁴⁸⁷ Compreender não é somente compreender objetivamente, às vezes se compreende simplesmente de outro modo.

⁴⁸⁸ Stein, 1996, p. 64.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 77.

estrutura lógica nunca dê conta inteira do conhecimento, de que não podemos dar conta pela análise lógica de todo o processo do conhecimento. Ao lado da forma lógica dos processos cognitivos, precisamos colocar a interpretação⁴⁹⁰.

É nesse contexto que a linguagem torna-se mediação necessária de todo conhecimento. Em Heidegger o ser se revela na linguagem. A linguagem passou de uma concepção meramente instrumental de comunicação para ocupar um *status* de condição de possibilidade. Ela é mediação de acesso ao sentido do real. A questão da linguagem é a dos fundamentos. Ela é a forma mesma de fazer filosofia primeira. A forma moderna de ontologia é uma reflexão da linguagem sobre si mesma. É uma grandeza transcendental. Então, sim, existe sentido em dizer que é necessária uma reestruturação da filosofia transcendental, a partir dos problemas levantados pela hermenêutica filosófica. Significa dizer que no século XX se dá um deslocamento da reflexão transcendental. Ao invés de perguntar pelas condições transcendentais na consciência, perguntamos sobre as condições de possibilidade do conhecimento intersubjetivo. Não se deve partir do fato da consciência, mas trata-se de passar de uma filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, enquanto reflexão da linguagem sobre si mesma.

Desse modo, percebe-se que filosofia só se faz fazendo crítica ao mundo vivido, e aí a hermenêutica tem uma função essencial.

No conceito de mundo da vida inaugura-se, portanto, a retomada de um universo de interrogação que continua a velha temática da fundação da tradição, reposta, no entanto, em nova chave. Não é simplesmente a busca do antepredicativo, daquilo que é anterior a toda experiência, o “logicamente nu” de Wilhelm Szilasi. O mundo vivido é constituído a partir do universo da significação, mas já sempre dado para toda atividade significativa do ser humano. É, de certo modo, a fonte da significatibilidade possível, já sempre dada e que, contudo, se atualiza sempre de novo na significação que se constitui⁴⁹¹.

O mundo vivido tem uma força racional tão grande que ultrapassa a pretensão do discurso racional. “Mas o mundo vivido não significa um novo fundamento no sentido clássico. É um lugar para o qual nos remetemos”⁴⁹². Estamos num horizonte de sentido intersubjetivamente partilhado, a linguagem ordinária, que Platão denominou *dóxa*, é aquilo que é aceito sem crítica. A primeira tarefa consiste em fazer emergir uma instância crítica do mundo do senso comum. É no próprio mundo vivido que há razões historicamente fundamentadas. A tarefa primordial da razão está, pois, em pôr em

⁴⁹⁰ Stein, 1996, p. 18.

⁴⁹¹ Stein, 2004, p. 12.

⁴⁹² Stein, 2004, p. 39.

evidência, criticar a *dóxa*, relativizar todos os conteúdos considerados normais na vida histórica.

A segunda crítica da razão é a crítica das teorias existentes, quando se deve perguntar sobre sua validade. É a crítica aos profissionais da razão. A razão tem que ser conquistada, gestada historicamente. Hermeneuticamente falando, não se trata de uma transmissão de conhecimentos (ou conteúdos formais) a serem assimilados ou memorizados, por parte de quem deseja conhecer. A crítica se dirige à pretensão moderna de uma razão capaz de dar conta do saber absoluto⁴⁹³ enquanto tal⁴⁹⁴.

Pista disso poderia ser buscada na diferença entre a crítica em Platão e na filosofia transcendental. Para Platão, a verdade estava, de certa maneira, fora do mundo. Porém, na modernidade, a razão vai fazer uma crítica a si mesma. Em primeiro lugar, consiste em saber até onde a razão pode ir, os limites intransponíveis da razão. Ela quer refletir a si mesma. Kant aponta para uma finitude estrutural da razão, uma vez que aponta limites intransponíveis.

A grande tarefa da filosofia contemporânea, para Apel, é que filosofia não é pressuposição de objetos, mas da vida concreta. Refere-se às condições de possibilidade. A filosofia não trabalha com dedução. Filosofia, contemporaneamente, para Apel, é a que leva a sério a historicidade, sem cair num historicismo.

A tese básica de onde parte Apel é a própria ciência moderna que trouxe a idéia de que nossa realidade é fruto da racionalização. A racionalização significou desencantamento do mundo, resultando em que os outros tipos de saber, que não se movem dentro do paradigma objetificador, foram reduzidos ao mundo subjetivo. O dualismo do esquema sujeito-objeto nos levou ao solipsismo de um sujeito dominador, que se esqueceu do ser, em suas teorias do conhecimento da filosofia moderna. A hermenêutica filosófica, no entanto, nos devolve a possibilidade de repensar as condições de possibilidade da compreensão para além da perspectiva das ciências metodológicas.

⁴⁹³ Cf. Gadamer, “foi Hegel que descreveu em sua *Fenomenologia do Espírito* esse movimento da autoconsciência em direção a si mesma. Hegel viu naturalmente na autoconsciência filosófica da razão absoluta o fim absoluto desse movimento” (Gadamer, 2007, p. 141).

⁴⁹⁴ Convém ressaltar, sem deixar de reconhecer os méritos e a importância do conhecimento científico contemporâneo, sobretudo em termos de qualidade de vida e contribuições no aumento da longevidade.

6.3.2 Sobre a historicidade a partir do olhar gadameriano

Conforme já víamos anteriormete, a questão central do historicismo consiste em ver o pensamento do autor como uma tarefa redutora, onde a virtude da cientificidade é “considerar a compreensão como uma espécie de reconstrução que reproduziria de algum modo a gênese do texto mesmo”⁴⁹⁵. Em contrapartida, a historicidade é compreendida muito mais como um modo de ser do mundo histórico. Significa dizer que “não há nenhuma consciência, em cuja presença a história seria suspensa e concebida”⁴⁹⁶. Em Heidegger, a historicidade se liga, sobretudo, à questão da estrutura do ser e se constitui enraizada na temporalidade, que é a condição de possibilidade da historicidade⁴⁹⁷. Por isso o *Dasein* não é temporal por estar na história, mas existe historicamente, por ser temporal⁴⁹⁸. Essa questão é fundamental para que possamos compreender o horizonte dentro do qual se dá o debate.

A historicidade não resulta da história, mas é a história que é resultado da historicidade, ou, então, dito de outra maneira, enquanto capacidade de construir uma história, ela é um modo que tem o *Dasein* de assumir seu próprio futuro, é possibilidade de construir a história. A pergunta fundamental de Gadamer não é *como* interpretar, mas *o que* é interpretado. Em princípio, por isso, não se pode ler Gadamer diretamente, a partir de Dilthey e Schleiermacher, como se fosse um novo teórico das ciências do espírito⁴⁹⁹.

Enquanto Dilthey vai buscar fundamentar um método científico, tomando a hermenêutica na mesma direção em que segue o romantismo, acreditando sempre poder construir uma teoria do conhecimento das ciências do espírito⁵⁰⁰, Gadamer se pergunta pelas condições de possibilidade, isto é, como é possível a compreensão. A questão da compreensão se dirige ao modo como compreender a compreensão, se sabemos que somos já desde sempre carregados pela história⁵⁰¹. Portanto, a compreensão deveria ser pensada a partir da historicidade.

⁴⁹⁵Gadamer, *op. cit.*, p. 451.

⁴⁹⁶Gadamer, 2007, p. 141.

⁴⁹⁷Ver a esse respeito, os §§72 – 77 de *Ser e Tempo*, onde Heidegger aborda sobretudo a questão da temporalidade.

⁴⁹⁸Cf. Heidegger, *op. cit.*, §72.

⁴⁹⁹“O ideal da compreensão histórica universal é uma falsa abstração que esquece a historicidade” (Gadamer, 2007, p. 143).

⁵⁰⁰Cf. Gadamer, *op. cit.*, p. 254.

⁵⁰¹Nessa linha de reflexão, veja *Verdad y Método*, p. 258, onde Gadamer também aborda a questão do sentido em si mesmo da história.

Para Gadamer, o ideal moderno de um saber plenamente transparente em si mesmo está sendo colocado em xeque pelo conceito de horizonte de sentido. Segundo ele, toda compreensão, em princípio, parte de um horizonte de sentido, compreende algo, que pode tornar-se elemento desse horizonte originário. Então, o círculo não é um círculo vicioso, é um círculo interpretável⁵⁰². A reflexão hermenêutica é, portanto, uma reflexão sobre a influência da historicidade no nosso conhecer. Ela descobre a história agindo em nós, em qualquer compreensão, em qualquer conhecimento do mundo. Nesse sentido, a tarefa fundamental da hermenêutica seria tematizar a história do sentido que age sobre nós, numa espécie de mediação. Nas palavras de Gadamer,

o horizonte do presente não se forma, pois, à margem do passado. Nem existe um horizonte do presente em si mesmo, nem há horizontes históricos que houvera que ganhar. Compreender é sempre o processo de fusão destes horizontes para si mesmo⁵⁰³.

A pretensão da universalidade hermenêutica nasce precisamente dessa tendência integradora, desvelando a historicidade. Implícito a tal perspectiva, permanece sempre o risco da perda da autocerteza subjetiva. Flickinger o precisa ao refletir sobre a dificuldade da aceitabilidade da razão humana: “Como no jogo, ao qual se entregam os jogadores, abrindo-se uns aos outros, o compreender desdobra-se no interior de contextos intransponíveis por parte dos sujeitos envolvidos”. E complementa: “Dentro destes contextos, os indivíduos tomam parte ativa na produção de sentidos possíveis, denominados por Gadamer *horizontes*; horizontes estes que não podem ser objetificados”⁵⁰⁴.

Não há como negar a história e a linguagem como espaços dentro dos quais sempre nos movimentamos. Compreendemos o mundo a partir da capacidade de nos aproximarmos da história e da linguagem, pois já desde sempre nos movimentamos dentro de tal espaço. “Tudo o que se compreende está na história e se desdobra na linguagem”⁵⁰⁵. Entretanto, apesar de nossa compreensão do mundo se dar a partir da história e da linguagem, nossa subjetividade não consegue dominar tal espaço, pois “a razão histórica não é a faculdade de ‘suspender’ o próprio passado histórico na presença absoluta do saber.

⁵⁰²Nas palavras de Gadamer: "Na realidade, o horizonte do presente está num processo de constante formação, na medida em que estamos obrigados a pôr em prova, constantemente, todos os nossos pré-juízos" (*Verdad y Método*, p. 376).

⁵⁰³*Ibid.*, p. 376.

⁵⁰⁴Flickinger, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁰⁵*Ibidem*, p. 55.

A consciência histórica é ela mesma histórica”⁵⁰⁶. Na concepção gadameriana, história e linguagem assumem o papel de meios primordiais, aos quais o homem está entregue inevitavelmente. Nesse sentido Gadamer pode conceber o Iluminismo moderno como profundamente não-crítico. “Pois existe realmente um ‘pré-juízo’ do Iluminismo que é aquele que suporta e determina sua essência: este ‘pré-juízo’ básico do Iluminismo é o ‘pré-juízo’ contra os ‘pré-juízos’, enquanto tais, e, com isso, a despotencialização da tradição”⁵⁰⁷. O não reconhecimento do peso da história e da linguagem implicaria a negação do fato de que estamos inevitavelmente entregues desde sempre a tal espaço, o que é insustentável. Trata-se, pois, de um processo onde os envolvidos se descobrem inseridos “em uma ordem do acontecer não-manejável por eles”⁵⁰⁸. Aproximamo-nos de uma situação tal como a de um jogar sem ter o domínio, o que é profundamente irritante para quem se movimenta dentro de uma tradição do saber constituído à base do impulso dominador da razão, que aposta na perspectiva calculante para dar conta da verdade.

6.3.3 Um olhar mais atento sobre a linguagem

Sem negar a importância do ambiente cientificista moderno para o homem contemporâneo, a hermenêutica moderna vem trazer à tona a discussão em torno dos limites da pretensão moderna, ao denunciar a impossibilidade de sua pretensão, justamente por não conseguir dar conta da mesma. Portanto, a hermenêutica traz consigo a pretensão em ampliarmos o debate, sem excluir da pauta a questão da modernidade. “A razão histórica, que dissolve a restrição do horizonte do tempo e, desse modo, todas as pretensões de uma validade absoluta, permanece, contudo, razão”⁵⁰⁹. No fundo, ela busca desconstruir uma racionalidade, racionalidade esta que “colocada sob limites estreitos, quer mais a certeza que a verdade, e demonstrar a impossibilidade de reduzir a experiência da verdade a uma aplicação metódica, porque a verdade encontra-se imersa na dinâmica do tempo”⁵¹⁰.

Nessa direção, tanto Apel como Habermas insistem na idéia de que a hermenêutica teria esquecido a questão da validade, ponto com o qual discordamos. O que ambos não

⁵⁰⁶ Gadamer, 2007, p. 144.

⁵⁰⁷ Gadamer, *op. cit.*, p. 337.

⁵⁰⁸ Flickinger, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁰⁹ Gadamer, 2007, p. 141.

⁵¹⁰ Hermann, 2003, p. 15.

concebem é o fato de que a questão da validade em Gadamer não é tratada dentro do paradigma da modernidade. Desse modo, conforme temos argumentado no presente texto, fazer uma leitura de Gadamer, nos moldes do paradigma objetificador moderno, leva a não compreendê-lo, ocasionando o fechamento do processo de compreensão.

A corrente da qual Gadamer participa permanece mais ligada à questão de tentar esclarecer as experiências do nosso ser-no-mundo⁵¹¹, sobretudo buscando respostas pela linguagem e história⁵¹². Procurará mostrar que o sentido se instaura a partir de formas de mediação, as quais não remetem a um sentido como se este fosse objeto, mas enquanto contexto em que ele acontece, dentro de uma determinada consciência da realidade.

Rompe-se, assim, com a idéia de um único método⁵¹³ para chegar à verdade. Exige-se, por parte do próprio investigador, que ele leve em conta sua situação histórica, sua historicidade e finitude, sem poder escapar ao fato de ele se encontrar já desde sempre inserido num horizonte de sentido, numa tradição, que lhe ultrapassa a possibilidade em trazer à consciência o todo no qual se insere.

A perspectiva da hermenêutica filosófica acaba por denunciar o ambiente cientificista moderno, que criou condições favoráveis para o predomínio de perspectivas, como é o caso do Iluminismo⁵¹⁴. Tais perspectivas de construção de conhecimento, sustentam-se à base do método que se apóia em dados objetivos como procedimento válido, levando a um monismo metodológico, ofuscando, de certa forma, a possibilidade de percepção de outras formas de conhecer a realidade⁵¹⁵. O problema é que apenas se aceita como passível de veracidade aquilo que é possível ser comprovado pelas vias metodológicas, resultando no impulso do modelo objetificador na construção do conhecimento.

⁵¹¹A esse respeito, veja-se o §12 de *Ser e Tempo*, onde Heidegger analisa o ser-no-mundo em geral como constituição fundamental do Ser-aí.

⁵¹²Sobre esse ponto o §34 de *Ser e Tempo* parece abordar bem as bases sobre as quais nossa discussão posterior irá se firmar.

⁵¹³*Méthodos* (metá + hodós) no sentido de caminho para se chegar a um fim.

⁵¹⁴ Conforme o esclarece Flickinger: “[...] pois questiona-se se o conceito de racionalidade, tal como articulado pelo Iluminismo, já se teria esgotado, obrigando-nos a buscar orientações novas, ou se sequer teria chegado ao seu desdobramento pleno, exigindo-se, portanto, a sua implementação verdadeira. Os defensores da tradição iluminista – entre outros J. Habermas, A. Wellmer, K. O. Apel – opõem à falange dos teóricos da pós-modernidade a inaceitabilidade de renunciar à pretensão universal da fundamentação racional do saber e do agir, se não se quiser recair em concepções pré-rationais, abertas à mitologização. Por outro lado, os representantes do pós-modernismo insistem em que sua preocupação principal consistiria exatamente na descoberta das implicações irracionais da imposição irrestrita do conceito moderno de racionalidade, as quais justamente teriam levado a combatê-la” (2003, p. 47).

⁵¹⁵ Cf. Hermann, *op. cit.* p. 15.

Uma das chaves-de-leitura, para compreendermos a origem da hermenêutica, no sentido moderno, está justamente na compreensão da bipolaridade sujeito-objeto, que, sem dúvida, na modernidade criou o “mito do objetivismo”, conforme já exposto acima. Diante da “pretensão de universalidade da metodologia científica”, a hermenêutica se posicionará no sentido de querer fazer valer o fenômeno da compreensão⁵¹⁶.

Com Schleiermacher, a hermenêutica ainda se encontra muito presa à perspectiva de encontrar procedimentos científicos capazes de dar conta de uma metodologia que fundamente o sentido a ser encontrado. Schleiermacher estava preocupado mais com os estudos teológicos, de modo que acreditava ser possível encontrar um método a partir do qual dar-se-iam as interpretações da Sagrada Escritura. Veja-se que essa tendência, ao fazer da hermenêutica uma espécie de legitimadora de procedimentos para a interpretação, por um lado, ainda se liga à questão procedimental, a saber, pelo uso meramente instrumental da razão. Porém, por outro lado, já traz a novidade que irá dar as condições para o surgimento da “hermenêutica moderna”, ao contrapor ao caminho causal-explicativo, uma vez que a hermenêutica passa a não ser mais compreendida enquanto interpretação filológica. Desse modo, a interpretação não é algo externo ao interpretado, porém caracteriza-se, antes de mais nada, “pela exposição e avaliação do envolvimento do homem no processo do saber”⁵¹⁷.

Portanto, é na terceira parte de *Verdade e Método* que Gadamer dedica atenção especial à linguagem. A linguagem abre o espaço para o acontecimento de uma experiência ontológica por excelência, sem que o sujeito, com seus impulsos dominadores, possa apropriar-se de tal, conforme já foi exposto. Diante dessa experiência, a linguagem torna-se condição de possibilidade para a efetivação do horizonte do compreender. Entretanto, isso não significa que a linguagem possa ser assumida como ferramenta objetificante das pretensões do sujeito. Muito antes, para que compreendamos a linguagem enquanto “horizonte intransponível à reflexão”, necessitamos vivenciá-la. O diálogo vivo assume, assim, lugar de destaque na filosofia de Gadamer.

Apesar de a exposição da ontologia da linguagem não conseguir dar conta, ainda, na terceira parte de *Verdade e Método*, das experiências implícitas na linguagem

⁵¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 16 – 17.

⁵¹⁷ Flickinger, 2000, p. 07.

vivida⁵¹⁸, é sem dúvida aí o início de um novo olhar sobre o compreender, onde a linguagem passa a ser compreendida como “horizonte intransponível à reflexão, já que, vivida, não se deixa esgotar no papel de mero objeto e aponta, através de si mesma, o que nela se esconde e solicita a reflexão”⁵¹⁹.

Viver na linguagem significa, em outras palavras, condição de possibilidade para chegarmos a um nível mais profundo no diálogo, pois “é só no diálogo vivo que o *Ser para a linguagem* encontra seu campo primordial de experiências”⁵²⁰. Isso nos remete ao processo compreensivo, abrindo espaço para o desocultamento da experiência ontológica subjacente a todo impulso do querer compreender. Desse modo, a linguagem torna-se, em Gadamer, horizonte intransponível à reflexão, pois, ao ser vivida, não se deixa apanhar como mero objeto, apontando, através de si mesma, o que nela se esconde e não pode prescindir de reflexão⁵²¹.

É pelas vias da linguagem que nos é possibilitado o acesso à tradição. Em outras palavras, a apropriação da tradição é sempre um compreender do ser que é linguagem. Nesse sentido, não podemos negar nossa pertença à tradição. Nascemos numa tradição que antecede o nosso existir no mundo, sendo que, num primeiro momento, nossa compreensão de mundo se inicia num diálogo profundo com a própria tradição. Significa dizer que me auto-compreendo, num primeiro momento, enquanto pertencente à tradição, conforme veremos a seguir.

⁵¹⁸ Flickinger, 2003, p. 56.

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 57.

⁵²⁰ *Ibidem*, p. 57.

⁵²¹ Cf. *Ibidem*, p. 57.

7 APROPRIAÇÃO DA TRADIÇÃO: UM PONTO CENTRAL EM *VERDADE E MÉTODO*

A questão da apropriação da tradição [*Traditionsaneignung*⁵²²] é um tema-chave da obra *Verdade e método* de Gadamer. O autor demonstra por ele uma preocupação especial. Desde o início da obra, Gadamer antecipa muito discretamente a importância que tem a questão da tradição dentro da perspectiva em que a obra irá se desenvolver.

No prólogo à segunda edição de *Verdade e Método*, percebe-se a preocupação de Gadamer em deixar suficientemente clara a sua perspectiva, pois, na segunda e terceira páginas, enfatiza que não pretende desenvolver um sistema de regras para descrever (ou com pretensões de se tornar um norte para) o procedimento metodológico das ciências do espírito, nem quer reavivar a disputa entre as ciências da natureza e as do espírito⁵²³. O que pretende é muito antes permanecer situado no campo filosófico⁵²⁴, dirigir a pergunta sobre “o que ocorre conosco acima de nosso querer e fazer”⁵²⁵, de modo que não se coloca a questão do que fazemos ou que deveria ser feito, mas o que acontece conosco, mesmo acima de nossa capacidade de entendê-lo, no que participamos, sem podermos defini-lo. Esta é, para nós, também questão central na discussão que estamos desenvolvendo.

A questão que se coloca está ligada ao fato de que não podemos negar nossa pertença à tradição (ou tradições), uma vez que constituímos nosso ser, nossa consciência

⁵²² A tradução espanhola que usamos preferiu o termo “apropriamento” a “apropiación”, alegando que assim evitar-se-ia a cacofonia resultante do uso continuado em conjunção com “tradición”. Entretanto, para o uso na língua portuguesa, não vemos esse problema, de modo que optamos por traduzir como “apropriação”, pois expressa melhor o sentido no contexto em que a estamos discutindo.

⁵²³ Cf. Gadamer, 1996, p. 10 – 11.

⁵²⁴ Convém destacar que a filosofia, justamente por não tratar de objetos, mas do modo como podemos compreender os objetos, a torna inconfundível com a ciência. Ao perguntar como é possível a compreensão, Gadamer tinha bem clara essa perspectiva da herança inegável kantiana. O modo como inicia a obra *Verdade e Método* e os capítulos seguintes são prova fática dessa sua clareza, ao iniciar justamente com a experiência frente à obra de arte.

⁵²⁵ Gadamer, *op. cit.*, p. 10.

de mundo, nosso ser sujeito da história dentro da tradição. Experimentamo-nos como sujeitos que fazem história e que, por sua vez, também é feito pela mesma, sendo impossível o total auto-distanciamento de tal situação, a ponto de podermos “saltar para fora” da tradição na qual nascemos e que, por assim dizer, forma nosso ser no ponto de partida para a construção da subjetividade. Portanto, há algo anterior ao que aparece e que deve ser levado a sério para podermos discutir com Gadamer sobre a importância da apropriação da tradição.

O fato de nascermos dentro de tradições nos coloca frente a algo que, num primeiro momento, antecede e determina nossa compreensão do mundo. Essa situação, que é condição *sine qua non* para nosso ser-consciente-no-mundo, nos abre a possibilidade de um encontro conosco mesmos e com a base sobre a qual construímos nosso “eu”. Nesse sentido, Gadamer abre a possibilidade de discutirmos essa questão à base de um horizonte de sentido que se mostra como espaço aberto, anterior ao eu, conforme veremos.

7.1 O modo de compreensão do conceito tradição em Gadamer

Na Introdução a *Verdade e Método*, Gadamer destaca a proximidade e inseparabilidade entre compreensão e tradição. Instigando o leitor a ultrapassar limites da metodologia das ciências do espírito, ele chama a atenção de que, “quando se compreende a tradição, não somente se compreendem textos, porém que se adquirem perspectivas e se conhecem verdades”⁵²⁶. Trata-se de não ignorar a metodologia científica, porém de reivindicar a ela o reconhecimento de seus próprios limites diante de um contexto onde “o fenômeno da compreensão não somente atravessa todas as referências humanas ao mundo, mas que também tem validade dentro da ciência”⁵²⁷. A hermenêutica filosófica surge como uma espécie de resistência que tem justamente no fenômeno da compreensão a possibilidade de compreender o que ocorre, apontando para uma metodologia filosófica que Gadamer denomina “o problema da imanência fenomenológica”. E conclui: “Isto é efetivamente correto, meu livro se assenta metodologicamente sobre uma base fenomenológica”⁵²⁸.

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 23.

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 23.

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 19.

Ao expressar “a base fenomenológica”⁵²⁹ sobre a qual a obra se assenta, Gadamer não está sugerindo que se trata da mesma fenomenologia anteriormente a ele desenvolvida, sobretudo por Husserl. Percebe-se que ele tem uma preocupação em expor à base de qual tradição está se movimentando: “A atualidade do fenômeno hermenêutico repousa, em minha opinião, no fato de que somente um aprofundamento no fenômeno da compreensão pode ocasionar uma legitimação deste tipo”⁵³⁰. Em outras palavras, poderíamos dizer que, com isso, deixa explícito ao leitor, que queira refazer sua trajetória, que ele tem consciência de qual tradição está se apropriando para poder efetivar sua reflexão⁵³¹.

Vamos tentar especificar melhor a questão discutida aqui: o que é tradição para Gadamer e como ela se relaciona com a compreensão enquanto imanência fenomenológica? Para compreendermos o que Gadamer está querendo dizer neste ponto, urge pontuarmos que a tradição nunca é algo estático, situado em um tempo e limitado dentro de um determinado contexto. Antes pelo contrário, a tradição possui uma produtividade própria, de modo que “nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que a autoridade do transmitido, e não somente o que se aceita racionalmente, tem poder sobre nossa ação e sobre nosso comportamento”⁵³², comportamento esse que não é a mera reprodução de esquemas preestabelecidos, mas que assume sempre nova configuração à medida que se torna diálogo vivo⁵³³.

O próprio Gadamer, num texto intitulado *História do universo e historicidade do homem* (1988), publicado originalmente na obra *Gesammelte Werke 10, Hermeneutik im Rückblick*, recentemente traduzida para a língua portuguesa, pergunta: “O que é propriamente tradição? O que é legado? O que significa ser entregue pela tradição? Uma informação?” e complementa, respondendo: “Não se trata aí manifestamente de um mero prosseguimento da transmissão de uma informação sobre algo que aconteceu ou da descoberta de seus rastros com base em resíduos. Ao contrário, trata-se de monumentos”⁵³⁴. Talvez a tradução de “Was heißt da Tradiertwerden?” por “O que significa ser entregue pela tradição?” não consiga expressar na íntegra o sentido.

⁵²⁹ Gadamer é herdeiro da perspectiva fenomenológica de Heidegger, segundo a qual não é o *lógos* que é acentuado, mas o fenômeno. O *lógos* acontece no fenômeno. Algo se esconde no que aparece, de modo que se corre o risco de chegar ou não a um lugar almejado.

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 24.

⁵³¹ Com isso já estamos apontando para a terceira tese desenvolvida por Theunissen, conforme veremos adiante.

⁵³² *Ibidem*, p. 348.

⁵³³ Cf. Gadamer, 1994, p. 332.

⁵³⁴ Gadamer, 2007, p. 192.

Infelizmente a tradução não consegue escapar a certa miserabilidade em suas pretensões, de modo que talvez seja mais apropriado compreender tal enunciado de Gadamer por “O que significa receber seu ser da tradição?” ou então “O que significa tornar-se pela tradição?” “Trata-se de monumentos”, eis sua resposta, monumentos que se eternizam poderíamos acrescentar. Mas o que ele está querendo dizer com isso?

Tradição não deve, portanto, ser confundida com costume(s), pois este(s) não se efetiva(m) por livre determinação, assim como sua validade não se assenta nesta, mas que, muito antes, a tradição é o fundamento da validade dos costumes. Essa perspectiva de admitirmos a tradição como fundamento é um dos pontos mais importantes da obra de Gadamer, tornando-se objeto central de suas preocupações, tanto implícita quanto explicitamente. Com isso é possível demonstrar que, além de distingui-lo de Heidegger, possibilita-nos afirmar que as acusações de relativismo, freqüentemente feitas à hermenêutica filosófica, não se sustentam.

Enquanto Heidegger mantém-se vinculado à perspectiva de encontrar as estruturas existenciais da compreensão, Gadamer, ao tomar a apropriação da tradição como objeto de sua investigação, explicita que a sua proposta hermenêutica não se efetiva sobre a nudez ou vazio de algo. A proposta gadameriana seria relativista, se, ao invés de buscar a compreensão da verdade na tradição, se limitasse a analisar de modo historicista o passado. A questão da incompreensibilidade da proposta de *Verdade e Método* parece girar em torno do fato de a proposta gadameriana não seguir o método das ciências da natureza e das ciências do espírito. Talvez seja esse o ponto central por que os que estão imbuídos do paradigma⁵³⁵ objetificador não conseguem compreender tal proposta, limitando-se a acusar a hermenêutica filosófica de relativista, em lugar de procurar compreendê-la dentro do paradigma desenvolvido e proposto por Gadamer.

⁵³⁵ O conceito paradigma aqui usado é no sentido proposto por Thomas S. Kuhn em sua obra *A estrutura das revoluções científicas*, onde a “ciência normal”, ou seja, tal como comumente entendida, “se desenvolve dentro de um paradigma no qual, e só dentro do qual, parece que se vão acumulando os conhecimentos; os homens de ciência vão resolvendo as perplexidades como que se defrontam e com isso acontece o que se estima progresso. O que não se acha dentro do correspondente paradigma é rejeitado por ser ‘metafísico’, por não ser, propriamente falando, científico. A aparição de anomalias dentro do paradigma não obriga, nos primeiros momentos, a descartá-lo; os conceitos e as teorias se reajustam, mas o paradigma se mantém. Quando as anomalias, contudo, são excessivas, começa-se a pôr em dúvida a própria validade do paradigma adotado (inconscientemente adotado). Acontece então uma revolução científica, que termina por consistir numa mudança de paradigma. No trânsito de um paradigma a outro, a ciência oferece um aspecto ‘anormal’; em vez de perplexidades, surgem problemas, que terminam por romper o paradigma até então estabelecido e contribuem para o assentamento de um novo paradigma” (cf. Mora, 2001, p. 2200).

Nesse contexto de resistência, o problema da verdade envereda por um caminho do qual a ciência, com sua metodologia científica, não consegue dar conta, a saber, o acontecimento da experiência da verdade. Trata-se da experiência da filosofia com a da arte, assim como com a história e a linguagem, conforme vimos anteriormente. Gadamer é preciso ao afirmar que, “junto à experiência da filosofia, a da arte representa o mais claro imperativo de que a consciência científica reconheça seus limites”⁵³⁶. Isso porque a ciência não consegue a verificabilidade de tais limites, valendo-se de sua metodologia⁵³⁷. Desde logo, a questão da apropriação da tradição, conforme Theunissen (2001) o expressa muito bem, é um tema que envolve e perpassa toda a obra *Verdade e Método*, como veremos adiante, em analisando as três teses propostas por ele.

Tradição não é, portanto, a mera reprodução de algo, mesmo que haja nela resquícios de algo que permanece enquanto algo. Porém, já desde sempre ela adquire um sentido produtivo no seu modo de ser, ou seja, ela é, ao mesmo tempo, como que a “presentificação”⁵³⁸ de algo que permanece enquanto algo, porém que também se dá num novo horizonte de sentido, adquirindo novo sentido. É isso que faz com que cada época compreenda a “coisa mesma” à base de seus próprios pressupostos. Algo permanece, enquanto também se transforma em novo, sendo uma nova compreensão que se efetiva num presente aberto⁵³⁹. “A experiência da tradição histórica vai fundamentalmente além do que nela é investigável”, pois “ela proporciona sempre verdade, uma verdade em que há que lograr participar”⁵⁴⁰.

Conforme percebemos, ao partir da arte e da tradição histórica, não é por acaso que Gadamer o faz. Desde o princípio, somos como que conduzidos para o encontro da estratégia do autor, que nos situa numa relação com a compreensão enquanto acontecer da tradição. Portanto, somos participantes, antes de qualquer possibilidade de sermos determinadores. Isso já denuncia que podemos estar ofuscados pelas promessas de verdade

⁵³⁶ Gadamer, *op. cit.*, p. 24.

⁵³⁷ Este é um ponto de irritabilidade aos que não conseguem usar da hermenêutica filosófica conforme proposto por Gadamer, para satisfazer seus desejos objetificadores. No expor de Flickinger: “Nada pior para o cientista do que renunciar, forçadamente, a suas certezas básicas” (2007, p. 7).

⁵³⁸ Na ausência de um conceito na língua portuguesa que expresse a ação de tornar presente, sem ser a repetição na íntegra de algo ocorrido no passado, usamos o conceito “presentificação”. Talvez o conceito que mais se aproxima é o de “fusão de horizontes”, porém, como se trata de um sentido um pouco diferente do que estamos discutindo aqui, preferimos o conceito “presentificação”, entendido como ação de tornar presente, isto é, pressupõe movimento dentro do qual se dá a gestação do sentido da coisa a ser compreendida.

⁵³⁹ Presente em que não se dá a verdade definitiva enquanto tal, mas que se mantém aberto a novas possibilidades de compreensão em coerência com a tradição apropriada.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 25.

que as ciências nos trouxeram. Tais propostas se impõem como exclusivas para chegarmos à verdade e compreensão do mundo, efetivado à base das vias do método. Ele o expressa argumentando:

Por isso, a hermenêutica que aqui se desenvolve não é tanto uma metodologia das ciências do espírito, quanto o intento de chegar a acordos sobre o que são em verdade tais ciências, mais além de sua autoconsciência metodológica e sobre o que as vincula com toda nossa experiência do mundo⁵⁴¹.

Sem dúvida, há a exigência de uma mudança paradigmática, por parte de quem está preso às amarras da perspectiva objetificadora. Pelo exposto acima, fica evidente que não há a possibilidade de admitir a reflexão sobre as ciências fora da tradição. Em outras palavras, as ciências mesmas estão inseridas dentro de uma tradição que as impossibilita “saltar para fora” de tal situação. Significa dizer que nós pertencemos à história muito antes que ela nos pertença, pois estamos já sempre nos compreendendo a nós mesmos na reflexão, talvez até possamos dizer, de maneira auto-evidente.

Trata-se de uma nova consciência crítica que desde então deve acompanhar todo filosofar responsável, colocando os hábitos de linguagem e de pensamento que se formam no indivíduo, através de sua comunicação com o entorno, ante o foro da tradição histórica a que todos pertencemos comunitariamente⁵⁴².

Tal pertença à tradição histórica, num primeiro momento, nos torna “prisioneiros”⁵⁴³ de um mundo que nos antecede, sendo que nosso acesso a ele é sempre limitado. Não significa, pois, que venhamos a ficar “eternamente prisioneiros” de tal tradição. Desse modo, já de antemão temos que admitir a impossibilidade de dar conta da totalidade da tradição histórica, o que não significa a impossibilidade de acesso ao mundo, porém reconhecimento e ciência de que há um limite interno à razão humana. Com isso, percebemos que a “compreensão não é nunca um comportamento subjetivo com respeito a um ‘objeto’ dado, mas que pertence à história efetual, isto é, ao ser do que se compreende”⁵⁴⁴.

Assim firma-se a tese central de Gadamer, a saber, “que em toda compreensão da tradição opera o momento da história efetual”⁵⁴⁵, que não se esgota no dizível, permanecendo uma dimensão de não-apropriação plena naquilo que é apropriado da tradição. “Na verdade, a tradição sempre é também um momento da liberdade e da

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 25.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 27.

⁵⁴³ No sentido de que não podemos, num primeiro momento, ignorar o fato de nascermos dentro de tradições.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p.16.

história”, sendo “essencialmente conservação, e como tal nunca deixa de estar presente nas mudanças históricas”⁵⁴⁶. Em linguagem mais precisa:

Em nosso comportamento com respeito ao passado, que estamos confirmando constantemente, a atitude real não é a distância nem a liberdade com respeito ao transmitido. Pelo contrário, nos encontramos sempre em tradições, e este nosso estar dentro delas não é um comportamento objetivador que pensou como estranho ou alheio o que disse a tradição; esta é sempre mais algo próprio, exemplar ou aborrecível, é um reconhecer-se naquilo que para nosso juízo histórico posterior não se percebe apenas conhecimento, senão um imperceptível ir transformando-se ao passo da mesma tradição⁵⁴⁷.

E justamente este encontrar-se em tradições, assim como fascina, também ofusca, de modo que mantém a marca de um passado não plenamente recuperável, ao passo que traz a expectativa da recuperação do passado. Não significa a não-reflexividade, mas o reconhecimento de um limite interno à razão, por não conseguir dar conta da totalidade da situação.

7.1.1 O potencial de produtividade da tradição

O encontrar-se sempre em tradições aponta para o modo próprio de nossa existência. Nós não somos independentemente de tradições, assim como não conseguimos pensar fora delas. Logo, nos encontramos dentro delas⁵⁴⁸, à base das quais conseguimos certa consciência histórica. Portanto, tradição e tradicionalismo são conceitos distintos. Mesmo havendo certa proximidade entre ambos, em Gadamer há a superação da compreensão do modo como a Ilustração tratou tal conceito. Trata-se, pois, da superação do sentido de renovação da tradição, conforme a Ilustração o pretendia, para torná-la uma reflexão crítica com a possibilidade de instauração de uma nova compreensão, de um momento novo, e não algo radicalmente novo, mantendo, evidentemente, aspectos conservados rumo a uma imperceptível transformação que não perde a racionalidade. “Em outras palavras, há que reconhecer o momento da tradição no comportamento histórico e elucidar sua própria produtividade hermenêutica”⁵⁴⁹.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 349.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, p. 350.

⁵⁴⁸ A esse respeito veja-se 5.2.3 do presente texto, onde se aborda essa mesma questão.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 351.

A essência da tradição se mostra ali onde podemos participar. “O que satisfaz nossa consciência histórica é sempre uma pluralidade de vozes nas quais ressoa o passado”⁵⁵⁰, o qual se “presentifica”, sem ser mera repetição, e também sem podermos falar em conhecimento completo da história, o que nos remeteria para a perspectiva das ciências naturais.

Em se tratando da relação com o texto, significa dizer que é no próprio texto que se deve abrir “um horizonte de interpretação e compreensão que o leitor tem que conseguir à base do conteúdo”⁵⁵¹. Esse conteúdo se torna significativo, justamente quando elevado a um diálogo vivo.

Já o conceito tradicionalismo aponta para a possibilidade de uma recuperação na íntegra de um sentido, tal como ele se efetivou no passado. Não se trata de uma atualização de algo a um contexto na contemporaneidade, antes seria mais a transferência de algo do passado para o presente, no sentido de que, mantendo as mesmas características, e, no caso de uma experiência, acreditando-se poder fazê-la da mesma forma como fora feita outrora. A perspectiva tradicionalista se liga à expectativa de reprodução de algo trazido do passado, que mantém a mesma essência, podendo esta ser transmitida sem a preocupação com o novo contexto dentro do qual se desenrolará⁵⁵². Portanto, trata-se da expectativa de “transportar” para o presente, ou refazer a mesma experiência, nos mesmos moldes de como fora feita no passado.

Em dando seqüência às reflexões em torno da tradição, optamos por expor a crítica de Theunissen para, a partir daí, podermos compreender ainda melhor a questão da tradição e seu peso na discussão desenvolvida por Gadamer.

7.2 Crítica de Theunissen à hermenêutica filosófica de Gadamer

Em sua crítica à hermenêutica filosófica de Gadamer, Theunissen (2001) apresenta três teses que julga centrais para compreender a amplitude e extensão da obra de Gadamer.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 353.

⁵⁵¹ Cf. Gadamer, 1994, p. 332.

⁵⁵² Entretanto, por menos que queira a perspectiva tradicionalista, não escapa a certa perda do espaço original no confronto com o presente, sendo que este não é o mesmo dentro do qual anteriormente havia se desenvolvido a experiência. Isso mostra uma das razões pelas quais o tradicionalismo tende a tornar-se dogmático e, não raro, fechar-se sobre si mesmo.

Passaremos, a seguir, a expô-las. Num primeiro momento, nos preocupamos em reconstruir os argumentos de Theunissen para, num segundo, passarmos a analisá-los.

Para Theunissen, a perspectiva da hermenêutica filosófica, conforme o pretendia Gadamer, leva numa direção inversa à ampliação até outras correntes de pensamento, invertendo sua orientação até a tradição. Nessa direção também vai Vattimo, entroncando-a com a perspectiva de Heidegger. Nesse sentido, na retórica encontrar-se-á uma espécie de “meio para dissolver o velho conceito europeu de ser”⁵⁵³. Passemos então às três teses propostas por Theunissen.

7.2.1 Primeira tese: sobre a amplitude da apropriação da tradição

A primeira tese sustenta que a apropriação da tradição é o tema que envolve toda a obra *Verdade e Método*, pois a compreensão hermenêutica da tradição constitui, certamente, um dos aspectos centrais da obra de Gadamer, na medida em que “o sim à liberdade que nos *dão* as tradições, vai de comum acordo com o não a uma liberdade que nos *tornamos* frente a elas”⁵⁵⁴.

Não há como escapar ao fato de estarmos constantemente sendo interpelados pela tradição, que, enquanto se manifesta na racionalidade, ao mesmo tempo mantém elementos de que a própria racionalidade, condicionada pela situação em que se encontra, não consegue dar conta. Nesse sentido, ao tomar Habermas como uma espécie de interlocutor, Theunissen “enquanto obriga a consciência hermenêutica para com a *razão*, denuncia, reconhecendo plenamente o autocompromisso da hermenêutica filosófica com uma racionalidade *imane*nte à tradição, a uma razão *independente* das tradições vivas”⁵⁵⁵. Tal perspectiva, vista sob a argumentação gadameriana, pode tornar-se problemática, uma vez que, na hermenêutica filosófica proposta por Gadamer, não há a possibilidade de concebermos uma razão independente das tradições vivas, pois ela, já desde sempre, se reconhece e conhece imersa na tradição.

O consagrado pela tradição e pelo passado possui uma autoridade que se fez anônima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que a

⁵⁵³ Theunissen, 2001, p. 73.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 77.

⁵⁵⁵ Theunissen, *op. cit.*, p. 77.

autoridade do transmitido e não somente o que se aceita racionalmente, tem poder sobre nossa ação e sobre nosso comportamento⁵⁵⁶.

É no mínimo curioso que Gadamer conclui seu texto sobre *El modelo de lo clásico*⁵⁵⁷ afirmando, com relação ao compreender, que este “deve pensar-se menos como uma ação da subjetividade do que como um inserir-se [*Einrücken in ein*] a mesma em direção a um acontecer da tradição”⁵⁵⁸. Nessa direção, Theunissen discute, à base da abordagem fenomenológica de Gadamer, que, conforme veremos, em se tratando da compreensão, esta se efetiva na apropriação da tradição viva.

7.2.2 Segunda tese: sobre a fenomenologia do compreender

A racionalidade está já desde sempre imanente à tradição. Logo, falar em tradição pressupõe de antemão a existência dentro dela. Ao mesmo tempo que vive os desafios do presente, também se relaciona a uma tradição que se abre a um presente sempre aberto⁵⁵⁹.

Em sua segunda tese, Theunissen expõe que “Gadamer oferece uma descrição puramente fenomenológica do compreender que se apropria da tradição”. E complementa, argumentando que “se converte em ‘fenômeno hermenêutico’ no sentido forte de que cai numa redução que põe as posições ontológicas [*Seitsetzungen*] entre parênteses”⁵⁶⁰.

Theunissen fará uso das confissões de Gadamer a respeito de suas raízes husserlianas, no que tange à fenomenologia transcendental. Ele percebe a intensidade do que Gadamer expressa no Prólogo à Segunda Edição de *Verdade e Método* ao dizer: “Meu livro se assenta metodologicamente sobre a base fenomenológica”⁵⁶¹. Mais adiante, a obra também o evidencia ao fazer uso do conceito de horizonte e se aproximar do conceito de mundo da vida, no sentido de que não se deve pensar a subjetividade como oposta à objetividade, porque este conceito de subjetividade estaria também sendo pensado de maneira objetivista. Portanto, a influência de Husserl no pensamento de Gadamer é fato consumado, o que, no entanto, não significa que este seja limitado a tal. O que se percebe

⁵⁵⁶ Gadamer, *op. cit.*, p. 348.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 353ss.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 360.

⁵⁵⁹ O fechamento do presente no fundo significa que perdemos a perspectiva do diálogo com a tradição e passamos a repetir, de modo tautológico, o que julgamos ser verdadeiro.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 74.

⁵⁶¹ Gadamer, *op. cit.*, p. 19

de fato é o efetivar-se da tradição dentro da qual Gadamer se movimenta. É justamente desse movimento que estamos falando no presente capítulo.

Surge, com isso, uma questão instigante a respeito do modo como em *Verdade e Método* se resolve o problema do objeto de investigação propriamente dito. Nas ciências do espírito, a motivação e o interesse do investigador, que se volta para a tradição, repousam no objeto, numa relação em que o sujeito buscará impor a este as condições sob as quais pretende extrair-lhe a verdade. Nesse sentido “o romantismo entende a tradição como o contrário da liberdade racional e vê nela um dado histórico como pode sê-lo a natureza”,⁵⁶².

A hermenêutica filosófica traz à tona o momento da tradição no comportamento histórico, chamando a atenção para a impossibilidade em podermos tomar a história como objeto, pois “carece de sentido falar de um conhecimento completo da história”⁵⁶³. No entanto, a investigação histórica sempre permanece sustentada pelo movimento histórico no qual se encontra a vida mesma. Nesse contexto, em diferentes momentos, entra em jogo a coisa que se representa historicamente sem se esgotar. “O que satisfaz a nossa consciência histórica é sempre uma pluralidade de vozes nas quais ressoa o passado”. E Gadamer complementa: “Este só aparece na multiplicidade de ditas vozes: tal é a essência da tradição de que participamos e queremos participar”.⁵⁶⁴ Participamos da tradição de modo que é nela que se dá o movimento histórico em que se desenrola a nossa vida. Não há como sair dessa situação, não há como sustentar uma perspectiva que admita a subjetividade intacta do peso que a tradição exerce sobre ela. Nisso Theunissen está correto e é muito preciso, ao escrever: “O pensamento fundamental e mais inovador de Gadamer é que cada compreender atual pertence ao acontecer da tradição viva”⁵⁶⁵.

Esta é uma afirmação central de Theunissen, onde percebemos a sua profundidade e a seriedade de sua crítica. De fato, não há a possibilidade de um compreender atual, isto é, “presentificado”, sem que se dê a abertura ao acontecer da tradição viva. Em outras palavras, significa reconhecer que a tradição viva, enquanto “presentificação” da compreensão, exige o encontro do sujeito com as tradições à base das quais acontece sua compreensão.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 349.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 353.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 353.

⁵⁶⁵ Theunissen, *op. cit.*, p. 81.

7.2.3 Terceira tese: a apropriação da tradição como apropriação da tradição

Na terceira tese, Theunissen procura sustentar que a informação sobre o tema da apropriação da tradição de Gadamer proporciona o modo e maneira como ele mesmo se apropria da tradição⁵⁶⁶. Esta é a principal das três teses, pois “haverá que ter em conta algo mais que uma marcha através de um pedaço de história do espírito, a saber, um processo de autoconstituição da hermenêutica filosófica”⁵⁶⁷. Para desenvolver essa tese, descreve quatro níveis distintos, que iremos expor e analisar a seguir.

O primeiro nível caracteriza-se por uma apropriação criativa do dialogismo judeu-alemão, que, segundo o próprio Gadamer, foi muito prematura. Provém daí a proximidade com Buber, Rosenzweig, Jacobi, Herder, Hamann e Wilhelm von Humboldt, assim como Schleiermacher⁵⁶⁸ e outros. Dessa corrente temos a proximidade entre linguagem e diálogo.

Gadamer concebe um texto transmitido – e, em última instância, as tradições vivas mesmas – como um tu. Também é uma herança dialógica que não busque o tu, como Schleiermacher, no sujeito do qual procede o texto. O texto mesmo é o tu. Porém também o é no modo dialógico, de um interlocutor que me fala. A dialógica pode servir de modelo de um compreender que se coloca frente à pretensão das tradições vivas, porque, ao interpelar a alguém, o pressupõe um *ser* interpelado⁵⁶⁹.

Mesmo que o texto seja o tu, não significa a necessidade de retrocesso à subjetividade do outro, porém que a experiência hermenêutica leva à compreensão de que “a tradição não entende o texto transmitido como a manifestação vital de um tu, mas como um conteúdo de sentido, sem nenhum vínculo com os que estão opinando ali, ao eu e ao tu”⁵⁷⁰. O tu não pode ser tomado como objeto, antes pelo contrário, ele mesmo é sujeito de sua experiência junto a um outro tu. O que acontece ali, “postado no meio”, como dizem os gregos, nessa experiência hermenêutica se abre o espaço que tem a ver com a questão da tradição. Por isso é que a tradição tem que falar por si mesma, pois não pode ser dominada e conhecida pela experiência, é linguagem, sendo que mantém a autonomia frente ao comportamento moral de um tu. “É pura ilusão ver no outro um instrumento

⁵⁶⁶ *Ibidem*, p. 83 – 84.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 84.

⁵⁶⁸ Cf. *Ibidem*, p. 85.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 85.

⁵⁷⁰ Gadamer, *op. cit.*, p. 434.

completamente dominável e manipulável”⁵⁷¹. A presença do outro que encontramos nos instiga, mesmo antes que ele abra a boca, para pronunciar uma só palavra, a abandonar a própria clausura⁵⁷².

O outro, para ser, necessita do reconhecimento de sua ipseidade. Não quer dizer que ele tenha primazia sobre o eu ou então que seja detentor da verdade. O outro é condição de possibilidade para o verdadeiro encontro com o eu, sendo que aí se abre o espaço ao diálogo. Não há diálogo que se efetive solipsisticamente, o que não significa que o outro necessariamente deve ser uma pessoa. O encontro com a tradição leva ao reconhecimento dos próprios limites e possibilita ao sujeito situar-se no mundo.

Em dando seqüência à sua reflexão, Theunissen divide o segundo nível em duas etapas. Na primeira parte, se dá a constatação de que compreender um texto significa apanhar o que este tem a dizer do assunto, apontando para além dos interlocutores. Trata-se de trazer à tona a perspectiva dialética socrático-platônica, que busca por detrás das opiniões, e seguir em direção ao verdadeiro, ultrapassando as aparências. “No diálogo do mundo da vida, compreender era um compreender-se das pessoas, entre as quais reinava, de antemão, um acordo do que não teria senão que afirmar-se no curso de sua conversação”⁵⁷³. Assim como o diálogo vivo, persegue-se o acordo, mediante a afirmação e a réplica, mediante palavras adequadas, gestos, ênfases que ajudem o interlocutor na sua compreensão. Do mesmo modo a escritura deve abrir, no texto mesmo, um horizonte de interpretação e compreensão que haverá de levar o leitor a uma tentativa reiterada de submergir-se em algo com alguém. Há algo mais, portanto, um potencial de alteridade que está além do consenso no comum⁵⁷⁴.

A busca da verdade é a meta almejada por Gadamer. Nesse caminho a dialetização platônica ajuda, mas não se pode parar por aí. Ao permanecer numa relação externa com a coisa, portanto com a verdade, a dialética socrático-platônica não reconhece no texto mesmo um tu. Gadamer consegue sustentar sua argumentação à base do conceito participação, que mantém um modo platônico, sem cair numa relação externa. “A participação das idéias se converte em uma participação das tradições, tanto por parte do

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 436.

⁵⁷² Gadamer, 1994, p. 324.

⁵⁷³ Theunissen, *op. cit.*, p. 87.

⁵⁷⁴ Cf. Gadamer, 1994, p. 324 e 332.

texto como por parte do intérprete”⁵⁷⁵. Ambos vão entrando em sintonia em torno da coisa mesma, sendo que “há algo ali, postado no meio, como dizem os gregos, onde participam os interlocutores e sobre o que eles criam um intercâmbio mútuo”⁵⁷⁶.

Já num outro nível, Theunissen percebe um novo giro no pensamento hermenêutico dado por Gadamer, ao invocar “um Hegel que unifica a dialética socrática com a filosofia dos primeiros gregos e o platonismo tardio”⁵⁷⁷. Para ele, isso se explicita na afirmação de que, “se consideramos conveniente guiar-nos mais por Hegel que por Schleiermacher, teremos que acentuar de uma maneira distinta toda a história da hermenêutica”⁵⁷⁸. Isso nos remete à expressão hegeliana “fazer da coisa mesma”, que, para Gadamer, está relacionada ao processo de desvelamento de uma verdade a qual se mostra ao intérprete, que faz uma busca prévia do todo de sentido e submete-o à prova nas partes individuais. Resulta daí que no texto a verdade se mostra como conformidade do particular com o conjunto. Obviamente que interessa a Gadamer essa relação com o fazer da coisa mesma, que aponta para o acontecer constitutivo do compreender. Nisso Theunissen é preciso, ao afirmar: “Que Gadamer dirija seu questionamento a Hegel, tem motivos mais profundos. Em última instância, desde seu ponto de vista, é Hegel quem, com o fazer da coisa mesma, aponta ao acontecer constitutivo do compreender”⁵⁷⁹. E este acontecer é concebido como história, história da formação em que um presente chega a si, pela apropriação da sua tradição, o que anteriormente denominamos presentificação.

Porém, Gadamer não permanece amarrado à perspectiva hegeliana. A questão central gira em torno da não-aceitação do acontecer fundamental como “automediação total da razão”, pois o conceito de experiência torna-se nele o ponto de separação de ambas as perspectivas. Na hermenêutica existe a culminação (*Vollendung*), mantendo a abertura para novas possibilidades; significa dizer que a experiência não se acaba e nem se alcança uma figura mais alta do saber. Nela a experiência completa é propriamente o *aí* (*Da*). Do contrário, temos uma consumação [*verenden*] da experiência no saber absoluto. Theunissen o sintetiza bem ao escrever:

Em todo caso, a outra face deste *agarrar-se* a todos os níveis recorridos é que o pensamento não está *assentado* em nenhum nível. Enlaçar com o dialogismo já

⁵⁷⁵ *Ibidem*, p. 88.

⁵⁷⁶ Gadamer, 1996, p. 457.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 88 – 89.

⁵⁷⁸ Gadamer, *op. cit.*, p. 225.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 89.

era soltar-se, acompanhados da consciência de não ser adequados à meta. Porém, já de antemão, estava muito clara essa inadequação do modelo socrático-platônico. Ao final, o princípio do pensamento hegeliano obriga Gadamer a reconhecer uma finitude que ele nega como universal-especulativa. Quanto mais se acerca a sua meta, a maior distância está de seu *vis-a-vis*⁵⁸⁰.

E assim somos remetidos ao último passo na análise de Theunissen, quando percebemos, que no fundo, o que Gadamer busca “não é a ontologização da hermenêutica, mas a hermeneutização da ontologia”⁵⁸¹. Essa hermeneutização se percebe já no diálogo onde aquele que quer conduzi-lo, de repente se encontra numa situação em que mais é conduzido do que o condutor, o que acaba se tornando condição de possibilidade para o verdadeiro diálogo. O mesmo percebe-se na primazia hermenêutica da pergunta sobre a resposta. Aos poucos, a linguagem vai assumindo a função mediadora, “mantendo o contato com a metafísica *pré*-hegeliana, quando, para abranger o todo, que era desde sempre algo característico do pensar faticamente especulativo, recorre a um falar que supera o dito na infinitude do não-dito”⁵⁸². Theunissen é mais explícito:

Que Gadamer coloque a linguagem no meio entre tu e eu, entre o texto e o intérprete, é algo fundamentalmente distinto de que, fascinado como está pelo jogo sem jogadores, substitua os falantes pela linguagem. Em seu giro lingüístico-ontológico do conceito de jogo, está repercutindo a afirmação heideggeriana de que é a linguagem quem fala; uma afirmação que ele inclusive intensifica. Porém, delegar o falar na linguagem forma parte da ontologização da hermenêutica, que parte de toda dialética, e a intelecção da linguagem como meio entre os falantes pertence a uma hermeneutização dialetizante da ontologia⁵⁸³.

Ficam, pois, evidenciadas as raízes heideggerianas e hegelianas que, no olhar de Gadamer, passam a ter um novo sentido. “Mais central é, no entanto, a forma de dialética não-tematizada em *Verdade e Método*, que impulsiona todo o movimento da obra”⁵⁸⁴. Talvez aí tenhamos uma chave de leitura que possibilita a percepção da perspectiva hegeliana ao inverso? Por que Gadamer concluiu o ensaio sobre *A idéia da lógica hegeliana* com a frase: “La dialéctica ha menester de reducirse a hermenéutica”⁵⁸⁵? São questões que parecem apontar a elementos implícitos que denunciam, por assim dizer, que a hermenêutica filosófica não pode ser confundida com a dialética hegeliana, pois

a negação de seu movimento do pensar desvela o que a dialógica pré-dialética *não* controla, o que Platão, com sua dialética dialógica, e Hegel, com sua

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 91.

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 91.

⁵⁸² *Ibidem*, p. 92.

⁵⁸³ *Idem Ibidem*.

⁵⁸⁴ Theunissen, *op cit*, p. 93.

⁵⁸⁵ Gadamer, 2000, p. 107.

dialética aparentemente desdialogizada, *não* captam e desvela tudo isso de tal maneira que o não pensado se faz pensável no pensado cada vez⁵⁸⁶.

A finalização desta frase de Theunissen nos faz pensar nas palavras de Gadamer, quando discute a respeito da primazia hermenêutica da pergunta e nos leva a uma autocrítica impulsionada pela famosa *docta ignorantia* socrática, pois todo aquele que pergunta só consegue perguntar à base do pressuposto de que já possui um saber sobre a coisa em questão. “Todo perguntar e todo querer saber ‘pré-supõem’ um saber que não se sabe, mas de maneira tal que é um não-determinado não-saber o que conduz a uma determinada pergunta”⁵⁸⁷. Por isso é tão importante levar a sério a pergunta que nos é feita, pois necessitamos encontrar uma determinada perspectiva, a partir da qual possamos delimitar o horizonte da pergunta feita. “A decisão da pergunta é o caminho para o saber. [...] Só se chega a saber a coisa mesma, quando se resolvem as instâncias contrárias e se penetra de cheio na falsidade dos contra-argumentos”⁵⁸⁸. Portanto, o horizonte do perguntar nos lança a um determinado sentido, onde

o que vem à tona, em sua verdade, é o *lógos*, que não é meu nem teu, e que, por isso, sobrepuja tão amplamente a opinião subjetiva dos companheiros do diálogo, que inclusive aquele que o conduz permanece sempre como aquele que não sabe. A dialética, como arte de conduzir um diálogo [*Gespräch*], é ao mesmo tempo a arte de olhar juntos na unidade de uma perspectiva, isto é, a arte de formar conceitos como elaboração do que se opinava comumente⁵⁸⁹.

O diálogo⁵⁹⁰ constitui um espaço próprio para que o *lógos* possa se efetivar, onde nasce algo novo, no sentido de que não é a reposição da compreensão de um ou outro dos interlocutores, mas que possibilita o encontra-se em um outro nível. Conforme já apontávamos anteriormente, há, ali, algo postado no meio, onde participam os interlocutores e sobre o que eles criam um intercâmbio mútuo, sendo que aí se dá um verdadeiro encontro⁵⁹¹.

Em finalizando suas reflexões, Theunissen expõe que “da apropriação gadameriana da tradição podemos concluir que o compreender, o qual ele intenta compreender, por

⁵⁸⁶ Theunissen, *op cit.*, p. 93.

⁵⁸⁷ Gadamer, *op. cit.*, p. 443.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, p. 442.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 445 – 445.

⁵⁹⁰ Conforme Gadamer o expõe com precisão: “Costumamos dizer que 'levamos' um diálogo, mas a verdade é que, quanto mais autêntico o diálogo, menos possibilidade têm os interlocutores de 'levá-lo' na direção que desejariam. [...] Como uma palavra puxa a outra, como o diálogo dá voltas para cá e para lá, encontra seu curso e seu desenlace, tudo isso pode ter talvez uma espécie de direção, mas nela os dialogantes são menos os que dirigem do que os que são dirigidos. O que 'sairá' de um diálogo ninguém pode saber por antecipação (*Verdade e método*, p. 461).

⁵⁹¹ Cf. *Ibidem.*, p. 457.

meio de tradições, *não* nos entrega à mercê delas”⁵⁹². Com isso está evitando o aprisionamento da subjetividade à tradição, sem, no entanto, dispensá-la como espaço, a partir de onde pode dar-se o compreender de um sujeito que se movimenta com seu pensar dentro de espaços de jogo que não pode dar-se aquém das tradições vivas. Portanto, à subjetividade não é possível manter-se restringida ao indivíduo, de modo que “a apropriação pode ser o que sempre é: uma transformação responsável de si mesma”⁵⁹³.

Em outras palavras, “este conceber próprio não se refere já a um conceber particular, porém a um tempo histórico que leva o transmitido de um modo novo à linguagem”⁵⁹⁴. Não se trata, pois, de uma mera impressão subjetiva, mas de um conteúdo de sentido que leva ao encontro com algo que ultrapassa os limites de uma impressão meramente subjetiva, carregando consigo a marca de um conteúdo crítico, reflexivo, sendo guiado pela razão no contato com a tradição viva, capaz de falar a um presente aberto, justamente pelo fato de não ser subjetivista, porém, mantendo um conteúdo de sentido racional, instaurável de um modo novo à linguagem.

Com Gadamer temos o despertar de um novo sentido em relação à tradição, que em nada tem a ver com a perspectiva do tradicionalismo⁵⁹⁵. Porém, “sua convicção é que a consciência hermenêutica só desperta depois que as tradições vivas se fizeram questionáveis”⁵⁹⁶, de modo que continuam “falando” no contexto presente. “Interpretar a hermenêutica fenomenologicamente não significa, pois, cerceá-la. Em vez de um cerceamento, se trata de fazê-la inequívoca”⁵⁹⁷.

Portanto, fica evidenciado que não é possível ao ser humano ser sujeito da história, sem que se aproprie da tradição. “Somente um ser-aí que obedece às suas próprias tradições, isto é, àquelas que lhe são próprias, sabe e pode tomar decisões que fazem história”⁵⁹⁸. Evidentemente não se trata de um obedecer cego, porém, muito antes, da possibilidade do encontro mais profundo com as próprias raízes, o que poderíamos denominar como certo grau de autoconsciência. Autoconsciência no sentido de conseguir “descer” para trás do “visível”, chegando ao nível do “pré” e, a partir daí, construir um

⁵⁹² Theunissen, *op. cit.*, p. 94.

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 94.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p. 94.

⁵⁹⁵ Trata-se muito antes de repor algo do passado mantendo a mesma estrutura e compreensão, conforme o víamos anteriormente.

⁵⁹⁶ Theunissen, *op. cit.*, p. 95.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 95.

⁵⁹⁸ Gadamer, 2007, p. 143.

horizonte de significação. Podemos até dizer que a não-apropriação da tradição poderá levar a um viver inautêntico, pois a não-apropriação da tradição, lugar a partir de onde a subjetividade se constituiu, significaria a “apropriação” de uma tradição vinda, talvez, não se sabe de onde⁵⁹⁹. É impossível a existência sem o contato com tradições, sejam elas quais forem. Em contrapartida, podemos dizer que o viver autêntico, “consciente”, pressupõe o assumir a apropriação da própria tradição, dentro da qual o “eu” se constituiu, a partir da qual podem dar-se novos sentidos e significados à existência.

Ficam, pois, ecoando as palavras do sábio filósofo que vem mudando conceitos e concepções, a saber: “Ao se compreender a tradição, não se compreendem apenas textos, mas também se adquirem perspectivas e se conhecem verdades”⁶⁰⁰. Verdades que, ao que demonstramos, exigem a abertura para o diálogo, o qual não se esgota no exposto por uma determinada época.

⁵⁹⁹ É o caso, por exemplo, da assimilação de valores e princípios vindos de outras culturas, contemporaneamente disseminados pela mídia e grandes veículos de comunicação, como é o caso do cinema capitaneado pelos Estados Unidos, que não só formam opiniões, mas, acima de tudo, difundem um modo de viver e um espírito que leva grandes massas a aderirem a novos valores à base de uma tradição estranha a elas. Não raro, tais valores significam a abdicação e negação daqueles dentro dos quais o espírito de tal povo se formou. Portanto, há aí, um processo de alienação, na medida em que não possibilita o diálogo verdadeiro com a tradição.

⁶⁰⁰ Gadamer, 1996, p. 23.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os debates contemporâneos levam à crescente convicção de que os caminhos traçados pelo caráter ontológico do pensamento ocidental, sustentado a partir da relação sujeito-objeto, que caracterizamos no presente texto como objetificadora, em sua convicção representacional já não mais é suficiente para a efetivação do conhecimento. Novas possibilidades se abrem. O presente texto se situou dentro dessa perspectiva, apontando para além da tentativa “engessante” do rigor metodológico da ciência moderna. Não negamos o valor e importância da ciência moderna, porém o debate trouxe a confirmação da relevância da hermenêutica, ao descobrir dentro da própria tradição científica, elementos que precedem em sua lógica investigadora.

Assim sendo, ao caminharmos através da compreensão da historicidade, evidenciamos a necessidade de uma nova postura frente ao saber, a fim de seguirmos rumo a uma nova historicidade da compreensão como apropriação da tradição. Nesse intuito, o primeiro capítulo manteve a pretensão de oferecer ao leitor o contato com a discussão clássica em torno da Teoria do Conhecimento. Com tal abordagem, foram lançadas as bases e, de certa forma, inseriu-se o leitor num processo circular de compreensão, buscando o horizonte mais amplo do debate, que não poderia ser ignorado num primeiro momento. Trata-se, no fundo, de um ponto de partida enquanto uma espécie de ensaio da apropriação da tradição moderna, no sentido de produzir condições, para, num segundo momento, percebermos limites internos nas afirmações com pretensões dominadoras das correntes do pensamento moderno.

Ao buscarmos a origem do conceito hermenêutica em Hermes, dedicando-lhe uma longa reflexão, abrimos o espaço para a percepção de que necessitamos admitir a atualidade do pensamento grego, cuja tarefa de Hermes, em levar a mensagem do horizonte de compreensão dos homens aos deuses e vice-versa, aponta para algo não-

dominável pela pretensa certeza das vias metodológicas. Por isso esse capítulo foi importante, no sentido de servir como estranhamento das certezas cristalizadas pela perspectiva de quem nasceu dentro da tradição objetificadora e, num primeiro momento, não consegue tomar a distância necessária, a fim de conseguir uma autopercepção de elementos condicionantes de seu olhar.

Em buscando a origem do conceito compreender, Apel, em seu texto *O compreender*, nos brindou com a distinção do conceito compreender (*Verstehen*) de entendimento (*Verstand*). Destaque-se a memória da língua materna presente na mediação de nosso acesso à coisa. Em refazendo a trajetória junto a grandes pensadores, que deram ao conceito compreender concepções com sentidos um pouco diferentes, Apel vai explicitando a essência que mantém um fio condutor no conceito, até desembocar na corrente hermenêutica contemporânea, cujo maior representante é Gadamer, herdeiro direto de Heidegger. Daí a noção de abertura, encontro, acontecer do ser. Antes de entrarmos no debate com Heidegger, optamos por conduzir a reflexão no intuito de localizar o início da hermenêutica moderna propriamente dita. Nesse ponto, três autores se fizeram centrais, a saber, Espinosa, Schleiermacher e Dilthey. Com eles foi possível identificar o momento em que se dá uma nova compreensão sobre a hermenêutica, o que possibilitou, após, o surgimento da concepção heideggeriana. Podemos até afirmar, nesse sentido, que Heidegger e Gadamer não poderiam ter chegado onde chegaram sem as bases pressupostas desses três autores.

Assim sendo, na passagem do século XIX para o XX, com F. Schleiermacher ganha impulso a perspectiva hermenêutica na construção do conhecimento. Conforme vimos, mesmo ainda muito preso à expectativa de encontrar um método que dê conta do processo de compreensão como tal. Schleiermacher tem o mérito de lançar os fundamentos para que Dilthey e Droysen possam seguir na mesma trajetória e ampliem a discussão, trazendo-a para dentro elementos da história e da subjetividade humana, mais tarde aprofundados por Heidegger e Gadamer.

Desde Bacon e Descartes, passando pelo Iluminismo, a legitimação do conhecimento vem sendo marcada pela separação rígida entre sujeito e objeto, acreditando-se que a razão vai conseguir dar conta de uma reflexão absoluta, não deixando espaço para a influência da postura humana na configuração do saber. Gadamer colocou em xeque a metodologia objetificadora como base última da legitimação do conhecimento. Não se trata

de deixar de reconhecer o potencial reflexivo da razão, mas reconhecer uma base pré-reflexiva, a partir de onde tem início o movimento da compreensão, enquanto experiência ontológica que precede o pensamento cientificista, o qual se vê questionado na sua pretensão de ser a condição de possibilidade para todo o conhecimento verdadeiro. Tomando como base a investigação de Gadamer, percebemos a insuficiência do projeto objetificador, assim como também podemos acompanhar a crítica à razão moderna, ao questionar a primazia do pensamento construtivo como base de legitimação exclusiva da produção do nosso saber. Trata-se da crítica da razão absoluta, a partir da percepção da impossibilidade de uma reflexão absoluta.

Entramos, assim, na segunda parte do texto, que nos permitiu perceber o surgimento de uma nova formulação do problema da verdade pela hermenêutica filosófica, na medida em que, com Heidegger, é possível construir um novo horizonte de compreensão. Significa dizer que, ao trazer à tona a questão do sentido do ser, estabeleceu-se uma estrutura que qualifica a hermenêutica como um modo de ser, um modo de se encontrar, sendo a compreensão enquanto abertura do *Da do Dasein*. Por isso a estrutura existencial do *Dasein* é, num primeiro momento, uma chave de leitura para compreendermos a compreensão em Gadamer. Assim, foi possível demonstrar como se dá a passagem de Heidegger a Gadamer, ao tomar aquilo que, para além do que queremos e fazemos, nos acontece. O acontecer da verdade que se revela e oculta manifesta-se na linguagem a qual possibilita o ser que pode ser compreendido.

Não pretendendo ser uma nova teoria do conhecimento, a perspectiva da hermenêutica filosófica tem demonstrado limites internos da razão, ao evidenciar que ela mesma se encontra inserida num horizonte que a precede, de tal modo que não pode por ela ser objetificado, não conseguindo a subjetividade deter o domínio sobre tal situação. O uso meramente instrumental da razão humana tem seu valor dentro do paradigma das ciências, sobretudo as exatas, porém, é um equívoco tomá-lo como o modo exclusivo para chegarmos ao conhecimento. Há um equívoco na modernidade em limitar o conhecimento ao modelo objetificador, pois a razão absoluta não consegue dar conta de sua pretensão, justamente porque “há algo que lhe escapa” ao domínio. É o caso, por exemplo, da impossibilidade de a razão tomar a própria subjetividade como objeto. O mesmo ocorre frente à experiência enquanto acontecer, como o que ocorre frente a uma obra de arte, que nunca esgota os possíveis sentidos do ser da obra experienciada. Em tal experiência, o que

vem ao nosso encontro aproxima-se mais de algo inqualificável, que nos interpela de modo instigante e misterioso.

Necessitamos uma mudança profunda de atitude frente ao saber, lançando-nos a um espaço próprio e numa relação intersubjetiva na construção do conhecimento, onde a historicidade traz a marca de um presente sempre aberto que nos impulsiona a uma relação diferenciada do modelo objetificador. Significa considerar o vínculo com a história, que em Heidegger aponta para um passado não reflexivamente recuperável, o que caracteriza um limite da razão. Eis que novamente a reflexão de Gadamer mostra sua importância, uma vez que, nesse ponto, nos é possível perceber como ele faz uma crítica à razão moderna, ao trazer à tona elementos que remetem a uma estrutura a qual escapa à razão objetificadora. A experiência, portanto, forma um horizonte de compreensão que foge ao domínio da razão e não pode ser por ela objetivado.

Nesse sentido, o vínculo da razão com a história é inegável. Gadamer irá investir nesse aspecto, demonstrando a impossibilidade da razão absoluta, haja vista que ela está como que “presa” na história. A efetivação da racionalidade se dá historicamente, porém, não de modo totalmente determinado. Necessitamos admitir esse vínculo com a história, a fim de não cairmos em tautologias. Algumas pistas a esse respeito foram buscadas na recuperação da idéia da historicidade enquanto marca de um presente aberto, no sentido de um acordo que é constantemente restabelecido no diálogo. O acordo escapa a tautologias, justamente por ser um tempo sempre renovado com o presente aberto. Assim, podemos perceber os limites da pretensão da razão moderna, que, por mais que busque ser absoluta, não consegue escapar às limitações inerentes a ela mesma. A apropriação da tradição nos traz à tona a verdade, ali onde a história e a linguagem são campos por excelência, onde se pode perceber esse horizonte pré-reflexivo que está na base de todo nosso saber e agir.

Ao fazermos uma crítica à modernidade, assim como Gadamer, nos opomos radicalmente ao modelo cientificista instrumental enquanto modelo para se chegar à verdade. Pelo que foi demonstrado, a hermenêutica nos traz a compreensão sobre a insuficiência de um sujeito que quer ter o domínio frente ao mundo. Isso se demonstra também na linguagem que não se deixa dominar por aquele que se movimenta desde sempre dentro dela. O homem não é, frente a ela, o dono, no sentido de determinador da linguagem. Ele necessita dessa experiência profunda encontrada no diálogo vivo, compreendendo-o enquanto caminho por excelência para a autocompreensão do ser humano.

Ao que ficou demonstrado até aqui, ao invés de a razão ser o centro criador do sentido de tudo, a experiência do sujeito é a de não poder dominar o espaço dentro do qual sua compreensão se dá, sendo este anterior ao campo da consciência enquanto percepção lógica. Assim sendo, o procedimento hermenêutico se estabelece enquanto procedimento interativo entre os parceiros do diálogo. A subjetividade já se encontra, desde sempre, inserida na tradição. Então, é preciso dizer que toda compreensão é marcada por "pré-conceitos", que se gestaram na tradição. Assim sendo, dá-se a superação da perspectiva objetificadora. O sujeito não é a ponte a partir de onde o sentido se gera. O sentido se revela na consciência do sujeito, gera-se na história e se transmite de geração em geração, de modo que podemos afirmar que os "pré-conceitos" se gestaram na tradição e são condições de possibilidade da compreensão.

Trata-se de percebermos que há uma realidade a qual não se deixa absorver pela reflexão, sobretudo no modo como a racionalidade moderna o pretende, com seu impulso dominador da razão. Nesse sentido, a arte, a história e a linguagem tornam-se temas centrais para demarcarmos o lugar, a partir de onde Gadamer constrói sua argumentação. Percebe-se que há ali um acontecer ontológico primordial intransponível, por parte do sujeito envolvido no processo de compreensão. Há, portanto, uma base de legitimação a apontar para experiências que não se enquadram na visão objetificadora do conhecimento e que podem, ademais, ser buscadas, sobretudo, junto à arte e à história.

Ao tomarmos o jogo como fio condutor da virada ontológica, novamente oferecemos ao leitor a oportunidade de experienciar a necessidade de entregar-se a um espaço não-tematizável pelas vias da lógica científicista. O jogo abre o espaço para percebermos uma experiência que nos abre um espaço, cuja autoprodutividade nos leva à necessidade de reconhecer uma estrutura pré-reflexiva ontológica a qual se torna condição de possibilidade para a nossa reflexão. Nesse sentido, um olhar atento sobre a historicidade da compreensão possibilitou perceber, juntamente com a linguagem, que há um momento anterior, condição de possibilidade para o efetivar-se da compreensão. É por isso que o ser que pode ser compreendido é linguagem; e esta é mediação intranscendível de todo e qualquer sentido que sempre se dá historicamente.

Chegamos, assim, ao último capítulo, tendo presente o diálogo vivo em que o ser para a linguagem encontra seu campo primordial de experiências. Nesse capítulo assumimos como ponto de partida a argumentação de Michael Theunissen, em

demonstrando que a questão da apropriação da tradição é um tema-chave de *Verdade e Método*. E assim o constatamos, a partir da análise de *Verdade e Método*. As três teses de Theunissen, especialmente a última, as quais nos levaram à percepção de que Gadamer não busca a ontologização da hermenêutica, mas a hermeneutização da ontologia. Isso pode ser percebido na estrutura do diálogo (*Gespräch*) bem como também na estratégia de construção da obra *Verdade e Método*, em suas três partes. Em culminando a discussão, percebemos o potencial transformador da questão da apropriação da tradição. A compreensão da historicidade como apropriação da tradição nos leva a uma nova perspectiva frente às próprias tradições de conhecimento. Em outras palavras, emerge daí uma possibilidade fecunda para trabalharmos a questão da verdade em outro sentido, a saber, como um acontecer que exige uma nova postura, por parte do sujeito. Urge, pois, que as tradições vivas sejam apropriadas para novos sentidos se efetivarem, mesmo sabendo que permanece sempre um aspecto de ocultamento e desvelamento, onde a “coisa mesma” se recusa a aparecer plenamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Custódio. **Hermenêutica e Dialética**: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. **Período Clássico da Hermenêutica Filosófica na Alemanha**. São Paulo: EDUSP, 1994.

APPEL, K. O. Das Verstehen: eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte. In: **Archiv für Begriffsgeschichte**: Bausteine zu einem Historischen Wörterbuch der Philosophie. Bonn: H.Bouvier & Co., Verlag, 1955.

_____. **Transformação da Filosofia 1**: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Transformación de la filosofía I**: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenêutica. Madrid: Taurus Ediciones, 1985. (Trad. Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill)

BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Lisboa: Ed. 70, 1992.

BRAIDA, Celso R. Apresentação. In.: Schleiermacher, Friedrich D.E. **Hermenêutica**: arte e técnica da interpretação. Petrópolis: Vozes, 1999.

CHÂTELET, François. **Hegel**. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1995. (Trad. Alda Porto).

CIRNE-LIMA, Carlos; ROHDEN, Luiz (Org.). **Dialética e Auto-organização**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2003.

CORETH, Emerich. **Questões Fundamentais de Hermenêutica**. São Paulo: EPU, Ed. da Universidade de S.P., 1973.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior).

DIAS, Maria Clara Marques. **Ética do Discurso**: uma tentativa de fundamentação dos Direitos Básicos. *Síntese Nova Fase*, V.22, N.68 (1995): 87-100.

DILTHEY, Wilhelm. **El mundo histórico**. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

_____. **Teoria das Concepções do Mundo**. Lisboa: Ed. 70, 1992. (Trad. de Artur Morão).

_____. Origens da Hermenêutica. IN: **Textos de Hermenêutica**. Porto-Portugal: RÉ-Ed., 1984.

_____. **La Esencia de la Filosofía**. Buenos Aires: Ed. Losada S.A., 1952.

_____. **Filosofía de la Ilustración**. México: Fondo Cultura Económica, 1963.

DREHER, Luís H. **O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher**. São Leopoldo: IEPG / SINODAL, 1995.

ESPINOSA, B. de. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência**. Seleção de textos de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Tratado Teológico-político**. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

FLICKINGER, Hans-Georg; WOLFGANG Neuser. **A Teoria da Auto-organização: as raízes da interpretação construtivista do conhecimento**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

FLICKINGER, Hans-Georg; ALMEIDA, Custódio; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

FLICKINGER, Hans-Georg. O Fundamento Ético da Hermenêutica Contemporânea. In: OLIVEIRA, Avelino da R. e OLIVEIRA, Neiva A. (Org.). **Fides et Ratio: Festschrift em homenagem a Cláudio Neutzling**. Pelotas: EDUCAT, 2003.

_____. **O fundamento hermenêutico da interdisciplinaridade**. Polígrafo. Universidade de Kassel, junho de 2007.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y Método I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica**. Salamanca: Ed. Sígueme, 1996. (Trad. Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito).

_____. **Verdad y Método II**. Salamanca: Ed. Sígueme, 1994.

_____. **Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik**. Tübingen: Mohr, 1990.

_____. **Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II**. Tübingen: Mohr, 1993.

_____. **Gesammelte Werke 3. Neuere Philosophie.-1.Hegel. Husserl. Heidegger**. Tübingen: Mohr, 1987.

_____. **Gesammelte Werke 4. Neuere Philosophie II. Probleme. Gestalten**. Tübingen: Mohr, 1987.

_____. **Gesammelte Werke 10: Hermeneutik im Rückblick**. Tübingen: Mohr, 1995.

_____. **A Razão na Época da Ciência**. São Paulo: Biblioteca Tempo Univesitário, 1983.

_____. **El inicio de la filosofía occidental**. Barcelona: Paidós, 1995.

_____. **Acotaciones Hermenéuticas**. Madrid: Ed. Trotta, 2002.

- _____. **El inicio de la sabiduría.** Barcelona: Paidós, 2001.
- _____. **La dialéctica de Hegel:** Cinco ensayos hermenéuticos. Madrid: Catedra, 2000.
- _____. **Hermenéutica de la Modernidad:** *conversaciones con Silvio Vietta.* Madrid: Ed. Trotta, 2002.
- _____. **Hermenêutica em Retrospectiva.** Vol.2. Petrópolis: Vozes, 2007. (Trad. Marco Antônio Casanova).
- _____. **Elogio da Teoria.** Lisboa: Edições 70, 2001. (Trad. João Tiago Proença).
- _____. **Los caminos de Heidegger.** Barcelona: Herder, 2002. (Trad. Angela Ackermann Pilári).
- _____. **Mis años de aprendizaje.** Barcelona: Herder, 1996. (Trad. Rafael Fernandez de Maruri Duque).
- _____. **La educación es educarse.** Barcelona: Paidós, 2000. (Trad. Francesc Pereña Blasi).
- _____. **El giro hermenéutico.** Madrid: Catedra, 2001. (Trad. Arturo Parada).
- _____. **Studi Platonic.** Vol. 1 e 2. Roma: Marietti, 1984. (Trad. Giovanni Moretto).
- GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica.** São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999.
- _____. **Von Heidegger zu Gadamer:** Unterwegs zur Hermeneutik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. **Dialéctica e Hermenêutica:** Para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987. (Trad. Álvaro Valls).
- _____. **O Discurso Filosófico da Modernidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento).
- _____. **Verdad y justificación:** ensayos filosóficos. Madrid: Trotta, 2002. (Trad. Pere Fabra y Luis Díez).
- _____. **Verdad y justificación:** Ensayos filosóficos. Madrid: Ed. Trotta, 2002.
- _____. **Consciência Moral e Agir Comunicativo.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HEGEL, G.W.F.. **Ciencia de la Lógica.** Argentina: Ed. Solar S.A., 1968. (Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo).
- _____. **Fenomenologia do espírito.** Petrópolis: Vozes:Bragança Paulista: USF, 2003. (Trad. Paulo Menezes).
- HENRICH, Dieter. **Hegel en su contexto.** Caracas: Monte Ávila Editores, 1987. (Trad. Jorge Aurélio Díaz).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Vol 1 e 2. Petrópolis: Vozes, 1995 .

_____. **Ser y Tiempo**. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 1998. (Traducción, Prólogo y Notas de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga).

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Trad. Marco Antônio Casanova).

_____. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Trad. Ernildo Stein).

HERMANN, Nadja. **Hermenêutica e Educação**. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 2002.

_____. **Educação e racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

_____. **Validade em educação: intuições e problemas na recepção de Habermas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. **Duas perspectivas críticas à soberania do sujeito: Nietzsche e Gadamer**. In: SCHUCK, Rogério J.; FELDENS, Dinamara; MUNHOZ, Angélica. (Org.). **Aproximações sobre o sujeito moderno: traçando algumas linhas**. Lajeado: UNIVATES, 2006.

HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. (Trad. João Vergílio Gallerani Cuter).

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

INWOOD, Michael. **Dicionário de heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. (Trad. Luísa Buarque de Holanda).

JAPIASSU, Hilton. **Nascimento e morte das ciências humanas**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

_____. **Questões epistemológicas**. Rio de Janeiro: Imago, 1981.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Trad. Valério Rohden).

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2001. (Trad. Nelson Boeira).

LAKS, A.; NESCHKE, A. (Éds.). **La naissance du paradigme herméneutique : Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen**. Paris : Universitaires de Lille, 1990.

MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Loyola, 2001.

MACDOWELL, João A. **A Gênese da Ontologia Fundamental de M. Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit**. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **Mente e mundo**. Aparecida: Idéia e Letras, 2005. (Trad. João Vergílio Gallerani Cuter).

MENEZES, Paulo. **Para ler a fenomenologia do espírito**. São Paulo: Loyola, 1992.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética do Discurso**. São Paulo: Ed. Ática, 1995.

_____. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Para Além da Fragmentação**. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

_____. **Sobre Fundamentação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

_____. **Tópicos sobre Dialética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

OLIVEIRA, Nythamar de; SOUZA, Draiton G. de (Org). **Hermenêutica e filosofia primeira**: Festschrift para Ernildo Stein. Ijuí: UNIJUÍ, 2006.

OSÉS, Andrés O.; Lancers, Patxi.(Org.). **Diccionario interdisciplinar de Hermenêutica**. 2.ed., Bilbao: Universidad de Deusto, 1998.

PALMER, Richard E. Crítica de Gadamer à Estética Moderna e à Consciência Histórica. IN:**Hermenêutica**. Lisboa: Ed.70, 1989.

PIZZI, Jovino. **Ética do Discurso**: A racionalidade ético-comunicativa. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PUCCIARELLI, Eugenio. Introdução à Filosofia de Dilthey. IN: **La Esencia de la Filosofía**. Buenos Aires: Ed. Losada S.A.,1952.

RABUSKE, Edvino. **Filosofia da Linguagem e Religião**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. Vol.3. Do Romantismo até nossos dias. São Paulo: Ed. Paulinas, 1991.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

_____. **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papirus, 1991.

ROMESIN, Humberto Maturana. **De máquinas a seres vivos**: autopoiese: a organização do vivo. Porto Alegre: Artes Médicas. 1997. (Trad. Francisco J. V. Garcia; Juan Acuna Llorens).

RUEDELL, A. **Da representação ao sentido: através de Schleiermacher à hermenêutica atual**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo: Geração Editorial, 2000. (Trad. Lya Luft).

SCHLEIERMACHER, Friedrich. D. E. **Hermenêutica e Crítica**. Ijuí: UNIJUÍ, 2005. (Trad. Aloísio Ruedell; rev. Paulo R. Schneider).

_____. **Hermeneutik und Kritik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, p.69-100.

_____. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação.** Petrópolis: Vozes, 1999. (Trad. e apresentação de Celso Reni Braidá).

_____. **Hermenêutica: introdução ao compêndio de 1919.** In.: DREHER, Luís H. **O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher.** São Leopolo: SINODAL, 1995.

SCHNEIDER, Paulo Rudi. **O outro pensar: sobre que significa pensar? e a época da imagem do mundo, de Heidegger.** Ijuí: UNIJUÍ, 2005.

SCHUCK, Rogério José; FELDENS, Dinamara; MUNHOZ, Angélica.(Org.). **Aproximações sobre o sujeito moderno: traçando algumas linhas.** Lajeado: UNIVATES, 2006.

SOUZA, Ricardo Timm de. **Sobre a construção do sentido: o pensar e o agir entre a vida e a filosofia.** São Paulo: Perspectiva, 2004.

SOUZA, Ricardo Timm de.; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. (Org.). **Fenomenologia hoje II.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

STEIN, E. **A Caminho de uma Fundamentação Pós-metafísica.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. **Aproximações sobre Hermenêutica.** Porto Alegre:EDIPUCRS, 1996.

_____. **Dialética e Hermenêutica.** *SÍNTESE* 29 (1983). p. 21 – 48.

_____. Paradoxos da Racionalidade. IN: **Lutero e a Hermenêutica.** Caxias do Sul/Porto Alegre: PyR Edições, 1987.

_____. **Seis Estudos sobre Ser e Tempo.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.

_____. **Seminário Sobre a Verdade: Lições Preliminares sobre o Artigo 44 de *Sein und Zeit*,** Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Crítica da Ideologia e Racionalidade.** Porto Alegre: Movimento, 1986.

_____. **Instauração do Sentido.** Porto Alegre: Movimento, 1977.

_____. **Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. **Da Fenomenologia Hermenêutica à Hermenêutica Filosófica.** Porto Alegre: *Véritas*, v. 47, n.1, Março 2002, p. 21 – 34.

_____. **Compreensão e Finitude: Estrutura e Movimento da Interpretação Heideggeriana.** Porto Alegre: Ética Impressora, 1967.

_____. **Epistemologia e crítica da modernidade.** Ijuí: UNIJUÍ, 2001.

_____. **Diferença e metafísica: ensaios sobre a desconstrução.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

_____. **Pensar é pensar a diferença:** filosofia e conhecimento empírico. Ijuí: UNIJUÍ, 2002.

_____. **Compreensão e finitude:** estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: UNIJUÍ, 2001.

_____. **Nas proximidades da antropologia:** ensaios e conferências filosóficas. Ijuí: UNIJUÍ, 2003.

_____. **Exercícios de Fenomenologia:** limites de um paradigma. Ijuí: UNIJUÍ, 2004.

_____. **Sobre a verdade :** lições preliminares ao parágrafo 44 de Ser e Tempo. Ijuí: UNIJUÍ, 2006.

_____. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano.** Porto Alegre: Movimento, 1983.

THEUNISSEN, Michael. Philosophische Hermeneutik als Phänomenologie der Traditionsaneignung. In: **Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache:** Hommage an Hans-Georg Gadamer. Frankfurt am Manin : Suhrkamp, 2001. p. 61 – 88.

_____. La hermenéutica filosófica como fenomenología del apropiamiento de la tradición. In: **El ser que puede ser comprendido es lenguaje:** Homenaje a Hans-Georg Gadamer. Madrid: Síntesis, 2001. (Trad. Antonio Gómez Ramos).

TUGENDHAT, Ernst. **Lições introdutórias à filosofia da linguagem.** Ijuí: UNIJUÍ, 2006.

VATTIMO, Gianni. **La Secularización de la Filosofía:** Hermenéutica y Posmodernidad. Barcelona: Gedisa, 1992.

_____. Weltverstehen – Weltverändern. In: **Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache:** Hommage an Hans-Georg Gadamer. Frankfurt am Manin : Suhrkamp, 2001.p.50 – 60.

_____. **Para além da interpretação :** o significado da hermenêutica para a filosofia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. **O Fim da Modernidade:** Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Trad. Eduardo Brandão).

_____. **Hermenéutica y racionalidad.** Colômbia: Editorial Norma, 1994. (Trad. Santiago Perea Latorre).

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Ética e Razão Moderna.** *Síntese Nova Fase*, V.22, N.68 (1995): 53-85.

_____. **Raízes da modernidade.** São Paulo: Loyola, 2002.

VERJAT, Alain. Hermes. In: LANCEROS, P.; ORTIZ-OSÉS, A. **Diccionario de Hermenêutica.** Deusto/Bilbao: Espanha, 1988.