

ADRIANA REGINA SARTORI

**HERMENÊUTICA E RACIONALIDADE:
UM ESTUDO A PARTIR DE *VERDADE E MÉTODO***

Trabalho submetido ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Wu

Florianópolis
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Sartori, Adriana Regina

Hermenêutica e racionalidade : um estudo a partir de
Verdade e método / Adriana Regina Sartori ; orientador,
Roberto Wu - Florianópolis, SC, 2017.
172 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

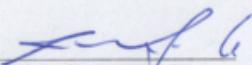
1. Filosofia. 2. Filosofia contemporânea. 3.
Hermenêutica filosófica. 4. Hans-Georg Gadamer. 5.
Racionalidade. I. Wu, Roberto. II. Universidade Federal de
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III.
Título.

Adriana Regina Sartori

**“HERMENÊUTICA E RACIONALIDADE:
UM ESTUDO A PARTIR DE VERDADE E MÉTODO I”**

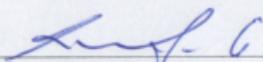
Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 20 de fevereiro de 2017.

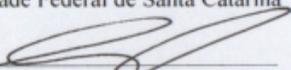


Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

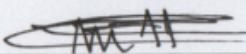
Banca Examinadora:



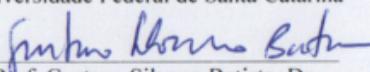
Prof. Roberto Wu, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Celso Reni Braida, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Nazareno Eduardo de Almeida, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Gustavo Silvano Batista, Dr.
Universidade Federal do Piauí

Todos os problemas são insolúveis. A essência de haver um problema é não haver uma solução. Procurar um facto significa não haver um facto. Pensar é não saber existir. (PESSOA, Livro do desassossego, 1913).

RESUMO

Este trabalho tem como o objetivo explicitar de que modo as teses de *Verdade e método*, publicado por Hans-Georg Gadamer em 1960, oferecem uma reconstrução da noção tradicional de racionalidade. Para mostrar isso, iniciaremos apresentando o cerne da ontologização gadameriana da hermenêutica: as condições pré-reflexivas da compreensão (linguisticidade e historicidade). Depois, no segundo capítulo, discutiremos as dificuldades, aventadas por inúmeros intérpretes, que esses dois princípios hermenêuticos colocam ante a pergunta acerca da racionalidade, confrontando a hermenêutica filosófica com a ideia moderna de razão e com a filosofia de Heidegger. Finalmente, dissolvendo os conflitos oriundos da ontologização da hermenêutica operada por Gadamer, apresentaremos como se insinua, a partir do conceito de consciência histórico-efetual e da aplicação e do diálogo que essa consciência põe em movimento, a contribuição gadameriana ao problema geral da racionalidade.

Palavras-chaves: Hermenêutica filosófica. Ontologia. Racionalidade. Diálogo. Gadamer.

ABSTRACT

This work aims to explain how the theses of Hans-Georg Gadamer's *Truth and Method* offer a reconstruction of the traditional notion of rationality. To show this, we will present the core of the gadamerian ontologization of the hermeneutics: the pre-reflective conditions of understanding (linguisticity and historicity). Then, in the second chapter, we will discuss the difficulties, posed by innumerable interpreters, that arise from these two hermeneutical principles against the question about rationality, confronting philosophical hermeneutics with the modern idea of reason and the philosophy of Heidegger. Finally, dissolving the conflicts arising from the ontologization of the hermeneutics operated by Gadamer, we will present how emerge, from the concepts of historical-effective consciousness, and from the application and the dialogue that it sets in motion, the gadamerian contribution to the general problem of rationality.

Keywords: Philosophical hermeneutics. Ontology. Rationality. Dialogue. Gadamer.

LISTA DE ABREVIATURAS PARA AS OBRAS DE GADAMER

GW1 – *Gesammelte Werke 1: Wahrheit und Methode I: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*

GW2 – *Gesammelte Werke 2: Wahrheit und Methode II: Ergänzungen - Register*

GW10 – *Gesammelte Werke 10: Hermeneutik im Rückblick*

HR – *Hermenêutica em retrospectiva*¹

PCH – *O problema da consciência histórica*

PDE – *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*

PH – *Philosophical Hermeneutics*

VMI – *Verdad y método I: Fundamentos de una Hermenéutica Filosófica*²

VMII – *Verdad y método II*

¹ O volume 10 das *Gesammelte Werke* de Gadamer, *Hermeneutik im Rückblick*, foi lançado em duas versões na nossa língua: uma em volume único, e outra dividida segundo as quatro partes do original em alemão. Quando citarmos a versão única, utilizaremos a abreviação “HR”, quando citarmos a versão dividida utilizaremos “HR1”, “HR11” e assim por diante.

² Todas as citações utilizadas de *Wahrheit und Methode (Band 1 e 2 das Gesammelte Werke)* são da edição espanhola *Verdad y método I e II*. Para manter a fluidez da leitura optamos por traduzi-las para o português. Em alguns casos fizemos, a partir do original em alemão, alterações na tradução da versão espanhola do texto, as quais serão indicadas com “trad. mod.”. Pela mesma razão, traduzimos a partir do inglês as passagens citadas dos volumes *Philosophical Hermeneutics* e *Plato's Dialectical Ethics*.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| INTRODUÇÃO | 15 |
| 1 AS CONDIÇÕES PRÉ-REFLEXIVAS DA CONCEPÇÃO GADAMERIANA DE COMPREENSÃO | 21 |
| 1.1 COMPREENSÃO E LINGUISTICIDADE: SOBRE A NATUREZA DO SER QUE PODE SER COMPREENDIDO..... | 24 |
| 1.2 COMPREENSÃO E HISTORICIDADE DA ATUALIZAÇÃO DA TRADIÇÃO | 45 |
| 2 HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E RACIONALIDADE: UMA APROXIMAÇÃO CONTROVERSA | 69 |
| 2.1 O CONFRONTO DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA COM A MODERNIDADE..... | 75 |
| 2.2 A REVISÃO GADAMERIANA DA HERANÇA HEIDEGGERIANA PRESENTE NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA | 94 |
| 3 TRAÇOS DA RACIONALIDADE HERMENÊUTICA | 113 |
| 3.1 A CORREÇÃO GADAMERIANA DA NOÇÃO DE CONSCIÊNCIA HISTÓRICA MODERNA | 119 |
| 3.2 O CARÁTER PRÁTICO DA RAZÃO ENVOLVIDA NO PROCESSO COMPREENSIVO | 132 |
| 3.3 O DIÁLOGO COMO CERNE DA IDEIA DE RACIONALIDADE HERMENÊUTICA | 144 |
| CONCLUSÃO | 161 |
| REFERÊNCIAS | 167 |

INTRODUÇÃO

Como afirma Volpi, já é amplamente admitido que a hermenêutica filosófica é um dos desenvolvimentos mais influentes do século XX. A recepção da hermenêutica na cultura filosófica dos últimos decênios é tão vasta que um quadro sumário disso requereria só para si um contexto muito mais amplo do que o de uma introdução. Certamente, essa influência se deve em grande parte à obra *Verdade e método: fundamentos de uma hermenêutica filosófica*, publicada por Hans-Georg Gadamer em 1960. Dali em diante, a hermenêutica filosófica afirmou-se como uma referência imprescindível para o pensamento por colocar uma alternativa qualificada à filosofia analítica e por ser o modo mais válido de compensar algumas expressões unilaterais de cientificismo que afetam a filosofia. Esse papel de primeira ordem e o triunfo de que a hermenêutica goza não se mostram apenas no domínio estritamente filosófico, mas se espriam de modo a alcançar outras disciplinas, como as ciências sociais, a jurisprudência, a crítica literária, a linguística e a teologia. Assim, a hermenêutica tornou-se, agora nas palavras de Vattimo, a *koivḗ* filosófica da cultura contemporânea³.

Se, com isso em vista, lançarmos um olhar panorâmico sobre a hermenêutica filosófica que Hans-Georg Gadamer propõe em seu *Verdade e método*, poderíamos dizer que ela procura responder a uma questão central dentro do debate filosófico: a necessidade da assunção do elemento histórico pertencente a toda compreensão. Do ponto de vista de Gadamer, oferecer uma resposta a isso não acarreta trazer à tona nada radicalmente novo no que diz respeito ao que sempre ocorreu na relação humana com o mundo, mas certamente algo novo e revolucionário relativamente ao modo como o pensamento moderno sempre lidou (ou não lidou) com a historicidade.

Se essa é uma das grandes questões em torno das quais *Verdade e método* se orienta e para as quais pretende lançar algumas respostas, evidentemente a realização de um questionamento como esse encerra em si a intenção crítica de colocar em xeque a pretensão de universalidade da concepção do método, atrelada aos procedimentos das ciências naturais, e as noções tradicionais de razão, verdade, consciência histórica, objetividade.

Aqui o conhecimento só pode ser concebido como conhecimento científico, isto é, no seu interesse puramente teórico e objetivo, e

³ VOLPI, Franco. *Hermenêutica y filosofía práctica*, p. 265-6. In: *Éndoxa: Series Filosóficas*, n. 20, 2005, pp. 265-194.

consequentemente deve ter a forma do cálculo, do controle e da detecção de regras. Qualquer força ou tendência que afete e influencie o uso da razão do investigador, leva-a a saltos precipitados e a juízos mal fundamentados, em detrimento da aplicação de um método seguro, imparcial e verificável.

Foi na esteira do triunfo da concepção de racionalidade cientificista moderna que a imposição do comportamento tipicamente objetivador e calculador da racionalidade ofuscou a possibilidade de legitimar a vinculação entre conhecedor e conhecido. Ante essa vinculação, era preciso manter o esforço de se desembaraçar dela, já que daí só se imporia sobre o conhecimento fontes de preconceitos e a possibilidade de precipitação. Assim, o quadro conceitual em que se definia a racionalidade na modernidade jamais poderia incluir em si a ideia de que a consciência é ela mesma afetada pelas coisas que pretende conhecer e de que, em virtude disso, seus conhecimentos seriam sempre de alguma forma condicionados. Tampouco poderia conceber que não há neutralidade e autocancelamento puro do próprio condicionamento. Tudo deveria ser considerado como um dado exterior, em seu caráter de coisa alheia à razão, e jamais se deveria aceitar a influência da tradição sobre o pensamento, pois isso é um mero ato de submissão e de obediência cega. Portanto, uma razão engendrada na e pela história seria completamente contrária ao que se afirmava como um bom uso da razão.

Por outro lado, é bem verdade que os logros da racionalidade científica são inegáveis. A ciência conseguiu desmistificar muitas ideias que se tomavam por certezas, além de ter desfeito uma série de preconceitos arraigados. Não se pode ignorar nem muito menos menosprezar o trabalho científico. Entretanto, afirmar que há elementos históricos e condicionantes no processo de conhecimento não significa pôr as ciências positivas e seus resultados em questão, mas sim questionar se a tradicional tomada da racionalidade governada por regras a-históricas como a forma última e mais privilegiada de conhecimento e como o modelo de conhecimento de todos os campos do conhecimento não encobre outras facetas da racionalidade humana.

Assim, Gadamer questiona em primeiro lugar se a atividade mais altamente humana deve ser lida e abarcada maximamente pela racionalidade científica e, além disso, como racional quando exclusivamente realizada dessa forma. Será a racionalidade científica e seu modo de proceder objetivista, calculador, dominador a fonte última e o fundamento último de todo conhecimento e verdade?

Particularmente na compreensão da história e das obras de arte, das humanidades, do êxito dessa racionalidade, do ponto de vista de Gadamer,

não é vislumbrado. Afinal, até que ponto a descoberta de regularidades verificáveis e o encontro de casos que respondam a regras mais gerais, de conhecimentos necessários e universais, esgotam e se vinculam realmente ao conhecimento e à verdade nesse domínio? Antes deveríamos dizer que a racionalidade científica e o seu comportamento metódico não conseguem se vincular à compreensão dos objetos do mundo humano, pois eles sempre se furtam aos ideais de transparência e univocidade das ciências indutivas, insistindo em mostrarem-se como inconclusos e inacabados. Qual a real importância do método aqui? O que ele é capaz de proporcionar aqui?

A pretensão de igualar a compreensão à cientificidade e objetividade da racionalidade científica moderna é, do ponto de vista de Gadamer, um verdadeiro impedimento para que ela tome uma consciência radical acerca de si mesma. Será a primeira e última exigência da compreensão suprimir a vinculação entre conhecedor e conhecido a fim de obter um acesso total à realidade? Será que, seguindo a ideia de racionalidade moderna, o condicionamento histórico será apenas um ingrediente limitador no que diz respeito à obtenção de novos conhecimentos e verdades? E sendo esse condicionamento limitador, será que o apelo ao método é suficiente para remediar mais uma condição que urge ser superada a fim de fazer justiça à ideia de objetividade? O comportamento científico e guiado por regras preconizado na modernidade fará jus ao modo de ser histórico do homem que busca conhecer o mundo humano? Não haverá de ser relevante aqui precisamente a historicidade própria ao comportamento humano no mundo? O que o irromper da historicidade humana na consciência implica?

O problema desse pensamento que nega a possibilidade de assumir o condicionamento é associar a perda das certezas a-históricas, do objetivismo e do método das ciências com a irracionalidade. A compreensão não estará condenada a cair numa postura cética, relativista, em suma, irracional? Não se pretendendo mais como verdade apodítica, necessária e universal, não estará condenada a se instaurar transitória e efemeramente e apenas como uma tentativa individual, inspirada em elementos que, em última instância, não são racionais? Ou, então, não estará o pensamento condenado a justamente permanecer preso ao tempo de que é fruto, não passando de mero produto histórico de uma época? Haverá ainda possibilidade de produção de conhecimento no universo do conhecimento marcado pela 'prisão' ao tempo do qual é fruto?

O relativismo envolvido em toda assunção do condicionamento é tão temido porque teria como consequência a perda de todo significado

da verdade, isto é, o niilismo. O relativismo e o niilismo representam a vitória da *δόξα* sobre a *ἐπιστήμη*, da sofística sobre a filosofia. Se se aceita isso, então se dissolve a racionalidade de qualquer argumentação. Cada argumentação torna-se um ensaio que resta ao lado de outros, resultando um conflito de opiniões individuais ou de narrativas sem nenhuma verdade, já que a verdade não tem mais um significado real, já que não há critério de validade a partir do qual se possa apreciar e aceitar ou não uma interpretação em detrimento de outras. Se não há afirmação de verdade que esteja fundada na realidade, tudo se torna relativo: ‘não há verdades, apenas interpretações rivais’ ou ‘não há critério válido de justificação e tudo que nós temos são múltiplas interpretações competindo umas com as outras, jogando umas com as outras’. Tanto é assim que hoje ninguém mais se arrisca a dizer que conhecemos de modo apodítico ou unívoco. Muito pelo contrário, os trabalhos se restringem a um tipo de ensaística que representa “as condições passageiras e históricas de um indivíduo ou indivíduos de uma época”. Com efeito, as ideias de conhecimento e de verdade se revestem de uma precariedade que beira ao irracionalismo, ao ceticismo ou ao relativismo completo.

A vinculação entre conhecedor e conhecido parece conduzir o pensamento a um estranho beco sem saída, já que a finitude que resulta disso destrói o solo sobre o qual se sustentavam as noções tradicionais de sujeito, objeto, saber e de verdade. A descoberta das ilusões a que essas noções conduzem o pensamento não pode ceder lugar a uma postura historicista, assim como também não pode apelar a um puro relativismo. Não basta apelar à renúncia total da racionalidade, em que não se admite mais a argumentação racional, mas apenas interpretações ou narrativas ao lado de outras possíveis.

O esforço de definir a racionalidade dentro da compreensão se torna extremamente problemático. Se, por um lado, o racionalismo moderno pode ser considerado uma estratégia que não encontra sua aplicabilidade na compreensão e a pretensão moderna de tomar posse dos saberes universal e necessariamente mediante um uso metódico da razão perde seu apelo quando se toma como ponto de partida a vinculação entre conhecedor e conhecido, por outro, o espectro do relativismo ronda a ideia de compreensão calcada no condicionamento e na finitude da razão humana.

A assunção de uma nova perspectiva descortina um novo horizonte de pensamento e novas exigências. Supondo que o relativismo oposto ao racionalismo seja uma alternativa pouco promissora e, de todo modo, a mera contraparte da modernidade, cabe perguntar se há alguma forma de evitar que a admissão da historicidade da compreensão caia no

relativismo e no niilismo. Se, afinal, nossos saberes não passam de fenômenos históricos, não será possível ir mais além ou não se poderá ocupar uma posição um pouco mais sólida do que essa? Ou o pensamento contemporâneo, em última instância, é mesmo relativista, parcial e transitório? De que modo conciliar conhecimento racional e historicidade – temas tomados até então como alheios um ao outro? É preciso encontrar uma posição um pouco mais sólida sobre esse assunto.

Nosso esforço, nesta dissertação, situa-se nesse âmbito de problemas. Supomos que Gadamer procura oferecer um quadro conceitual a partir do qual pensar uma racionalidade diferente da tradicional e buscamos explicitar como sua hermenêutica filosófica oferece uma resposta mais sólida aos problemas do conhecimento e da verdade segundo uma perspectiva que não é nem objetivista nem relativista.

Tendo essa visão geral do ponto no qual fincaremos pé, podemos fazer uma breve apresentação dos tópicos que serão abordados no desenvolvimento.

No primeiro capítulo, pretendemos explicitar, ao longo das duas seções que o compõem, os aspectos que vinculam a noção gadameriana de compreensão ao terreno da ontologia. Nossa exposição atém-se aos pressupostos existenciais da compreensão, a linguisticidade e da historicidade, tal como são explicitados pelo filósofo em *Verdade e método*. Essas condições se mostrarão como atuantes em todo comportamento compreensivo e, ao mesmo tempo, impassíveis de um exame total, o que impedirá o controle total do investigador sobre os esforços cognitivos e a objetivação completa da realidade. Assim, num primeiro momento, elas se instaurarão como limites que impedem a compreensão ou o conhecimento total da realidade.

No entanto, veremos que, com elas, Gadamer pretende mostrar não apenas os limites do poder compreender, mas também suas próprias condições de possibilidade. Nesse segundo sentido, a linguisticidade e a historicidade são condições sem as quais não é possível compreensão alguma. Desse modo, veremos que elas não podem ser negligenciadas com base num comportamento estritamente científico-metódico.

A partir dessa base, abriremos o segundo capítulo, onde nosso objetivo é mostrar, à luz das críticas dos intérpretes à posição ontologicamente inflacionada de Gadamer, se o questionamento da racionalidade tem sua relevância dissolvida dentro da hermenêutica filosófica. Faremos isso, inicialmente, a partir de uma breve análise histórica das bases sobre as quais o projeto de Gadamer se erige e dos interlocutores que Gadamer privilegia em suas obras e, depois, discutindo

se o impacto das conclusões da fenomenologia sobre a hermenêutica filosófica a conduzem a uma negação do problema da racionalidade. A partir disso, acreditamos poder responder quais são as implicações teóricas da ontologização da hermenêutica sobre a questão da racionalidade.

Nas três seções do terceiro capítulo, veremos como se insinua a partir do conceito de consciência histórico-efetual e da aplicação e do diálogo que ela põe em movimento a racionalidade hermenêutica. Nossa discussão, portanto, vai se dirigir ao centro de *Verdade e método*, mais precisamente aos capítulos em que Gadamer tematiza a consciência histórico-efetual, realiza a retomada da filosofia prática de Aristóteles e do conceito de diálogo socrático-platônico para desenvolver, respectivamente, seu conceito de aplicação e de lógica da pergunta e da resposta.

Esses desenvolvimentos constituem a pedra de toque no que diz respeito à racionalidade sem deixar de fazer justiça ao seu elemento existencial, prático, e sem cair novamente no conceito moderno de racionalidade cientificista.

1 AS CONDIÇÕES PRÉ-REFLEXIVAS DA CONCEPÇÃO GADAMERIANA DE COMPREENSÃO

Como já pontuamos na Introdução, a investigação que Gadamer se propõe em *Verdade e método* visa atender ao problema da compreensão tal como ele aparece diante da vinculação entre conhecedor e conhecido. É preciso oferecer uma resposta à compreensão que não perca de vista essa relação. Por isso, Gadamer já não é mais movido pelos mesmos impulsos que guiavam os trabalhos das hermenêuticas modernas, que tomavam como imperativo e suficiente o modo de conhecimento científico-natural para garantir o conhecimento e verdade. Este, para o filósofo, é o erro da autocompreensão tradicional da hermenêutica, a qual se submetia à “imposição universal” da racionalidade cientificista, que nunca fez nem fará justiça à “experiência da verdade que é testemunhada nela”⁴. É preciso assegurar-se contra a dominação exclusiva do modo de conhecimento que é exemplificado pelas ciências exatas, o qual impede que outras formas de conhecimento e verdade sejam exploradas.

A compreensão realiza um “conhecimento de outro nível e gênero”⁵, e jamais pode ser obtida ou subsumida pela forma de conhecimento sob a qual as ciências se concebem. A compreensão deve deixar de fazer parte de um domínio primeiramente metodológico. A análise gadameriana da compreensão foge do território em que ela é tomada como uma forma de obter conhecimentos objetivos sobre o mundo humano para trazer à luz o privilégio da compreensão, o qual nem a ciência mais exata de todas, a matemática, poderia desfrutar⁶.

Desde o início, portanto, fica claro que, para o filósofo, a compreensão se relaciona, para ser mais bem examinada, com “experiências que nada têm a ver com o método e com a ciência, mas que estão para além delas”⁷, com experiências extracientíficas. Ela “pertence com toda evidência à experiência humana de mundo”, e não apenas a uma “instância científica”⁸, e precisa legitimar-se numa base completamente distinta daquela na qual se dá a legitimação do conhecimento científico.

⁴ GRONDIN, Jean. Humanism and the Hermeneutic Limits of Rationality, p. 418. In: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 16, Issue 2, 1993, pp. 417-432.

⁵ *VMII*, p. 43.

⁶ *HR*, p. 331.

⁷ *PH*, p. 26.

⁸ *VMI*, p. 23.

Gadamer determinará esse novo lugar ao centrar-se no território ontológico e depois ao legitimar a universalidade⁹ da compreensão. Antes de ser concebida como uma subdisciplina dos estudos humanísticos ou como um método das humanidades, a ideia de compreensão pertencerá àquilo que o homem é, como o elemento no qual ele existe. Acessando a compreensão na sua vinculação à experiência humana de mundo, acredita Gadamer, pode-se tanto corrigir a dicotomia entre objetivismo de um lado e relativismo de outro, ambos centrados numa ideia rígida e forte de subjetividade, em torno da qual se polarizou a discussão hermenêutica precedente. A compreensão não é apenas uma atividade ao lado e comparável com as outras; ela é universal e penetra todas as atividades humanas. Concebida dessa maneira, ela não é mais o método das humanidades. Ela é mais fundamental que o método e, nesse novo plano, pode rejeitar a pretensão imperialista feita em nome dele.

Desse modo, duas questões se impõem a nós: fazer o itinerário gadameriano em busca dos elementos que vinculam a compreensão à existência e tomar nota de como eles propõem uma mudança ou correção da perspectiva sob a qual conceber a compreensão em geral.

Com isso em vista, apresentaremos, a partir dos textos de Gadamer, as condições existenciais que pertencem à compreensão e sob as quais aquele que compreende sempre está compreendido, aquilo que opera de modo mais ou menos consciente já no comportamento humano natural no mundo. Vamos nos ater às duas grandes noções que Gadamer discute: a linguisticidade (*Sprachlichkeit*) e a historicidade (*Geschichtlichkeit*).

Iniciaremos nossa exposição com a linguisticidade, pois essa tese cumpre um papel fundamental no que diz respeito à possibilidade da compreensão, uma vez que diz respeito à natureza de tudo aquilo que pode ser compreendido. Com efeito, como o próprio filósofo afirma, “todo o conjunto da investigação se reúne na linguisticidade da compreensão e na sua referência à razão em geral”¹⁰, constituindo, portanto, o cerne da sua hermenêutica filosófica.

Nesta primeira seção, nossa exposição se aterá, sobretudo, às seções finais da terceira parte de *Verdade e método*, mais precisamente ao lugar em que Gadamer desenvolve a experiência humana de mundo a partir de sua tematização da linguagem¹¹, e a alguns textos posteriores.

⁹ BERNSTEIN, Richard. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, p. 113. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

¹⁰ *VMI*, p. 566.

¹¹ *VMI*, pp. 526-585.

Também lançaremos mão de alguns momentos da primeira parte de *Verdade e método* que julgamos pertinentes para a melhor explicitação do conceito de linguagem gadameriano.

Nosso objetivo é explicar como a coisidade, em Gadamer, não tem a ver antes com a razão, mas com o acontecimento da autoapresentação linguisticamente mediada das coisas mesmas em sua evidência. Para tal, partiremos da ideia de que o ter-linguagem, para Gadamer, se mostra como o *medium* onde o ser pode ser compreendido e apreendido, isto é, como *medium* no qual o mundo torna-se inteligível, de modo que, em última instância, o ter-linguagem determina o próprio ter-mundo humano. Veremos como isso conduzirá o filósofo à afirmação do caráter linguisticamente mediado de todo sentido, sem que, no entanto, este se dissolva ou resolva naquele. Para compreendermos essa tese da proximidade entre a linguagem e as coisas, discutiremos a estrutura especulativa que Gadamer atribui à linguagem. A partir dessa análise, entenderemos porque a linguisticidade, para Gadamer, é a condição para que o ser ou as coisas mesmas se autoapresentem à razão em um aspecto, de tal modo que se possa compreendê-las. Com base na explicitação desses pontos, compreendemos porque, para Gadamer, o mundo não é uma realidade fixa e em si, objetivada e controlada por uma razão e, finalmente, comunicada por uma linguagem. E compreenderemos também porque a razão não é uma instância organizadora da realidade, o que fará frente à ideia moderna de um sujeito contraposto a um objeto.

Com essa análise, encontraremos a ocasião para chegar ao que Gadamer chama de “contínuo processo de mediação (linguística) através do qual o transmitido vive – a tradição”¹². Esta é carregada pelo e no exercício da linguagem, o *medium* onde existimos e apreendemos nosso mundo¹³, que permite que a tradição mais próxima ou mais distante alcance o presente de modo a exigir a mesma mediação que a apresentará em sua verdade coisal. Neste ponto, enlaçaremos nossa discussão com o desenvolvimento que Gadamer faz na segunda parte de *Verdade e método I*, atendo-nos à sua exposição “da historicidade da compreensão como princípio hermenêutico”¹⁴.

Veremos como isso se ergue contra o Iluminismo e o Romantismo, que romperam essa continuidade do sentido da tradição. Esta será elaborada na noção de história-efetual (*Wirkungsgeschichte*), isto é, de que a história, assim como a linguagem, exerce efeitos sobre a razão

¹² PH, p. 29.

¹³ PH, p. 20.

¹⁴ VMI, pp. 331-377.

humana¹⁵ em virtude de ser uma realidade mediada constantemente. Trata-se, portanto, de uma atividade frente à qual a razão não tem plenos poderes. Com isto, toda consciência se mostrará vinculada necessariamente a uma história (*Geschichte zu haben*), de modo que cada um já carrega uma compreensão prévia da realidade em virtude de sua participação numa tradição. Isto nos conduzirá à elaboração da noção de pertença, a partir da qual toda compreensão se mostrará essencialmente pré-judiciosa, levando Gadamer à assunção da historicidade como um princípio hermenêutico.

1.1 COMPREENSÃO E LINGUÍSTICIDADE: SOBRE A NATUREZA DO SER QUE PODE SER COMPREENDIDO

O desenvolvimento da terceira parte de *Verdade e método* é, frente ao das demais partes da obra, certamente o menos sistemático conceitualmente. Segundo as palavras do próprio Gadamer a Grondin, que o inquiriu sobre essa “vagueza”, tal parte é “muito indistinta linguisticamente”¹⁶. Gadamer diz que ela foi redigida mais “precipitadamente” e, por isso, ele “deu menos atenção à precisão das formulações”, diferentemente do que se vê na primeira e na segunda parte da obra, cuja clareza conceitual é bem mais evidente¹⁷.

Se aceitarmos a explicação dada pelo próprio Gadamer a Grondin, talvez seja mais compreensível o fato de essa parte de *Verdade e método* ter sido pouco mirada e muitas vezes negligenciada pelos comentadores da obra de Gadamer, ao passo que as interpretações que se orientam em torno das duas primeiras partes tenham sido bem mais volumosas, ou então porque, quando enfrentada, tal parte tenha dado ensejo a posicionamentos muitas vezes bastante divergentes.

Apesar disso, há ali pelo menos um aspecto claro: o problema da compreensão já não está vinculado apenas, como nas duas primeiras partes da obra, aos objetos das humanidades, quais sejam, a tradição e as obras de arte. Na terceira parte, ele é colocado sob um horizonte mais

¹⁵ Gadamer se refere, no artigo *O problema da história na filosofia alemã recente*, de 1943, a esses efeitos da história como *força da história* (*Kraft der Geschichte*). Cf. *VMII*, p. 42; *GW2*, p. 36.

¹⁶ GRONDIN, Jean. On the Composition of Truth and Method, p. 37. In: SCHMIDT, Lawrence (Ed.). *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*. Illinois: Northwestern University Press, 1995, pp. 23-38.

¹⁷ GRONDIN, *op. cit.*, p. 37.

amplo. Nesse sentido, o que salta aos olhos quando chegamos a essa parte da obra é a radicalização do domínio a que a hermenêutica filosófica se atém: ela não se restringe apenas ao domínio das humanidades, não visa oferecer uma teoria do conhecimento das humanidades ou uma lógica da explicação científica. Se a investigação proposta em *Verdade e método*, como afirma Hoy, não visa descrever apenas o processo de investigação dos objetos de um domínio particular, mas a autocompreensão da compreensão e, por isso, que condições ela levanta para si¹⁸, é nessa parte que isso se evidencia para os leitores da obra. Nas primeiras partes, isso já é observável na compreensão das artes e da tradição, mas na terceira Gadamer parece querer chegar a pensar a possibilidade da compreensão como aquilo que concerne à relação geral do homem com o mundo, como vinculada à experiência humana de mundo. Para dar conta de sua noção universal de compreensão, Gadamer volta-se sobre a experiência humana em geral e sobre a sua condição essencialmente linguística.

Como Gadamer diz:

Compreender e interpretar estão ordenados de uma maneira específica à tradição linguística. Porém eles ao mesmo tempo ultrapassam essa ordenação, não só porque todas as criações culturais da humanidade, até mesmo as não linguísticas, pretendam ser entendidas desse modo, mas pela razão muito mais fundamental de que *tudo que é compreensível tem de ser acessível à compreensão e à interpretação*¹⁹.

Se tudo que é compreensível tem de ser acessível à compreensão, o que está em jogo é tudo o que pertence aos limites da compreensão humana, ou seja, o todo das realidades históricas enquanto criações humanas. Nesse sentido amplo, a interpretação de textos e de obras de arte, alvo das hermenêuticas, pode ser entendida como uma parte do todo da experiência humana de mundo que exige compreensão e como um exemplo paradigmático do seu curso. Por outro lado, Gadamer dá um salto, e do ponto em que ele fala a compreensão já não é apenas a compreensão das humanidades ou das artes. Estas se ligam a uma acepção mais fundamental do termo compreensão, a qual a eleva à universalidade.

¹⁸ HOY, David. *The Critical Circle: Literature, History and Philosophical Hermeneutics*, p. 51. Los Angeles: University of California Press, 1982.

¹⁹ *VMI*, p. 485 (trad. mod.), *GW1*, p. 408. O grifo é nosso.

Sendo na terceira parte que Gadamer pode pretender consumir a fundamentação da hermenêutica em sua universalidade, essa discussão tem de se projetar sobre a forma como Gadamer concebe a compreensão nas humanidades. Como ele mesmo afirma, a compreensão que se dá nelas, bem como na arte, “*deriva* do modo de ser universal do ser hermenêutico como formas da experiência hermenêutica”²⁰. Sobre isso, o filósofo ainda afirma nessa parte que “é aqui, e não no ideal metodológico da construção racional que domina a ciência moderna natural matemática, que se poderá reconhecer o gênero de compreensão que se dá nas humanidades”²¹.

Dessa forma, em virtude do aspecto fundamental da parte final da grande obra de Gadamer e da necessidade que ela impõe de retornar às discussões das partes precedentes, julgamos que seja este o ponto mais adequado para iniciarmos nossa explicitação das condições da compreensão, a fim de reconhecermos a tomada da historicidade da compreensão como princípio hermenêutico, que se dá na segunda grande parte de *Verdade e método*, na seção seguinte.

Na passagem que citamos acima, Gadamer diz que tudo que pode ser compreendido precisa ser compreensível: com isso, a hermenêutica filosófica precisa adentrar uma dimensão do problema que ultrapassa suas formulações tradicionais e que alcança a relação mais básica do homem com o mundo. A explicitação da compreensão, neste ponto de *Verdade e método*, tem de ser atrelada a uma preocupação com a questão da natureza de tudo que pode ser compreendido ou, usando as palavras do próprio Gadamer, à “estrutura universal-ontológica” ou “constituição fundamental de tudo aquilo a que a compreensão pode se voltar”²². É seguindo o fio dessa questão que o filósofo desenvolverá o caminho para chegar ao desenvolvimento dos fundamentos do que seria mais propriamente a sua hermenêutica filosófica²³. A dimensão universal da ideia de compreensão da hermenêutica filosófica será abertamente

²⁰ *VMI*, p. 569; *GW1*, p. 480. O grifo é nosso. Gadamer usa o verbo *sich ausgliedern* nessa passagem, traduzido como “derivar-se”.

²¹ *VMI*, p. 546-7.

²² *VMI*, p. 567.

²³ É preciso lembrar que o primeiro título que Gadamer deu à obra que hoje conhecemos como *Verdade e método* foi *Fundamentos de uma hermenêutica filosófica* (*Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*). Devido à recusa do editor, Gadamer optou pelo título *Compreensão e acontecimento* (*Verstehen und Geschehen*), o qual tampouco foi aceito. Por fim, Gadamer escolheu o título *Wahrheit und Methode*, mantendo o título original da obra como seu subtítulo. Cf. GRONDIN, *op. cit.*, p. 38.

explicitada na experiência compreensiva de mundo que se desenrola desde o centro da linguagem, consumando o que ele chama de giro ontológico da hermenêutica.

Visto isso, podemos apresentar sumariamente os pontos que tematizaremos neste capítulo: a relação essencial entre a linguagem e o mundo ou o ter-mundo como tendo na sua base um ter-linguagem; a noção de coisidade que surge dessa relação, que não equivale à objetivação do mundo; a explicitação do conceito gadameriano de linguagem, que mostra porque a coisidade requer linguagem ou uma mediação linguística para acontecer, sem tornar-se objeto dela; a universalidade da linguisticidade; a tese *o ser que pode ser compreendido é linguagem*; o realismo conceitual que essa tese implica, contra o nominalismo linguístico atribuído a ela em algumas interpretações..

Para Gadamer, o homem só tem mundo porque tem, ao mesmo tempo, linguagem. Numa frase, ter-linguagem (*Sprache-haben*) é ter-mundo (*Welt-haben*)²⁴. Pois – de modo extremamente categórico –, para o filósofo, o mundo se apresenta como tal mediado numa linguagem. Desse modo, é nela que o homem se constitui em um mundo que reconhece enquanto tal e que pode articular como compreensível: onde há linguagem, reconhecem-se as coisas tal como elas se mostram.

Ter-linguagem aqui não é outra coisa senão falar. No exercício da linguagem, no diálogo de uns com os outros, articula-se a compreensibilidade do mundo. Na fala, portanto, o mundo se mostra. Por isso, ter-mundo a partir de um ter-linguagem significa poder reconhecer algo como algo e comportar-se frente ao mundo. E como em todo comportar-se em relação a algo há uma exigência de liberdade frente ao que se encontra, também há liberdade ante o ser em um mundo que aparece mediado linguisticamente. Ter-linguagem envolve um comportamento coisal (*sachlich*²⁵), um relacionar-se com as coisas de forma livre e distanciada.

Isso, no entanto, não significa afirmar que o homem esteja “constrangido a um mundo esquematizado linguisticamente”²⁶ nem privilegiar a linguagem no sentido de que ela seja “independente em

²⁴ *VMI*, p. 542.

²⁵ Embora a tradução para a nossa língua dissolva a sutileza dos termos escolhidos por Gadamer e rigorosamente usados em sua obra, é importante frisar que, para Gadamer, *Sachlichkeit*, *Gegenständlichkeit* e *Objektivität* são noções de objetividade distintas. Cf. *VMI*, pp. 541-6.

²⁶ *VMI*, p. 532.

relação ao mundo enunciado por ela²⁷ e venha antes dele. Ao contrário, para o filósofo, o mundo não se reduz à linguagem, e a linguagem jamais é um instrumento independente da realidade. É o mundo, as coisas mesmas que mostram a si próprias na linguagem.

Mas, se são as coisas que vêm à linguagem, esse comportamento coisal, livre e distanciado não pode ser equivalente ao comportamento objetivador típico ao que é exigido nas ciências. Há uma diferença fundamental entre tais noções de objetividade. As ciências obtêm sua objetividade (*Objektivität*) fundada na subjetividade e para ela, isto é, mediante um processo de objetivação do mundo (*Versgegenständlichung der Welt*), sendo esta um resultado artificial e abstrato. Esse comportamento, portanto, vincula-se à necessidade científica de renunciar e de impedir que seu proceder integre-se ao comportamento natural do homem no mundo e ainda de viabilizar o poder e o controle humano sobre as coisas, o que, por sua vez, ocorre em virtude do seu ideal de construção racional e metodológica de conhecimentos.

No comportamento natural do homem no mundo, diferentemente, o mundo mediado linguisticamente na fala viva não tem, primeiramente, objetividade (*Gegenständlichkeit*), isto é, o caráter de algo dado que se deixa controlar e calcular metodologicamente por e para uma subjetividade. A coisidade (*Sachlichkeit*) provém do próprio elevar-se das coisas à linguagem e supõe, do lado do sujeito, mais uma atitude de deixar o ente falar através da linguagem tal como ele se mostra do que de isolá-lo, fixá-lo ou de controlá-lo.

Por isso, essa noção singular de objetividade tampouco chega a proporcionar a objetividade (*Objektivität*) das ciências. Trata-se de algo mais básico, que tem a ver com a possibilidade de que o mundo *apareça e se apresente* como tal frente ao homem justamente em virtude do exercício humano da linguagem. A coisidade não é controlada por uma subjetividade nem produzida para ela, mas acontece guiada pelas próprias coisas e no comportamento linguístico do homem no mundo. Assim, a coisidade instaurada no exercício da linguagem está vinculada, para Gadamer, à experiência humana articulada linguisticamente. Aqui pode-se, de fato, reconhecer estados-de-coisas (*Sachverhalte*) no seu ser-outro autônomo, enquanto unidades de sentido que se mostram destacadas de si²⁸. Os estados-de-coisas vêm-à-linguagem (*zur-Sprache-kommen*) e, assim, transformam-se em *totalidades de sentido* significativas. Dessa forma, o falar permite que as coisas ocasionalmente se apresentem

²⁷ *VMI*, p. 531.

²⁸ *VMI*, p. 534.

(*darstellen*) ou mostrem e que elas tenham a possibilidade de se apresentar referida ao infinito.

Nesse mostrar-se das coisas como coisas no exercício da linguagem jaz a possibilidade de elevação do homem sobre a dependência em relação ao seu entorno (*Umwelt*), dependência essa idêntica à dos animais²⁹. Para Gadamer, portanto, a elevação ao mundo é uma realização caracteristicamente humana. E ela é precisamente em virtude desse seu *sentido linguístico*³⁰. O ter-linguagem viabiliza a liberação humana das coerções do que lhe vem ao encontro desde o mundo e, assim, da própria constituição linguística do mundo, ainda que elevar-se do entorno não signifique, para Gadamer, abandoná-lo, mas apenas obter nele uma posição distinta³¹.

Ademais, sendo a relação humana com o mundo, ou simplesmente o ter-mundo, baseada necessariamente no ter-linguagem, e estando nisso a base da liberdade humana frente ao entorno, a realização do ter-mundo pode se dar – e efetivamente se dá – de diversas formas. “Existe um exercício variado da capacidade linguística”³², de modo que existem múltiplas acepções de mundo (*Weltansichten*). Como as coisas vêm-à-linguagem de diferentes modos, com diferentes matizes e de acordo com certas possibilidades de expressão, o modo como, no seu exercício, o mundo apresenta-se é diverso, dando ensejo a diferentes acepções linguísticas da realidade.

Gadamer, no entanto, quer atender ao elemento que confere unidade à relação entre linguagem e mundo. A linguagem, para Gadamer, deve ser entendida como o *medium* universal no qual as coisas se elevam à linguagem enquanto totalidades ou unidades de sentido. Isso significa dizer que toda configuração de sentido, em virtude desse seu sentido

²⁹ Em *A posição da filosofia na sociedade* (1987), Gadamer diz: “(...) Aristóteles tem razão ao distinguir o homem em relação aos animais pelo fato de o homem possuir linguagem, ou seja, pelo fato de não estabelecer apenas trocas comunicativas por sinais ante as metas dadas instintivamente e os perigos ameaçadores, tal como, por exemplo, os pássaros o fazem por meio de seu chamado de advertência ou por meio de seu chamado de acasalamento. No caso dos animais, é certo afirmar que eles lidam uns com os outros por meio da apresentação de sinais. O homem, em contrapartida, é de tal modo lançado para fora da estrutura das disposições e aptidões naturais que nessa liberdade está ao mesmo tempo depositada a responsabilidade por si e pelos seus, por si e por todos nós”. *HR*, p. 342.

³⁰ *VMI*, p. 532.

³¹ *VMI*, p. 533.

³² *VMI*, p. 533.

linguisticamente mediado, é significativa e compreensível e finalmente comunicável a outros. O sentido linguístico que está na base da apresentação das coisas implica, portanto, que se dê o que poderíamos chamar de permanência das coisas como idênticas e como comuns aos falantes daquela língua em particular, como comunicáveis.

Mas essa relação entre linguagem e mundo envolve uma proximidade entre palavra e coisa. Tudo que aparece como coisa aparece mediante uma linguagem. O mundo mesmo é mediado linguisticamente, cada mediação linguística engendra uma acepção do mundo mesmo, e não apenas de um mundo particular sedimentado naquela língua, relativo ou ao lado de outros, ou seja, essa mediação ocorre de tal forma que o mundo não se dissolve ou resolve na linguagem nem esta, naquele. Por isso, Gadamer diz que o homem que aprende uma língua, aprende, ao mesmo tempo, o mundo³³ – não apenas a língua. Se existem várias acepções de mundo, é porque os modos mediante as quais o mundo mesmo se apresenta o apresenta são múltiplas e distintas entre si e colocam em movimento a autoapresentação de muitas maneiras.

Mas como as coisas que vêm ao encontro do existente humano podem se autoapresentar nas estruturas pré-formadas e existentes nas linguagens? E se é isso que está na base da coisidade, não a razão, como Gadamer explica isso? Para respondermos a tais questões, temos de analisar o modo como Gadamer compreende a linguagem e em que sentido ela é tomada por ele como centro. Para isso, vamos nos ater ao que o filósofo chama de *estrutura especulativa da linguagem*. É com base na sua explicitação que a coisidade torna-se visível não como ato da subjetividade, mas como o acontecimento da autoapresentação das coisas mesmas na experiência linguisticamente mediada, o que vincula a linguagem ao ser. Com isto, a tomada da linguisticidade como uma condição pré-reflexiva de toda compreensão será consumada de modo a impedir que a linguagem seja um instrumento nas mãos de uma subjetividade que nomeia o que já conhece sem linguagem, e que as coisas se reduzam à linguagem.

Para compreendermos por que Gadamer assume a proximidade de linguagem e coisa sem reduzir esta àquela nem tomá-la como objeto de

³³ GADAMER, H. *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*, p. 72. Yale: Yale University Press, 1991. O grifo é nosso. Gadamer afirma a mesma coisa no seu *Até que ponto a linguagem determina o pensamento?*, de 1973. Ele diz que “toda experiência linguística de mundo experimenta o mundo, não a linguagem” ([...] *alle sprachliche Welterfahrung die Welt erfährt, und nicht die Sprache*). *GW2*, p. 302.

uma linguagem, devemos entender o modo de ser da linguagem e a estrutura da sua referência às coisas. Isso pode ser compreendido quando lançamos mão da análise gadameriana do modo de ser da *imagem (Bild)*, feita por ele na primeira parte de *Verdade e Método*³⁴. A estrutura da relação entre a linguagem e a coisa referida é idêntica à da imagem, uma vez que, para Gadamer, tanto “a imagem [quanto] a palavra não são apenas ilustrações subsequentes”, ambas “permitem que aquilo que elas apresentam (*darstellen*) seja completamente aquilo que é”³⁵. Gadamer dirá que a essência da imagem e a estrutura da referência desta ao apresentado se encontram entre dois extremos, a saber: o da pura referência a algo – o *signo* – e o do puro estar por outra coisa – o *símbolo*³⁶.

A linguagem, como a imagem, não pode ser mero signo, isto é, a pura referência a algo não linguístico. Ela contém ou carrega consigo essencialmente sua referência. Pois, se as palavras fossem signos, nada mais fariam do que apontar para algo fora de si e então suprimir-se, isto é, elas chamariam a atenção sobre si sem deixar, no entanto, que ela permanecesse em si. Para Gadamer, a palavra só cumpre sua referência ao apresentado em virtude de seu próprio conteúdo. Ela não somente aponta para o apresentado, mas este está presente nela. Na sua apresentação, apresenta-se o apresentado, o dito. Por isso, há uma

³⁴ É importante mencionarmos que Gadamer pretende realizar, na primeira parte de *Verdade e método*, uma renovação da pergunta pela verdade da arte. Isso requererá uma abordagem ontológica da obra de arte, a qual se afastará e, além disso, servirá de corretivo às abordagens estéticas, que não tematizaram radicalmente o problema da verdade das artes. Com esse propósito em vista, o filósofo partirá de uma destruição da estética filosófica e da consciência estética. Não se tratará mais da arte no âmbito de uma reflexão sobre a subjetividade, como fez Kant na sua *Crítica do juízo*, mas de uma fenomenologia que pretende descrever o que é a experiência da arte e qual é a sua verdade, qual o modo de ser da arte e como a experimentamos; o que, afinal de contas, está em jogo quando acontece uma experiência da arte seja esta do passado ou do presente e qual os efeitos dessa experiência; qual a estrutura ou a tipologia dos momentos desse encontro, da referência da obra ao seu mundo e ao mundo atual. Tal reflexão visa falar sobre a verdade da experiência da arte. Verdade da experiência da arte, diz Gadamer, porque, para ele, o encontro com a obra de arte no mundo é um encontro com o mundo que a própria obra carrega, o que permite que lancemos uma nova luz sobre a compreensão do nosso mundo e sobre nós mesmos. Por isso, há uma mediação de verdade e de conhecimento muito específica na experiência das artes. Cf. *VMI*, p. 143ss.

³⁵ *VMI*, p. 192; *GW1*, p. 148.

³⁶ *VMI*, p. 203.

‘condição’ de linguagem para que o apresentado apareça como uma unidade significativa compreensível, o que não se daria sem ela. Assim, essa remissão entre a linguagem e as coisas ou entre palavra e o dito é necessária, pois permite que as próprias coisas ditas nela e por ela sejam vislumbradas. Apresentando o apresentado, a linguagem participa do seu ser, fazendo com que ele volte a si mesmo, não se cindindo dele. Por isso, ela tem uma relação necessária com o ser do apresentado, da coisa apresentada por ela, não sendo um mero instrumento por meio do qual se aponta para o apresentado.

Esse tipo de participação da linguagem no ser do que nela é dito convém ao que, na análise do modo de ser da imagem, Gadamer chama de *símbolo*. Este, do ponto de vista do filósofo, não aponta para algo que já não esteja simultaneamente presente nele mesmo. O símbolo torna presente algo que no fundo sempre está presente, mas que não se “percebe” imediatamente sem essa mediação do símbolo. O simbolizado, que por si mesmo não é passível de percepção sensível, requer e é suscetível de representação porque, sendo atual por si mesmo, pode atualizar-se no símbolo. O símbolo, portanto, não somente remete a algo, mas o representa na medida em que está em seu lugar, em que o substitui. Ele torna presente o que já está dado, mas de modo que não se percebe sem mediação.

A linguagem, se entendida dessa maneira, tornaria presente em si mesmo o que ela representa. No entanto, assim como a imagem, a linguagem não é só um símbolo. Pois este não diz nada sobre o simbolizado, este não é apresentado em seu sentido no símbolo, mas apenas é explicitado. O símbolo representa, está por algo, e não tem um conteúdo próprio como a imagem e a linguagem. O conteúdo do símbolo precisa ser fundado externamente. A linguagem e a imagem, por seu lado, deixam que o apresentado se apresente por si mesmo, elas medeiam. E isso significa que o apresentado na imagem e na linguagem está aí de maneira autêntica, tal como verdadeiramente é.

Assim, o modo de ser linguagem, concebido de maneira análoga ao modo de ser da imagem, não seria, como este, nem pura referência a algo nem pura substituição de algo. Tanto a linguagem quanto a imagem não requerem que o seu sentido seja fundado fora delas mesmas por uma subjetividade, como o requerem os signos e os símbolos (que não recebem o sentido de seu próprio conteúdo, mas os tem por um ato de fundação, imposição ou consagração). Algo só tem função de signo ou de símbolo quando é tomado como tal, e isso envolve a fundação prévia do signo ou

símbolo e de seu significado³⁷. A linguagem e a imagem, ao contrário, antes de possuírem um sentido atribuído, já são dotadas de significância própria. Isso significa que elas apresentam o apresentado em virtude de si mesmas, pois o contém nelas.

Com essa breve delimitação da tematização gadameriana da estrutura especulativa da referência da linguagem às coisas, que é análoga à da imagem, já podemos entender porque Gadamer concebe a linguagem como centro. A linguagem não é um instrumento ou convenção, uma fundação de nomes, nem representa ou está pelas coisas, pois não há uma subjetividade por trás da fundação do significado das palavras.

É o apresentado mesmo, as coisas que se apresentam mediadas pela e na linguagem, e Gadamer chama esse vir-à-linguagem das coisas de acontecimento (*Geschehen*). Tal como no jogo da arte, que, ao ser-jogado, permite que, na imagem, o apresentado mesmo venha à existência, transformando-se numa configuração, sem que haja por trás uma consciência jogando, ditando as regras segundo as quais o jogo é jogado, o exercício da linguagem dá ocasião para que as coisas mesmas venham-à-linguagem, isto é, venham à existência enquanto coisa, como dito³⁸. A noção de configuração de sentido permanente e repetível dada pelo vir-à-

³⁷ *VMI*, p. 206.

³⁸ Gadamer diz que o jogo humano da arte enquanto apresentação para outrem se transformará propriamente numa *configuração*. E frente a essa transformação, seu ser anterior não significará mais nada. A configuração é o verdadeiro ser que se apresenta no jogo da arte. E como tal ela poderá ser pensada e entendida em si mesma, portanto, idealmente, como repetível e permanente. Porém tal isolamento metodológico da configuração relativamente à apresentação não impedirá a referência daquela a esta, mas tão-somente sua autonomia frente à segunda. Isso significa que o jogo sempre apresenta a configuração mesma, não importando seus jogadores-atores, cenário, autor etc., mas apenas a participação e assistência daqueles que se deixam tomar por ele, para quem a apresentação se apresenta plena e simultaneamente, isto é, como algo único que ganha plena presença, mesmo que sua origem seja distante. Por isso, a pretensão de repetibilidade e permanência da configuração. Esta é sempre a mesma, é originária e, portanto, sempre se apresenta nas várias exibições da mesma obra, não importando os deslocamentos a que possa ser submetida, sejam eles espaciais ou temporais. A configuração não se mede por uma realidade exterior a ela mesma; ela só se mede a partir de si mesma, oferecendo a si própria a chave para sua apreensão. Gadamer caracterizará a temporalidade própria da configuração com a metáfora da *festa*. A repetição periódica desta não significa a mera repetição ou recordação do que se festejou a princípio, mas tampouco significa que ela seja outra a cada vez que ocorre. Ela é celebração do mesmo, embora possa se dar de maneira distinta em cada ocasião. Cf. *VMI*, p. 155ss.

linguagem e pelo acontecimento da mediação linguística das coisas impede que haja uma subjetividade usando a linguagem humana na correção de sua operação de nomear, ou de discursar, ou de expressar o pensamento com o auxílio do instrumento da linguagem. E, no entanto, diz Gadamer, “todos sabem o que significa ter dito a palavra errada na hora errada”³⁹. Há um critério de correção implicado em toda autoapresentação das coisas.

Gadamer encontra tanto no acontecimento da autoapresentação das coisas na linguagem quanto no jogo da arte algo que “aponta para uma verdade que está por trás de todo conhecimento e antes dele”⁴⁰. Uma vez que no exercício da linguagem a coisa mesma se apresenta, pode-se rastrear a verdade e a falsidade. Estas não existem fora do modo como se dão, apresentam. Como afirma Saénz, “toda legitimação ocorre nela [na linguagem, e] se produz, em concreto, quando o *Tun der Sache selbst zur Sprache kommt*, [isto é, o fazer da coisa mesma vem à linguagem], com evidência”⁴¹.

A evidência (*Einleuchtende*) que faz valer a si mesma⁴² é o que poderíamos chamar de critério de correção mais básico para Gadamer. Esse critério evita o apelo direto às evidências tipicamente associadas à racionalidade científica e não remonta às requisições de teste final e de justificação. A legitimação e a justificação segundo os moldes metodológicos da ciência têm sua relevância limitada nesse contexto. A evidência da coisa mesma é “cheia de sentido” (*Sinnvolle*) e “se faz valer e sempre já foi recebida por si antes de que, por assim dizer, voltemo-nos a nós mesmos e de que possamos verificar a pretensão de sentido que vem ao nosso encontro”, de modo que, “quando queremos saber o que temos de crer, percebemos que chegamos tarde demais”⁴³.

³⁹ *HRIII*, p. 86.

⁴⁰ *PH*, p. 19.

⁴¹ Cf. SAÉNZ, Maria Carmen López. La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica de H-G. Gadamer, p. 233. In: *Éndoxa: Series Filosóficas*, n. 12, 2000, pp. 229-256.

⁴² Gadamer trabalha em *Verdade e método* o conceito de evidência, encontrado na tradição da retórica, a partir do conceito de belo, buscado em Platão. O evidente é, assim como o belo, patente; ele se mostra por si mesmo em seu próprio ser fazendo valer a si mesmo. Por isso, seu modo de ser é o da luz, do brilho. E o que se apresenta dessa forma não é distinguido de si mesmo na apresentação. Por isso, a verdade, *ἀλήθεια*, é um momento essencial do belo, assim como da evidência. Cf. *VMI*, p. 576-581.

⁴³ *VMI*, p. 585 (*trad. mod.*); *GW1*, p. 494.

O acontecimento da evidência não provém de um comportamento totalmente controlado e conduzido pela subjetividade, mas é algo cujo curso é determinado pelo desenvolvimento das coisas mesmas, curso esse que é perseguido na linguagem, ou é um jogo que se joga quase por si só, quase que independentemente da subjetividade. Essa independência do jogo sobre a razão humana particular, o fato de ele estar sempre para além de qualquer tentativa de controle humano e de, muito ao contrário, a razão estar incluída, envolvida nele, tudo isso impede a autopossessão e a autossuficiência total da razão. A verdade é mais um “fazer da coisa mesma” do que um juízo da consciência. Do conceito gadameriano de linguagem e da sua relação com as coisas mesmas depreende-se que o acontecimento da evidência depende muito mais de um deixar-se incluir no fazer das próprias coisas e na linguagem que o faz falar e de um deixar que a verdade apareça. E precisamente porque evidente (*einleuchtend*), pode-se reconhecer sua correção, isto é, a verdade da coisa mesma no acontecer que se dá no exercício da linguagem, e distingui-la das apresentações falsas.

Mas esse acontecimento da evidência, precisamente em virtude de ser mediado linguisticamente, é finito, é um aspecto (*Aspekt*) da coisa. A coisa mesma se apresenta a cada vez numa acepção, isto é, de várias formas. A linguagem medeia não de modo absoluto, mas no seu ser-acepção (*Ansichtsein*), a coisa mesma em sua verdade. E é por isso que a coisa é significativa e inteligível. A mediação linguística faz com que, sem separar-se de seu ser, as coisas ocasionalmente se apresentem enquanto configurações de sentido finitas e, portanto, inteligíveis. A configuração das coisas mesmas⁴⁴, na medida em que ocasionalmente vem-à-linguagem, é sua formulação finita, significativa, a qual tem pretensão de correção e de verdade.

Há nisso uma primazia do movimento ou fazer das próprias coisas sobre a mediação linguística que o traz à evidência. A estrutura gramatical, as regras ou princípios de correção de uso e aplicação da linguagem que medeia a apresentação de um todo de sentido que deve ser apreendido ou reconhecido por cada um desaparecem, tornam-se contingentes. A linguagem, como mediadora da configuração e de sua experiência e apreensão pelo participante, aparentemente cancela a si mesma. O que se mostra na mediação linguística, o que ela diz, é distinto

⁴⁴ Gadamer se refere a isso como o “fazer da coisa mesma” (*Tun der Sache selbst*), como “movimento da coisa mesma” (*Bewegung der Sache selbst*) ou ainda como “andamento das coisas” (*Fortgang der Dinge*). Cf. *VMI*, p. 551-5; *VMI*, p. 451.

da linguagem mesma. A linguagem não fala de si, mas do mundo⁴⁵, das coisas. Nas palavras de Gadamer: “o verdadeiro ser da linguagem é aquilo em que nos submergimos ao ouvi-la: o dito”⁴⁶. Ou, em outra formulação, diz Gadamer: “o que vem à linguagem é, na verdade, outro que a palavra falada mesma. A palavra só é palavra em virtude do que nela vem à linguagem. Só está aí para cancelar-se no dito”⁴⁷. Assim, a mediação linguística, ao permitir que o fazer das próprias coisas ascenda através dela e nela, acaba por prescindir de tematização, apesar de ser tematizável quando, por exemplo, não logra uma mediação ‘correta’ da configuração. Esse critério de correção não é, evidentemente, estanque. A apresentação pode ganhar distintos acentos dependendo do que se enfatiza e encobre. De modo que a coisa sempre continuará sendo ela mesma, e toda transformação e mesmo contradição da coisa é uma ação da própria coisa.

Com isto, fica claro porque Gadamer não vê as acepções de mundo, finitas, como relativas a um mundo em si nem como incompatíveis com a realidade mesma. A linguagem, mesmo na sua variedade, é “linguagem das coisas” – para fazer referência ao título do ensaio de Gadamer em *Verdade e método II*⁴⁸ – não “linguagem do homem”, pois nela “o ser das coisas se torna acessível na sua aparição linguística”⁴⁹.

Apesar de Gadamer enfatizar a primazia das coisas, é importante frisar que, apesar disso, para ele, “o que vem à linguagem não é algo dado com anterioridade à linguagem e independente dela, mas sim algo que recebe na palavra a sua própria determinação”⁵⁰. O fazer das próprias coisas não pode prescindir do modo como se dá a sua apresentação (embora o reconhecimento desta nunca se destaque frente ao reconhecimento daquele): ele alcança seu verdadeiro ser apenas quando apresentado, quando mediado e jogado em cada caso. Mesmo que a apresentação sempre se dê em referência à configuração e se submeta ao critério de correção que se pode extrair desta, ela não é acidental ou contingente, mas um momento essencial. Nela, a idealidade fechada das próprias coisas é apresentada ou realizada, atualizada. Aqui há pura realização do todo de sentido.

⁴⁵ SAÉNZ, *op. cit.*, p. 245.

⁴⁶ *VMII*, p. 150.

⁴⁷ *VMI*, p. 568.

⁴⁸ O ensaio chama-se *A natureza das coisas e a linguagem das coisas*, de 1960. Cf. *VMII*, pp. 71-80.

⁴⁹ *VMII*, p. 77.

⁵⁰ *VMI*, p. 568.

Dessa necessidade de linguagem decorre que, em virtude da sua diversidade, o mundo mesmo vem à linguagem de diversos modos a cada vez e esse processo de mediação não tem fim. A apresentação linguisticamente mediada sempre destaca um aspecto finito, parcial da coisa mesma. Isso não precisa levar, para Gadamer, à admissão de uma incompatibilidade entre as acepções linguísticas de mundo ou entre diversas formas de dizer o mundo ou ainda a uma relatividade das diversas acepções de mundo ou formas de dizer o mundo a um mundo em si⁵¹. Gadamer quer evitar essa consequência de relativismo das acepções linguísticas de mundo em relação a um mundo em si. Mas tampouco pretende afirmar, ao negar a consequência de relativismo, que a linguagem é uma estrutura abstrata que alcança a essência permanente das coisas e de que deve haver uma linguagem perfeita.

Sobre esse jogo entre relativismo e essencialismo, já sabemos que na apresentação linguística ocasional está contido o apresentado mesmo, o ser, ou “a coisa mesma”, excluindo a hipótese de um relativismo radical entre o apresentado e uma coisa em si. A apresentação na linguagem não é relativa a uma coisa em si. Isso, no entanto, não conduz Gadamer ao essencialismo, porque cada apresentação é finita, um aspecto da coisa, de modo que as coisas mesmas podem se mostrar de diferentes modos. Para Gadamer é a linguagem a responsável por isso. Ela “oferece diversas possibilidades de expressar uma mesma coisa”⁵². Gadamer diz ainda:

[...] movamos na linguagem que nos movamos, nunca chegamos a outra coisa que a um aspecto (*Aspekt*) cada vez mais amplo, a uma ‘acepção do mundo’ (*Ansicht der Welt*). Essas acepções de mundo não são relativas no sentido de que se pudesse opor a elas o ‘mundo em si’ (*die Welt an sich*), como se a acepção correta pudesse alcançar seu ser em si desde uma posição possível exterior ao mundo humano-linguístico. [...]. Em toda acepção de mundo é referido o ser-acepção do mundo (*das Ansichsein der Welt*). Ele é o todo ao qual se vincula a experiência esquematizada linguisticamente. A multiplicidade de tais acepções do mundo não significa uma relativização do ‘mundo’ (*keine Relativierung der ‘Welt’*). Ao contrário, o que o mundo mesmo (*die Welt selbst*) é

⁵¹ *VMI*, p. 537.

⁵² *VMI*, p. 533.

*não é nada de diferente das acepções nas quais ele se mostra*⁵³.

Com esses raciocínios, Gadamer afirma, supostamente, uma posição que vai para além do relativismo e do essencialismo, para além dos extremos. Falar, diz Gadamer, é trazer-à-linguagem uma relação com “a totalidade do ser mesmo”⁵⁴, isto é, apresentá-lo numa formulação finita e, apesar disso, com um sentido completo e compreensível. A mediação linguística apresenta ou destaca um aspecto da coisa mesma, e esta se mostra ou se apresenta tal como é de diferentes modos em cada mediação. E mesmo que a apresentação se mostre como um destacar aspectos, esse ato de destacar não perde sua referência àquilo de que é destacado ou distinguido: “ser e apresentar-se [é] uma distinção que, na verdade é uma indistinção”⁵⁵. A apresentação linguisticamente mediada tem uma relação essencial com o ser mesmo, e essa relação a mostra como evidente, significativa, como inteligível. Essa é “estrutura universal ontológica” ou a “constituição fundamental”⁵⁶ de todo o ser, o qual pode, ainda que finitamente, ser compreendido.

Nosso próximo passo é compreender a consequência dessa *universalidade da linguisticidade*, dessa condição de que toda coisa se autoapresenta linguisticamente mediada. Expressaremos dois pontos a partir do que dissemos acima.

Primeiro, a função essencial da linguagem no que diz respeito à coisidade. Toda coisa é apresentada de maneira evidente já mediada em uma linguagem, toda coisa é significativa sempre já numa linguagem: o sentido coisal, para Gadamer, é sentido linguisticamente mediado. Ou como ele afirma:

[...] a linguisticidade humana [é] como um *medium* ilimitado que carrega tudo dentro dele – não somente a cultura que nos foi legada através da linguagem, mas absolutamente tudo – porque tudo (no mundo e fora dele) está incluído no âmbito das compreensões e da compreensibilidade na qual nos movemos⁵⁷.

⁵³ *VMI*, p. 536 (*trad. mod.*); *GW1*, p. 451. Os grifos são nossos.

⁵⁴ *VMI*, p. 561.

⁵⁵ *VMI*, p. 568.

⁵⁶ *VMI*, p. 567.

⁵⁷ *PH*, p. 25.

O que pode ser dito e compreendido é, portanto, circunscrito a partir de dentro de uma linguagem, embora não seja limitado a ela. Ter-linguagem é ter um horizonte de mundo humano, pois tudo que é e pode ser nela, é e pode ser dito nela e por ela. No entanto, embora ela não tenha uma diversidade infinita de estruturas ou não seja todas as linguagens, junto à linguagem se erige o mundo com sentido e, portanto, compressível a qualquer um precisamente por ser linguisticamente mediado. Ademais, cada linguagem se forma e continua se formando à medida que vai trazendo-à-linguagem sua própria experiência de mundo. A possibilidade expressiva de uma linguagem é flexível, é extensível ao infinito, dada a infinidade de conteúdos que podem ascender a ela. Dentro da própria linguagem há um potencial de incremento de linguagem e, conseqüentemente, de mundo.

A mediação linguística de todo sentido permite ainda que os homens se entendam (*sich verständigen*) uns com outros, ou simplesmente comuniquem-se uns com os outros, e encontrem sempre maneiras de se entenderem a respeito das coisas. É nessa medida que, para Gadamer, a compreensão terá seu ser e sua realização no exercício do entendimento sobre as coisas (*Verständigung über die Sachen*)⁵⁸ – e esta constituirá uma das direções, ligada fundamentalmente à existência e à práxis vital propriamente humana, segundo as quais Gadamer explicitará a compreensão em geral enquanto essencialmente hermenêutica, cuja estrutura dialética desenvolveremos em seus pormenores posteriormente. Ter-linguagem e ter-mundo, para Gadamer, exigem a atividade humana, sendo exercício da linguagem no diálogo. Neste se articula a compreensibilidade da realidade. Não há apenas a apreciação ou percepção pura e imediata do mundo, o mundo não é algo frente ao qual o sujeito se posicione.

Uma outra consequência implicada na universalidade da linguisticidade é que a linguagem não é nunca um objeto, a linguagem não é dizível nem objetificável, sendo uma espécie de fronteira abarcante sobre a qual a razão não pode saltar, já que toda coisa depende dela para se apresentar em seu próprio fazer. A própria tentativa de uma consideração abstrata da linguagem aparece, portanto, já enredada na linguagem. Assim, seria impossível pensar que qualquer tematização explícita da linguagem pudesse abranger, medir e avaliar o universo linguístico na sua totalidade e colocá-lo, como um todo, ante as nossas

⁵⁸ Gadamer diz: “A linguagem tem antes na conversação (*Gespräch*) e no exercício do entendimento mútuo (*Ausübung der Verständigung*) seu ser originário (*eigentliches Sein*)”. Cf. *VMI*, p. 535; *GW1*, p. 449.

vistas⁵⁹. Jamais se logra o distanciamento suficiente para pensá-la. Toda tentativa de tomar a linguagem como um objeto e de buscar conceitos que a explicitem só surge a partir de uma consciência linguística, de um movimento reflexivo em que o sujeito se subtrai de si mesmo partindo da realização viva da linguagem. Mas essa consciência que se eleva da realização viva da linguagem nunca logra um distanciamento pleno⁶⁰. Isso significa que qualquer outra linguagem, uma linguagem artificial, por exemplo, só pode ser criada a partir e tendo por base uma língua viva. Com isso, tampouco se pode explicitar a língua numa gramática universal: a língua não é completamente explicitável. Consequência imediata disso, como afirma Fehér, é a hermenêutica filosófica de Gadamer não conter uma filosofia da linguagem. A tematização que Gadamer faz da linguagem “não permite a realização das condições sob as quais a linguagem pode se tornar objeto de reflexão filosófica”⁶¹.

Assim, cremos ter esclarecido como Gadamer, ao tomar a linguagem como centro e ao concebê-la não como um instrumento nas mãos dos homens nem como a realidade mesma, mas especulativamente, concebe a natureza linguisticamente mediada de todo ente que pode ser compreendido, realizando assim o giro ontológico da hermenêutica tendo como seu centro a linguagem. E com base nisso podemos compreender a sua célebre formulação, “ser que pode ser compreendido é linguagem”⁶², como afirmando que o que vem-à-linguagem é evidente e, por isso, significativo e, conseqüentemente, inteligível.

A condição de linguisticidade, de ter-linguagem, é pensada por Gadamer tanto como limite da compreensão, uma vez que o fazer das próprias coisas jamais pode ser totalmente apreendido, pois ultrapassa a mediação linguística finita, quanto como condição positiva de possibilidade da compreensão, uma vez que, mediadas linguisticamente, as coisas tornam-se compreensíveis para qualquer um. Com isto, e uma vez que a compreensão pressupõe tanto que as coisas tenham sentido quanto que elas sejam inteligíveis, vemos que, para Gadamer, essas condições são satisfeitas, ainda que jamais de modo absoluto, com a linguisticidade.

⁵⁹ FEHÉR, István. On the Hermeneutic Understanding of Language: World, Conversation and Subject Matter, p. 61. In: SCHMIDT, Lawrence (Ed.). *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*. Boston, Lexington Books, 2000, p. 59-66.

⁶⁰ *VMI*, p. 147.

⁶¹ FEHÉR, *op. cit.*, p. 60.

⁶² *VMI*, p. 567; *GW1*, p. 478. O grifo é do próprio Gadamer.

É importante notar que dizer que a inteligibilidade da realidade e a compreensão estão sustentadas, mas não de maneira absoluta ou total, no centro da linguagem, não significa que Gadamer defenda que a linguagem seja o fundamento ontológico da inteligibilidade da realidade ou *produtora* da inteligibilidade total nem que as palavras *projetem* a inteligibilidade total do mundo. Gadamer afirma, ao invés, que há uma relação entre as palavras e as coisas e que a mediação linguística é uma das condições necessárias para que o fazer das próprias coisas se mostre em sua coisidade e evidência. A inteligibilidade da realidade pode ser *ampliada ou incrementada* em cada exercício da linguagem, mas não gerada ou produzida por ela. Antes, mediante a linguagem apresentam-se os atos de evidenciação das coisas mesmas.

Ademais, se a linguagem pode incrementar, ela não dá, no entanto, conta da totalidade da realidade. O vir-à-linguagem das coisas é sempre finito e, por isso mesmo, sujeito a transformações. Para Gadamer, nunca há uma inteligibilidade completa ou total da realidade. As coisas não se esgotam na sua autoapresentação, esta é sempre finita. Mas importa reter que, para Gadamer, ainda assim, o ser *pode* ser compreendido e, por isso mesmo, estendido e ampliado em meio à linguagem. Nesta ele ainda *pode* se colocar em novas relações de modo a se tornar compreensível. Desse modo, o homem não só está concebido desde sempre num processo de mediação linguística em que se mantém num mundo comum com os outros, mas também em que esse mundo comum está sempre aberto a constante desdobramento graças ao processo de compreensão que se dá e se sustenta no exercício do entendimento, do diálogo. Para concluir com as palavras de Jean Grondin: “*Ser*, o ponto de partida de todos os nossos esforços e interpretações, *pode ser compreendido*, e esse compreender se desdobra na linguagem”⁶³.

As afirmações de Gadamer o conduzem, além disso, por um caminho que vai na contramão dos filósofos que se alinham às doutrinas da tradição nominalista sobre a linguagem, como Richard Rorty, que interpretou Gadamer nesse mesmo sentido. Para o filósofo norte-americano, “a frase de Gadamer – ‘ser que pode ser compreendido é linguagem’ – contém toda a verdade do nominalismo e, simultaneamente,

⁶³ GRONDIN, Jean. Nihilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics?, p. 9. In: MALPAS, Jeff; ZABALA, Santiago (Eds.). *Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*. Illinois: Northwestern University Press, 2010, pp. 190-201.

toda a verdade do idealismo”⁶⁴. O autor de *Verdade e método* afirmaria, na verdade, que “as entidades são de ordem nominal e todas as necessidades *de dicto*”⁶⁵ e que “nenhuma descrição de um objeto acerta em maior ou menor medida do que as outras com a natureza mais íntima do objeto em questão”⁶⁶.

Isso alinharia Gadamer à concepção de linguagem defendida por Rorty, para quem ela não tem nenhuma relação com o estatuto ontológico dos entes, constituindo nada mais do que mera convenção que de forma alguma tocaria na estrutura inteligível da realidade mesma. Essa mesma ideia de estrutura é rejeitada por ele, uma vez que não se pode “sair fora da linguagem descritiva e chegar ao objeto”⁶⁷. Com isto, finalmente, só “uma frase é relevante para a verdade de outra frase” e, “cada vez que compreendemos algo, o fazemos com a ajuda de uma descrição, e não há descrições privilegiadas”⁶⁸.

Para Rorty, portanto, é o homem quem constrói com a linguagem uma realidade inteligível exterior para si, e nela os conteúdos podem entrar sempre em novos contextos e relações e, assim, ter sua compreensão ampliada, ao invés de aprofundada.

Gadamer, por seu lado, parece defender, tendo em vista o que vimos acima, exatamente o contrário do que Rorty interpreta a partir da sua frase célebre, parecendo mesmo defender o que Wachterhauser chama de *realismo*⁶⁹. Para entendermos em que sentido devemos entender esse termo, retornaremos a uma menção que Gadamer faz no ensaio *Pensar com a língua*, de 1990 – bem posterior a *Verdade e método* –, presente no volume das obras completas *Hermenêutica em retrospectiva*, à “oposição escolástica entre nominalismo e realismo”⁷⁰.

Gadamer menciona essa distinção para esclarecer a diferença entre o caráter dos conceitos da tradição da filosofia com a qual está familiarizado – nomeadamente, a fenomenologia – e o das ciências.

⁶⁴ RORTY, Richard. El ser que puede ser comprendido es lenguaje, p. 45. In: *El ser que puede ser comprendido es lenguaje: Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Editorial Síntesis, 2001, pp. 41-58.

⁶⁵ RORTY, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁶ RORTY, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁷ RORTY, *op. cit.*, p. 47.

⁶⁸ RORTY, *op. cit.*, p. 49.

⁶⁹ WACHTERHAUSER, Brice. Gadamer’s Realism: the “Belongingness” of Word and Reality, p. 149. In: WACHTERHAUSER, B (Ed.). *Hermeneutics and Truth*. Illinois: Northwestern University Press, 1994, pp. 148-171.

⁷⁰ *HR*, p. 364.

Segundo o filósofo, “a linguagem da ciência mais recente é marcada totalmente pelo nominalismo escolástico”. E ele continua assim:

[...] no âmbito de pesquisa das ciências naturais, palavra e conceito são, tal como os símbolos matemáticos, simplesmente um instrumento e são considerados como um meio de designação para a pesquisa e para a conquista de seus resultados. Na era moderna, essa compreensão do conceito é de tal modo dominante que até mesmo na tradição filosófica alemã, efetivamente no idealismo alemão, a linguagem do conceito não se mostra de maneira alguma como objeto de uma inquirição filosófica⁷¹.

Para Gadamer, “as novas aspirações da fenomenologia precisavam alterar o sentido próprio do conceito”, tendo por meta uma “disciplina do pensamento” na qual “o conceito não era apenas um instrumento, mas a coisa da própria filosofia”⁷². Aqui, o conceito “constitui justamente *o ser verdadeiro e a essência da coisa*”⁷³, não apenas aquilo que é designado e concebido por meio da atividade de conceituar.

Nesse sentido, nominalismo significa aqui introduzir, por convenção, uma designação, um nome, para um objeto que já é conhecido. A operação de vincular conceitos com o dado, no entanto, não é suficiente. As expressões técnicas, as terminologias, as palavras, para Gadamer, têm uma força enunciativa própria. Porque, não sendo sinais ligados a algo que já se conhece, “contam elas mesmas algo e formam a partir de sua própria proveniência o horizonte significativo que abre o discurso e o pensamento para aquilo que se tem em mente”⁷⁴.

Voltando à ideia de Wachterhauser, ele afirma que, nesse sentido, Gadamer pode ser caracterizado como um pensador que

[...] entende a necessidade de um realismo consistente, que sustente que nossas discussões devam ser sobre o que é real em algum sentido independentemente da mente daquele que pergunta e do seu lugar na história, [ainda que,] ao mesmo tempo,

⁷¹ HR, p. 364.

⁷² HR, p. 364.

⁷³ HR, p. 364. Grifo é nosso.

⁷⁴ HR, p. 366.

ele dedique seu pensamento ao trabalho sobre a questão da historicidade da nossa compreensão dessa *verdade realista*⁷⁵.

Sobre a primeira parte da frase, vimos que o ser, o fazer das próprias coisas, mostra-se ao homem na sua inteligibilidade e compreensibilidade numa mediação linguística. Para Gadamer, sendo a linguagem uma linguagem das coisas e não dos homens, através dela se mostra um real que em algum sentido é coisal. Mas é claro, como vimos, que a coisidade de que Gadamer fala não se equipara com a objetividade produzida e reivindicada pela ciência, que é produzida na medida em que é contraposta ao sujeito. A coisidade gadameriana, como vimos, é engendrada na própria experiência linguística de mundo humana, no diálogo, isto é, com base na mediação linguística de toda coisa e é, portanto, não uma produção racional alheia ao comportamento natural ou vital humano linguístico, mas a forma desse comportamento mesmo. Além disso, a coisidade gadameriana não se dá em vista do controle, da posse da realidade, mas é sempre algo que acontece e de que cada um se apropria.

Ter-linguagem, assim, não pode ser mais uma habilidade ou capacidade humana subjetiva; as formas linguísticas dos conteúdos não têm por base a mera subsunção lógica destes por aquelas. O mundo não é objeto da linguagem, nem tampouco a experiência é feita antes sem linguagem e tornada um objeto ao qual se proporcione as palavras. A palavra não é um mero signo que alguém oferece ao outro, não é uma coisa dotada de ser próprio, que se possa receber e carregar a fim de tornar visível um ente distinto. A palavra pertence às coisas, é 'linguagem do ser', como afirma Jean Grondin e, pertencendo ao ser, não é um mero *signo*, que se refere a ele e suprime-se na sua ação de referir, nem um *símbolo*, que o substitui, mas sua *imagem*, isto é, apresenta-o enquanto unidade de sentido autônoma a cada vez num aspecto significativo e compreensível sem perder, nesse apresentar, sua relação com ele. Como afirma Gadamer, "a linguagem não é um instrumento nas nossas mãos, ela é o reservatório da tradição e o *medium* no e através do qual nós existimos e percebemos nosso mundo"⁷⁶.

Assim, as coisas não devem ser consideradas primeiramente como objetos organizados e constituídos pela e para a razão, mas como algo que se apresenta tal como é e por si mesmo, fazendo-se valer com evidência,

⁷⁵ WACHTERHAUSER, *op. cit.*, p. 149-150.

⁷⁶ PH, p. 29.

na mediação em que ocorre. E é precisamente por isso que o ser pode ser compreendido tal como ele é, ainda que de modo finito, pois ele é compreensível e inteligível na medida em que na relação humana linguística com o mundo ele ocasionalmente se apresenta e vem-à-linguagem, tornando evidente seu próprio movimento, seu próprio fazer.

Isso implica que o jogo da linguagem que vai mediar a autoapresentação da coisa em sua evidência não é dominado por um sujeito, pela razão. Ao contrário, cada um sempre já está colocado nele de tal modo que ele está para além da consciência a respeito dele. O exercício da linguagem, por isso, afirma frente ao indivíduo uma espécie de existência autônoma, e o introduz numa determinada relação e num determinado comportamento em relação ao mundo. A razão está inscrita nisso.

Finalmente, ao afirmar que o ato que apresenta as coisas de maneira evidente não é um ato da razão, Gadamer despoja o problema da compreensão de qualquer ressonância residual do subjetivismo, que realiza a partir de si mesmo a significatividade da realidade. Gadamer marca, com isso, a sua contraposição à noção de razão subjacente nas teorias do conhecimento modernas. A razão sozinha já não serve mais de critério para compreender a experiência humana de mundo nem estabelece sozinha uma relação com as coisas. Se a razão acessa o mundo mesmo, ela o faz na medida em que o apreende em sua evidência linguisticamente mediada.

1.2 COMPREENSÃO E HISTORICIDADE DA ATUALIZAÇÃO DA TRADIÇÃO

Feita a análise da linguisticidade de todo sentido que pode ser compreendido, podemos então passar à caracterização do momento estrutural ontológico da historicidade, uma vez que ele terá naquela a sua determinação. Nosso objetivo é mostrar como a historicidade decorre do que vimos acima de modo a se tornar a segunda condição pré-reflexiva de toda compreensão.

O princípio da historicidade da compreensão é um conceito trabalhado principalmente na segunda parte de *Verdade e método*⁷⁷. Para chegarmos a ele, usaremos a base que o giro ontológico da hermenêutica filosófica oferece. Adotamos essa estratégia de leitura não linear porque pensamos que a terceira parte oferece um suporte mais sólido para a

⁷⁷ Cf. *VMI*, pp. 331-377.

compreensão dos conceitos desenvolvidos na segunda. *Verdade e método* exige que façamos esse caminho de volta após o término da terceira parte. Ali Gadamer retoma vários conceitos tematizados pela primeira vez nas primeiras partes, onde recebem mais contornos. Trabalhando sobre a segunda parte à luz da terceira, podemos mirá-la a partir da explicitação gadameriana da universalidade da ideia de compreensão da hermenêutica filosófica. Assim, ao discutir o caminho de Gadamer na segunda parte, teremos condições de articular as duas partes de modo a fechar a nossa exposição da dimensão ontológica e universal da hermenêutica filosófica.

Passemos então a um breve resumo dos resultados da seção anterior, de modo a determinar o ponto de partida da análise pretendida na presente seção. Lá vimos que o ter-mundo é intrinsecamente ligado a um ter-linguagem, porque neste realiza-se a possibilidade de um comportamento coisal e livre frente ao entorno, às dependências do homem em relação ao seu mundo e, conseqüentemente, frente à própria constituição linguística do mundo. Isso porque, para Gadamer, é no comportamento linguístico, no diálogo de uns com os outros, que acontece o vir das coisas à linguagem na sua coisidade, ainda que apenas em um aspecto. Essa noção de coisidade, que não é produzida pela e para uma razão nem determina as coisas como objetos fixos e exteriores a um sujeito, tem na sua base um ato especulativo, a saber, a autoapresentação do fazer das coisas mesmas. As coisas aparecem numa mediação linguística e apresentam-se a si mesmas de modo evidente numa acepção ou aspecto e, conseqüentemente, na sua inteligibilidade.

Já vimos quais são as conseqüências disso: Gadamer logra uma posição a respeito do problema da compreensão totalmente despojada das ressonâncias residuais do subjetivismo moderno e também liberada do conceito de objetividade da ciência, que é produzido pelo método. Gadamer estabelece a possibilidade da compreensão vinculada não mais primeiramente à razão.

Visto isso, podemos introduzir os temas da presente seção. Em primeiro lugar, veremos a determinação gadameriana da tradição, o objeto da compreensão das humanidades, como tradição linguística (*sprachliche Überlieferung*) a partir da linguisticidade desenvolvida na nossa análise da terceira parte de *Verdade e método*. A partir disso, chegaremos à ideia gadameriana da autoapresentação da coisa na lida com a tradição em termos de idealidade do sentido. Essa espiritualidade do sentido alcançada pela conformação linguística da tradição permite que o sentido do dito esteja aí, isto é, que se apresente de modo simultâneo ao presente. Em virtude disso, ao invés de ser considerada na sua referência à individualidade ou intenção do autor, a tradição tem de ser experimentada

na sua pretensão de verdade e em sua verdade coisal. Isso ensejará uma recusa do Iluminismo e do Romantismo.

A partir disso, vai se tornar claro que a tradição afeta o presente, de modo que cada um já circula em e pertence a uma tradição. Assim, a mediação da tradição se dá em relação com o conjunto de referências nas quais presentemente o intérprete se move, o que implica a condição essencialmente pré-judiciosa ou necessariamente situada de toda compreensão. Com isso, em diferentes momentos ou desde pontos de vista distintos, a coisa se apresentará sob diferentes aspectos. A partir da análise disso encontraremos a ocasião para compreender a formulação gadameriana do princípio hermenêutico da historicidade.

O tema de Gadamer na segunda parte de *Verdade e método* é precisamente a compreensão da tradição (*Überlieferung*), desse domínio perfeito por textos e obras legadas, os quais são objetos das humanidades. Em virtude das considerações da seção anterior, já sabemos que a tradição, assim como as coisas, não poderá mais ser concebida por Gadamer como um objeto, que levanta apenas a pergunta sobre como o sujeito deve se relacionar com ele de modo a conhecê-lo⁷⁸ e o problema da adequação e da correção dessa relação, mas a partir da linguisticidade. A linguisticidade do vir-à-linguagem da tradição é a mesma que a linguisticidade da experiência humana de mundo⁷⁹. Vejamos como Gadamer determina o ‘objeto’ hermenêutico através da linguisticidade⁸⁰.

A tradição, no sentido mais autêntico da palavra, será entendida por Gadamer como tradição linguística (*sprachliche Überlieferung*). Nas palavras de Gadamer, “a essência da tradição consiste em existir no *medium* da linguagem”⁸¹.

É importante notar que, sob o conceito de tradição linguística, Gadamer não compreende apenas a tradição literária ou escrita, mas toda forma de tradição. A tradição escrita não tem necessariamente primazia sobre a oral. Ao contrário, “com a escritura ocorre o mesmo que com a fala”⁸². Ambas têm um sentido linguístico, e isso é o que permite aquele

⁷⁸ Uma hermenêutica objetivista, como a de Hirsch, por exemplo, postula um objeto definido, a saber, um significado único e inteiramente estável presente na obra. Este seria o objeto da interpretação de textos literários. Cf. HIRSCH, *Validity in Interpretation*, pp. 8, 63. New Haven: Yale University Press, 1967.

⁷⁹ *VMI*, p. 547; *GW1*, p. 460.

⁸⁰ *VMI*, pp. 468-475.

⁸¹ *VMI*, p. 468.

⁸² *VMI*, p. 472.

acontecer no qual a coisa mesma vem à apresentação, no qual o conteúdo enunciado chega a ser operante. Gadamer diz sobre isso:

A tradição linguística é tradição no sentido autêntico da palavra, o que quer dizer que não é simplesmente um resíduo que precise ser investigado e interpretado em sua qualidade de relíquia do passado. O que chega a nós pelo caminho da tradição linguística não é o que ficou, mas algo que foi legado, que foi dito a nós, seja sob a forma de relato direto, na qual tem sua vida o mito, a lenda, os usos e costumes, seja sob a forma de tradição escrita, cujos signos estão destinados imediatamente para qualquer leitor que esteja em condições de lê-los⁸³.

No entanto, se por um lado Gadamer concebe sob o conceito de tradição linguística toda forma de tradição, ele costuma privilegiar em determinados contextos de sua discussão ora alguns aspectos da tradição escrita, ora da tradição oral.

Gadamer, por vezes, segue a linha da crítica platônica à escritura. Os textos transmitidos, ou a tradição escrita, possuem particularmente uma debilidade que “altera e dificulta a tarefa do verdadeiro ouvir”⁸⁴. De fato, ocorrem perdas na fixação e escritura do diálogo vivo⁸⁵. Ademais, diferentemente do acontecer da apresentação de um assunto na fala, que tem o tom, a entonação e as circunstâncias em que se dá em auxílio da sua compreensão, a tradição escrita é uma fala autoestranhada que só a partir da literalidade dos seus signos pode ser reconduzida à linguagem.

⁸³ *VMI*, p. 468.

⁸⁴ *VMI*, p. 554. Gadamer, nesse momento de *Verdade e método*, parece ampliar sua visão no que diz respeito à primazia do escrito. Isso nos leva a crer que o que é exemplar no escrito é precisamente a desvinculação do sentido de uma consciência que doa sentido às coisas de que se fala. No entanto, é apenas nesse aspecto que o escrito parece ter privilégio sobre o falar. Pois, como Gadamer mesmo afirma, todo escrito, quando reconduzido à linguagem, é *discurso, fala escrita*.

⁸⁵ Gadamer afirma, no ensaio *Voz e Linguagem*, de 1981, que a despeito do “aspecto negativo da transposição para a escrita” é preciso perceber que “a possibilidade de fixação escrita da linguagem lança uma luz importante e mesmo esclarecedora sobre a essência da própria linguagem”. Cf. GADAMER, *Voz e linguagem*, p. 112. In: GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica da obra da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Se, por um lado, tais características expressam debilidades do escrito, por outro, elas também revelam vantagens específicas, as quais fazem da escritura tanto o modelo quanto o objeto preferencial da hermenêutica. Com efeito, a escritura é a realização mais madura de uma “vontade de tradição”⁸⁶ que, embora se expresse já na tradição oral, ganha com a fixação escrita uma alteração qualitativa. A vontade de tradição não deve ser entendida no sentido da mera permanência de resíduos de um passado em virtude da fixação, que se presta à reconstrução de outra existência, mas no de uma conservação que permite a atualização ou apresentação repetível e, com isso, a participação de cada presente no sentido do dito na tradição. É isso que a escritura mostra com uma evidência que não se vê tão claramente na tradição oral. No entanto, tenhamos em vista que o que ocorre na escritura é radicalizado por Gadamer de modo a ser aplicado e ampliado a tudo que é linguisticamente mediado. Como ele mesmo afirma, com o exemplo da tradição escrita “se explicita a pertença prévia de *tudo que é linguístico* ao compreender”⁸⁷.

Em virtude dessas vantagens, a tradição escrita e os textos transmitidos mostram sua preferência metodológica ante a tradição oral no que diz respeito à explicitação da essência da tradição na sua linguisticidade⁸⁸. O escrito é o exemplo paradigmático da liberação da linguagem da sua realização. Ele se torna simultâneo ao presente e permite um acesso livre de ataduras a um tu. Isso significa que a escritura torna a tradição linguística contemporânea: ela presentifica o sentido do que já passou, supera a finitude e o caráter contextual da fala viva, libera a expressão de seus momentos emocionais e de fatores psicológicos e, ao mesmo tempo, abre-se a uma infinidade potencial de interlocutores⁸⁹.

A escritura é capaz de tudo isso porque nela é patente o acontecimento do que o filósofo chama de elevação da coisa “à esfera de sentido que ela mesma enuncia”, acima da situação à que pertence⁹⁰. A tradição linguística realiza plenamente a “idealidade da palavra”⁹¹, ou aquilo que o filósofo também chama de “idealidade pura do sentido que

⁸⁶ Cf. *VMI*, p. 470.

⁸⁷ *VMI*, p. 468. O grifo é nosso.

⁸⁸ *VMI*, p. 215; p. 466s.

⁸⁹ SAÉNZ, M. Sedimentación del sentido y tradición, (Überlieferung). Fenomenología y hermenéutica filosófica, p. 92. In: *Eikasia. Revista de Filosofía*, año VI, n. 36, 2011, pp. 89-120.

⁹⁰ *VMI*, p. 469.

⁹¹ *VMI*, p. 469.

se comunica”⁹² em todo linguístico. Essa ‘espiritualidade da linguagem’, que a escrita demonstra em algo grau, permite que a compreensão não dependa de mais nada em sua comunicação e comunidade com a tradição⁹³. Esse ‘não depender de mais nada’ deve ser entendido no seguinte sentido: a compreensão do escrito não é primeira e fundamentalmente uma investigação empenhada na reconstrução do significado, ou na reprodução do mundo no qual esse sentido teve sua vigência, ou na apreensão da ideia que seu autor tinha em mente, mas sim empenhada em dar a palavra ao dito na tradição. Gadamer diz:

A escritura possui para o fenômeno hermenêutico uma importância central na medida em que nela adquire existência própria a ruptura com o escritor ou autor, assim como com um destinatário ou leitor. O que se fixa por escrito eleva-se de certo modo à vista de todos, a uma esfera de sentido da qual pode participar todo aquele que esteja em condições de ler⁹⁴.

A tarefa reconstrutiva, ou de recriação da intenção do autor, ou do que o autor quis dizer, que era considerada fundamental nas teorias hermenêuticas tradicionais, torna-se para Gadamer uma atividade meramente auxiliar. Os limites do sentido do dito na tradição não podem ser traçados apenas a partir de sua vinculação a um autor ou público original. Para além de mera manifestação vital, o sentido do dito na tradição escrita está aí ou é uma “dimensão compreensível em si mesma”⁹⁵, isto é, ele independe, ou melhor, não motiva apenas o retorno à subjetividade do outro, porque não precisa ser entendido apenas como a manifestação vital de uma subjetividade, mas como algo dito. Essa elevação do escrito sobre sua realização finita e efêmera e sobre o momento psicológico é radicalizada por Gadamer para explicitar o que acontece com o todo da tradição linguística.

Uma vez que, com a autonomia ou idealidade do sentido, o conceito de compreensão não se refere à individualidade e a suas opiniões, ele se referirá ao assunto da tradição, à opinião, à posição (*Meinung*) do texto. Isso significa que, por mais importante que seja a fidelidade e a adequação ao contexto histórico, à língua e ao processo psíquico que está

⁹² *VMI*, p. 471.

⁹³ *VMI*, p. 470.

⁹⁴ *VMI*, p. 471.

⁹⁵ *VMI*, p. 361; *VMII*, p. 64.

na base de toda tradição linguística, é preciso considerar na recepção da tradição o sentido de suas proposições, do que se diz nela, em sua pretensão de verdade e de pertinência. Com efeito, o texto, quando lido, traz à linguagem um assunto, uma coisa. E isso, diz Gadamer, “não pode ser considerado um ponto de vista fixo, imóvel e obstinado, que só coloca àquele que tenta compreendê-lo a questão única de como pode o outro ter chegado a uma opinião tão absurda”⁹⁶. A opinião da tradição não é um objeto determinado e estável, um objeto em si por natureza, um *Gegenstand* que se submeta a um conhecimento progressivo com interesse reconstrutivo. A posição, ou o aspecto da coisa que vem à linguagem na tradição, não é mais considerada por Gadamer como um objeto idêntico de investigação, determinado de maneira ideal como aquilo que se submete a um conhecimento progressivo e controlável, que visa penetrar paulatinamente no seu âmago. Para o filósofo, é inadequado tratar a tradição como um objeto em si e permanente, ao qual a investigação está dirigida.

Gadamer defende que a tradição linguística pode se apresentar ao intérprete em sua verdade coisal (*sachliche Wahrheit*). Deve-se pressupor formalmente em toda opinião a sua perfeição (*Vorgriff der Vollkommenheit*)⁹⁷. Este é um dos pré-juízos produtivos que Gadamer encontra suposto em toda lida com a tradição linguística. Segundo Gadamer, decorre desse pressuposto que “só é compreensível o que apresenta realmente uma unidade de sentido perfeita”⁹⁸. Isso significa que, quando lidamos com a tradição linguística, temos de supor que o que ela diz é “uma perfeita verdade”⁹⁹.

Isso se reúne na premissa essencial da compreensão: fazer ou deixar valer em seu direito coisal a opinião da tradição, o que requer uma atitude que Gadamer reitera diversas vezes ao longo de toda obra¹⁰⁰, a saber, deixar-se determinar pela coisa, estar aberto à coisa, ser receptivo àquilo sobre o que a tradição fala.

Trata-se de ouvir (*Hören*) ou de prestar atenção ao dito pela tradição. Como o próprio filósofo afirma: “escutar é obviamente constitutivo de tudo aquilo que a linguagem deve ser, quer ela seja falada, escrita ou silenciada”¹⁰¹. E frente ao ouvir, a consciência não pode se

⁹⁶ *VMI*, p. 466.

⁹⁷ *VMI*, p. 363; *GW*, p. 299.

⁹⁸ *VMI*, p. 363.

⁹⁹ *VMI*, p. 364.

¹⁰⁰ Cf. *VMI*, p. 331; p. 463.

¹⁰¹ *VMI*, p. 111.

abster: “o interpelado tem de ouvir, queira ou não”¹⁰². O que Gadamer quer ressaltar com isso é que o intérprete precisa prestar ouvidos à opinião que está aí e deixá-la valer em sua verdade coisal. E ouvir significar tomar parte nela ao invés de, em primeiro lugar, distinguir-se dela pela reflexão. Como afirma Gadamer:

Temos de deixar a tradição valer em suas próprias pretensões (*die Überlieferung in ihrem Anspruch gelten lassen*), e não no sentido de um mero reconhecimento da alteridade do passado, mas no de que ela tem algo a dizer. Também isto requer uma forma fundamental de abertura (*Offenheit*)¹⁰³.

A compreensão da tradição e das coisas sobre as quais ela trata não pode privá-la da pretensão de verdade que ela levanta para si. Com isto, fica claro que a Gadamer interessa enfatizar o direito da opinião, da posição da tradição, à validade sobre a razão de quem lida com ela. Em última instância, para Gadamer, só quem está aberto e presta ouvidos à verdade do outro, do transmitido, do dito, e deixa que essa verdade valha em sua alteridade consegue dar-se conta de que uma racionalidade que objetifica a tradição e reduz seu conhecimento à aplicação de regras não está realmente aberta. Muito pelo contrário, quando se analisa a tradição apenas como um objeto, de forma distanciada, científica e metódica, há uma nivelção do dito aos padrões do próprio saber. E, em virtude dessa racionalidade submeter e controlar as coisas com tais padrões, o dito na tradição jamais é capaz de colocar em jogo essa racionalidade.

A tradição linguística, mesmo a mais distante no tempo ou no espaço, pode apresentar-se, fazer-se valer atualmente em sua pretensão de verdade para aqueles que possam lê-la ou ouvi-la. Seja a mais próxima ou a mais distante, a tradição linguística não é mais entendida apenas como algo passado e perdido, como a permanência morta de um ser estranhado. A tradição é uma forma de conservação e de transmissão espiritual baseada numa ‘vontade de tradição’. Como tal, ela aporta a cada presente a história oculta nela: “a tradição se converte numa porção do próprio mundo, e o que ela nos comunica pode vir por si mesmo à linguagem”¹⁰⁴. Ela alcança e ganha vida naqueles que estão no presente porque estes são capazes de ouvir o outro, a lenda, o mito e a literatura. Aquele que vive

¹⁰² *VMI*, p. 553.

¹⁰³ *VMI*, p. 438, *GW1*, p. 367.

¹⁰⁴ *VMI*, p. 469.

no presente e ouve é alcançado pela validade ou verdade da tradição (*Wahrheit der Überlieferung*)¹⁰⁵. Nesse sentido, a tradição pede a apropriação e a integração de cada um ao dito nela.

Gadamer colocará em xeque com isso o modo como tanto o Romantismo quanto o Iluminismo conceberam a lida com a tradição, o qual está na base da autocompreensão da compreensão das teorias hermenêuticas tradicionais. Toda linha de raciocínio gadameriana ergue-se na medida em que se confronta, ou seja, recusa e reconhece esses projetos.

No Iluminismo, a regra era compreender a tradição escrita para além de qualquer abertura a sua verdade, que equivaleria a uma sujeição a sua autoridade ou a uma precipitação a seu favor. Como Gadamer afirma, essa atitude se dirige em primeiro lugar contra a tradição escrita do Cristianismo e, particularmente, a da Bíblia. Esta possuía, para além do estatuto de documento histórico, a pretensão dogmática de valer por si mesma. Para combater as interpretações dogmáticas da Bíblia, a regra geral iluminista era assumir que toda pretensão de validade e de autoridade dos preceitos bíblicos e da tradição deveriam ser submetidos à autoridade da razão. Isso significa que a possibilidade de validade de uma tradição escrita, tal como a Bíblia, repousava sobre e estava sujeita ao crédito que a investigação racional lhe concedesse.

Essa posição, no entanto, não era unânime. Em algumas formulações mais moderadas do Iluminismo, como a alemã¹⁰⁶, assumia-se a debilidade da razão humana, que exigia o reconhecimento de seus limites e condicionamentos. Entretanto, tais limites deviam ser justificados por um conhecimento racional (ainda que essa tarefa não pudesse ser realizada completamente). Com o que, as tentativas iluministas de oferecer uma racionalidade mais equilibrada com o caráter situado e o alcance finito da razão ainda partiam da premissa geral de que tudo deveria ser julgado “desde a cátedra da razão”¹⁰⁷. A razão era a fonte última da autoridade e da verdade, não a tradição. Devia-se usar corretamente a razão na compreensão da tradição, e isso só se daria com um procedimento metódico e disciplinado. Com ele, a razão estaria suficientemente protegida de qualquer erro, de qualquer precipitação ou sujeição à autoridade e, ao mesmo tempo, certa de sua autonomia e

¹⁰⁵ *VMI*, p. 554; *GW1*, p. 467.

¹⁰⁶ Segundo Gadamer, o Iluminismo alemão limitou com frequência as pretensões da razão, reconhecendo a autoridade da Bíblia e da igreja. Cf. *VMI*, p. 345.

¹⁰⁷ *VMI*, p. 339.

liberdade. Há, por isso, na modernidade, uma oposição excludente entre tradição e razão. No Iluminismo, como afirma Gadamer,

[...] uma tradição escrita [...] não pode valer por si mesma, [...] a possível verdade da tradição depende da credibilidade que lhe conceda a razão. Não a tradição, mas a razão é a fonte última de toda autoridade. O que está escrito não precisa ser verdade. Nós podemos saber melhor¹⁰⁸.

Assim, a realidade da tradição e do transmitido era considerada a oposição abstrata ao princípio iluminista da liberdade racional e não podia valer. Ela era tomada como o contrário da autodeterminação racional, o que ensejava sua consideração como um dado histórico. Nesse sentido, a tradição linguística acabou convertendo-se em objeto de uma investigação histórico-científica progressiva tal qual a dos objetos da natureza. Isso está na base da ciência histórica do século XIX, apesar da ruptura com o Iluminismo efetuada pelas hermenêuticas românticas, sobre as quais falaremos brevemente a seguir.

As hermenêuticas românticas partiram de uma crítica ao Iluminismo. E, no entanto, elas se mostraram tão radicais quanto este. Segundo Gadamer, a negação dos românticos ao Iluminismo se limitou a uma “inversão de valores”¹⁰⁹. Essa inversão conduziu à necessidade de restauração, de reprodução das produções originais, de reposição do antigo pelo simples fato de que era antigo. Essa atitude culminou numa excessiva valoração do passado, muitas vezes em detrimento do próprio presente.

Essa relação entre razão e tradição não se modificou substancialmente em relação àquela atribuída por Gadamer ao Iluminismo. O objetivo das hermenêuticas românticas era, de fato, retroceder às formas de compreensão do passado a fim de compreendê-las genialmente e em sua origem, ao invés de medi-las, como no Iluminismo, segundo os padrões da razão e do método. Mas, da mesma forma, elas visavam a obtenção de um conhecimento objetivo do mundo histórico por uma razão ilustrada, capaz de retroceder às formas de compreensão do passado e de se igualar em dignidade ao conhecimento da natureza. Desse modo, a crítica romântica ao Iluminismo e a gênese da

¹⁰⁸ *VMI*, p. 339.

¹⁰⁹ *VMI*, p. 340.

consciência histórica tornaram-se inócuas, porque se davam no solo iluminista e se convertiam elas mesmas em Iluminismo.

Gadamer nota nos dois exemplos a mesma forma de disjunção entre razão e tradição, a mesma “ruptura com a continuidade de sentido da tradição (*Sinnkontinuität der Überlieferung*)”¹¹⁰. Trata-se da ruptura com essa continuidade ou, poderíamos dizer também, repetibilidade da apresentação atual do sentido da tradição, a qual faz com que ela afete o presente e exija dele antes integração e apropriação, não distanciamento e alienação.

O todo da tese gadameriana sobre a continuidade do sentido da tradição e sua influência em todo presente nos parece ser formulado na segunda parte com o conceito de história-efeitual (*Wirkungsgeschichte*). Esse conceito enuncia que os efeitos, as influências da tradição (obras, fenômenos históricos) na história, afetam o presente de modo tal que “nos achamos sempre sob os efeitos da história-efeitual”. Esse conceito descreve, nesse sentido, que há uma continuidade da atividade ou da influência do sentido das tradições no presente, e justamente por isso essa atividade opera e atua sobre toda razão. Há uma produtividade da história, há uma história trabalhando em nós, para dizer como Grondin¹¹¹.

Essa ‘história que trabalha em nós’, esse andamento das coisas no qual estamos mergulhados, determina de antemão o que aparece como questionável e objeto de investigação. Por isso, toda compreensão sempre se dá sob a ação, atividade ou influência da realidade da história (*Wirklichkeit des Geschichte*). Cada um está sempre determinado e referido a esses efeitos, de modo consciente ou não. A força dos efeitos da realidade da história impõe-se inclusive ante o seu reconhecimento e elaboração racional. Além disso, ela impõe-se como um limite ao pleno alcance da razão, pois esta jamais pode objetificá-la e examiná-la completamente, porque jamais totalmente transparente para a razão.

A história-efeitual atua sobre a razão humana e sobre o presente como um todo, como herança da mediação linguística dos sentidos preservados e transformados, mesmo quando em nome da racionalidade a consciência apela ao método. O poder da história, diz Gadamer, impõe-se sobre a consciência humana limitada inclusive onde a fé no método quer negar a própria historicidade¹¹². Procurar uma saída da relação vital

¹¹⁰ *VMI*, p. 343; *GW1*, p. 280.

¹¹¹ GRONDIN, J. Gadamer’s Hope, p. 290. In: *Renascence*, v. 56.4, 2004, pp. 286-292.

¹¹² *VMI*, p. 371.

com a tradição por meio da reflexão implica destruir o sentido desta. E, por isso, a história-efeitual importa inclusive à racionalidade científica.

No entanto, como vimos, na modernidade toda forma de tradição se revelava como contrária à razão e ao presente, ou seja, reinava a mesma impossibilidade de que houvesse um sentido geral que se apresentasse contemporaneamente, afetando e acessando a razão e o presente. Negava-se que a razão se vinculasse às tradições, seja por respeito a elas, seja por precipitação em seu favor, sob pena de incorrer em pré-juízos. Precipitar-se ou sujeitar-se à tradição é ou bem usar erroneamente a própria razão, ou nem sequer chegar a usá-la. Por isso, o objetivismo oriundo dessa postura sobre a razão ignora sistematicamente a história-efeitual e, ao mesmo tempo, aferra-se ao método.

Gadamer, ao ver um encobrimento problemático na forma como a modernidade concebia a relação entre razão e tradição, nega com isso a existência de uma exclusão mútua entre ambas. Essa negação motiva uma reconsideração e uma reabilitação da autoridade e da tradição. O esforço gadameriano, a despeito das severas críticas que dirige à modernidade, será feito com o auxílio da crítica romântica ao Iluminismo, a qual é baseada na defesa de uma forma específica de autoridade, a saber, a da Tradição (*Tradition*), sobre a qual trataremos a seguir.

A autoridade da Tradição é defendida pelos românticos particularmente contra o Iluminismo. A realidade da Tradição, diz Gadamer, é uma realidade cuja “validade (*Geltung*) não precisa de fundamentos racionais (*vernünftigen Gründe*)”¹¹³. Ao contrário, ela “vale sem justificação” (*ohne Begründung zu gelten*)¹¹⁴. Segundo Gadamer, a sua validade é por procedência e por transmissão (*Herkommen und Überlieferung*). Isso significa que uma Tradição não conserva seu direito e validade ou não se faz valer a si mesma simultaneamente no presente por uma justificação última da razão. Parafraseando as palavras do próprio Gadamer no seu prefácio à segunda edição, aquilo que de todo modo nos sustenta desde sempre não carece de fundamentação¹¹⁵. Poderíamos dizer que a Tradição é um domínio perfeito pelo todo das realidades históricas, cuja existência é anterior à da consciência pensante e que precisamente por isso determina o ser-histórico humano.

A continuidade da atividade da Tradição sobre a razão humana pode ser concebida da seguinte forma: a Tradição na qual cada ser humano cresce é um domínio de validade por procedência, transmissão e

¹¹³ *VMI*, p. 349; *GW1*, p. 286.

¹¹⁴ *VMI*, p. 348; *GW1*, p. 285.

¹¹⁵ Cf. *VMI*, p. 20

conservação, em que o passado está presente. Cada ser humano se reconhece em comunidade com as realidades históricas transmitidas – estado, sociedade, família, costumes e usos – em que vive, de modo que estas antecedem sua autocompreensão na reflexão. O homem está compreendido, consciente ou inconscientemente, na lida e na mediação daquilo que é cultural e linguisticamente transmitido. É na sobrevivência da Tradição que cada um possui sua própria realidade histórica, na qual um mundo se abre para si.

Dentro desse domínio, todo estar de posse da própria razão não exige em primeiro lugar um tornar-se dono de si em virtude de uma libertação do todo da própria cultura, dos próprios costumes e do seu domínio. Ao contrário, o comportamento humano ou a atitude racional humana em relação a eles não é de distância nem de liberdade¹¹⁶, não se baseia num comportamento objetivador ou no ideal de um conhecimento objetivo. A Tradição é algo próprio. Desse modo, no comportamento histórico, a influência ou os efeitos da Tradição não são algo de que os homens tentem, em primeiro lugar, se desvencilhar. Através do uso das formas de expressão e de pensamento moldadas e sedimentadas na própria linguagem e Tradição, da formação numa Tradição, cada um se compreende a si próprio e se faz compreender pelos outros, cada um se projeta no mundo. A compreensão aqui se dá como experiência e mediação das tradições, não como investigação metódica. A determinação pela Tradição e seus conteúdos torna-se, assim, uma parte fundamental da existência humana. Aqui, a compreensão pressupõe e se dá como participação e comunidade, ou melhor, integração ao todo da própria Tradição.

Com isso, a manutenção ou a sobrevivência de uma Tradição não tem na sua base primeiramente a forma da atividade racional e livre concebida no Iluminismo, seja no que diz respeito à sua conservação ou no que respeita à inovação. Apesar disso, Gadamer diz: “mesmo a Tradição mais autêntica e venerável não se realiza naturalmente em virtude da capacidade de permanência do que de algum modo já está dado, mas precisa ser afirmada, assumida e cultivada”¹¹⁷. O ato que valida uma Tradição e a mantém é um ato da razão. No entanto, é um ato que não atrai atenção sobre si. Por isso, tende-se a considerar atos da razão apenas os planos novos e as inovações. Contudo mesmo estes integram-se ao antigo “numa nova forma de validade”¹¹⁸. A manutenção de uma Tradição

¹¹⁶ *VMI*, p. 350.

¹¹⁷ *VMI*, p. 349.

¹¹⁸ *VMI*, p. 350.

e da sua consequente autoridade frente ao indivíduo não se dá apenas de modo arbitrário e irracional, mas tem na sua base um processo presente e mais ou menos consciente de mediação linguística dessa Tradição, de mediação entre passado e presente, e por isso de afirmação ou de transformação.

O que Gadamer chama de “validade permanente do clássico”¹¹⁹ também é usado para reforçar essa tese da validade sem justificação racional e da sua afirmação contínua ante a razão. O clássico é a realização de uma conservação que, numa mediação constantemente renovada, torna possível a existência de algo que é verdade¹²⁰. Um texto clássico levanta e exige para si uma certa exemplaridade e um caráter modelar. Pois, para Gadamer, ele é o que “se destacou, diferentemente dos tempos cambiantes e seus gostos efêmeros”, sendo “uma consciência do permanente, do imperecível, de um significado independente de toda distância temporal a que nos induz a chamar algo de clássico”¹²¹. Nesse sentido, ele realiza uma mediação histórica do passado com o presente, assim como a Tradição.

Por isso, o clássico, para Gadamer, não é apenas um conceito descritivo da racionalidade científica capaz de reconhecer a força poética, a fantasia e a arte da expressão e do estilo dos grandes textos do passado, mas também o reconhecimento da “verdade superior”¹²² que fala a todo presente desde os clássicos. Estes são realidades históricas recepcionadas e seguidas por cada um, às quais a consciência pertence e está submetida. O clássico não é um conteúdo histórico, isto é, mero testemunho de algo que desapareceu e que levantaria apenas um interesse reconstrutivo, ele fala ao presente como se dissesse algo particularmente a ele¹²³.

Nesse contexto, ainda podemos citar a experiência de compreensão mais elementar do trabalho filosófico. Os clássicos da filosofia apresentam por si mesmos aos leitores contemporâneos uma pretensão de verdade que o leitor não pode simplesmente rechaçar em vista do próprio exercício racional. Como diz Gadamer, não “é fácil dar-se conta da possibilidade de que o escrito não seja verdade”: ele tem “a estabilidade de uma referência, é como uma peça de demonstração”¹²⁴. Os clássicos apresentam uma pretensão de validade e de verdade para todos que os

¹¹⁹ *VMI*, pp. 353-360.

¹²⁰ *VMI*, p. 356.

¹²¹ *VMI*, p. 357.

¹²² *VMI*, p. 411.

¹²³ *VMI*, p. 359.

¹²⁴ *VMI*, p. 339.

leem. Mesmo que os leitores atuais estejam separados por uma distância imensa em relação ao mundo ao qual uma obra falou, mesmo que o mundo atual seja completamente distinto daquele, as obras filosóficas seguem dizendo algo para o presente. E se, por um lado, a aplicação do trabalho filosófico à interpretação e elaboração de seus clássicos é considerada muitas vezes de forma negativa como uma debilidade da filosofia, por outro, o que seria do pensamento filosófico se se preferisse fazer as coisas segundo o próprio modo e sem olhar para trás¹²⁵? A filosofia presente sempre se dá, de alguma forma, articulada com seus clássicos.

Assim, essa validade transmitida e constantemente mediada dos clássicos tem um poder vinculante que se mantém e precede toda reflexão, superando qualquer distância histórica. A inteligência e a verdade da tradição têm um caráter de ‘atemporalidade’ que é para Gadamer, ainda assim, um modo de ser do ser-histórico (*geschichtlicheseins*)¹²⁶, e isso deve ser estendido à tradição linguística.

A partir desses exemplos, podemos compreender como se reabilitará, segundo Gadamer, o conceito de *autoridade*. Com efeito, a reabilitação gadameriana do direito da Tradição e o exemplo do clássico enquanto realidades constantemente mediadas na linguagem, conservadas e transmitidas, tornadas permanentes, pretende alcançar o reconhecimento da legitimidade da sua autoridade.

Se a autoridade é atribuída a uma pessoa, isto, para além de um ato de submissão, é um ato de reconhecimento. Mas não de um reconhecimento atribuído à pessoa, e sim ao que ela diz. A atribuição da autoridade tem na sua base um ato da razão, pois nem tudo que a autoridade diz é irracional ou arbitrário, ao contrário, sempre se pode reconhecer como certa uma autoridade. A correção sempre deve ser concebida dentro do conceito de autoridade. Nós reconhecemos a autoridade de Platão dentre os filósofos em virtude da inteligência legada nas suas obras, mas também dos nossos professores e dos especialistas, e nossa atitude perante eles é de escuta e abertura. Nós prestamos ouvidos, consideramos pertinente e levamos a sério o que dizem, não os ignoramos, mesmo quando não concordamos com eles, porque não tomamos o que dizem como disparates ou arbitrariedades.

A autoridade da Tradição, defendida pelos românticos, e a do clássico, exemplificada por Gadamer, são modelos daquele tipo de autoridade que não é válida por ser atribuída a uma pessoa. Elas não têm

¹²⁵ Cf. *VMI*, p. 24.

¹²⁶ *VMI*, p. 359.

dono, são anônimas, e mantêm-se numa mediação que as preserva e passa adiante. Como Gadamer afirma:

O consagrado por transmissão e procedência possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser histórico finito está determinado pelo fato de que a autoridade do transmitido, e não só o que está fundado no juízo racional, tem força sobre nossa ação e comportamento¹²⁷.

De modo que fica claro que Gadamer tenta renovar, numa evidente comunidade com o Romantismo, a autoridade e a pretensão de verdade da Tradição, bem como do clássico, e aplicá-las ao objeto da compreensão das humanidades, a tradição linguística. Precisamente em virtude do fato de não ser possível ignorar as autoridades e de elas exigirem vinculação, elas adquirem poder sobre a autodeterminação da razão humana, afetam a razão humana e a posição que ela adota na sua relação com as coisas.

Vejamos como Gadamer entende esse estar vinculado às autoridades. Essa vinculação da razão ao dado sobre o qual se exerce, esse caráter afetado da razão pelas coisas e tradições sobre as quais se exerce, Gadamer o chama de *pertença*. Na terceira parte de *Verdade e método*, Gadamer determina o conceito de *pertença* partindo da experiência de mundo constituída linguisticamente¹²⁸, a qual deve ser tomada como a referência recíproca entre homem e mundo, a *pertença* do sujeito ao objeto de conhecimento, isto é, a *pertença* da razão à tradição que pretende compreender.

A *pertença*, para Gadamer, realiza-se como vinculação prévia ou relação prévia com as coisas, com os assuntos ‘carregados’ pelas tradições. A razão sempre está de algum modo referida, e não completamente distinguida e livre, dos dados sobre os quais se exerce. A continuidade do sentido da tradição existe numa história-efetual, que alcança e determina todo presente e é determinada novamente em todo presente. Dessa forma, as coisas estão sempre já e de alguma forma relacionadas aos homens. Consequentemente, a atitude real humana não é nem a de distância nem a de liberdade em relação às coisas, mas de comunidade e de familiaridade. Qualquer coisa elevada à linguagem e à razão tem como sua condição já ter sido inicialmente apreendida em virtude da continuidade do sentido e de seus efeitos, da atividade do

¹²⁷ *VMI*, p. 348; *GW1*, p. 285.

¹²⁸ *VMI*, p. 549.

sentido da tradição sobre o presente. Aqui não se aprecia o todo da relação humana com o mundo apenas a partir e como um momento do conhecimento objetivo e distanciado, mas na sua vinculação ao processo de mediação linguística da tradição, de formação de um mundo comum, em suma, de uma continuidade viva da tradição. O homem sempre já está enredado num contínuo processo de transmissão, e seu comportamento frente a ele não é primeiramente de objetificação, mas de apropriação¹²⁹.

A pertença é uma noção que carece de legitimação na modernidade. Em Gadamer, no entanto, já não se trata de um conceito de sujeito autônomo que seja para si e que converta todo o resto em objeto. Gadamer não tenta fundamentar a objetividade do conhecimento desde a subjetividade e para ela. A compreensão não é um comportamento da subjetividade, mas um momento do ser, das coisas.

Se, na modernidade, sob a ideia de uma autoconstrução absoluta da razão, o pré-juízo era considerado mera precipitação a favor ou submissão à autoridade e impedia um uso adequado ou, mais radicalmente ainda, impedia completamente o uso da própria razão, agora, as considerações de Gadamer tornam forçoso o reconhecimento de que ele é atuante. Para que o sentido da tradição a ser compreendida seja trazido presentemente à linguagem é necessário um pré-juízo da autoridade. Essa força da autoridade sobre o comportamento humano, essa determinação pela autoridade, pode ser entendida de duas maneiras.

Primeiro, no sentido de que cada um a experimenta em sua validade própria e em sua possível verdade, e de que ela é reconhecida e envolvida no próprio comportamento em relação ao mundo, consciente ou inconscientemente. Quem participa dela toma parte num acontecer do qual jamais é o único dono. Nesse sentido, estar vinculado às autoridades não seria em primeiro lugar uma ação da subjetividade, mas uma premissa básica de toda compreensão, embora Gadamer reconheça que seja necessário entrar de modo consequente, isto é, um entrar adequada, não arbitrariamente, nesse acontecer que não é tanto ou exclusivamente a ação da própria razão sobre as coisas, mas o fazer das próprias coisas.

Em segundo lugar e em consequência do primeiro ponto, o reconhecimento da autoridade conduz a uma limitação do lugar do próprio juízo tal como defendido no Iluminismo. Com efeito, em virtude da superioridade da autoridade, o comportamento racional refere-se e integra-se a ela. Gadamer desafia a preeminência da autonomia e da liberdade da razão baseada na objetivação das coisas defendida no Iluminismo, mas afirma que isso não é o mesmo que dizer que a

¹²⁹ *VMI*, p. 350

manutenção da autoridade seja apenas em virtude da cegueira e submissão, mas do reconhecimento.

No entanto, pensando assim, Gadamer tem de assumir que a razão, uma vez que afetada pela tradição, não é, na verdade, neutra e imparcial. Ao contrário, a tradição a condiciona de várias maneiras. Para o filósofo, isso jamais pode ser completamente eliminado em favor de uma compreensão da coisa em si¹³⁰. Jamais se pode refletir totalmente sobre seu próprio condicionamento. As tradições formam um espaço de razões que opera dentro da liberdade individual humana e que determina os moldes e as formas em que se dá qualquer compreensão.

A condição pré-judiciosa da compreensão implica que “na ressurreição do sentido do texto se encontram já sempre implicadas as ideias próprias do intérprete”¹³¹. A determinação do sentido a ser compreendido está indissociavelmente relacionada com a situação presente e com o movimento do intérprete. Sobre isso, Gadamer diz,

O verdadeiro sentido de um texto tal como este se apresenta a seu intérprete não depende do aspecto puramente ocasional do seu autor e público original. Ou pelo menos não se esgota nisso. Pois esse sentido está sempre determinado pela situação histórica do intérprete [...] ¹³².

O termo situação aqui indica, portanto, o conjunto de pré-juízos aportados por aquele que compreende. Além disso, ele também indica que o ponto de vista a partir do qual se mira a tradição muda na mesma medida em que essa situação é também cambiante, dinâmica. No entanto, ninguém é suficientemente consciente e soberano perante a própria situação. Por isso, cada situação medeia de uma forma diferente o modo como a tradição se apresentará. E, a partir disso, toda compreensão terá necessariamente um caráter situado.

Com isto, a compreensão é entendida por Gadamer como interpretação. Ambas estão essencialmente imbricadas. As coisas só adquirem vida através do aspecto sob o qual são mostradas. E a mediação presente determina o aspecto sob o qual elas serão mostradas. Por isso, desde diferentes momentos ou pontos de vista a coisa se apresenta sob

¹³⁰ Cf. HOY, *op. cit.*, p. 53.

¹³¹ *VMI*, p. 467.

¹³² *VMI*, p. 366.

aspectos distintos¹³³. Toda determinação do sentido é uma determinação diferente. Por estar fundada em uma situação, a compreensão se dá desde um ponto de vista, uma perspectiva. Não há ponto de vista absoluto, não perspectivístico a partir do qual ver todas as perspectivas. Vejamos como essa condição situada da compreensão acarretará a possibilidade de tornar a historicidade da compreensão um princípio hermenêutico.

Com a explicitação da pertença e da impossibilidade da razão de se desvencilhar da vinculação à tradição reflexivamente, Gadamer sustentará a historicidade como um princípio hermenêutico. A historicidade é entendida como a finitude que domina o ser-histórico humano e a consciência humana. Sobre isso Gadamer diz: “para nós a razão só existe como real e histórica, isto é, a razão não é dona de si mesma”¹³⁴. E, diante disso, qualquer esforço de tomar a historicidade como algo de que a razão tenha de se libertar torna-se, para Gadamer, uma ingenuidade. Com efeito, o conceito de pertença indica que a compreensão é essencialmente um evento historicamente afetado. Isso implica que cada um está dentro do círculo hermenêutico da compreensão e que sua situação hermenêutica não é privilegiada¹³⁵.

Com isto, a possibilidade de uma razão a-histórica e despojada de qualquer pressuposto já não é mais uma possibilidade humana. Ao contrário, a razão instaura-se, movimenta-se e atua como *histórica e situada*, isto é, sempre já compreendida na realidade de um processo de transmissão histórica, social, cultural, linguística. Cada um toma parte em realidades históricas precedentes e se reconhece no seu seio. Há uma “vasta trama de procedência e transmissão [que] sustenta a todos”¹³⁶. Essa trama ultrapassa a razão humana e é tanto recepcionada quanto transmitida e transformada linguisticamente por cada um.

Diante desse quadro delineado por Gadamer, uma atividade cujo esforço seja afastar a historicidade sob o pressuposto de uma razão que pensa de um ponto de vista neutro e autônomo não se logra plenamente. Se a força da realidade da história independe do seu reconhecimento e se não se pode controlá-la totalmente, então nega-se a possibilidade de imparcialidade e neutralidade; nega-se a possibilidade de que qualquer esforço histórico e finito possa apagar totalmente as marcas dessa finitude. Por isso, toda mediação presente da tradição é finita e limitada.

¹³³ Cf. *VMI*, p. 352-2.

¹³⁴ *VMI*, p. 343.

¹³⁵ SCHMIDT, Lawrence. *Understanding Hermeneutics*, p. 105. Londres: Acumen, 2006.

¹³⁶ *VMI*, p. 411.

Ela envolve necessariamente e a cada vez uma dimensão prévia de juízos implícitos, preocupações e comprometimentos que atuam na apresentação das coisas sem que se possa antecipá-los ou controlá-los completamente.

Em virtude da pertença e, conseqüentemente, do caráter condicionado da razão, entende-se toda compreensão como essencialmente pré-judiciosa. Ao aprender uma língua, na educação e na criação, na leitura de textos e obras transmitidas, numa palavra, na realidade da história, cada um apropria-se de um conjunto de pré-juízos a partir dos quais qualquer caso de compreensão ocorre¹³⁷. Os pré-juízos determinam-se na comunidade que une cada um com as tradições, não na subjetividade. Mais do que os juízos de um indivíduo, os pré-juízos são “a realidade histórica de seu ser”¹³⁸. Eles são os elementos que constituem a situação presente particular do intérprete e representam aquilo para além do que ele não pode ver.

Sendo a própria realidade histórica de cada um, os pré-juízos não podem ser levados à consciência por inteiro, carece-se do distanciamento suficiente para observá-los. Eles são os frutos da pertença, sendo herdados por acumulação, e perfazem o horizonte de mundo humano. Assumindo toda determinação do sentido da tradição como dependente da situação atual do intérprete e, por isso mesmo, como pré-judiciosa, Gadamer afirma que os pré-juízos são condições que tornam a compreensão possível. Sem eles não se compreenderia, isto é, toda compreensão começa por pré-juízos. Eles são como imagens que antecipam o sentido e guiam a compreensão das coisas em cada situação. Seja consciente ou inconscientemente, eles são aplicados em casos em que o juízo é requerido. O aporte dos próprios conceitos prévios, da própria realidade histórica, indica que a tradição é mediada com cada situação a fim de encontrar a linguagem através da qual a coisa fala algo ao presente.

Vejamos como Gadamer concebe a natureza dos pré-juízos. Ele a define da seguinte maneira: “pré-juízo quer dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes da demonstração definitiva de todos os momentos coisalmente determinantes (*sachlich bestimmenden Momente*)”¹³⁹. Nesse sentido, os pré-juízos não são entendidos como juízos, crenças ou conceitos totalmente desenvolvidos. Segundo Weberman,

O que Gadamer chama de pré-juízo não é tanto um conjunto de crenças explicitamente sustentadas que

¹³⁷ SCHMIDT, *op. cit.*, p. 100.

¹³⁸ *VMI*, p. 344.

¹³⁹ *VMI*, p. 337 (*trad. mod.*); *GW1*, p. 275

estão previamente colocadas em todo ato de compreensão, mas sim frequentemente um conjunto implícito de compromissos práticos e teóricos prévios, formados em grande parte pelas tradições culturais que determinam como nós experimentamos o que experimentamos¹⁴⁰.

Os pré-juízos não têm uma natureza necessariamente proposicional quando operam na compreensão¹⁴¹. Tal como Gadamer os define, eles parecem possuir uma natureza variada, que vai desde a completa ciência da sua atuação até a completa inconsciência. Sendo assim, entende-se porque muitos pré-juízos sequer sejam tematizados. A natureza pouco evidente e a atuação sub-reptícia dos pré-juízos impedem, por exemplo, que se admita a possibilidade de tematizá-los um a um a fim de justificá-los objetivamente. Apenas alguns são conscientemente testados na compreensão e, mesmo assim, alguns deles mantêm-se constantes na medida em que se questionam outros.

Isso significa que a razão até pode pela reflexão examinar e criticar vários dos seus pré-juízos, mas a exigência de deixar de lado ou de justificar todos os pré-juízos é uma tarefa que jamais se satisfaz. Muitos pré-juízos, em virtude dessa natureza variada que Gadamer atribui a eles, não podem ser vistos de um ponto de vista exterior e independente.

Mas Gadamer vai além: ele determina o reconhecimento da existência de pré-juízos legítimos mediante a reabilitação da autoridade. Entre os pré-juízos que afetam cada um, pode haver alguns que contenham alguma parte de verdade, isto é, existem pré-juízos legítimos ou pré-juízos *sachlichen Vorurteilen*¹⁴². A pertença funda pré-juízos legítimos.

A determinação gadameriana da existência de pré-juízos legítimos ou adequados à coisa é necessária, em primeiro lugar, se o filósofo quiser se manter tanto distante do relativismo quanto do objetivismo. Particularmente quanto ao objetivismo, é interessante notar que a assunção da condição essencialmente pré-judiciosa de toda compreensão, ou do fato de não se poder superar os pré-juízos, não parece por si só

¹⁴⁰ WEBERMAN, David. A New Defense of Gadamer's Hermeneutics, p. 47. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 60, n. 1, 2000, pp. 45-65.

¹⁴¹ Tanto Weberman quanto Wachterhauser defendem a natureza não necessariamente proposicional dos pré-juízos. Cf. WEBERMANN, *op. cit.*, p. 47; WACHTERHAUSER, W. Prejudice, Reason and Force, p. 234. In: *Philosophy* 63, n. 244, 1988, pp. 231-256.

¹⁴² *VMI*, p. 348.

impedir a manutenção de um objetivismo da compreensão. A objetividade, embora inalcançável, poderia ser ainda considerada um ideal, ainda que um ideal que permitisse apenas aproximação. Ou seja, a objetividade deveria ser perseguida tanto quanto possível. Dessa forma, a mera assunção do caráter pré-judicioso da compreensão implicaria a necessidade de neutralizar a força das tradições sobre a razão. A consequência imediata das considerações de Gadamer seria a de tentar se aproximar o máximo possível de uma compreensão livre de todos os pré-juízos e compromissos prévios¹⁴³. Com isto, a objetividade continuaria sendo uma característica ou condição necessária de todo ato de compreensão genuíno.

Entretanto, não é esse o caminho de Gadamer. O filósofo seguirá totalmente na contramão das propostas objetivistas. Isso fica claro em *Verdade em método* sobretudo quando Gadamer acusa a ingenuidade e a ficção daqueles que, uma vez cientes do caráter pré-judicioso da compreensão, pensam que seja preciso libertar-se tanto quanto possível dos conceitos próprios a fim de compreender a coisa em si mesma¹⁴⁴. Para ele isso não é possível nem desejável, pois são os pré-juízos que nos abrem para a compreensão.

No entanto, ao negar o objetivismo e reconhecer a historicidade enquanto princípio, restaria a Gadamer apenas a contraparte disso, o relativismo da compreensão? Para ele, não. E a resposta gadameriana ao relativismo está precisamente nessa assunção da existência desses pré-juízos legítimos ou adequados às coisas.

Diferentemente do que ocorria no Iluminismo, Gadamer afirma que nada impede que, dentre os pré-juízos que afetam a razão, alguns possam conter alguma verdade ou se confirmar nas coisas mesmas. Como vimos acima, a pertença instaura um domínio de razões e é uma fonte de pré-juízos que não só impedem, mas guiam e abrem a compreensão para as coisas mesmas. Dessa forma, o condicionamento não é algo que necessariamente debilite a compreensão. O condicionamento, diz Gadamer num artigo de 1953, “é um momento da verdade mesma”¹⁴⁵.

Em virtude de existirem pré-juízos adequados às coisas ou legítimos além dos ilegítimos, Gadamer afirma que a pertença aporta pré-juízos que nem sempre são improdutivos. Se por um lado, com o conceito de pertença, Gadamer pretende sustentar um espaço de razões que guie a compreensão e, portanto, instaure uma saída ao relativismo, por outro, sua

¹⁴³ WEBERMAN, *op. cit.*, p. 49.

¹⁴⁴ Cf. *VMI*, p. 476.

¹⁴⁵ Cf. *VIII*, p. 46.

defesa, embora declaradamente supervalorizada em *Verdade e método*¹⁴⁶, não quer conduzir a uma espécie de tradicionalismo ou conservadorismo baseado na apropriação da tradição, frente à qual a razão não pode nada mais do que se calar.

É importante nos atermos mais detidamente sobre isso. Já sabemos que Gadamer concorda com a correção romântica do Iluminismo¹⁴⁷, que reabilitara a autoridade da Tradição, porém, como vimos acima, o filósofo não deixa de afirmar que as tradições ainda aparecem no Romantismo como a contrapartida da autodeterminação pela razão. Para ele, se se segue a mútua exclusão entre autoridade e razão rigorosamente ou bem se chega, tal como os românticos, a uma espécie de tradicionalismo, ante o qual a razão não pode mais do que se calar, ou bem se chega, como no Iluminismo, à negação radical de qualquer autoridade, o que significa supervalorizar o aspecto revolucionário da livre autodeterminação pela razão.

Gadamer, para alcançar uma posição que não caia nem numa nem noutra alternativa, opta por atenuar essa separação entre autoridade e razão, propondo um verdadeiro jogo entre dependência e liberdade frente à pertença. Há pré-juízos fundamentais e sustentadores através dos quais a razão logra a conexão necessária para fazer a tradição falar, sendo precisamente nos pré-juízos através dos quais a razão acessa as coisas que se mostram as possibilidades da compreensão. Desse modo, os pré-juízos podem ser legítimos, tendo uma relação essencial com a verdade. Mas também há pré-juízos improdutivos que precisam ser suspensos, cuja ação conduz a compreensão a mal-entendidos, já que a razão sempre está sujeita a pré-juízos que não se comprovam nas coisas mesmas. Essa liberdade ante a pertença se expressa no encontro com a tradição e com o jogo entre pré-juízos de um e de outro, que permite que as coisas se mostrem em sua verdade ou na sua inverdade.

Por isso, como diz Gadamer com referência à leitura de textos, “não se trata de modo algum de se assegurar contra a tradição que faz ouvir sua voz desde o texto, mas, pelo contrário, de manter distanciado

¹⁴⁶ No Prólogo à segunda edição de *Verdade e método*, Gadamer reconhece que destacou antes a direção da apropriação do passado e do transmitido. No entanto, “seguramente compreender não quer dizer apenas apropriar-se de uma opinião transmitida ou reconhecer o consagrado pela tradição”. Cf. *VMI*, p. 21.

¹⁴⁷ Cf. *VMI*, p. 348. Gadamer diz que sua dívida com o Romantismo jaz justamente na correção que ele faz do Iluminismo. Esta se dá através do reconhecimento de que a Tradição conserva algum direito e determina amplamente nossas instituições e comportamento, a despeito dos fundamentos da razão.

tudo o que possa dificultar sua compreensão desde a coisa mesma”¹⁴⁸. Isso exige que cada um coloque em jogo com as próprias opiniões prévias e pré-juízos aquilo que se apresenta. E, mesmo que ao longo desse jogo instaurem-se possibilidades variadas e cambiantes, nem tudo se mostrará possível e adequado à coisa em questão. O acesso adequado às coisas mesmas “envolve a *matizada* apropriação das próprias opiniões prévias e pré-juízos”¹⁴⁹.

Assim, a partir das considerações precedentes, podemos concluir que, para Gadamer, há uma condição necessária em todo o processo compreensivo: é preciso estar imerso ou envolvido no acontecer da tradição para poder, ainda que de modo finito, compreendê-la. Esse envolver-se no acontecer da tradição é tratado por Gadamer como pertença, vinculação ao assunto que se expressa na tradição, desde a qual se conquista uma conexão com as coisas. Dessa forma, a condição historicamente afetada e pré-judiciosa da compreensão implica que em toda compreensão é operante um momento de Tradição e de autoridade, os quais, ademais, constituem, para Gadamer, sua verdadeira essência e característica, a despeito de toda metodologia inerente ao seu desenvolvimento.

¹⁴⁸ *VMI*, p. 336.

¹⁴⁹ *VMI*, p. 336; *GW*, p. 274. O grifo é nosso.

2 HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E RACIONALIDADE: UMA APROXIMAÇÃO CONTROVERSA

No capítulo anterior, buscamos esclarecer os dois pressupostos em torno dos quais gravita a virada ontológica operada por Gadamer na hermenêutica. Na primeira seção, delineamos a tese gadameriana da linguisticidade da aparição das coisas. A demonstração disso partia do ter-linguagem, do diálogo vivo nas línguas históricas, que mostrava uma relação de proximidade com o ter-mundo. Essa proximidade entre ter-linguagem e ter-mundo estava relacionada à concepção gadameriana de linguagem, a qual, ao invés de substituir das coisas pelas palavras, medeia a autoapresentação das coisas mesmas. Esse ato especulativo das próprias coisas advinha de uma indistinção entre ser e apresentar-se, que, por sua vez, implicava que cada apresentação linguisticamente mediada traz-à-linguagem um aspecto ou acepção da coisa mesma de modo evidente – assim como o belo, a luz através da qual o bem, a ideia suprema, e a verdade se mostravam em Platão. Tratava-se aí do esforço gadameriano de mostrar que o ser, que o fazer ou andamento das próprias coisas tem uma racionalidade própria, a qual é ontologicamente anterior à do sujeito individual, ao princípio da razão humana e, por isso mesmo, a abarca ao invés de ser sujeito à objetivação e controle.

Vimos também que disso resultava a pertença da razão ao ser e, conseqüentemente, a superação do dualismo entre razão, por um lado, e objeto e ser em si por outro. A pertença descreve a correspondência prévia de uma e outro. Com isso, Gadamer acreditava recuperar a linguisticidade da experiência humana de mundo, a qual fora ocultada pela objetivação do ser e pela necessidade de conhecer as coisas puramente desde si mesmas e à margem da linguagem, sobre a qual repousavam as concepções mais gerais de racionalidade na modernidade. Ora pode-se afirmar que a racionalidade não repousa num colocar as coisas pela razão, mas, antes, no mostrar-se das coisas no jogo linguístico ou diálogo como um lampejo, um acontecimento inteligível e passível de apropriação.

Indo mais adiante, na segunda parte do capítulo anterior, vimos que essa autoapresentação das coisas se aplicava também à tradição. A tradição, assim como as coisas, em virtude da linguisticidade, pode apresentar-se como conteúdo significativo e com pretensão de verdade ao intérprete. Há uma continuidade do sentido transmitido e, por isso, ele pode vir à tona (*herauskommen*) em novos aspectos significativos. Assim, se entendemos o conceito de história-efetual como o equivalente da segunda parte de *Verdade e método* ao que Gadamer chama de fazer das próprias coisas na terceira parte da obra, então, é na pertença a ela que se

dá a atualização e presentificação de uma verdade e evidência a cada vez ao intérprete, independentemente do quão distante uma tradição se encontre dela.

Agora, resta-nos perguntar: ergue-se uma concepção de racionalidade sobre essa base?

Se nossa exposição terminasse aqui, teríamos todos os motivos para afirmar, como fez Habermas numa crítica muito atinada e mesmo muito consequente, que a hermenêutica gadameriana rompe com a dimensão reflexiva ou autorreflexiva da razão humana¹⁵⁰. Habermas acusa na hermenêutica de Gadamer a ênfase unilateral sobre o caráter ontologicamente condicionado e a negação do poder de reflexão à razão humana, baseada numa compreensão forte da tradição. Daí vem a defesa de que o conhecimento carregado por transmissão e procedência é fundamentalmente superior ao do intérprete, de tal modo que, na compreensão, só se pode aprender da tradição, mas esta jamais poderia, em tese, aprender dele. Parece haver uma assimetria de superioridade e inferioridade entre tradição e compreensão em *Verdade e método*. Esse excesso de confiança na tradição e nas condições pré-reflexivas da compreensão colocaria em xeque a possibilidade de transcender a pertença a fim de submetê-la à crítica.

A consequência disso seria que, após a crise da racionalidade moderna, Gadamer consumaria sua derradeira morte. A hermenêutica gadameriana trata antes do ser-jogado e da pertença do humano ao andamento da tradição e da apropriação ocasional e sempre finita desse fazer. Esse fazer das próprias coisas e as condições pelas quais ele vem à luz, no entanto, restam sempre para além de qualquer esforço racional que pretenda elucidá-los, não são completamente sondáveis e objetificáveis pela razão humana. Gadamer lidaria apenas com as condições pré-reflexivas da compreensão, ignorando as condições de estabelecer a validade da compreensão. A razão sempre já pertence a um processo que a precede e que determina a situação presente de cada existente humano.

Desde esse ponto, não se poderia conceber uma racionalidade em sentido forte, pois não há situação ideal ou ponto de vista privilegiado a partir do qual se possa falar, não há, em suma, possibilidade de conhecimento total. O que está na base da compreensão é o ser-afetado, o padecer, o acontecer do ser e a vinculação da razão humana a esse

¹⁵⁰ Cf. HABERMAS, *A lógica das ciências sociais*, p. 142ss. Petrópolis: Editora Vozes, 2009. Habermas afirma tomar um ponto de partida metodológico e analisa três abordagens das ciências humanas: a fenomenológica, a linguística e a hermenêutica.

movimento que não é tanto ou apenas o seu, mas o das próprias coisas e da tradição. E a verdade aqui não está ancorada tanto ou primeiramente nem depende de uma ação consciente daquele que busca conhecê-la, mas é um acontecimento que pode ser bem-sucedido ou não.

Dessa forma, o que vimos no capítulo anterior é colocado contra a compreensão de uma razão dona de si própria, capaz de transcender seu caráter situado na história e de buscar algum tipo de verdade e de compreensão a-histórica. Como afirma Apel, nesse quadro conceitual, a única coisa que resta ao homem é “preparar-se para escutar, para aguardar ou para constatar o acontecimento do sentido, do ser ou da história”¹⁵¹. Ou ainda nas palavras do próprio Gadamer “aquilo que nos ocorre a despeito do nosso querer e fazer”¹⁵².

Berti também faz objeções no que respeita aos supostos da compreensão gadamerianos. No seu artigo *Como argumentan los hermeneutas?*, o filósofo italiano afirma que, ao conceber a compreensão como um momento de ser mesmo, do fazer das próprias coisas que se manifesta de modo a se deixar compreender, produzindo o acontecimento da compreensão, Gadamer abre mão da racionalidade. O fato de Gadamer recorrer à experiência do belo e da revelação da verdade como uma evidência demonstra a condução gadameriana “a posições de tipo intuicionistas que são exatamente o oposto da argumentação”¹⁵³. Sem proposições, sem afirmações, sem asserções, arremata Berti, não é possível discurso nem argumentação alguma¹⁵⁴.

Gjesdal, no seu *Gadamer and the Legacy of German Idealism* também questiona se Gadamer realmente consegue aliar o seu desejo de retratar o acontecimento da verdade como paradigma da relação humana com a verdade com a intenção crítico-reflexiva e a racionalidade. Segundo ela, a ênfase de Gadamer no caráter ocasional da verdade teria impedido essa possibilidade de conjugar de modo produtivo as dimensões existencial e epistêmica. Consequentemente, para Gjesdal, qualquer noção hermenêutica de racionalidade terminaria por romper-se entre, de um lado, uma tentativa promissora de oferecer uma noção de reflexão

¹⁵¹ BERTI *apud* APEL, *Cómo argumentan los hermeneutas?*, p. 39. In: VATTIMO, G (org.). *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1994, pp. 31-60.

¹⁵² *VMI*, p. 10.

¹⁵³ BERTI, *op. cit.*, p. 52.

¹⁵⁴ Cf. BERTI, *op. cit.*, pp. 51-2.

crítica não subjetivista e, de outro lado, um apelo problemático à compreensão como um acontecimento do ser soberano e autoritário¹⁵⁵.

Em Gjesdal lemos ainda a posição de Tugendhat, que afirma que a tradição, em Gadamer, não é mais criticamente acessada. Antes, nós teríamos de nos expor à sua verdade. Assim, a ideia de uma relação crítica e reflexiva com o passado é obscurecida pela afirmação de uma autoapropriação histórica. Essa, segundo Tugendhat, é a característica mais marcante do movimento anti-iluminista da filosofia de Gadamer¹⁵⁶.

Ainda para Richard Rorty a hermenêutica em geral, e particularmente a gadameriana, deixa de lado a preocupação com a argumentação, a reflexão e a racionalidade. No seu *A filosofia e o espelho da natureza*, a hermenêutica representa uma alternativa ou mais precisamente uma oposição à epistemologia. Para Rorty, um discurso filosófico que proponha argumentos publicamente reconhecíveis cai no âmbito do epistemológico, enquanto o hermenêutico é uma espécie de encontro – não necessariamente argumentativo – com novos sistemas de metáforas, com novos paradigmas, cuja compreensão não têm relação com o procedimento demonstrativo e com a argumentação persuasiva¹⁵⁷. Desse modo, a compreensão de novos sistemas de metáforas se contrapõe à atividade de uma racionalidade científico-normativa, que argumenta no escopo de um paradigma dado e aceito. A compreensão é uma assimilação estética do mundo justaposta ao mundo aberto pelo novo sistema de metáforas. De modo que estão excluídas aqui a argumentação, a demonstração e a necessidade lógica.

Mas será que a virada ontológica da hermenêutica e as teses que vimos no capítulo anterior negam totalmente a possibilidade da racionalidade? A assunção da anterioridade ontológica do andamento das próprias coisas ante a razão, da pertença desta àquele; a linguisticidade subjacente à aparição compreensível e inteligível das coisas, ainda que finita e de modo perspectivístico, logram algum ganho para o problema da racionalidade ou negam totalmente sua pertinência no âmbito da hermenêutica?

¹⁵⁵ Cf. GJESDAL, Kristin. *Gadamer and the Legacy of German Idealism*, pp. 119-120. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

¹⁵⁶ GJESDAL, K. Between Enlightenment and Romanticism: Some Problems and Challenges in Gadamer's Hermeneutics, p. 298. In: *Journal of the History of Philosophy*, 2008, vol. 46, n. 2, pp. 285-305.

¹⁵⁷ VATTIMO, G. *Reconstrucción de la racionalidad*, p. 143. In: VATTIMO, G (org.). *Hermeneutica y racionalidad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1994, pp. 141-164.

É certo que a virada gadameriana para a ontologia mostra claramente suas tendências anti-iluministas e antiempiristas em relação à compreensão e, ao mesmo tempo, explicita a subscrição de uma linha de pensamento heideggeriana. Nesse sentido, Gadamer pretenderia acusar a metafísica da presença tanto antiga quanto moderna na mesma medida em que afirmaria uma metafísica da finitude. No escopo daquela se iguala o ser ao ente, donde o ser se tornar um objeto de asserções totalmente controlável e alvo de um tipo de conhecimento cujo objetivo é a obtenção de asserções objetivas sobre a realidade, as quais são asseguradas por uma racionalidade calculadora e dominadora, que visa o controle total sobre o ente.

Mas cabe perguntar se a negação da metafísica da presença, reforçada reiteradamente por Gadamer ao longo de todo *Verdade e método*, reduz o interesse da hermenêutica à ontologia tal como em Heidegger ou se a pretensão de Gadamer seria não só a de acusação, mas a de dar uma nova resposta sobre a razão, uma resposta distinta e que colocasse a razão no seu devido lugar, ora despojada do posto privilegiado a que fora elevada na modernidade na esteira dos logros significativos das ciências naturais.

Em outras palavras, se a crítica gadameriana ao conceito de razão moderno e a assunção de uma ontologia forte são patentes e restringem o poder e a autonomia da razão humana, é preciso perguntar se há ainda dentro do projeto gadameriano alguma preocupação positiva em termos de racionalidade. Há condições de pensar uma racionalidade crítica e argumentativa interna a essa ontologia, ou Gadamer propõe uma concepção de hermenêutica ontologicamente inflacionada que suplanta a questão da racionalidade e do ideal iluminista de posse da razão e de autonomia racional? Há como salvaguardar a racionalidade e a reflexividade ou o acontecimento do ser é “soberano e autoritário”, como afirma Gjesdal? Poderia ser esse o ponto de partida para uma concepção de racionalidade que corresponda à pertença e ao acontecimento da verdade e da compreensão? É preciso perguntar se a resposta gadameriana consegue responder às objeções de Habermas, Apel, Berti, Gjesdal e de muitos outros intérpretes.

Com o objetivo de responder a essas questões, vamos aprofundar neste capítulo o modo como Gadamer pinta o cenário do pensamento moderno, o que se dá sobretudo nas considerações das seções iniciais de *Verdade e método* e na retomada dos tratamentos que seus predecessores deram à compreensão. Visto isso, poderemos discutir a relação gadameriana com o pensamento da modernidade e, particularmente, com o Iluminismo e com o Romantismo. Já apresentamos na segunda seção do

capítulo anterior, vinculado à restauração do conceito de tradição e de autoridade, o modo como a modernidade se posicionava a respeito da tradição e da autoridade. Vimos também a rejeição do filósofo a essas consequências do pensamento moderno. Agora, buscaremos explorar se as críticas do filósofo ao objetivismo da concepção de racionalidade do Iluminismo aliadas à crítica ao subjetivismo do Romantismo constituem uma rejeição total do problema da racionalidade dentro da hermenêutica filosófica. Ou em outras palavras, veremos se o anti-Iluminismo de Gadamer torna irrelevante a pergunta sobre a racionalidade dentro da sua hermenêutica.

Nosso objetivo é mostrar, contra os intérpretes que trouxemos acima, que Gadamer nega a faceta ou completamente racionalista ou totalmente subjetivista das teorias da modernidade, mas que não nega a noção de razão. A ontologização abrirá uma nova perspectiva para o conceito de razão humana, uma perspectiva supostamente não subjetivista e que não restrinja o exercício racional ao aspecto teórico-científico e à ideia de cálculo. Isso permitirá a assunção da complementaridade da dimensão ontológica e epistemológica contra a concepção de que a ênfase gadameriana na primeira excluiria a segunda, como afirmam os intérpretes da hermenêutica filosófica.

E, depois, tomando que a rejeição de Gadamer ao pensamento moderno e sua virada para a ontologia não implicam o abandono do problema da racionalidade, mas o redimensionam e colocam em novas bases, teremos de discutir a relação do filósofo com Heidegger. Uma vez que o modelo da ontologização da hermenêutica é retirado da fenomenologia e, particularmente, da de Heidegger, discutiremos também por essa via se as teses gadamerianas impedem o tratamento da racionalidade. Gadamer adere ao mestre de tal modo a reduzir o papel racional e reflexivo a um momento subordinado ou derivado em relação ao acontecimento do ser e da verdade?

Buscaremos mostrar, contra as interpretações que enfatizam o ingrediente ontológico de matriz heideggeriana na hermenêutica filosófica que, apesar das similaridades, há uma diferença estrutural significativa entre os projetos filosóficos de ambos. E tal diferença constituirá, talvez, o grande divisor de águas entre o projeto de um e de outro. Como veremos, Gadamer, ao contrário de seu mestre, pretende dar um novo rumo aos problemas da autocompreensão das humanidades. Sendo este um dos cerne de suas preocupações, a sua proposta visaria alcançar o ponto de ruptura com o modelo moderno e cientificista de racionalidade e delinear uma nova dimensão sobre a qual pensar o

problema da racionalidade operante na compreensão e no modo de conhecer das humanidades.

2.1 O CONFRONTO DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA COM A MODERNIDADE

Nesta seção, exploraremos a relação de Gadamer com a modernidade. Veremos, em primeiro lugar, o modo como Gadamer pinta o quadro no qual a racionalidade científico-teórica exemplificada pelas ciências naturais se ergue como forma privilegiada de racionalidade na modernidade e suas consequências. Depois, veremos as críticas que surgiram ainda na modernidade a essa ideia e as perspectivas oriundas delas. Gadamer retomará várias dessas teorias em *Verdade e método*, mas sempre no sentido de mostrar sua insuficiência. Essa limitação, do ponto de vista do filósofo, ocorre porque está dada já no ponto de partida dessas teorizações: trata-se do conceito moderno de razão e da relação com as coisas que ele impõe, que jamais foi suplantada dentro do paradigma moderno de pensamento.

Visto isso, teremos condições de afirmar que o filósofo visará, com suas teses, legitimar um caminho que torne viável a assunção da inviabilidade da mera submissão do conceito de compreensão aos quadros conceituais modernos, ou seja, visará negar a possibilidade de estender esse modelo de racionalidade à experiência que tem lugar na compreensão. De acordo com o que vimos acima, a compreensão não se baseia mais no domínio de uma realidade passível de objetificação por uma razão, mas tem seu lugar no jogo do existente humano, que pertence a ela, dentro dela.

Uma vez traçado esse caminho, nosso objetivo é mostrar que as teses gadamerianas implicam, sim, a rejeição radical do quadro conceitual sobre o qual se ergue a concepção de racionalidade moderna, mas também, por outro lado, que elas não conduzem a hermenêutica filosófica ao abandono do problema moderno subjacente, qual seja, o problema do conhecimento, da verdade e da racionalidade. A defesa dessa hipótese se apoiará no interesse que Gadamer tem pelo problema da autocompreensão das humanidades, que animava já os projetos filosóficos da hermenêutica romântica e da escola histórica. Nossa ideia é que a retomada do problema é ensejada pela rejeição de Gadamer ao objetivismo das teorias da compreensão propostas por Dilthey no historicismo e ao subjetivismo a que foram conduzidos os românticos. Isso impede que o filósofo exclua de suas preocupações o problema da racionalidade. De modo que repensar

a racionalidade operante em todo movimento compreensivo é uma das preocupações centrais da hermenêutica filosófica.

A partir disso, poderemos assumir que as teses precedentes não são assumidas por Gadamer com vistas a rejeitar o problema da razão. Desde esse ponto de vista, a proposta ontológica de Gadamer poderá ser tomada como base para um novo tratamento ao problema da racionalidade e como um novo lugar dentro do qual responder ao problema do conhecimento e da verdade. Com isso, a proposta gadameriana pretenderá não dissociar, mas antes conciliar a dimensão ontológica com a dimensão epistemológica do problema da racionalidade, do conhecimento e da verdade.

Em *Verdade e método*, Gadamer assume a totalidade do projeto moderno em referência àquele que é considerado seu pai, nomeadamente, René Descartes. Na base desse grande e pretencioso empreendimento do pensamento, há um fundamento autofundado, a razão, a qual por autorreflexão constrói a si mesma de um ponto de vista indubitável. Isso significa que a razão é completamente autônoma e legisla sobre si mesma.

Para o pensamento da modernidade, a primeira lida com o ente é pelo representar. Por isso, ela transforma o ente em representação, isto é, em um colocar o ente diante de si operado pelo sujeito. Assim, tudo que o ente possui é outorgado por uma consciência. As teorias do conhecimento modernas, sejam empiristas ou racionalistas, são representacionistas. A pergunta da teoria do conhecimento é o conhecimento. E conhecimento nada mais é do que representação (*Vorstellung*), relação de uma razão com a realidade. A questão central da modernidade é, portanto, como se pode ter certeza de que o pensamento tem relação de fato com a realidade, de que as ideias representam a realidade. Ou seja, como provar que o cético está errado, porque a verdade existe. Do ponto de vista das teorias do conhecimento modernas, ou há conhecimento nesse sentido forte, ou não há nada. Uns, como Descartes, confiaram a correção das ideias a um Deus. Outros, como Locke, aos sentidos. Kant, por sua vez, afirmou que as representações não alcançam as coisas em si, mas apenas as aparências.

Apesar das diferenças, em todas essas teorias subjaz um solo comum: a subjetividade, a “linguagem do sujeito”¹⁵⁸. A modernidade torna o objeto e a realidade funções das representações subjetivas. O

¹⁵⁸ DOSTAL, Robert. Gadamer's Ambivalence toward the Enlightenment, p. 62. In: *Journal of Philosophical Investigation*, vol. 6, n. 11, Autumn & Winter, 2012, pp. 53-79.

sujeito moderno é solipsista mesmo quando atribui a correção de suas representações a um Deus perfeito, como Descartes.

A primeira consequência desse tipo de pensamento é a quebra com a noção de pertença, de ser-no-mundo, de história. A tradição e a autoridade não detêm aqui mais poder nem influência alguma. Em segundo lugar, esse pensamento atrela o conhecimento apenas à autoridade da razão, e esta se torna a única instância à qual se tem recurso.

O ideal geral da modernidade era legitimar uma atividade representacional totalmente atemporal, neutra e objetiva. Desde o começo da teoria das ciências moderna, a busca da racionalidade se relacionava com essa necessidade de saber até que ponto é possível um emprego puro da razão. A resposta a isso foi o método, um comportamento guiado por princípios metodológicos e acima de qualquer pré-juízo ou atitude preconcebida. Com o que, desde a modernidade, a discussão sobre o conhecimento e a verdade sempre se situou no âmbito das denominadas teorias do conhecimento, das teorias que questionam como o homem apreende ou conhece verdadeiramente o mundo por intermédio do operar desinteressado e neutro da sua razão.

O representacionismo, a compreensão da linguagem como signo instrumental, a negação da tradição e da autoridade e, finalmente, a confiança total no método, ou seja, todos os elementos que caracterizam as teorias que alcunhamos como modernas têm, para o filósofo, essa base cartesiana em comum. Neles, prevalece a concepção de racionalidade segundo a qual a realidade é fundada em sua objetividade em referência à subjetividade e é apreendida em termos de um dado conjunto de regras ou procedimentos metodológicos. Assim, a racionalidade é reduzida a um comportamento do sujeito em relação a um objeto por intermédio de um método e de um comportamento governado por regras, e isso exauriria a compreensão de racionalidade enquanto tal.

Consoante a isso, o escopo das teorias do conhecimento modernas incluíam algumas doutrinas básicas, como a da necessidade de legitimação ou justificação das pretensões de conhecimento, a necessidade de um método rigoroso e adequado que exibisse cada passo do processo de conhecimento e permitisse que outros o repetissem e a doutrina de que tal método fosse desprovido de pressupostos subjetivos ou parciais para avaliação dos argumentos, os quais mediante tal análise se dividiriam entre meras opiniões ou crenças e conhecimentos universais e necessários. Como resume Jean Grondin:

O sucesso da abordagem científicista reside primeiramente na sua ênfase no método. Método é

a instância objetiva que garante que os resultados científicos não dependem de pré-juízos subjetivos do observador. [...] Portanto, distanciando a coisa do observador, o método permite objetividade ou uma visão do objeto que independe do sujeito. [...] A fim de permitir uma verificação objetiva, o método visa a universalidade; e, a menos que haja um erro na metodologia, seus resultados são supostos como válidos para todos. [...] Uma outra característica do cientificismo, que está ligada à sua natureza hipotética, é seu comprometimento com leis gerais e regularidades. Um evento particular é explicado cientificamente quando ele é visto como um caso de uma lei mais geral de eventos. [...] Assim, a mera descrição dos eventos, desprovida de explicação, não é tida como científica¹⁵⁹.

A estrutura básica que condiciona a relação com as coisas na modernidade e, particularmente, no Iluminismo é a neutralidade, o não se deixar afetar pelo objeto de conhecimento, e a objetividade ou, como diz Gadamer, o pré-juízo contra o pré-juízo. A credibilidade e a legitimidade só são concedidas a um juízo quando ele é fundamentado no exercício da razão – o que só é garantido e sustentado por um método, um procedimento.

Se a racionalidade é tomada como apreensão controlada e regrada da realidade, como busca de uma validação para todas as asserções e crenças independentemente da relatividade das impressões e interesses humanos ou subjetivos, então, racional é uma alcunha própria somente ao proceder que se concebe como operando no escopo de uma racionalidade garantida por procedimentos. Com base nisto se constituiria o discurso das ciências em sentido forte, do qual a filosofia e as humanidades deveriam se aproximar tanto quanto possível.

Pode-se afirmar que havia uma identificação ou associação forte na modernidade entre as noções de racionalidade, ciência, método, objetividade e verdade. Só havia racionalidade no seguinte sentido: ser metódico, ter critérios de êxito a-históricos e fixados de antemão. A relação entre razão e mundo e o vocabulário das ciências alcançaria a estrutura da realidade mesma, dessa realidade exterior e independente da trama de crenças e desejos humanos. Essa natureza, que é a mesma para

¹⁵⁹ GRONDIN, J. Humanism and the Limits of Rationality, p. 418. In: *Graduate Faculty Philosophy Journal*. Volume 16, Issue 2, 1993, pp. 417-432.

todos, requer um observador universal, despersonalizado e que a apreenda em termos de leis formuláveis universal e matematicamente. Uma vez obtido esse ponto, não haveria mais necessidade de dizer algo sobre as demais atividades humanas. Erigiu-se uma verdadeira identificação entre ser racional e ser científico. A atividade científica seria a atividade humana privilegiada e elevada ao paradigma segundo o qual se deveria avaliar todos os demais campos da atividade humana, os quais deveriam, por sua vez, tornar-se científicos tanto quanto possível.

No pano de fundo desse projeto, como afirma Berti, há uma concepção essencialmente matemática de conhecimento racional, isto é, toma-se como modelo de conhecimento o procedimento axiomático-dedutivo da matemática, considerando-o de acordo com a estrutura objetiva da realidade mesma¹⁶⁰. Aplicado primeiro aos procedimentos das ciências naturais modernas e, depois, tomado como o modelo da própria filosofia, ele seria capaz de elevá-la ao estatuto de saber absoluto, matemático. Não haveria nem restrição, nem derivação histórica que pudesse macular os conhecimentos que se seguissem de tais bases e procedimentos.

E, de fato, não demorou muito para que a identificação da racionalidade com a racionalidade teórica e desta com a busca de cientificidade e certeza garantida pela aplicação de um método rigoroso transformasse a configuração do sistema moderno do conhecimento. Logo as outras formas de racionalidade, como as concernentes ao âmbito da filosofia prática, da ação humana e das disciplinas ligadas a elas, autocompreenderam-se de modo radicalmente diferente. Segundo Gadamer, aquelas se impuseram sobre estas, e esse movimento alcançou sua consumação na metade do século XIX¹⁶¹. Mas a redução do âmbito da experiência humana racional a critérios estritamente epistemológicos e científicos resultou na desvalorização do significado dos pressupostos da compreensão humana.

Nas palavras de Franco Volpi,

Pode-se dizer que a aplicação do método à ciência entendida como teoria, isto é, a elevação do método, no contexto da compreensão teórica do conhecimento em si mesmo, ao estatuto de parâmetro ideal de conhecimento, teve um impacto destrutivo sobre a estruturação do domínio do

¹⁶⁰ BERTI, *op. cit.*, p. 34.

¹⁶¹ HR, p. 356.

conhecimento tradicionalmente referido à filosofia prática e distinguido, como tal, da filosofia teórica¹⁶².

Esse “impacto destrutivo” da tomada do método como paradigma do conhecimento racional em geral se mostra, para Volpi, como uma relação de dependência das disciplinas vinculadas ao mundo prático, ou seja, das humanidades, à racionalidade das ciências teóricas¹⁶³. As humanidades deveriam proceder cientificamente caso quisessem que suas conclusões merecessem o nome de científicas. Assim, se as humanidades desejam um lugar na ágora, elas devem imitar e se igualar às ciências naturais. No entanto, há uma série de dificuldades quando se tenta impor o método das ciências sobre as humanidades.

A primeira forma da imposição nega a aplicabilidade dos princípios metodológicos ao domínio das humanidades, uma vez que esse âmbito não é completamente racionalizável, porque ligado a instâncias subjetivas ou não objetificáveis. Isso implica que os conhecimentos obtidos nesse domínio são sempre de caráter provisório e aproximado, pois se inscrevem no âmbito do meramente provável, dada a característica contingência e particularidade do mundo prático. Havia no âmbito prático, ligado ao que acontece no domínio do social, político, cultural e histórico, um limite para a explicação racional que não condizia com o ideal de racionalidade moderno. Assim, as disciplinas que, na modernidade, lidavam com o mundo humano, como a ética e a política, mas também as outras humanidades, não possuem dignidade epistemológica suficiente, pois seus fundamentos não são, e nem podem ser, científica e racionalmente fortes. As humanidades são apenas ciências menores.

A segunda consequência da aceitação da elevação do método e das ciências naturais ao paradigma do conhecimento em geral e, segundo Volpi, a predominante na modernidade, foi a de tomar a ação humana como um objeto de conhecimento, como um campo onde é possível o exercício do conhecimento tal qual o que se dá em relação ao mundo natural ou, ainda em outras palavras, como um domínio que, assim como

¹⁶² VOLPI, F. *The Rehabilitation of Practical Philosophy and Neo-Aristotelianism*, p. 7. In: BARTLETT, R and COLLINGS, S (Eds.). *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*. New York: State University of New York Press, 1999, pp. 3-19.

¹⁶³ *HR*, p. 250.

o da natureza, pode ser apreendido e explicado rigorosamente em seus mecanismos e operações mediante um método indutivo.

Essa unidade idealista entre espírito e natureza se mostra, continua Volpi, nas tentativas de aplicar um conhecimento tão rigoroso quanto o matemático à ética (Spinoza), à política (Hobbes)¹⁶⁴ ou na de aplicar o método indutivo das ciências naturais à humanidade (Mill). Essa visão determinou sobretudo a autocompreensão das humanidades do século XIX, que pretendia torná-las capazes de alcançar conhecimentos objetivos do mundo histórico de modo que se igualassem em dignidade aos conhecimentos da natureza da ciência moderna. Segundo Gadamer, o modelo das ciências naturais dominou inteiramente a autorreflexão das humanidades. No entanto, mesmo que o método indutivo fosse aplicável ao domínio das humanidades, ele só tinha validade reduzida nesse âmbito. Uma vez que os dados oriundos dos domínios humanos são fragmentários e incompletos, as humanidades seriam ciências inexatas.

No entanto, essa concepção positivista do conhecimento das humanidades como um todo, que impedia que outras formas de cognição obtivessem sua legitimação, não satisfazia todos os círculos filosóficos e foi alvo de duras críticas. Ainda no Iluminismo iniciaram os movimentos de ruptura, que viam a centralidade da razão, a valorização do conhecimento científico, a primazia do problema do método e da fundamentação das ciências exatas como doutrinas limitadoras, que não abarcavam a racionalidade humana como um todo. Sobretudo no Romantismo e em filósofos como Nietzsche e Kierkegaard é clara a acusação aos ideais da *Aufklärung*. Esse é o movimento que interessa a Gadamer e que está vivificado na base de seu próprio projeto.

No cerne da renúncia ao projeto cartesiano de conhecimento e da concepção de racionalidade cientificista subjacente a ele estava o surgimento de um desenvolvimento particularmente notável nas teorias do conhecimento modernas: a virada para a história. Já na modernidade a história se elevava a um problema filosófico. Pelo menos desde o começo do século XVIII, os filósofos passaram a insistir no caráter histórico do processo de cognição. A consciência histórica tornou-se mais uma variável da equação epistemológica.

Ante a visão da ideia anterior de verdade a-histórica, sem tempo, tais considerações históricas não eram obviamente relevantes. No período de Descartes, por exemplo, elas eram ainda completamente inexistentes. A busca pela racionalidade baseada numa teoria do conhecimento partia de uma ideia de razão concebida como uma faculdade dona de um lugar

¹⁶⁴ Cf. VOLPI, *op. cit.*, p. 8.

epistemológico privilegiado e na conseqüente refutação de qualquer consideração histórica.

O domínio em que o problema da historicidade teve sua gênese e posto privilegiado foi dentro dos problemas da autocompreensão das humanidades. Evidentemente, tal problema ensejou a necessidade de justificar epistemologicamente a peculiaridade metodológica dessas ciências em relação àquelas donde provinha e encontrava seu centro a concepção moderna de racionalidade, as ciências naturais. Não é por mero acidente que a revolta contra o cartesianismo e as teorias do conhecimento oriundas dessa matriz tenha se dado nesse âmbito do conhecimento e justamente por meio de uma consciência da história e da natureza histórica do processo de cognição. Se se toma consciência de que o sujeito que conhece é histórico, isto é, pertencente e determinado por uma situação histórica, não se pode conceber um objeto independente do sujeito e completamente constituído. A única alternativa possível aqui é abordar o conhecimento e a racionalidade como o resultado de uma interação entre o conhecedor e o conhecido. Mas a pena que se paga quando se assume e toma como ponto de partida esse raciocínio é o salto da pura e simples análise lógica e metódica para o reconhecimento do modo como os seres humanos e seus objetos se constituem num contexto essencialmente histórico e de como a partir disso a racionalidade surge.

Ademais, se se reconhece que conhecedor e conhecido se imbricam, deve-se reconhecer o elemento interpretativo ou hermenêutico em todo conhecimento e o seu impacto sobre a concepção tradicional de racionalidade. Torna-se uma inconsistência a ideia de manter uma concepção da racionalidade no sentido tradicional, que se exerce com vistas a mostrar de forma total e última como as coisas são, isto é, a estrutura da realidade e sua ordem. A ideia tradicional de racionalidade não pode comportar nenhum elemento interpretativo ou hermenêutico. Ela requer uma base forte, um fundamento do qual, por dedução, se constrói todo o edifício do conhecimento.

Assim, se o conhecimento pode ter um elemento interpretativo para além do constatativo ou do governado por regras, já não é claro como se pode preservar a reivindicação tradicional de objetividade. Já não é mais claro, a partir disso, como se mantém uma visão da razão em sentido tradicional. Tais teorias tornam-se nada mais nada menos do que ideais do passado. Mas, como afirma Vitiello, se não se pode mais voltar ao passado, ou seja, se não se pode mais voltar aos “velhos cenários da razão”, e se a necessidade de racionalidade é autêntica, deve-se provar

caminhos novos e respostas alternativas¹⁶⁵. Quais respostas se ergueram nesse novo cenário? Gadamer retoma algumas dessas respostas sobre a razão. Vejamos duas delas.

Um dos primeiros tratamentos à questão da historicidade do conhecimento histórico vem do Romantismo, no século XVIII, que, como já sabemos, logo percebeu o monopólio que a racionalidade científico-teórica assumira na compreensão da razão humana e confrontou tal primazia. Mas os românticos, por seu turno, em virtude da subjetivação do juízo estético de gosto¹⁶⁶ operada na terceira crítica kantiana e da radicalização da ideia de gênio, foram conduzidos à outra face do racionalismo, a saber, a tomada da subjetividade como princípio. Isso se mostra, sobretudo, na concepção de consciência estética soberana, no caráter subjetivista de sua relação com as coisas e na restrição do conceito de conhecimento ao uso teórico da razão. A contemplação das obras de arte ou de um texto não se dá como um processo de conhecimento de um objeto e, portanto, não possui nenhum significado cognitivo. Ela não trabalha no domínio da argumentação ou da demonstração, antes, deve ser equiparada a uma experiência cujo princípio é subjetivo e tem a ver com o gênio.

Em virtude disso, nega-se qualquer possibilidade de verdade e de conhecimento à consciência estética. Assim, o domínio das artes e da experiência artística estaria fora do modelo científico da teoria do conhecimento. Evidentemente, essa consequência deveria valer também para a consciência histórica. Não havia lugar desde o qual se pudesse perguntar pela possibilidade de conceber uma noção de racionalidade que não excluísse de si a arte e a cultura, mas que partisse da verdade e do conhecimento envolvido na experiência delas. Consequentemente, a negação do Romantismo aos conceitos de racionalidade, conhecimento e verdade que prevaleciam no Iluminismo era insuficiente. Ao tentar distinguir-se deste, a concepção de consciência estética romântica reitera mais uma vez a aceitação ingênua da ideia de que o conceito moderno de razão científica exaure a compreensão da racionalidade e do conhecimento enquanto tal.

Em resumo: embora a consciência da condição de que a verdade e o conhecimento sejam históricos porque o próprio conhecedor e a própria razão sejam históricos tenha conduzido a filosofia a novas possibilidades,

¹⁶⁵ VITIELLO, Vincenzo. Racionalidad hermenéutica y topología de la historia, p. 211. In: VATTIMO, G (Org.). *Hermeneutica y racionalidad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1994, pp. 211-246.

¹⁶⁶ Cf. *VMI*, p. 75ss.

não houve uma legitimação forte o suficiente e que fizesse realmente justiça à historicidade no Romantismo. Muito ao contrário, para Gadamer, a alternativa romântica nunca ultrapassou realmente os conceitos cartesianos de razão, de conhecimento e de verdade porque a historicidade erguia-se como uma condição subjetiva do acesso a eles¹⁶⁷. Isso significa que o caráter situado da razão humana conduzia a um subjetivismo completo. Nesse contexto, ou se mantinha uma visão forte de razão, conhecimento e verdade por meio de um passo que transcendesse o caráter situado da razão humana, ou se abria mão completamente dela por meio da assunção de um relativismo histórico.

A segunda alternativa vai ao encontro das tentativas do Historicismo da Escola Histórica, do século XIX, de oferecer às humanidades uma fundamentação metodológica. Este, diante da inviabilidade de pensar uma ideia de conhecimento que não seguisse o modelo das ciências naturais, também opera dentro do paradigma moderno da racionalidade e, em virtude disso, visa conceber a compreensão como um procedimento uno e universal cujos frutos se igualam àqueles das ciências naturais. Assim, o Historicismo dos historiadores é marcado pelo mesmo positivismo da modernidade.

Se tomarmos Dilthey, que é o maior representante dessa corrente, notaremos uma tendência à radicalização do elemento histórico no conhecimento das humanidades. Ele tomava para si a necessidade de pensar a partir da ideia de uma filosofia da vida, de uma posição que se instaurasse como uma alternativa legítima ante o cartesianismo e o relativismo. Tendo isso como um imperativo e o impulso ao seu próprio trabalho, Dilthey pretendia tornar as humanidades compreensíveis a partir da assunção de seu elemento histórico, desse elemento que a vincula à vida e à experiência vital. No entanto, mesmo nele, Gadamer ainda vê presente o recurso à matriz da racionalidade moderna para a legitimação do conceito de compreensão.

Para Dilthey, conhecer a realidade humana significava apreender sua “estrutura formal”, a qual seria realizada a partir do conhecimento dos nexos históricos, os quais, por sua vez, mostrariam a realidade histórica da vida humana como um todo. Nesse sentido, a experiência e a realidade humana não seriam determinantes para o conhecimento histórico, mas sim os nexos históricos, essas unidades significativas duradouras que formam o todo da história universal. Tais nexos históricos se expressam na experiência individual. Esta está na base do mundo histórico, enquanto experiência humana de mundo, vital e histórica, individual e psicológica,

¹⁶⁷ Cf. *VMI*, p. 327.

as chamadas *vivências*, que determinam os nexos vitais. Assim, o problema de Dilthey era elevar, a partir da vida, a experiência individual à realidade histórica. Isto exigia uma consciência histórica que, mesmo diante da sua finitude, pudesse superar sua vinculação ao seu ponto de partida a fim de apreender os nexos históricos objetivamente. Ao superar o caráter relativo e finito das suas vivências, a consciência histórica de Dilthey superaria seus próprios condicionamentos, elevando-se ilimitada e absolutamente, mas ainda assim historicamente, a tudo que estivesse dado historicamente. Assim, a vinculação da consciência aos nexos históricos não restringiria as possibilidades de conhecimento da consciência histórica.

Do ponto de vista de Gadamer, como afirma Grondin, com isto Dilthey ainda defende “uma concepção demasiado metodológica da hermenêutica, cuja função seria combater o subjetivismo que colocaria em perigo a objetividade da compreensão”¹⁶⁸. Por isso, Dilthey nunca teria chegado a superar realmente o conceito cartesiano de ciência, mantendo-se ainda sob o signo estreitado dos problemas aos quais a compreensão pertencia¹⁶⁹.

Se os projetos da Escola Histórica tinham um viés anticartesiano, rechaçavam a racionalidade científica baseada na ideia moderna de conhecimento e tomavam para si a tarefa de delinear outras estratégias para definir o que significa ser racional e que tipo de concepção de racionalidade pertence à compreensão, por outro, suas estratégias de pensar a conhecimento a partir desse elemento hermenêutico mostravam-se ainda demasiadamente apegadas aos quadros conceituais em que se definia razão, conhecimento e verdade na modernidade. Justamente em virtude disso, tais posições mostravam mais uma vez de modo patente a menoridade do estatuto científico da compreensão ante o proceder metódico das ciências naturais modernas. Pois, uma vez que a racionalidade não podia mais ser visada em seu sentido tradicional, o esforço de filósofos como Dilthey de recuperá-la dentro de uma estratégia hermenêutica de conhecimento, ao esbarrar com inúmeras dificuldades, como a do relativismo, ainda precisava apelar para uma racionalidade científicista. Dilthey, com vistas a oferecer às humanidades um estatuto científico suficientemente forte não via outra possibilidade que não fosse a de se libertar do espectro da historicidade.

¹⁶⁸ GRONDIN, El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer, p. 139. In: LARA, Francisco. *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*. Chile: Plaza y Valdéz Editores, 2011, pp. 139-164.

¹⁶⁹ Cf. *VMI*, 324.

Dessa forma, quando Gadamer retoma seus predecessores e os considera – e ele dedica boa parte de *Verdade e método* a isso –, seja por meio de um Dilthey, que foge do relativismo recorrendo a uma consciência que supera a historicidade, seja por meio dos românticos, que endossam abertamente o princípio subjetivista do gosto e do gênio, ele vê apenas renovações mais ou menos declaradas do conceito moderno de conhecimento. Esse quadro conceitual não é suficiente para Gadamer, não o satisfaz, é ainda inadequado. Para o filósofo, tanto os românticos quanto Dilthey ainda se inscrevem dentro do paradigma conceitual moderno da racionalidade porque o objetivismo de um e o subjetivismo dos outros reforçam ainda mais a prioridade da racionalidade teórico-cientificista moderna e sua necessidade no que diz respeito ao conhecimento e à verdade.

No entanto, também é bem evidente em *Verdade e método* que a rejeição do filósofo à metodologia com a qual, seguindo o Iluminismo, o Romantismo e o Historicismo abordaram o problema da historicidade se dá concomitantemente à afirmação do núcleo essencialmente hermenêutico dessas abordagens. Gadamer concorda com as críticas românticas e dos historicistas à modernidade e com a necessidade de buscar uma nova base sobre a qual legitimar a compreensão. Gadamer questiona a radicalização indevida que essa concepção teórico-científica de racionalidade pôde reivindicar para si, a sua ascensão à posição absoluta e universal no sistema dos conhecimentos moderno e sua primazia dentro da legitimação e da justificação filosófica dos conceitos de conhecimento e de verdade¹⁷⁰. Tal concepção, no entanto, mesmo diante de todos os esforços de abarcar também as humanidades dentro de si, nunca foi realmente vinculante quando se trata delas. Estas, diz Gadamer, sempre se furtam aos ideais de transparência e univocidade das ciências e dos métodos indutivos, e, nesse contexto, se mostram inconclusas e abertas.

Sobre essa crítica à modernidade que permeia as teses de Gadamer, nota-se a ideia de que ela é revolucionária e abstrata, de que ela rompe com a verdade carregada pela tradição e com a história-efeitual. Para ele, a compreensão iluminista de racionalidade, conhecimento e verdade é, por isso, limitada e encurtada. Ela exclui de si o andamento das próprias coisas, a *Wirkungsgeschichte*, e tem como premissa máxima de seu ideal de conhecimento a possibilidade de tratar todas as coisas como objetos naturais, que são controláveis por meio de um método rigoroso.

¹⁷⁰ Gadamer usa a palavra “resistência” (*Widerstand*). Cf. *VMI*, p. 23; *GW1*, p. 23.

Na visão de Gadamer está suposta a necessidade de abandonar o conceito de razão e de realidade modernos e a demanda de delinear um quadro conceitual distinto, novo, que vincule as humanidades novamente à *Wirkungsgeschichte* e ao andamento das coisas. As coisas a que a compreensão se atém não são um *factum brutum*, diz ele, não são simplesmente dados constatáveis e mensuráveis¹⁷¹. Nós pertencemos a elas, fazemos parte delas, de modo que essa pertença deve ser tomada como anterior e mais fundamental do que a razão. A pertença impede que a realidade seja tomada como objeto de conhecimento racional não condicionado pelas circunstâncias e realizado desde um ponto de vista exterior e neutro.

A historicidade deve ser encarada como um elemento que vincula a compreensão à existência humana no mundo. Para fazer justiça a isso, é preciso partir de um novo quadro conceitual, deslocar-se para outro território. Isso vai ao encontro da necessidade das coisas e da necessidade de liberar o problema da compreensão das inibições ontológicas do conceito de razão, método e de objetividade das ciências naturais. Só com esse passo se pode fazer, pensa o filósofo, de fato, justiça à historicidade; com ele, evita-se a consideração dessas condições existenciais como uma barreira para o exercício pleno da razão humana, que conduzia os filósofos anteriores ao estreitamento inadequado do horizonte a que a compreensão pertence. As teses de Gadamer visam, nesse sentido, renovar o solo em que pode se dar uma legitimação teórica adequada a esse elemento. A historicidade, assim como a linguisticidade, princípio e condição do conhecimento, só pode ser entendida dentro de um deslocamento para a ontologia.

Por isso, como afirma Dostal, a hermenêutica ontológica desenvolvida por ele é a forma explícita da rejeição ao centro do projeto iluminista e do pensamento moderno¹⁷². A hermenêutica filosófica se pretende antes como uma descrição fenomenológica do que ocorre, do acontecimento da compreensão, que se dá a despeito de nosso querer ou poder fazer, e é a explicitação e a legitimação teórica disso, a qual estava encoberta em toda a modernidade e, de modo mais drástico, no Iluminismo. Gadamer faz isso recorrendo precisamente a fatores que não são controláveis racionalmente, mas que englobam a razão.

Mas se constatamos, como os intérpretes, que a hermenêutica filosófica é mais anti-iluminista na medida em que retorna ao domínio ontológico, como não afirmar que a radicalização ontológica operada por

¹⁷¹ Cf. *VMI*, p. 327.

¹⁷² DOSTAL, *op. cit.*, p. 57.

Gadamer não o conduz a um abandono do problema da racionalidade? A abordagem gadameriana estaria tão distante assim desse problema moderno que impediria qualquer consideração e qualquer contribuição ao tradicional problema da racionalidade? Será que a legitimação e a justificação da compreensão, na sua vinculação à pertença humana ao mundo, não se aplica ao problema da racionalidade? Será que não vige aqui, como diz Vattimo, “uma outra epistemologia”¹⁷³? Ou, ainda, será que não pode surgir desse giro outra forma da racionalidade, que tem na sua base outro saber?

Cabe perguntar, em vista disso, em que lugar se insere o trabalho da hermenêutica filosófica no que diz respeito à questão da racionalidade, o que passará pela discussão da relação entre o nível metodológico do questionamento e do existencial-ontológico de questionamento.

Para isso, temos de examinar a hipótese de se a hermenêutica filosófica e a questão da racionalidade não são mutuamente excludentes na obra de Gadamer, como supõem Habermas, Apel e outros. Ou, mais radicalmente, de que é mesmo preciso reinterpretar como não mutuamente excludentes a oposição entre a hermenêutica filosófica de Gadamer e a discussão sobre a racionalidade, o conhecimento e a verdade. Só dessa forma podemos afirmar que Gadamer tem em vista dar uma resposta sobre a racionalidade, ainda que seu objetivo não seja explicitamente o de desenvolver apenas esse problema em *Verdade e método*, mas justamente apontar para esse aspecto incontrolável da compreensão.

As indicações de Tom Rockmore¹⁷⁴ a respeito disso ajudam a demonstrar a possibilidade de correção dessa hipótese. Para ele, o pensamento de Gadamer mantém a preocupação com a racionalidade, embora o ponto a partir do qual devamos nos ater a tal problema tenha que mudar. Com efeito, o modo como o conceito de razão foi instaurado no domínio epistemológico-metodológico da modernidade, ou seja, tal como fora colocado por Descartes, passando por Kant, até, já na tradição hermenêutica, chegar a Dilthey, não é mais suficiente. Trata-se do que Dostal chama de “mau Iluminismo”¹⁷⁵ ou de um conceito idealista de ilustração total, completa.

¹⁷³ VATTIMO, G. *Para além da interpretação*. O significado da hermenêutica para a filosofia, p. 117. RJ: Tempo Brasileiro, 1999.

¹⁷⁴ ROCKMORE, T. Gadamer's Hermeneutics and the Overcoming of Epistemology, p. 60. In: SCHMIDT, Lawrence (ed.). *The Specter of Relativism*. Illinois: Northwestern University Press, 1995, pp. 56-71.

¹⁷⁵ DOSTAL, *op. cit.*, p. 57.

Porém a negação das tentativas de fundamentação exclusivamente metodológicas do conhecimento e da ideia de razão que subjaz a elas não implica necessariamente que Gadamer negue também o problema da apreensão controlada das coisas como um todo, mas indica que é preciso corrigi-lo, colocá-lo de outro modo. Se se interpreta o retorno gadameriano à ontologia no sentido forte, diz Rockmore, como fazem em geral os intérpretes, o questionamento sobre a racionalidade dissolve-se dentro da hermenêutica, e o que aparece é apenas a tomada da compreensão como um acontecimento que independe da razão. Porém, se se interpreta esse retorno em um sentido mais fraco e não tão radical, então a pretensão de Gadamer será superar *certa* forma de colocar o problema da racionalidade¹⁷⁶ – nomeadamente a moderna. Disso resulta que, se Gadamer tem um conceito de razão, este é inseparável de uma pergunta ontológica sobre a compreensão.

Também segundo Paul Healy, ao contrário do que parece e do que o próprio autor de *Verdade e método* leva a entender em sua obra, as teses de Gadamer podem oferecer uma importante contribuição ao debate epistemológico contemporâneo sobre a racionalidade. Para ele, contudo, tal contribuição tem sido desnecessariamente deixada de lado¹⁷⁷ ou completamente mal-entendida. Ao contrário do que parece ter sido suposto pela maioria dos intérpretes, continua Healy, a hermenêutica filosófica gadameriana é uma “alternativa viável” ao problema da racionalidade. Assim, para ele, parece haver uma orientação “epistemologicamente forte” na obra de Gadamer, a qual precisa ser trazida à tona. Sobre isso, ele diz:

Assim, não obstante as numerosas críticas que a hermenêutica gadameriana faz aos pressupostos do Iluminismo (e, em particular, à necessidade de fundamentos neutros e atemporais), uma leitura detida [de *Verdade e método*] indica que a intenção de Gadamer não é repudiar a epistemologia, mas se *reapropriar dela criticamente e, além disso, transformá-la (...)*. Com isto, longe de constituir uma distorção, o reconhecimento de que Gadamer não valoriza o ontológico em detrimento do epistemológico (...) tem a vantagem de permitir que

¹⁷⁶ ROCKMORE, *op. cit.*, p. 60.

¹⁷⁷ HEALY, P. Situated Rationality and Hermeneutic Understanding: a Gadamerian Approach to Rationality. In: *International Philosophical Quarterly*, vol. 36, n. 2, issue n. 142, pp. 155-171, 1996.

a hermenêutica filosófica ofereça uma contribuição significativa ao desenvolvimento de uma epistemologia pós-fundacionista viável, ao invés de ser considerada irrelevante frente às preocupações epistemológicas contemporâneas¹⁷⁸.

Essa negação do mau Iluminismo e a busca por um bom Iluminismo explicaria a necessidade gadameriana de se afastar do domínio em que se conceitua racionalidade dentro da modernidade para desenvolver o problema da compreensão no âmbito existencial e ontológico e na sua universalidade. Só assim pode-se dizer algo que ainda não tenha sido dito sobre a razão. E, mais, algo que as teorias do conhecimento e metodologias científicas por si mesmas não poderiam dizer. Em outras palavras, Gadamer não pretende deixar a ideia geral de razão e de ser racional sem consequências.

Gadamer precisa não perder de vista a preocupação geral com a racionalidade no escopo de sua hermenêutica filosófica, pois tampouco quer tornar a compreensão uma instância completamente coisal, sem controle humano algum. Ao contrário, Gadamer parece visar evitar comprometer a compreensão com essa consequência. A verdade coisal precisa do esforço atual, precisa da linguagem e dos pré-juízos do intérprete para ser trazida à tona. Por isso, para Gadamer, o movimento da compreensão não se daria a despeito da situação do próprio intérprete e da lida dele com as coisas. É o intérprete que medeia a apresentação desse aspecto significativo na sua evidência e, assim, na sua verdade. Ele seria o responsável pela mediação da tradição e pela sua atualização. Na mesma medida em que não haveria nem neutralidade nem autocancelação da própria razão na recepção da tradição, mas jogo entre pré-juízos de um e de outro, tem de haver um critério de correção nesse processo.

Isso remonta a Hegel, referência moderna onipresente na hermenêutica filosófica. Gadamer afirma que Hegel oferece uma possibilidade muito mais acertada para pensar a tarefa hermenêutica do que Schleiermacher ou mesmo Dilthey. Na leitura gadameriana, Hegel não se importa com a reconstrução do significado original ou relativo ao seu próprio mundo da tradição. Essa é uma tarefa de importância restrita e por meio dela apenas não se alcança nenhuma conexão vital com a tradição. Hegel apresenta uma alternativa superior quando, consciente da

¹⁷⁸ HEALY, P. Truth and Relativism, p. 293. In: MALPAS, J and GANDER, H (org.). *The Routledge Companion to Hermeneutics*. New York: Routledge, 2015, pp. 287-298. Os grifos são nossos.

impotência da tarefa reconstrutiva, instaura a necessidade de “*mediação pensante da tradição com a vida atual*”¹⁷⁹. Essa mediação pensante da história, bem como da arte, não é exterior nem posterior à própria história, mas ela tem a ver com a verdade que se manifesta na lida com a tradição.

Gadamer propõe-se a alcançar o ingrediente pensante da mediação da tradição com a vida presente, evitando e abandonando a linguagem do sujeito e da subjetividade, a linguagem do método. Isso não significará, no entanto, que não haverá mais sujeito na hermenêutica filosófica¹⁸⁰. O conceito de consciência será mantido e usado por Gadamer, embora num sentido completamente distinto. E sobre o método, Gadamer se referirá em várias passagens à necessidade de um esforço do conceito e de uma disciplina do pensamento nessa mediação.

É certo que a compreensão imanente à existência e aos elementos em que ela transita, que o processo “natural” de compreensão precederia a racionalidade em seu aspecto teórico-científico. No entanto, essa precedência, como vimos, não significa exclusão, muito ao contrário. Elas são consonantes, uma complementa a outra. Isso explica, no título da obra, *Verdade e método*, não a disjunção excludente entre verdade por um lado ou método por outro, mas a conjunção de ambos.

Com isto, vemos que Gadamer não dissolve o problema da racionalidade, mas uma ideia de razão abstrata e alheia ao andamento das próprias coisas. A despeito da sua clara crítica ao metodologismo positivista da modernidade, a investigação metódica e disciplinada é tão importante quanto deixar-se envolver na tradição, e não pode ser perdida de vista na compreensão. O filósofo concede “o direito pleno à racionalidade crítica que é comum a todas as coisas e a todo comportamento racional do homem no mundo”¹⁸¹. Porém essa forma de racionalidade, sozinha, “chega tarde demais” quando se trata de levantar “as perguntas que mobilizam os homens como mortais, portadores de culturas, representantes de tradições”.

Assim, se não podemos ignorar que Gadamer apresenta uma negação do pensamento iluminista e que essa negação é profunda e justifica a consideração de *Verdade e método* como uma ruptura com o cerne do pensamento da modernidade, ela deve ser atenuada. Muitos intérpretes valorizaram apenas esse aspecto da hermenêutica filosófica e, por isso, Gadamer foi considerado por muitos deles um pós-moderno. Seu

¹⁷⁹ *VMI*, p. 222 (*trad. mod.*); *GW1*, p. 174.

¹⁸⁰ *DOSTAL*, *op. cit.*, p. 63.

¹⁸¹ *HRIII*, p. 34.

nome, com boas razões, aparecia na lista dos pensadores que contribuíram para o movimento anti-iluminista.

Dostal, no entanto, conta que, quando David Detmer escreveu sobre a visão radicalmente anti-iluminista do filósofo, Gadamer, por seu lado, respondeu a ele afirmando que endossava o Iluminismo e que pretendia seguir sua tradição. Essa identificação do filósofo com o Iluminismo, pensa Dostal, tem a ver com sua proximidade de Hegel, a qual ilustramos acima, e de Kant¹⁸². Gadamer disse assim para Detmer: “O que Kant chama de Iluminismo corresponde, em verdade, ao que a hermenêutica tem em vista”¹⁸³.

Como bem lembra Dostal, Kant cita, no seu *O que é o Iluminismo?*, a famosa sentença *Sapere audi* e, de certa forma, considerando a afirmação de Gadamer a Detmer, esse parece ser o objetivo que Gadamer tem em vista. Ousar aprender e pensar por si próprio implica dar-se conta do contexto, da situação e da perspectiva com e na qual já se vê as coisas. Implica também entender que, desde muito antes de nós, há um legado, muito já foi pensado, e que nós respondemos a e a partir desse centro. Ousar pensar por si próprio implica, pois, entender a si próprio e seu próprio mundo apesar de si próprio, e isso requer um profundo antidogmatismo. Em suma, ousar pensar por si próprio de fato requer que se saiba que não há pensamento nem esclarecimento perfeito, mas que isso é um curso, um processo que não termina, sobre o qual não temos o domínio completo.

Assim, em certo sentido, a hermenêutica filosófica propõe em uma nova forma a ousadia de pensar por si próprio moderna, de mediar de modo pensante passado e presente, retendo em seu cerne parte desse mesmo espírito moderno. Como Dostal¹⁸⁴, acreditamos que tudo isso atesta a ambivalência de Gadamer em relação à modernidade. Gadamer é um filósofo que, na mesma medida em que faz uma profunda crítica à modernidade, parece também não marcar radicalmente a distância que separa sua hermenêutica filosófica dela. Ao contrário, pelo que vimos, ele até parece identificar-se com ela. Essa marca moderna torna a hermenêutica filosófica interessante para uma concepção de racionalidade mais fraca e mais abrangente do que a cartesiana, mais adequada, sobretudo, ao processo de conhecimento que tem lugar nas humanidades. Dessa forma, julgamos, a favor das interpretações de Dostal, de Rockmore e de Healy e contra os intérpretes citados no início deste

¹⁸² DOSTAL, *op. cit.*, p. 55.

¹⁸³ DETMER apud DOSTAL, *op. cit.*, p. 75.

¹⁸⁴ Esse é o título do artigo de Dostal. Cf. DOSTAL, *op. cit.* p. 53.

capítulo, que Gadamer pretende oferecer uma nova resposta, menos positivista e cientificista, sobre a razão.

Destarte, fica claro que o cerne de problemas a que o filósofo se atém não difere muito daquele que já aparecera na Modernidade. A hermenêutica filosófica segue na esteira da pergunta que se erguia da rejeição ao positivismo moderno e da necessidade de pensar a historicidade e, nesse sentido, está ainda vinculada à modernidade.

Para pensar e responder às perguntas que os modernos colocaram é preciso partir de um ponto distinto, que se pretende também mais fundamental e anterior ao da modernidade. Gadamer pretende oferecer uma resposta que, ao apelar ao retorno à dimensão ontológica, instaure-se, nesse sentido, como uma aposta num caminho terceiro, o qual escaparia tanto do objetivismo do Iluminismo, quanto da alternativa subjetivista levantada pelos românticos.

Consequentemente, as novas bases que Gadamer apresenta em *Verdade e método* pretendem demonstrar e legitimar teoricamente a ideia de que a racionalidade científico-teórica segundo os moldes modernos não é nem a única nem a melhor forma de entender a natureza da reflexão, da razão e do pensamento crítico. O que se chama de razão e de método na modernidade é uma coisa que só se alinha de maneira particularmente exemplar no modo de conhecer das ciências naturais, mas esse modo de conhecer não abarca o todo da relação racional humana com o mundo. As teses que subjazem à concepção gadameriana de compreensão abrem nossa visão para outra possibilidade de racionalidade. A verdade e o conhecimento que ela proporciona, no entanto, querem dizer outra coisa, algo que a racionalidade obtida pelo conceito de razão forte da modernidade e o seu apelo ao método jamais descreverão em sua busca por certezas. Verdade e conhecimento aqui têm a ver não só com a razão, mas com a verdade que há na tradição e na linguagem às quais pertencemos.

Para aprofundarmos ainda mais nossa ideia de que Gadamer pretende dar uma resposta contemporânea, essencialmente não moderna e não metafísica, a um problema que surgira na modernidade e fora tratado em termos modernos, colocaremos em questão na seção seguinte o impacto disso sobre as interpretações que defendem que Gadamer privilegia o elemento ontológico em detrimento do epistemológico com base no tom heideggeriano de suas teses.

2.2 A REVISÃO GADAMERIANA DA HERANÇA HEIDEGGERIANA PRESENTE NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

Se a ontologização da hermenêutica pretende oferecer outro caminho para responder ao problema sobre o que significa ser racional diante da assunção do elemento histórico atuante em todo o processo compreensivo, problema esse que tem um pé na modernidade, essa aposta se alia a uma herança patente nos desenvolvimentos que vimos no capítulo anterior: a ontologia fundamental de Heidegger exposta em *Ser e tempo*. Com efeito, é notório o alinhamento da virada ontológica da hermenêutica de Gadamer aos desenvolvimentos que Heidegger fez dentro da fenomenologia e, particularmente, ao projeto do filósofo em *Ser e tempo*. Aliás, essa proximidade entre os projetos de ambos é o ingrediente que mais pesa nas interpretações que radicalizam o anti-Iluminismo do filósofo e o aspecto ontológico da hermenêutica filosófica, de modo a soterrar a possibilidade de que ela possa interessar-se pelo problema da racionalidade.

Para podermos avaliar se a proposta ontológica de Gadamer vai ao encontro de Heidegger, que não tem como seu foco o problema da racionalidade, teremos de retornar à única seção de *Verdade e método* em que o filósofo chama expressamente os desenvolvimentos da filosofia de Heidegger à tona e afirma segui-los. Trata-se da seção final do capítulo primeiro da segunda parte de *Verdade e método*, chamada *Superação do questionamento epistemológico através da investigação fenomenológica*¹⁸⁵.

Aqui vemos, numa análise que gira em torno do Conde de Yorck, de Dilthey, Husserl e Heidegger, a negação do modo como tradicionalmente se colocou o problema da compreensão e do conhecimento das humanidades, que tem por base e pressuposto o conceito de razão da modernidade e as doutrinas que se seguiam disso. Para Gadamer, claro está, o problema da compreensão não pode mais se restringir ao problema dos fundamentos metodológicos da cognição, esforço esse que se segue do conceito de sujeito e de razão cartesianos. A relação entre o homem e a realidade descrita pelas teorias do conhecimento modernas não é o verdadeiro ponto de partida. Ela se sustenta numa noção forte de autonomia racional e posse da própria razão e afirma que o exercício racional se dá com o uso de procedimentos metódicos, com um comportamento governado por regras. Gadamer não

¹⁸⁵ Cf. *VMI*, pp. 305-330.

pode mais pensar a subjetividade como oposta à objetividade, pois esse conceito de subjetividade é pensado ainda de maneira objetivista. Ele acredita que é preciso romper os dualismos tradicionais entre razão e realidade, subjetividade e objetividade, objetivismo e relativismo.

Como sabemos, isso conduz Gadamer à tentativa de superar e de dissolver as dificuldades de fazer um tratamento adequado da compreensão mediante o abandono do projeto moderno e do conceito de razão que é fruto dele. A alternativa é precisamente o deslocamento ontológico-fenomenológico, cujos frutos vimos no capítulo anterior. Por isso, Gadamer se expressa em termos de uma ‘superação da investigação epistemológica mediante uma investigação fenomenológica’. Agora, vejamos como as teses apresentadas no primeiro capítulo se alinham às investigações da fenomenologia.

Por ‘investigação fenomenológica’ deve estar subentendido em primeiro lugar o projeto de Heidegger. Gadamer tomará como premissa desse deslocamento da compreensão para o terreno da fenomenologia o pensamento de Heidegger e, particularmente, a ontologia fundamental de *Ser e tempo*. Se as ressonâncias heideggerianas são sensíveis nos desenvolvimentos sobre a linguisticidade e a historicidade, nessa seção entendemos a razão disso quando lemos as palavras do filósofo. Para ele, Heidegger foi o primeiro a tornar consciente de maneira geral a radical exigência que a inadequação das teorias de viés cartesiano coloca ao pensamento.

Heidegger, por sua vez, está determinado em seu próprio começo pelas tendências das investigações fenomenológicas de Husserl. A partir do movimento fenomenológico iniciado por ele¹⁸⁶ no final do século XIX e início do século XX¹⁸⁷ se instauram em sua forma mais radical as

¹⁸⁶ Nas *Investigações fenomenológicas*, diz Franco Volpi, Husserl se interroga sobre a verdade e chega à conclusão de que “o juízo, a asserção ou a predicação, enquanto síntese de representações ou conceitos, não constituem os lugares únicos e originários de manifestação da verdade, mas são apenas uma dimensão sua. Pois eles são limitados no que diz respeito à extensão originária e à profundidade ontológica do fenômeno”. Assim, Husserl questiona a teoria tradicional da verdade como correspondência e opera uma distinção terminológica entre a verdade da proposição ou do juízo (*Satzwahrheit*) e a verdade da intuição (*Anschauungswahrheit*), identificando a segunda como tendo um caráter originário e fundamental. Cf. VOLPI, Franco. *La existencia como “práxis”*, p. 337.

¹⁸⁷ Gadamer afirma, referindo-se a isso, no ensaio *Cidadão de dois mundos* (1985), que “no século XX, então, a filosofia começou a lançar um questionamento crítico do fato das ciências e de sua fundamentação

acusações contra o objetivismo ou epistemologismo das filosofias tradicionais. Husserl confronta as dificuldades da ciência moderna e do seu metodologismo de lidar com o âmbito da vida, justamente por este não ser um âmbito objetificável ou exterior ao próprio sujeito que questiona. A matematização e a idealização do mundo humano decorrentes da aplicação direta dos pressupostos e procedimentos das ciências objetivas do mundo natural sobre o mundo humano evocavam o pressuposto de que a totalidade do que é em geral é intrinsecamente uma unidade racional e racionalizável que pode e deve ser apreendida por uma ciência universal objetiva. A ele parecia necessário dar ainda um passo atrás, voltar-se a algo mais fundamental: o mundo da vida – um mundo pré-científico, dado a todos em comum, e que é pressuposto em todo esforço científico. Uma investigação das estruturas desse âmbito requereria, no linguajar husserliano, uma outra ‘ciência’ ou uma nova concepção de ciência, diferente daquela moderna, que não poderia se valer mais dos pressupostos e das categorias da ciência objetiva moderna.

Assim, Husserl tornou a crítica ao objetivismo e ao psicologismo do pensamento anterior e o necessário retorno ao mundo da vida, na esteira de Dilthey, temas universais de trabalho. No entanto, mesmo que Husserl tencionasse superar e excluir todas as implicações da metafísica da substância e todo objetivismo da tradição moderna, ou seja, mesmo que ele estivesse em oposição a toda metafísica, aos olhos de Heidegger ele não impôs uma oposição tão aguda a isso. A autorreflexão radical ou o ego transcendental, que ele tomava como impulso de seu próprio pensamento e como a essência da filosofia moderna, fez com que ele apelasse a Descartes e aos ingleses e com que seguisse o modelo metódico da crítica kantiana.

Esse matiz exageradamente moderno das bases sobre as quais se erigia o pensamento de Husserl foi o cerne da necessidade heideggeriana de se diferenciar de seu mestre. Heidegger não desejava de modo algum ser um continuador das tendências da filosofia moderna. Ele pretendia “voltar ao começo da filosofia ocidental”, à “velha e esquecida polêmica grega em torno do ser”¹⁸⁸. Heidegger deseja ir além da tomada da estrutura da temporalidade como determinação ontológica da subjetividade. A temporalidade é mais para ele, ela é determinação do ser: “o ser mesmo é tempo”¹⁸⁹. Assim, o que está em questão é o que torna

epistemológica. Esse passo foi realizado na Alemanha pelo movimento fenomenológico”. Cf. *HR III*, p. 17.

¹⁸⁸ *VMI*, p. 321.

¹⁸⁹ *VMI*, p. 322.

possível a compreensão do ser: o fato de que exista um aí – a diferença entre ser e ente.

Em *Ser e tempo*, Heidegger coloca o problema do ser a partir do ente que se pergunta pelo seu ser, o ser-aí (*Dasein*). Tendo o método fenomenológico por base, Heidegger pretende construir uma ontologia que abarque a explicação desse ente em sua totalidade a partir da remissão ao seu modo de ser. Ontologia para o filósofo é, portanto, a consideração do ente relativamente ao seu modo de ser, àquilo por meio de que ele se manifesta, e não relativamente ao seu estatuto de ente, por exemplo. E fenomenologia é o método que permite não impor, de partida, um modo de ser particular a um ente que pode ter um modo de ser diferente.

A filosofia buscou a resposta à questão do ser, para Heidegger, tentando despir e retirar o ente intramundano do seu mundo para analisá-lo em suas propriedades, e com isto só fez encobri-la ainda mais. Ela não reconheceu a diferença entre existência e ser simplesmente dado: ela tomou o homem como se ele fora um ente, coisificou-o. O modo de ser do ser-aí não pode ser apreendido segundo categorias que delimitem suas propriedades subjacentes e imutáveis. Para o filósofo, o ser simplesmente dado é indiferente, ao passo que no ser do homem sempre está em jogo quem ele é em sua temporalidade e nas relações e significados que se estabelecem nessa dimensão. Essas relações se estabelecem de acordo com as possibilidades de ser de sua existência. Qualquer ser-aí se relaciona referencialmente com um mundo prévio, assim como possivelmente consigo mesmo (*ser-meu*) – e é a estrutura dessa relação que não muda.

A compreensão ocorre nessa relação com o ser e é entendida como abertura de possibilidade, como a articulação dos significados e referências de modo a ligá-las ao meu mundo, à minha abertura de mundo, à minha compreensão-prévia. Como só o ser-aí se move nessa abertura, só ele tem a possibilidade de se relacionar com o seu ser. Por isso, o ser-aí é compreensão do ser. Mas, se essa abertura não existisse, não poderia ser feita ligação alguma. O ser-aí, na sua existência, é ser-no-mundo, precisa estar familiarizado com alguma totalidade de significados. Ele não está livre e desvinculado, e a consciência que ele tem de si não pode se antecipar à sua situação no mundo, pois é constituída como tal por essa mesma situação. A compreensão é abertura de possibilidades ou de poder-ser, na medida em que o sentido dos entes não é interiorizado, mas projetado. Qualquer ente com que o ser-aí se relacione lhe instaura uma nova possibilidade de ser.

Só uma concepção de verdade distinta fará justiça a essa relação com o ser. Heidegger a articula como revelação (*Erschlossenheit* e depois

Un-verborgenheit) em *Ser e tempo* e alguns ensaios posteriores. Segundo ele, as abordagens tradicionais da verdade oferecem apenas critérios de verdade ao invés de explicarem o significado ou essência da verdade, e nesse sentido o ser da verdade foi esquecido. A fim de colocar a questão do ser adequadamente, Heidegger não aceita a correspondência ou a coerência como o fundamento último da verdade. Ele, de fato, foca na sua crítica a teoria da correspondência, na definição da verdade como adequação do intelecto e das coisas. Essa definição coloca a verdade nas proposições e não captura nenhuma adequação genuína¹⁹⁰.

A resposta de Heidegger, que se volta aos gregos, concebe a verdade como *ἀλήθεια*. A definição tradicional de verdade como correção deveria ser apropriada primordialmente sob a concepção mais fundamental de verdade como revelação. A proposição concebida como verdadeira é apenas uma forma derivada de verdade. A palavra grega para verdade detém a chave para a essência da verdade; verdade não é correspondência entre fatos e pensamentos, mas um revelar-se, um descobrir-se do ser.

Assim, ao perguntar pelo ser a partir da diferença ontológica, Heidegger, mais do que Husserl, oferecerá a crítica à modernidade na sua forma acabada. Se este ainda tinha em vista a construção de uma ciência rigorosa do mundo da vida, aquele, por seu lado, converterá o projeto iniciado pela fenomenologia de Husserl na ‘superação’ da teoria do conhecimento cartesiana e na virada para a ontologia. Aqui, a visão científica, objetiva e neutra do mundo se mostra ineficaz e impotente, mesmo quando pretende alcançar e vincular-se ao mundo da vida: por exemplo, como ciências sociais e políticas ou como um método hermenêutico para a ciência da história. Nessa virada, filosofia torna-se então uma ontologia, deixando de ser teoria do conhecimento.

A pergunta sobre a essência do ser, vista desde a diferença ontológica, não foi desdobrada na história da filosofia, embora a filosofia nasça do seu impulso na medida em que se dá conta de que o ente não se sustenta por ele mesmo. A filosofia que não coloca essa pergunta experimenta o ser sob a forma do seu esquecimento e do encobrimento desse esquecimento. Ao objetificar ou entificar o ser, tentando encontrar num ente o que seria o fundamento de todo ente, a filosofia ocidental jamais conseguiu formular bem essa pergunta pelo ser. A tradição sempre falou do ser como se ele fosse mais um ente entre os entes.

¹⁹⁰ Cf. IRWIN, William. Critique of the Hermeneutic Truth as Disclosure, pp. 64-66. In: *International Studies in Philosophy*, v. 33 (4), 2001, pp. 63-75.

Heidegger, por isso, ergue-se contra a modernidade, a qual, na esteira desse pensamento, assume o conhecimento como superpotencialização do assenhorear-se do ente. Transformado o ente em representação de um sujeito ante um objeto, ele pôde ser assegurado e depois manipulado, já que homogeneizado, simplificado, submetido a leis universais e necessárias. É sobre tal maneira de se relacionar com o ente que se erigiram a ciência e a técnica modernas. Nestas, o ente e a experiência com ele aparecem como maleáveis às decisões que se tomam a respeito deles, não resistindo à lida que os mobiliza como isto ou como aquilo. Na égide da racionalidade calculadora, quer-se ter o ente dominado e à mão, como coisa que se pode utilizar e à qual se pode retornar várias vezes.

Em virtude do caminho que Heidegger trilha, Gadamer é ciente de que o mestre não procura se relacionar com o domínio de problemas da hermenêutica. Ele está no encaço, a partir do modo de ser do ser-aí, da pergunta pelo ser. Heidegger não pretende oferecer uma solução ao problema do historicismo nem uma fundamentação originária da compreensão das humanidades. Gadamer diz,

A fenomenologia hermenêutica de Heidegger e a análise da historicidade do *Dasein* colocam uma renovação geral do problema do ser ao invés de uma teoria das humanidades ou uma superação das aporias do historicismo¹⁹¹.

Mas, por outro lado, continua Gadamer, a pergunta pelo ser colocada por Heidegger opera um giro novo e mais radical¹⁹². Ao renovar a pergunta pelo ser, Heidegger oferece uma posição nova para o questionamento hermenêutico sobre a compreensão.

Ali, compreender não é mais um ideal metódico da experiência vital humana frente à ingenuidade do viver, como queria Husserl, nem uma operação que segue da vida à objetividade, como queria Dilthey, mas uma determinação universal do *Dasein*, a forma originária da sua realização, a qual antecede a diferenciação da compreensão no seu interesse teórico: “compreender é o caráter-de-ser originário da vida humana mesma¹⁹³”. Isso significa que o ente humano tem como sua

¹⁹¹ VMI, p. 323.

¹⁹² VMI, p. 324.

¹⁹³ VMI, p. 325; GW1, p. 264. *Verstehen ist der ursprüngliche Seinscharakter des menschlichen Lebens selber.*

determinação fundamental a compreensão, e só há vida enquanto vida humana na medida em que ela sempre já compreende.

É essa radicalidade do questionamento de Heidegger, essa ampliação que ele faz da noção de compreensão com vistas a alcançar seus objetivos, que oferece uma nova posição para as investigações sobre o conceito de compreensão, a qual é fundamental para conduzir a hermenêutica para seu desdobramento ontológico em Gadamer. A partir de Heidegger pode-se evitar os problemas em que caíram as teorizações do historicismo e das hermenêuticas românticas. Como Gadamer afirma, “sobre a análise existencial do ser-aí [...], o âmbito de problemas da hermenêutica das humanidades se apresenta com tons muitos distintos”¹⁹⁴, “numa dimensão totalmente nova”¹⁹⁵.

Portanto, a ontologização da hermenêutica filosófica de Gadamer segue Heidegger “em primeiro lugar”¹⁹⁶ porque ali o filósofo encontra uma perspectiva teórica que pode ser frutífera para o problema hermenêutico da compreensão, para sustentar a recusa de incluí-la no conceito de racionalidade das teorias tradicionais do conhecimento. Gadamer afirma que seu “trabalho tem por objetivo desenvolver esse novo aspecto do problema hermenêutico”¹⁹⁷, que está para além das discussões realizadas no terreno da metodologia e das teorias do conhecimento, mas sim vinculado ao todo da experiência humana de mundo. Gadamer também nos esclarece isso no seu ensaio *Historicidade e verdade*, de 1991, presente no *GW10, Hermeneutik im Rückblick*:

Acredito que o problema do historicismo, junto ao qual se esfalfa em vão a autoconsciência metodológica da moderna teoria do conhecimento e da moderna doutrina do método, todas as duas apoiadas na ciência, *só pode ser resolvido por meio de um retorno às questões mais antigas sobre o ser e o tempo*¹⁹⁸.

Gadamer conta que “o problema da consciência histórica em face da validade universal e da imperatividade total da verdade, sobre como deveria ser afinal efetivamente possível levantar, enquanto pensador, petições de verdade, se nós estamos conscientes da própria

¹⁹⁴ *VMI*, p. 325.

¹⁹⁵ *VMI*, p. 329.

¹⁹⁶ *VMI*, p. 330.

¹⁹⁷ *VMI*, p. 325.

¹⁹⁸ *HRIII*, p. 55. O grifo é nosso.

condicionalidade histórica de toda tentativa de pensamento”, estava “na ordem do dia”. Com a recusa de Hegel por parte dos historicistas, pretendia-se conduzir a legitimação do sentido histórico num sentido teórico-científico. Gadamer, por sua parte, ainda jovem “já caíra” em tais “aflições” e, no que diz respeito a esse questionamento, tem uma “dívida particular com Heidegger”, que teria lhe oferecido “as ferramentas mais adequadas”, a saber, o retorno à questão mais antiga sobre o ser e o tempo, para resolver as “aporias do historicismo”¹⁹⁹.

Heidegger oferece a Gadamer a possibilidade de alçar a discussão para outro plano, de alcançar um ponto de partida “fundamentalmente novo”²⁰⁰. Depois de Heidegger, a necessidade de pensar a compreensão fora do conceito de razão moderno torna-se viável. Ali o compreender não é tratado como um método ou um problema das teorias do conhecimento nem como um problema restrito ao âmbito das ciências. Com seu projeto de uma ontologia fundamental, Heidegger está para além disso. Ele não tem em vista oferecer um conhecimento científico do mundo, uma apreensão racional baseada numa ideia de uma razão que alcança a neutralidade com um método de princípios inegáveis.

O conceito de compreensão heideggeriano tampouco pretende oferecer uma instância passível de racionalização completa, que funde critérios fixos que categorizem juízos como racionais ou irracionais, como verdadeiras ou falsas compreensões. A compreensão é um modo de ser do homem no mundo, um existencial constituinte da experiência humana de mundo. E aqui, o que segundo as teorias do conhecimento modernas deve ser superado para a pura aplicação das regras e normas do conhecimento, a saber, o caráter de ser-histórico, a facticidade do ente humano, é, ao contrário, o solo em que ocorre a compreensão.

Com isso, fica claro o motivo pelo qual a hermenêutica filosófica lança mão de Heidegger para trabalhar sua noção de compreensão. Se a vinculação do problema da compreensão ao conceito moderno de racionalidade era insatisfatória, agora podemos afirmar que o problema da compreensão tem outro solo sob os seus pés, o qual, além disso, se quer como mais fundamental. Para Gadamer, os desenvolvimentos de Heidegger não alteram apenas o domínio sob o qual abordar a compreensão. A partir deles, pode-se lançar olhos àquilo que está por trás daquele comportamento teórico-científico tradicionalmente requerido para a compreensão pelas hermenêuticas tradicionais. Sobre isso, Gadamer diz:

¹⁹⁹ Cf. *HR III*, p. 41-2.

²⁰⁰ *VMI*, p. 325.

A questão colocada aqui quer descobrir e tornar consciente algo que permanece encoberto e desconhecido por aquela disputa sobre os métodos [das ciências naturais contra as ciências do espírito], algo que, antes de traçar limites e restringir a ciência moderna, *precede-a* e em parte *torna-a possível*²⁰¹.

A proposta de reconhecer a independência metodológica e epistêmica das humanidades já não é, para Gadamer, suficiente para explicitá-la em sua especificidade. A virada da questão da fundamentação metodológica das humanidades das hermenêuticas tradicionais da teoria do conhecimento para a ontologia radicaliza e aprofunda o problema da compreensão. Este já não é o da dissolução do conflito entre os métodos e procederes das ciências naturais e das humanidades e da racionalidade envolvida em cada um deles, entre explicar e compreender; não se trata mais de desenvolver um método melhor e mais abrangente que se possa eleger em detrimento de outros, mas de algo que está antes disso.

Numa passagem de *Verdade e método*, o filósofo diz:

Colocamo-nos aqui a questão de *se se pode ganhar algo para a construção de uma hermenêutica histórica (historischen Hermeneutik) a partir da radicalização ontológica que Heidegger leva a cabo*. A intenção de Heidegger, seguramente, era outra, e não seria correto extrair consequências precipitadas de sua análise existencial da historicidade do ser-aí. [...] [Mas], *com isso, não se exclui de modo algum que existam pressupostos (existenciais) determinados quanto ao conteúdo, sob os quais as ciências humanas históricas estejam submetidas*²⁰² [...].

Nessa passagem, fica claro que é de modo a legitimar os pressupostos, as condições existenciais e pré-reflexivas que se colocam em toda compreensão que as considerações de Gadamer sobre a compreensão estão relacionadas ao projeto heideggeriano de *Ser e tempo* e tentam torná-lo fecundo para a ideia de compreensão da hermenêutica.

²⁰¹ *VMI*, p. 11.

²⁰² *VMI*, p. 328. Os grifos são nossos.

Gadamer encontra na noção heideggeriana de compreensão uma maneira de desobstruir uma dimensão encoberta pelas filosofias do sujeito modernas. Em algumas outras passagens, Gadamer se refere ao seu propósito dizendo que tem em vista desenvolver como a estrutura existencial do *Dasein* se expressa também na compreensão da tradição histórica²⁰³ e ainda como a hermenêutica faria justiça ao sentido ontológico heideggeriano da compreensão²⁰⁴. As teses de Gadamer são, portanto, uma retirada das consequências do fato de Heidegger derivar a estrutura da compreensão da temporalidade do ser-aí sobre a noção hermenêutica de compreensão.

Segundo Grondin, no entanto, é preciso notar que o que interessa a Gadamer na ontologia fundamental de Heidegger? Para o intérprete é o fato “de que o compreender deixe de se conceber a partir do ideal de objetividade imposto pela ciência moderna, segundo o qual a verdade seria absolutamente independente do intérprete”²⁰⁵. Heidegger oferece uma verdadeira possibilidade de giro ante a concordância estabelecida entre a hermenêutica tradicional e o ideal de objetividade próprio ao conceito de racionalidade moderno.

Além disso, Heidegger permite que a valência ontológica da compreensão hermenêutica, descrita por nós no capítulo anterior, seja trazida à tona. Nas conferências reunidas no volume *O problema da consciência histórica*, Gadamer diz:

As ciências humanas adquirem assim [pelo pressuposto filosófico retirado de Heidegger] uma valência ‘ontológica’ que não poderia permanecer sem consequências para a sua autocompreensão metodológica. Se o *Verstehen* é o aspecto fundamental do *In-der-Welt-sein* humano, então as ciências humanas encontram-se mais próximas da autocompreensão humana do que as ciências naturais. [...] As ciências humanas contribuem para a compreensão que o homem tem de si mesmo [...] porque possuem, por sua vez, o seu *fundamento* nessa mesma compreensão²⁰⁶.

²⁰³ *VMI*, p. 330.

²⁰⁴ *VMI*, p. 331.

²⁰⁵ Cf. GRONDIN, *op. cit.*, p. 139.

²⁰⁶ *PCH*, p. 12. RJ: Editora FGV, 2003.

A consequência dessa valência ontológica é dupla: no primeiro sentido, ela implica a negação do paradigma da racionalidade científicista sob o qual a compreensão era entendida. Num segundo sentido, que a compreensão deverá agora ser entendida sob outro paradigma, mais adequado a ela.

Como as teses de Gadamer localizam a compreensão novamente no âmbito mais originário em que se dá ou acontece o compreender, no âmbito existencial-ontológico, da experiência humana como um todo, e fazem parte de uma análise fenomenológica daquilo que opera em todo compreender, daquilo que ocorre acima de todo querer fazer e de todo dever fazer²⁰⁷, torna-se fácil conduzi-las para além de qualquer discussão sobre uma ideia de racionalidade. Como afirma Vigo, as teses de Gadamer estão inseridas no “contexto mais amplo da tentativa de uma recuperação filosófica da dimensão originária em que acontece, pela primeira vez, a apropriação compreensiva do sentido e da verdade”²⁰⁸. Ou, nas palavras de Grondin, a hermenêutica filosófica gadameriana opera uma ‘fenomenologia do acontecimento da compreensão’.

E, de fato, é esse aspecto ontológico da compreensão que é enfatizado por Gadamer em *Verdade e método*. O filósofo pensa a compreensão a partir dos elementos aos quais o homem pertence e nos quais sempre já transita e sobre os quais ele jamais tem controle total, porque lhe antecedem. A verdade no sentido gadameriano, assim como no sentido heideggeriano, acontece sem que as coisas sejam tomadas como objetos de nosso controle e se submetam a um processo de exame detalhado e calculado, mas no seio da pertença a elas. O fato de Gadamer destacar antes a falta de controle humano sobre as condições que lhe antecedem e afirmar que a verdade da compreensão acontece de modo inteligível nesses elementos leva seus intérpretes a julgar a hermenêutica filosófica como um fruto da retomada da verdade como revelação descrita por Heidegger.

Apesar disso, como afirma Grondin, a herança explícita dos trabalhos de Heidegger na obra de Gadamer²⁰⁹ não significa a mera

²⁰⁷ *VMI*, p. 10.

²⁰⁸ VIGO, Alejandro. Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: la comprensión como ideal y tarea, p. 239. In: *Estudios Públicos*, 87, 2002, pp. 235-249.

²⁰⁹ Como nos conta Labastida com base na leitura da biografia de Gadamer escrita por Grondin, a relação de Gadamer com Heidegger começou quando o neokantiano Paul Natorp – professor e orientador de Gadamer – recebeu de Heidegger um texto no qual este expunha sua maneira peculiar de interpretar

retomada dos problemas abordados pelo primeiro. Não se pode concluir que Gadamer simplesmente recepcione e desenvolva a concepção heideggeriana de hermenêutica. Para ele, a continuidade entre os trabalhos de Heidegger e de Gadamer não pode ser tomada como óbvia porque Gadamer nunca discutiu explicitamente a concepção de hermenêutica de Heidegger, tal como fez, por exemplo, com as de Dilthey e de Schleiermacher²¹⁰. Segundo Grondin:

Gadamer retomará expressamente o questionamento de Dilthey sobre a pretensão de verdade nas humanidades, a mesma que Heidegger proclamava como ‘derivada’ na introdução de *Ser e tempo*. Por isso, alguns, como Emilio Betti, puderam pensar que Gadamer queria propor uma metodologia para alcançar a verdade. Outros, como Leo Strauss, acreditaram que seu interlocutor principal não era Nietzsche, como em Heidegger, mas Dilthey²¹¹.

Com a redefinição heideggeriana da relação entre homem e realidade, diz Gadamer, a intenção filosófica de Dilthey, ou seja, a legitimação de uma base distinta para o conhecimento histórico alcança livre caminho²¹². Diferentemente de Heidegger, que se apropria de Dilthey, assim como de Husserl, para perguntar pelo ser, Gadamer apropria-se de Heidegger para retornar ao questionamento da compreensão hermenêutica, que já estava em Dilthey e em Schleiermacher. Gadamer tem em vista reorientar a noção de

Aristóteles. Paul Natorp teria entregado o manuscrito a Gadamer (que na ocasião estava acamado com poliomielite). A leitura teria produzido uma impressão tão forte em Gadamer que ele decidiu mudar-se para Friburgo a fim de tomar as lições de Heidegger. Em 1923, de abril a julho, Gadamer assistiu às aulas de Heidegger sobre a ontologia como hermenêutica da facticidade e participou dos seminários sobre o livro VI da *Ética a Nicômaco* e sobre as *Investigações lógicas* de Husserl. Cf. LABASTIDA, Francisco Fernández. Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer, p. 56. *Anuario Filosófico*, XXXIX/1 (2006), pp. 55-76.

²¹⁰ Cf. GRONDIN, Jean. El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer, p. 140-1. In: LARA, Francisco (Org.). *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*. Chile: Plaza y Valdéz Editores, 2011, pp. 139-164.

²¹¹ Cf. GRONDIN, *op. cit.*, p. 157.

²¹² *VMI*, p. 306.

compreensão decorrente do conceito de razão da modernidade presente nos desenvolvimentos anteriores da hermenêutica. Com efeito, o próprio Gadamer diz sobre isso no ensaio *Sobre o escopo e função da reflexão hermenêutica*, de 1967:

Meu próprio esforço, por exemplo, retorna ao desenvolvimento filosófico da herança do idealismo alemão feita por Dilthey, de modo que também eu faço das humanidades meu tema. *Mas eu espero tê-las colocado sobre uma base nova e muito mais ampla, tanto linguística, quanto ontológica e esteticamente*²¹³.

É importante notar que, se é assim, a noção de compreensão que Gadamer procura é diferente daquela que Heidegger traz à tona. O autor de *Verdade e método* se interessa pela questão hermenêutica e, por isso, mesmo diante da assunção dos elementos ontológicos e existenciais do compreender, ainda precisa vincular a compreensão à ideia de conhecimento. Heidegger, no entanto, já não precisa defender uma ideia de consciência fortemente argumentativa. Para seus próprios fins, uma ideia de razão e de uma consciência que dê conta de fato do elemento histórico presente na compreensão que ocorre nas humanidades é derivada e, se há uma ideia de razão e de consciência em Heidegger, ela já não tem em vista uma função argumentativa e crítica tal como uma ideia de racionalidade para as humanidades. Nesse sentido, o ponto a partir do qual Gadamer teoriza visa descrever o que permite que Heidegger teorize dessa forma.

Já vimos acima que, em Heidegger, o ser, aquilo que permite que o ente brilhe, encobre-se sob as máscaras do ente e só é vislumbrado e experimentado sempre de modo fugaz e num âmbito pré-linguístico. O ser é implícito e aparece no evento da revelação, na experiência da *ἀλήθεια*. Esse evento, esse mostrar-se das coisas tal como elas são, é ontologicamente anterior, além de revelar um sentido mais fundamental da verdade. Em Gadamer, como sabemos, a verdade também é um evento, um acontecimento. No entanto, Gadamer relaciona o acontecimento da verdade com uma mediação pensante das coisas e, conseqüentemente, com o interesse pela apreensão consciente da tradição, das obras, das coisas e de si próprio.

²¹³ *VMI*, p. 18.

Certamente, isso não tem a ver com a busca do novo, do nunca conhecido, e do controle total do caminho pelo qual a razão chega a essas novas verdades. A compreensão não satisfaz esse tipo de ânsia pela verdade. A possibilidade de razão e de reflexividade não pode fazer fora da pertença ao mundo, à tradição, num conceito extrínseco de razão. Isso significa que não há alternativas ao caráter situado da razão e que qualquer tentativa de se subtrair a isso está enganada desde o início. A compreensão coloca em funcionamento a estrutura existencial humana como um todo, mesmo quando a intenção seja conhecer o que está aí tal como realmente é.

Se o processo compreensivo possui em si esse sentido existencial-ontológico de verdade, então, ele deve legitimar teoricamente esse elemento dentro de sua ideia de racionalidade. Ou seja, se a compreensão está enraizada também na compreensão enquanto ser-no-mundo do ser-aí e da verdade que acontece aí, a qual, por sua vez, é descrita de maneira adequada por Heidegger, então a ideia de razão precisa ser ampliada, não pode se restringir ao aspecto científico-natural. A racionalidade precisa assumir esse elemento existencial. Uma noção de razão que abarque em si essas constatações está fora do conceito de razão próprio às ciências exatas e ao método, ela é extracientífica no sentido moderno que o termo científico tinha. Mas ainda assim tem a ver com o conhecimento rigoroso.

O filósofo pretende, por isso, “corrigir e depurar a autocompreensão da compreensão exercida normalmente”, operação esta que “só indiretamente beneficiaria a arte da compreensão”²¹⁴. Essa correção vai permitir a instauração de uma ideia de racionalidade completamente distinta daquela que se encontra em Dilthey, no Romantismo e no Iluminismo. E isso expressará a singularidade da compreensão. Essa discussão, no entanto, não busca a singularidade da compreensão a partir do campo de problemas específicos da teoria do conhecimento, das teorias sobre a forma da cognição e o estatuto cognitivo específico das humanidades em oposição às ciências naturais. O enraizamento da ideia gadameriana de compreensão na ideia existencial-ontológica de compreensão heideggeriana impede que a hermenêutica de Gadamer caia novamente no erro de oferecer uma fundamentação de estilo cartesiano no mesmo sentido de Dilthey ou que contenha uma “formação existencial de ideais” para o conhecimento.

A hermenêutica filosófica não pode ser interpretada dentro do conceito moderno de razão, ou seja, como a serviço de uma metodologia das humanidades, sendo elevada ao nível de um procedimento reflexivo

²¹⁴ *VMI*, p. 332.

e, assim, sendo assumida dentro do quadro tradicional em que se define ciência modernamente, tal como Habermas, por exemplo, a interpreta²¹⁵.

Ainda que seja bem conhecida a polêmica entabulada entre Gadamer e Habermas e não seja este o lugar para uma análise detida sobre ela, cabe fazermos algumas notas sobre a resposta que, a partir das considerações precedentes, se pode oferecer a Habermas.

Para Habermas, a hermenêutica filosófica de Gadamer seria uma forma radical de hermenêutica. Ela fortalece tanto a tradição e a autoridade que subestima o poder da reflexão no que diz respeito à exposição de pré-juízos ilegítimos, desistindo tanto da reivindicação de objetividade quanto de conhecimento explicativo. Isso levaria Gadamer a inviabilizar a possibilidade de crítica e de razão, de uma base sólida para uma racionalidade crítica²¹⁶.

A partir do que vimos, podemos dizer que essas críticas se baseiam no próprio intento habermasiano na *Lógica das ciências sociais*. Lá, o filósofo procurava construir uma proposta de fundamentação metodológica de um ponto de referência objetivo e externo à tradição, de um *standard* para o exercício da racionalidade que justificasse universalmente qualquer pretensão de verdade. Nesse sentido, Habermas, a despeito de suas críticas ao formalismo da razão e ao caráter instrumental da racionalidade moderna, que o aproximam de Gadamer, estaria ainda propondo uma forma de revitalização do projeto tradicional da *Aufklärung*.

Embora a hermenêutica filosófica de Gadamer, como vimos na primeira seção, também se mantenha em certo sentido ligada à modernidade e à *Aufklärung*, ela pretende, antes, desencobrir o que as teorias que partem do conceito de racionalidade positivista não conseguiam em virtude de seu objetivismo. Habermas, por seu lado, parece ainda elevar o método e o sujeito epistemológico sobre a verdade, elevar a razão a um lugar que transcende a sua vinculatividade originária e a pertença, que implica o seu caráter situado e finito. Nesse sentido, Habermas concebe a razão de forma ainda muito idealizada quando pensa

²¹⁵ Cf. *VMII*, p. 231.

²¹⁶ SCHMIDT, L. Lawrence. Critique: The Heart of Philosophical Hermeneutics, p. 210. In: MALPAS, Jeff and ZABALA, Santiago. *Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*. Illinois: Northwestern University Press, 2010, pp. 202-217.

nas condições de discurso a partir de uma “situação ideal de fala”²¹⁷, em suma, perde de vista as condições que subjazem a qualquer discurso.

A singularidade da compreensão só pode ser descrita mediante uma ideia completamente diferente de razão, de conhecimento e de verdade. Ela se ergue das formas mais básicas de conhecimento e, por isso mesmo, é mais difícil obter sua legitimidade. A compreensão gadameriana volta-se para a ideia de que o compreender é também um modo de ser do *Dasein*, não apenas um modo de conhecer que exige um método próprio. Por isso, a compreensão se vincula àqueles âmbitos mais básicos, concretos, que precedem a racionalidade metódico-científica. Esse âmbito encoberto e não explorado pelo conceito de racionalidade abstrato, artificial e sofisticado da modernidade perfaz conhecimento e verdade e, portanto, precisa obter sua legitimação dentro de uma concepção de racionalidade.

As condições pré-reflexivas da hermenêutica filosófica visam, em suma, reconectar a sua ideia de compreensão enquanto conhecimento, enquanto um momento racional, argumentativo, crítico, à experiência humana de mundo, enquanto momento existencial, prático, concreto. Em termos gadamerianos: fazer a dissolução da distinção entre conhecer e experimentar, o que é formulado no seguinte sentido: “No começo de toda hermenêutica histórica, deve estar a *dissolução (Auflösung) da oposição abstrata entre tradição (Tradition) e História (Historie) e entre história (Geschichte) e saber dela (Wissen von ihr)*”²¹⁸. Isso quer dizer que a experiência da compreensão integrada à tradição e à história, ou seja, fincada na pertença, precisa estar unida, não distinguida ou abstraída, da experiência de investigação racional da História e do conhecimento da história.

A pertença sempre mais ou menos evidentemente operante na compreensão auxilia a busca de verdade, ao invés de ser estranha a ela. A pertença não aparece como um elemento intruso, que torna menor a exigência de racionalidade, nem dota de irracionalidade a compreensão, mas é fator que viabiliza, que a dota de sentido concreto e atual. A razão não se exercita a partir de si mesma do ponto zero, ela precisa pertencer, estar envolvida e engajada em algo que a antecede. A partir disso, ela movimenta-se e exercita-se, podendo, de fato, refletir sobre si própria, argumentar e refutar. Aqui reside a possibilidade de investigar, a partir da

²¹⁷ HEALY, P. Situated Rationality and Hermeneutic Understanding: A Gadamerian Approach to Rationality, p. 169. In: *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXXVI, No. 2, Issue 142, 1996, pp. 155-171.

²¹⁸ *VMI*, p. 351; *GW1*, p. 287. O grifo é do próprio Gadamer.

hermenêutica, uma ideia de razão que se ergue a partir da constatação dos limites do exercício de uma racionalidade estritamente cientificista quando se trata de conhecimento.

Nesse novo solo em que se instaura a hermenêutica filosófica há um outro ponto de partida para pensar a razão. Ou melhor, a assunção da ilusão da pretensão da modernidade de fazer do sujeito e da razão um fundamento último implica a preeminência ontológica do ser-aí sobre a categoria epistemológica do sujeito que se posiciona a si mesmo. Com essa dissolução das dualidades entre sujeito e objeto e com a assunção da pertença, pode-se pensar uma ideia mais geral e ampla de racionalidade, que inclua em si a verdade e o conhecimento que são oriundos da compreensão humana de mundo, o que implica a impossibilidade de absolutizar a racionalidade teórica. A dissolução do possível dualismo entre a noção heideggeriana de compreensão, que radicaliza o momento revelativo e o acontecer da verdade, e a noção de compreensão enquanto exercício racional e disciplinado do conhecimento, como argumentação e refutação, implica que a compreensão da hermenêutica filosófica é, sim, um acontecimento da verdade, mas esse acontecimento exige o esforço de cada um. Por isso, verdade em sentido gadameriano não é algo que se dê a contrapelo de cada existente humano, ela exige consciência e mediação de cada um.

Assim, temos finalmente condições de afirmar que, se uma leitura que meramente reforça o aspecto racionalista da hermenêutica filosófica, que a relaciona ao conceito de racionalidade no qual o problema da compreensão vinha sendo tratado na modernidade, é inviável para *Verdade e método* e que toda tentativa de lê-la assim não alcança seu âmago nem a dimensão central de problemas na qual essa obra se inscreve, tampouco uma leitura que marca apenas o aspecto ontológico da hermenêutica, a ideia de acontecimento envolvido na ideia gadameriana de compreensão, se sustenta.

Por isso, diferentemente do que os intérpretes acreditam, mais do que legitimar a compreensão enquanto acontecimento, acreditamos que a hermenêutica filosófica permite a conexão positiva entre o aspecto ontológico e revelativo e uma noção de racionalidade. Essa noção de razão estará tanto aquém da noção forte de razão moderna, sendo mais fraca, quanto para além da alternativa da dissolução de uma ideia de razão.

Visto isso, é não só possível, mas também desejável pensar qual o conceito de racionalidade se eleva do conceito de compreensão da hermenêutica filosófica e que será frutífero sobretudo para as humanidades. Assim, cabe a nós perguntarmos na sequência dessa pesquisa sobre o modo como se mostra, nessa “dimensão originária em

que acontece, pela primeira vez, a apropriação compreensiva do sentido e da verdade”, que não é redimida da necessidade de mediação racional e pensante das coisas, a noção hermenêutica de racionalidade.

3 TRAÇOS DA RACIONALIDADE HERMENÊUTICA

Como resultado das análises anteriores, temos que a tese gadameriana da experiência e do acontecimento da mediação entre passado e presente ou do fazer das próprias coisas num novo acontecimento por meio do encontro com a tradição pode, de fato, servir de base para o desenvolvimento de um aspecto da racionalidade completamente distinto, além de desatendido pela tradição hermenêutica precedente. Sobre essa base, o problema da racionalidade e da reflexividade é realocado, e se mantém na medida em que Gadamer pretende jogar luz sobre o problema tradicional da razão e da validade da compreensão como forma de conhecimento e de verdade das humanidades. Em suma, se a tarefa da compreensão não é mais um problema do conhecimento científico, mas sim outra coisa, essa outra coisa ainda permanece, contudo, uma questão de conhecimento.

Agora, a hermenêutica mostra-se como uma tentativa de fornecer a legitimação de uma racionalidade a partir de uma imagem do existente humano como enraizado, situado num mundo histórico e linguístico que o precede. Evidentemente, isso deverá nos conduzir a uma noção de razão e de reflexão crítica não subjetivista e que evite a objetivação inerente à concepção clássica de racionalidade. Em outras palavras, na mesma medida em que deve delinear que tipo de comportamento compreensivo logra ou faz surgir a verdade coisal que a tradição carrega, a hermenêutica filosófica tem de impedir o retorno às concepções de razão de matriz cartesiana.

Se chegamos ao suposto de que a hermenêutica se importa com uma ideia de racionalidade sem, no entanto, querer ser científica no mesmo sentido que as ciências naturais nem ser arbitrária e irracional, onde encontramos essa formulação em *Verdade e método*? Embora não seja uma questão trabalhada aberta e explicitamente no grande volume de Gadamer, que explora com muito mais ênfase as condições pré-reflexivas da compreensão, ao longo de toda obra e, particularmente, na parte central, insinua-se a posição do filósofo.

Talvez seja pertinente, para darmos a partida no nosso capítulo final, trazer uma citação de *Verdade e método* que indica aquilo a que nós devemos nos ater para vislumbrar a ligação entre os desenvolvimentos anteriores e o tema da racionalidade. Gadamer, seguindo Hegel, afirma:

O verdadeiro método seria o fazer da coisa mesma. Naturalmente, essa afirmação não quer dizer que o conhecimento filosófico não seja um fazer que

requeira esforço, o ‘esforço do conceito’. Porém esse fazer e esse esforço consistem em não entrar arbitrariamente com as próprias ideias e esgrimindo tal ou qual representação pré-concebida na necessidade imanente do pensamento. *É claro que a coisa não anda seu caminho nem segue seu curso sem que nós pensemos, porém pensar quer dizer: desenvolver uma coisa em sua própria consequência.* Para isso, é necessário manter a distância as ideias e imagens que costumam colocar-se em meio e insistir estritamente na consequência do pensamento. Desde os gregos isso se chama *dialética*²¹⁹.

No trecho citado, Gadamer retoma um elemento que desenvolvemos no nosso primeiro capítulo, a saber, o fazer das coisas mesmas e, conseqüentemente, a pertença humana a esse fazer, e assume que ele é o método. Mas adverte: é necessário um esforço para que esse fazer se autoapresente ou atualize em sua verdade a cada vez. É nessa ideia hegeliana do “esforço do conceito” trazida à tona por Gadamer que algo sobre o tipo de racionalidade envolvida no processo compreensivo se mostrará.

Se a autoapresentação do fazer das coisas mesmas é ativada pelos pré-juízos e pelo horizonte do presente, pois afinal a compreensão não começa do zero, é preciso que eles abram o intérprete à verdade, não o fechem. É preciso deslindar como se pode jogar de maneira pensante esse jogo no qual se é sempre já jogado. Em suma, delinear que concepção de razão consegue fazer jus a esse jogo em que ela já não detém o papel principal e, no entanto, ao qual ela está atada como participante privilegiado.

A possibilidade da racionalidade e da crítica jaz, sobretudo, nessa mediação disciplinada que distingue os pré-juízos legítimos dos ilegítimos oriundos da vinculação à autoridade. Como ele mesmo afirma,

[...] os pré-juízos e opiniões prévias que ocupam a consciência do interprete não estão a sua disposição; este não está em condições de distinguir por si mesmo os pré-juízos produtivos que tornam a compreensão possível daqueles outros que a obstaculizam e produzem mal-entendidos. Realmente, essa distinção só pode ter

²¹⁹ *VMI*, p. 557. Os grifos são nossos.

lugar na compreensão mesma, e por isso é coisa da hermenêutica perguntar como se realiza²²⁰.

A tarefa da compreensão será, formulada numa frase, precisamente legitimar os pré-juízos a partir de uma tomada de consciência reflexiva, crítica e radical sobre eles no próprio processo da compreensão. Dessa forma, o caráter historicamente afetado da consciência evoca a necessidade da autoconsciência sobre a influência e produtividade da tradição sobre a racionalidade, de reflexão sobre o caráter historicamente afetado da razão. Mas, para o filósofo, essa reflexão não se dá como suspensão reflexiva das próprias opiniões. Como vimos, a produtividade dos sentidos mediados sobre a razão humana impede que a consciência transcenda a própria historicidade a fim de submeter seus pré-juízos à crítica. A reflexão não é um processo que se dê separado do processo de compreensão, nem tampouco liberta o intérprete completamente da historicidade.

O que importa notar agora é que a condição situada, a origem da compreensão em uma situação conduz a hermenêutica gadameriana a uma maior autorreflexão por parte do intérprete, a uma autoconsciência ampliada sobre a influência da tradição no pensamento presente e nas investigações²²¹. Em virtude disso, a pergunta que Gadamer precisa solucionar sobre os pré-juízos é: “Em que se distinguem os pré-juízos legítimos de todos os inumeráveis pré-juízos cuja superação representa a tarefa inquestionável de toda razão crítica?”²²². Segundo o próprio Gadamer este é o “problema epistemológico chave de uma hermenêutica que queira ser verdadeiramente histórica”²²³. Como já sabemos, há para o filósofo uma diferença entre os pré-juízos legítimos, produtivos à compreensão, porque possibilitam sua abertura, e pré-juízos ilegítimos, que a obstaculizam e impedem. No entanto, nem todos estão à disposição daquele que compreende. Os pré-juízos só são questionados, suspensos e avaliados em sua legitimidade ou ilegitimidade no próprio processo compreensivo. Isso significa que é já sob sua ação, no jogo dos pré-juízos, que se mostra a sua evidência.

Solucionando o modo como se dá o esclarecimento dos pré-juízos no processo compreensivo, Gadamer poderá evitar que o caráter condicionado por pré-juízos da razão conduza, mais frequentemente do

²²⁰ *VMI*, p. 365.

²²¹ *HOY, op. cit.*, p. 45.

²²² *VMI*, p. 344.

²²³ *VMI*, p. 344.

que se gostaria de admitir, não à possibilidade e à abertura da compreensão, mas a uma reafirmação teimosa dos próprios pré-juízos e da própria realidade histórica, ou então a uma sujeição à autoridade.

Para que nesse jogo, nessa mediação das próprias coisas, a verdade se mostre de fato, o filósofo reitera duas advertências básicas: é preciso evitar tanto a mera sujeição ao outro quanto julgá-lo apenas partir de si próprio e dos próprios padrões e pré-juízos. Isso requer esforço, como diz Gadamer na citação que destacamos acima. Requer o esforço de desenvolver as coisas nas suas consequências internas, o esforço de colocar-se no lugar certo do círculo ontológico-hermenêutico, de achar o horizonte hermenêutico adequado. O compreender enquanto fenômeno e acontecimento da verdade não é algo que se dê sem esforço. Mas não se trata de um mero esforço bem-intencionado, mas sim de um desforço disciplinado, orientado, consciente, que busca não se ater simplesmente a seus próprios pré-juízos na compreensão das coisas e, ao mesmo tempo, não simplesmente se sujeitar simplesmente à sua pretensão de verdade.

Por isso, temos de buscar compreender qual a racionalidade e reflexividade envolvida nesse processo. A resposta já está dada na passagem que trouxemos no início: elas se vinculam àquilo que desde os gregos se chama de dialética. Temos de chegar à dialética e ver como ela coloca em funcionamento esse acontecimento do ser e da verdade.

No nosso percurso neste capítulo, que visa chegar a conceber a racionalidade como uma racionalidade dialética, trabalharemos três momentos que consideramos centrais para a concepção de racionalidade que se pode extrair da hermenêutica filosófica gadameriana.

O primeiro deles passa pela exploração da correção gadameriana da consciência histórica (*historische Bewusstsein*) (e também estética). Essa correção se dará por meio do desenvolvimento da noção de consciência histórico-efetual (*wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*). Com esse conceito, Gadamer pretenderá reformular a ideia de consciência de modo a evitar a recaída no subjetivismo moderno. Como veremos, a consciência histórico-efetual não será entendida por ele como um *cogito* epistemicamente isolado, mas se mostrará como intrinsecamente relacionada ao desdobramento da tradição. Ela é na medida em que lida e está engajada com a tradição, que a experimenta. A consciência hermenêutica se dá na experiência (*Erfahrung*).

Para pensar o conceito de experiência, o filósofo se aliará a Hegel. Mas Gadamer enfatizará, diferentemente deste, a finitude e o caráter inconcluso do saber sobre si mesmo oriundo da experiência. O fazer das próprias coisas e a *Wirkungsgeschichte* não poderão ser reduzidos a realidades reflexivas, tal como ocorre em Hegel. Para Gadamer, a

realidade impõe um limite à “onipotência da reflexão”,²²⁴ que se resolve no saber absoluto e na mediação total de ser e pensar hegeliana. Hegel, apesar de incluir a historicidade da razão na sua filosofia e de criticar o paradigma cartesiano da racionalidade, ainda visava, erroneamente, a superação do elemento finito e histórico da razão e uma experiência cujo fim é a razão a-histórica. Com base na acusação de que Hegel permanece ainda prisioneiro do paradigma cartesiano, Gadamer distinguirá seu próprio pensamento do dele.

Gadamer aproveita de Hegel, no entanto, a autoconsciência advinda da experiência, a qual não será mais um saber total e concludente, e sim um saber sobre si mesmo que jamais chega ao fim, que jamais é completo. Hegel reduz ou transforma tudo que é outro em coisa própria com vistas à obtenção de um saber total. Para Gadamer, a autorreflexividade não tem seu ponto de culminância na autocompreensão total que não possui nada mais de estranho em relação a si mesma. Isso é ainda permeado por caráter pouco experimental. Para Gadamer, a experiência não visará um fim último, mas se referirá à abertura para novas experiências.

Pela experiência, a consciência hermenêutica se saberá tanto como historicamente afetada e condicionada quanto como distinta da situação em que se encontra em relação às coisas. Consciente de que lida com a tradição e de que, ao mesmo tempo, está numa situação distinta dela, a consciência hermenêutica poderá examinar a distância a si mesma, autocompreender-se, o que envolve a suspensão e distinção de pré-juízos produtivos ou não, através do encontro com a tradição sem, no entanto, objetificá-la. Dessa forma, Gadamer logrará que a racionalidade não passe necessariamente por um processo prévio de suspensão do próprio horizonte histórico e de autorreflexão em nome da objetividade e, ao mesmo tempo, que a verdade das coisas não seja encoberta.

Em segundo lugar, e conseqüente com o desenvolvimento acima, veremos um momento central da compreensão: a aplicação. Aplicar é o processo em que o significado de um texto é realizado em cada situação. Por isso, aplicar é a tarefa da consciência histórico-efetiva. Por meio da aplicação, Gadamer abrirá o caminho para delinear em sentido positivo os contornos dessa racionalidade envolvida no processo de compreensão. Como veremos, a aplicação dotará a racionalidade com características que a distinguirão de uma racionalidade técnica ou calculadora e de uma racionalidade teórica ou científica. A racionalidade hermenêutica, por sua vez, não estará reduzida a uma disciplina governada por regras ou ao

²²⁴ *VMI*, p. 417.

aspecto constataativo. Ela será descrita por Gadamer através do modelo da *φρόνησις* aristotélica. Dessa forma, haverá um caráter essencialmente prático envolvido na consciência hermenêutica que alcançamos na primeira seção.

No entanto, veremos que a consideração da racionalidade apenas como racionalidade prática, como *φρόνησις*, se mostrará insuficiente. A *φρόνησις* aristotélica, de acordo com a interpretação de Berti, não é quase nada argumentativa e parece mais com a percepção particular (*αἴσθησις*) ou com a intuição intelectual dos princípios (*νοῦς*)²²⁵.

Mais do que uma experiência prática, a experiência hermenêutica é uma experiência dialógica. Gadamer trará à tona esse caráter dialógico da racionalidade hermenêutica aliando-se ao modelo de diálogo usado por Platão em suas obras, o qual não é apenas um estilo de exposição, mas o movimento ou lógica do pensamento mesmo. Com isto, a compreensão se revestirá de um ingrediente fortemente racional e argumentativo, o qual é descrito e demonstrado pela lógica da pergunta e da resposta.

Aqui teremos ocasião de mostrar a estrutura dialógica da racionalidade envolvida em toda compreensão. Ressaltaremos que essa lógica não é nem exterior nem imposta de fora sobre o movimento das próprias coisas, mas intrínseca a ele e, conseqüentemente, amoldada à finitude e às condições ontológicas da compreensão humana. Também veremos que a dialética concebida por Gadamer não trilhará um caminho ascendente ou aprofundador, mas, antes, horizontal. A racionalidade dialética, como realização da fusão de horizontes limitados, os alarga ou amplia de um lado ao mesmo tempo que os retrai de outro.

Com isto, veremos que por intermédio da filosofia prática de Aristóteles, da dialética platônica e da apropriação do que há de pertinente e atual nelas, Gadamer alcança uma racionalidade argumentativa adequada aos supostos ontológicos da hermenêutica. Essa racionalidade e reflexividade se mostram como alternativas àquelas das ciências ou da técnica, ou melhor, como alternativas à expansão desses modelos à vida como um todo. Essa distinção não acarretará, entretanto, que a racionalidade da compreensão seja apenas uma realização imperfeita e à margem daquelas ou uma racionalidade menos exata. Apesar de poder ser considerara como mais fraca do que uma racionalidade científica ou técnica, a racionalidade dialética gadameriana carrega consigo uma pretensão de universalidade. Essa universalidade é, do ponto de vista de Gadamer, tão abrangente que incluiria dentro de si aquelas outras formas

²²⁵ BERTI, *op. cit.*, p. 41.

de racionalidade, de modo que, segundo o filósofo, elas não poderiam reivindicar para si próprias a universalidade.

3.1 A CORREÇÃO GADAMERIANA DA NOÇÃO DE CONSCIÊNCIA HISTÓRICA MODERNA

Nesta primeira seção, visamos observar como Gadamer opera uma correção da consciência histórica (*historische Bewusstseins*) erigida no pensamento moderno por meio da formulação de uma noção de consciência histórico-efetual (*wirkungsgeschichtliche Bewusstseins*). Veremos como a primeira se transformará de modo a se mostrar mais aliada aos propósitos e ao caráter ontológico da hermenêutica gadameriana. Com ela, Gadamer tomará a consciência histórica como um momento novo dentro da nossa relação com as coisas, com a tradição, e na sua concreção (*Konkretion*)²²⁶. Assim, ela se amoldará à possibilidade de uma racionalidade adequada ao aspecto ontológico da hermenêutica filosófica, sem perder necessariamente sua marca principal, a saber, a de orientar a crítica, a mediação controlada e pensante de passado e presente, a suspensão de pré-juízos improdutivos, a obtenção de um horizonte adequado para a mostraçõ do fazer das próprias coisas e o desenvolvimento não arbitrário ou subjetivista da compreensão. Visto isso, teremos ocasião de identificar a consciência histórico-efetual como um elemento central da ideia de racionalidade hermenêutica, a qual se mostrará em seu caráter prático e dialético nas seções posteriores.

Já mencionamos na segunda seção do capítulo primeiro que, para Gadamer, o intérprete não pode se subtrair do horizonte em que se move quando compreende, que ele não pode, de certa forma, jamais apartar as vistas de si mesmo. O movimento de autoapresentação da tradição, sua atualização e determinação atual requer, não exclui, o horizonte no qual o intérprete se move. Também já vimos que esse horizonte desde o qual se recebe a tradição não é arbitrário, no sentido de que possa ser escolhido previamente pelo próprio sujeito, mas está dado com anterioridade em virtude da pertença. Mas como o horizonte do presente viabiliza a apresentação adequada das coisas? É oportuno nos determos por um momento mais no modo como Gadamer caracteriza o horizonte.

O horizonte é um domínio para além do qual não se pode ver. Ele abarca e rodeia tudo quanto contém em si e tudo que pode aparecer com sentido. Ele é, portanto, um limite, aquilo que cerca tudo que a

²²⁶ Cf. *VMI*, p. 367, p. 298.

consciência contém. Ele contém os pré-juízos, opiniões prévias conscientes e inconscientes que formam a situação presente de alguém. Isso significa que tudo que a consciência encontra, seja próximo seja distante, mostra-se na medida em que se estabelece um jogo entre a coisa e o horizonte em que cada um move. O jogo entre os pré-juízos e opiniões de um e outro permitem que a tradição venha à linguagem com sentido para o intérprete.

Isso, no entanto, não é novo no cenário da consciência histórica e das teorias hermenêuticas modernas. O condicionamento histórico atuante no processo cognitivo implicava, já na modernidade, ou que o intérprete compreendia a tradição inevitavelmente a partir de seus próprios padrões, ou que ele deveria evitar esse elemento histórico a partir do método. Gadamer, por sua vez, nega ambas as implicações da ação do horizonte. Para ele, a existência de um horizonte e de uma apreciação pré-judiciosa da tradição não são necessariamente negativos. A razão principal disso jaz no fato de Gadamer não ver o horizonte como um acervo fechado e imóvel nem o mirar como aquilo que domina o processo de compreensão, mas de pensar que há um jogo entre os pré-juízos do horizonte presente e os pré-juízos daquilo que o intérprete encontra.

Um horizonte é móvel porque é sempre determinado a cada vez pela atualização do andamento das próprias coisas, pela continuidade do acontecer da tradição à qual cada um pertence. Um horizonte, portanto, está em constante mudança e formação. Não se trata de algo composto por um acervo fixo de pré-juízos e opiniões a partir das quais se lê a realidade, mas de algo que é posto constantemente à prova ou em jogo pelo próprio encontro ou experiência na e com a tradição. Isso significa que, se a consciência histórica e seus elementos eram concebidos nas hermenêuticas modernas como dominantes na compreensão, de tal modo que as conduziam a uma apreciação parcial da tradição, agora, Gadamer concebe os pré-juízos da consciência como sujeitos à transformação no processo compreensivo. Isso implica que o horizonte do intérprete e os pré-juízos que ele contém não necessariamente se sobrepõem no processo de compreensão da tradição. Há jogo entre o horizonte do presente e o horizonte ao qual a tradição pertence e, desse modo, o horizonte no qual o intérprete se move está ele mesmo sujeito à transformação no processo compreensivo.

Em virtude dessa mobilidade dos horizontes, a existência deles não implica tão-somente uma unidade natural ou imediata entre o próprio horizonte e as coisas que aparecem, ou seja, a subsunção das coisas sob o próprio horizonte. Com efeito, não há só a mera assimilação do outro ao familiar, mas tensão, distância e estranheza entre passado e presente, entre

o velho e novo, entre o mais próximo e o mais distante, mesmo em uma tradição que sobrevive; existe, em suma, alteridade, mudanças, diferenças patentes nas tradições e culturas; existem várias tradições completamente distintas e sem nenhuma relação aparente entre si. O conceito que resume isso é o de estranheza (*Fremdheit*).

Por isso, a primeira conclusão a que o reconhecimento do horizonte histórico leva é a de que a diferença, a estranheza e a distância são a regra, seja entre tradições cuja continuidade é linear, seja em tradições completamente distintas. Disso se segue que também para Gadamer toda assimilação direta do outro ao familiar é, por isso mesmo, uma compreensão ingênua, feita a partir dos próprios padrões. Dessa forma, o requisito básico da consciência hermenêutica é destacar (*abheben*) o horizonte da tradição de si: “o projeto de um horizonte histórico é parte necessária do comportamento hermenêutico”²²⁷. E, depois, encontrar o horizonte adequado para que a tradição fale e apresente-se em sua verdade. Isso se justifica precisamente porque o intérprete precisa ser consciente do próprio horizonte e dos pré-juízos que ele contém, ainda que isso não signifique que esse requisito possa ser totalmente satisfeito²²⁸. Percebe-se com isso que, se Gadamer enfatiza a pertença da razão humana a um horizonte e a tomada da tradição nesse horizonte, por outro lado, a consciência disso impede que o intérprete oculte a sua distinção em relação ao texto, à obra, às coisas, aos outros.

Com vistas à distinção e elaboração da própria situação hermenêutica em relação às outras e à necessidade de prestar ouvidos ao outro como outro, a distância é frutífera. Gadamer dedica uma seção de *Verdade e método* à questão da distância temporal ou, simplesmente, da distância²²⁹. Esta é essencial no processo de destaque do próprio horizonte em relação aos outros e conquista uma importância decisiva na hermenêutica filosófica, ainda que de modo distinto daquela que já possuía nas hermenêuticas modernas.

Nas hermenêuticas tradicionais, a função da distância se baseava no pressuposto de que o sentido da tradição transmitida recebia sua inteligibilidade da sua vinculação à comunidade que o produziu e a que se destinou. Compreender era precisamente reconstruir esse sentido

²²⁷ *VMI*, p. 377.

²²⁸ Cf. *VMI*, p. 371-2.

²²⁹ *VMI*, p. 369. Gadamer substitui, da primeira para a segunda edição de *Verdade e método*, o conceito de “distância temporal” (*Zeitenabstand*) por “distância” (*Abstand*) simplesmente: *Es ist Abstand – nicht nur Zeitenabstand – was diese hermeneutische Aufgabe lösbar macht...* (Cf. *GW1*, p. 304).

vigente num contexto e numa situação completamente distintas ou reconstruir o que o autor pensava. Aqui a relevância epistemológica da distância era bem específica: quanto mais distante estava o acontecimento, o texto e a obra de arte, mais se dissolviam os elos que os ligavam ao presente e, conseqüentemente, mais acabados e ‘mortos’ eles estavam. Distantes, eles tornavam-se mais facilmente passíveis de objetivação e de conhecimento objetivo e controlável. Isso se alinhava aos interesses cientificistas das humanidades, que ainda pretendiam igualar sua compreensão ao conhecimento objetivo das ciências naturais. A função epistemológica adquirida pela distância se moldava, portanto, aos fins objetivistas sob os quais a compreensão era concebida nas hermenêuticas modernas, isto é, a distância era a condição que permitia a aplicação rigorosa do método e se amoldava à concepção de racionalidade moderna.

A retomada gadameriana do conceito de distância, ao contrário, não visa mostrar a vantagem de permitir o isolamento de um objeto de modo a obter um conhecimento objetivo e reconstrutivo da tradição a que pertence. Apesar disso, Gadamer não deixa de reconhecer a importância da distância. Ela propicia de certa forma uma visão panorâmica e mais adequada das coisas. Quanto maior a distância, mais patente se mostra o fim das influências posteriores de uma obra, além disso, as várias interpretações existentes impedem que certos erros interpretativos ocorram novamente. Com a dissolução quase imediata de certas possibilidades de erro e de outras dificuldades, a distância permite, sim, a expressão e atualização mais completa do verdadeiro sentido que há nas coisas. A distância impede que o intérprete suprima demasiada e rapidamente as diferenças em favor do familiar. Por isso, ela tem uma função crítica. Gadamer diz:

Só a distância pode tornar solucionável a verdadeira questão crítica da hermenêutica, nomeadamente, a de distinguir os pré-juízos verdadeiros (*die wahren Vorurteilen*), sob os quais compreendemos, dos falsos, sob os quais entendemos mal. Nesse sentido, a consciência formada hermeneuticamente tem de incluir a consciência histórica (*historische Bewusstsein*). Ela tornará conscientes os pré-juízos que dirigem a compreensão a fim de que a tradição se destaque

por sua vez como opinião distinta (*Andersmeinung*) e ascenda à validade²³⁰.

Em virtude da tensão, da estranheza entre tradição e presente, entre o próximo e o distante, que não é oculta ao intérprete, tal tensão tem de ser conscientemente desenvolvida. A consciência sabe que o horizonte histórico a que pertence um texto ou uma obra se distingue do seu. Por isso, ela precisa ser histórica (*historische*) na experiência da tradição. Gadamer reconhece a importância da consciência histórica, dessa noção de consciência pensada já pelos modernos, que se distingue e distancia de seu objeto a fim de compreendê-lo em seu próprio ser e como algo distinto de si.

A consciência histórica (*historische Bewusstsein*) propicia que no próprio processo compreensivo se elabore dois horizontes distintos. A diferença entre a posição de Gadamer e a moderna, no entanto, é que para o filósofo a distância não está a serviço da objetivação da tradição. Essa diferença é fundamental porque Gadamer não quer conduzir a hermenêutica filosófica ao objetivismo da tradição precedente. A distância não impõe a necessidade de que o intérprete se desloque ao espírito de uma época a fim de compreendê-la em seus próprios termos.

Para Gadamer, a distância está coberta pela continuidade da procedência e é à luz disso que todo transmitido se mostra. Há um único horizonte coberto pela continuidade. O que Gadamer defende, portanto, é que o processo de elaboração da própria situação hermenêutica, que exige o encontro e a experiência com a tradição, requer a distância, pois a tradição não é só familiaridade, mas *estranheza*. É a estranheza da tradição e o estímulo ou impacto da experiência dessa estranheza que permite ao intérprete tomar consciência da sua alteridade em relação aos outros, da distinção de horizontes e da impossibilidade de reduzi-los ao próprio.

É de se notar também que esse destaque do horizonte do intérprete e do horizonte ao qual a tradição pertence se dá na compreensão gadameriana de hermenêutica de modo natural, não artificial e extrínseco à própria lida com a tradição como se dava na modernidade. A distinção do outro e a não subsunção do outro sob o próprio horizonte não é algo no qual o intérprete se exercite com vistas a alcançar o controle perfeito do seu objeto e de fazer a justiça a ele em seu próprio contexto. A distância não é mais um dos mecanismos do método e do ideal de conhecimento exaustivo e progressivo de um objeto dado, mas algo que se instaura no

²³⁰ *VMI*, p. 368.

próprio processo compreensivo e, por isso, supõe que o intérprete foi já afetado pelo dito, que estimulou o exercício da crítica e de uma apreensão não ingênua, mas controlada, pensante da tradição.

Disso se segue, contra a ideia de mera subsunção do outro sob o próprio e contra a ideia de isolamento e conhecimento reconstrutivo das coisas, que a consciência hermenêutica não coloca o outro sob a unidade natural da familiaridade dos sentidos nem opera sua objetivação como algo totalmente diferente de si, que não a afeta. A consciência hermenêutica é consciente da matização e das mudanças históricas, da sua alteridade, por isso no próprio processo compreensivo se destaca conscientemente de outros horizontes a fim de torná-los distintos e visíveis. Assim, destacar horizontes tem em vista uma tarefa crítica e a não subsunção do outro sob os próprios padrões, que significa também destacar a si próprio, tornar-se consciente dos próprios pré-juízos, suspendê-los. Porém, essa consciência jamais logra a objetivação da tradição. Pois é só na medida em que é confrontada, afetada pela estranheza, que ela alcança a realização dessa tarefa crítica.

Por isso, é na afecção pela palavra da tradição que a distância e a consciência histórica devem ser pensadas. Elas só têm função relevante para Gadamer no contexto do que ele chama de fusão de horizontes. Esta é realizada não por uma consciência histórica, mas por uma consciência histórico-efeitual. Assim, o trabalho da consciência histórica torna-se, na hermenêutica de Gadamer, um momento da realização da experiência compreensiva. Entendida como uma fase, a tarefa compreensiva não se restringe à distinção de horizontes. O horizonte alheio não se converte jamais em um objeto de conhecimento objetivo e progressivo com vistas à reconstrução do seu sentido original. Esse é o erro que Gadamer acusa na autocompreensão da consciência histórica e na concepção de distância próprias às hermenêuticas românticas modernas, as quais pretende corrigir por meio de uma noção de consciência mais ampla que a das hermenêuticas tradicionais.

O primeiro ponto que Gadamer levanta é que buscar a distinção e o distanciamento em relação a um horizonte não significa privá-lo da sua pretensão de verdade e de pertinência, mas sim deixar que ela ascenda a seu direito e valha atualmente para o intérprete. A distância e a consciência histórica não podem impedir que se experimente a atualização da tradição, mas devem deixá-la vir-à-experiência. Por isso, é preciso colocar-se a si mesmo, participar da sua verdade, trazer à luz e pôr em jogo os próprios pré-juízos, alcançando consciência de si e dos próprios pré-juízos e uma generalidade superior, que rebaixa a unilateralidade de um e de outro horizonte. Trata-se de uma relação

recíproca a tarefa que Gadamer atribui à consciência hermenêutica, que é concebida e descrita pelo conceito de fusão de horizontes.

Com este conceito, Gadamer privilegia a tarefa de integração, a qual jamais foi concebida pela consciência histórica moderna. Fusão de horizontes é o processo no qual os pretensos “horizontes por si mesmos”²³¹ distinguidos pela consciência histórica se reúnem novamente num horizonte mais amplo. A fusão de horizontes, portanto, levanta a tarefa de buscar um entendimento sobre a coisa (*Verständigung über die Sache*) com a tradição, com o passado, com o outro ou com as coisas. Fusão de horizontes significa mediação de um e de outro, de presente e de passado, numa generalidade superior.

Finalmente, fica claro que a noção de consciência histórica que Gadamer ainda sustenta tem seu lugar dentro de uma noção de consciência mais geral, que realiza a mediação entre tradição e presente ou fusão de horizontes. A mera consciência histórica não é suficiente para descrever o movimento da compreensão tal como Gadamer o entende. A “sobreposição sobre uma tradição que sobrevive”²³² que Gadamer sustenta é ainda apenas uma fase ou um momento da realização da compreensão, a qual se realiza quando os horizontes destacados se reúnem novamente na unidade do horizonte que se alcança através da fusão de horizontes.

Com isso, entende-se porque a consciência hermenêutica gadameriana não se iguala ao sujeito cartesiano. Ela não proporciona um processo de autorreflexão isolada e independente, um processo artificial, mas é colocada em funcionamento no próprio encontro com a tradição, com o estranho e alheio que estimula o esforço de compreensão. A consciência histórico-efeitual não se restringe à plena viabilização da objetivação da tradição ou das coisas, nem se esgota totalmente na possibilidade de conhecer metódica, objetiva e progressivamente seu objeto. Ao contrário, sendo assim a consciência histórica moderna oculta a *Wirkungsgeschichte* e o fazer das próprias coisas; mais, destrói a experiência integradora e mediadora oriunda da pertença em favor de uma tarefa meramente reconstrutiva.

Isso significa que, enquanto consciência afetada pela história-efeitual, a consciência hermenêutica, na mesma medida em que sabe e conhece, parte precisamente dos efeitos da tradição sobre si. Trata-se, portanto, de uma consciência que se exercita na experiência com o outro – na medida em que experimentar tem a ver com deixar que os efeitos se

²³¹ VMI, p. 377.

²³² VMI, p. 377.

produzam, com sentir-se um destinatário da tradição. Nesse sentido, a consciência hermenêutica é mais ser do que consciência.

Por outro lado, com a manutenção do momento histórico moderno e da distância na sua própria noção de consciência, Gadamer garante que a consciência hermenêutica não perca a característica de poder “se elevar sobre aquilo de que é consciência”, ou seja, não perca “a estrutura da reflexividade [que] está dada fundamentalmente em toda forma de consciência”²³³. Isso conduz Gadamer a um problema oriundo do idealismo especulativo hegeliano, a saber, o da necessidade de uma reflexão completa e total, o qual, segundo ele, também já estava presente nas hermenêuticas modernas de Schleiermacher e de Dilthey e as conduziu a uma reiteração de Hegel, mesmo quando não tencionassem isso.

Já sabemos que desde a modernidade o problema da consciência histórica e do elemento histórico próprio ao processo cognitivo inspirava inúmeras direções de pensamento. A mais evidente na modernidade e talvez a que mais tenha impactado a hermenêutica foi a hegeliana, segundo a qual a própria finitude deveria ser superada na infinitude do saber e na ilustração total da consciência histórica. A “onipresença de um espírito que sabe historicamente”²³⁴ deveria superar a finitude e a individualidade da consciência. Em virtude disso, buscava-se no caminho hegeliano o encontro do ideal de compreensão, de uma experiência que conduzisse necessariamente a um saber de si mesmo que não contivesse nada de distinto nem estranho fora de si. Com isto, consumava-se a “ciência” hegeliana, o saber absoluto, a identidade total entre consciência e objeto, que almejava para si a superação de toda experiência.

Já sabemos como tais projetos aparecem aos olhos de Gadamer: são ainda frutos das filosofias da subjetividade e da tentativa de fundamentar uma razão que supere qualquer amarra histórica. Gadamer, que pretende fazer justiça à condição de historicidade e finitude da compreensão, e não se desvencilhar delas, sem, contudo, perder uma ideia de razão e de racionalidade, tem, portanto, de suplantar criticamente a filosofia da reflexão.

Seu caminho é, portanto, primeiramente contra Hegel. O filósofo precisa responder às consequências do idealismo especulativo de Hegel, isto é, à consequência de uma automediação total da razão com a totalidade da tradição na experiência. Gadamer faz isso pensando

²³³ *VMI*, p. 415.

²³⁴ *VMI*, p. 416.

a consciência histórico-efetual de modo que na consciência do efeito a imediatez e a superioridade da obra não se resolvam em simples realidades reflexivas; por conseguinte, [ao] pensar uma realidade na qual se limite a onipotência da reflexão²³⁵.

Gadamer limita o poder da reflexão e da razão. Ele frisa que, enquanto consciência histórico-efetual, a consciência hermenêutica implica ciência da impossibilidade de uma transparência completa da própria determinação histórica. O alcance da consciência hermenêutica jamais é total, ou seja, a consciência da história-efetual jamais é completa, é sempre parcial e limitada.

Apesar disso, Gadamer reconhece como ainda intocado por essa crítica “a verdade do princípio da filosofia da reflexão”²³⁶, uma “verdade não caducada no pensamento hegeliano”²³⁷. Por isso, Gadamer não rechaça totalmente, mas “retém toda a verdade do pensamento hegeliano”²³⁸. Que verdade é essa? A que jaz no conceito hegeliano de experiência. Em consonância com Hegel, Gadamer pensa a consciência historicamente afetada a partir do conceito hegeliano de experiência, abandonando, entretanto, a pretensão hegeliana de alcançar uma mediação total de consciência e objeto.

Em Hegel, o espírito que quer conhecer a si mesmo tem de, em primeiro lugar, enfrentar o estranho, reconciliar-se com ele para reconciliar-se consigo mesmo²³⁹. Trata-se da mediação ou fusão de horizontes que vimos acima. O comportamento do espírito na história é, portanto, uma *experiência*, não uma autorreflexão nem uma superação formal da autoestranheza do espírito²⁴⁰. O modo pelo qual a consciência histórico-efetual ganharia clareza a respeito de si mesma teria essa mesma “estrutura da experiência”²⁴¹ hegeliana.

Visto isso, poderemos compreender como Gadamer encontrará a estrutura da experiência que ocorre entre consciência e tradição. Primeiramente, não se trata daquele conceito de experiência orientado totalmente para a ciência e para a técnica, tal como no sentido moderno e

²³⁵ VMI, p. 417 (*trad. mod.*), GWI, p. 348.

²³⁶ VMI, p. 417.

²³⁷ VMI, p. 140.

²³⁸ VMI, p. 416.

²³⁹ Cf. VMI, p. 420.

²⁴⁰ VMI, p. 421.

²⁴¹ VMI, p. 421.

científico do termo. A experiência organizada metodologicamente pela racionalidade científica busca libertar-se de qualquer momento histórico a fim de garantir a objetividade e a certeza. Esse tipo de experiência busca calcular e controlar todos os passos que a guiam para o seu objetivo. Embora a consideração da experiência com referência ao seu resultado ou o aspecto teleológico da experiência seja, para Gadamer, “um momento verdadeiro da estrutura da experiência”²⁴², essa descrição da experiência passa por cima precisamente daquele aspecto, reconhecido por Hegel, que pertence essencialmente a ela.

A noção de experiência que Gadamer atribui à consciência hermenêutica tampouco se trata daquela experiência concebida como aprendizado adquirido ao fazer alguma coisa. Experiência aqui não diz respeito àquele sentido do saber que, por experiência, alguém adquire ao fazer ou produzir algo. Não se trata da união entre saber e experiência própria à técnica. A experiência a que a consciência hermenêutica é submetida não é uma experiência qualquer, mas a forma fundamental da experiência, “frente à qual toda outra experiência é desnaturalizada, para não dizer naturalizada”²⁴³.

A fim de mostrar esse aspecto essencial sob o qual concebe o conceito de experiência, Gadamer retoma primeiro a imagem de um exército em fuga descrita por Aristóteles. Mesmo que Aristóteles utilize essa imagem para ilustrar a experiência em relação à formação dos conceitos, isto é, com vistas à ciência, para Gadamer, importa reter que:

[...] a experiência tem lugar como um acontecer do qual ninguém é dono, não está determinada pelo peso próprio de uma ou outra observação, mas sim nela tudo vem a se ordenar de uma maneira realmente impenetrável. A imagem [do exército em fuga] retém essa particular abertura na qual se adquire experiência; a experiência surge com isto ou com o outro, de repente, de improviso e, no entanto, não sem preparação, e vale até que apareça outra experiência nova, determinante não só para isto ou para aquilo, mas para tudo que seja do mesmo tipo. Esta é a generalidade da experiência através da qual surge, segundo Aristóteles, a verdadeira generalidade do conceito e a possibilidade da ciência. A imagem ilustra, pois,

²⁴² *VMI*, p. 425.

²⁴³ *VMI*, p. 394.

como a generalidade sem princípios da experiência (a sucessão das mesmas) conduz, no entanto, à unidade da *ἀρχή* (comando e princípio)²⁴⁴.

A citação de Gadamer mostra que a experiência hermenêutica não é fundamentalmente uma formação contínua e ininterrupta de generalidades ou de conceitos comandada por aquele que experimenta. Na experiência que se faz, as coisas se ordenam de tal modo que não há primeiramente uma consciência por trás comandando esse processo. A experiência, a mediação de si com o outro, não é um processo no qual a consciência detém ou obtém controle e domínio total sobre os seus dados. Ao contrário, na experiência de mediação se está antes lançado. E o que surge dela vem à tona como um acontecimento.

No entanto, surge uma generalidade disso; uma generalidade que acontece de improviso e que suplanta a particularidade da própria visão prévia. Por isso, há uma negatividade produtiva aí, e é por meio desta que o conjunto do saber prévio, de um horizonte, se transforma. Isso dota a experiência de mediação de um momento dialético²⁴⁵. Hegel é quem faz uma descrição dialética da experiência, ou melhor, quem pensa a dialética a partir do conceito de experiência. Em sentido hegeliano, de nada vale possuir uma experiência e, então, repeti-la e confirmá-la. Embora a possibilidade de confirmação seja um momento da experiência, quem possui experiências já não as faz novamente. Na *Fenomenologia do espírito* são os novos fatos, os objetos inesperados que se medeiam com o que a consciência já sabe. Por isso, é na experiência que se faz com o novo objeto e na mediação deste com o saber que se possui previamente que se altera o conjunto do próprio saber.

Se é na experiência que se faz que a consciência ganha clareza a respeito de si própria e o conjunto do próprio saber se transforma, então, por meio dela o horizonte que se possui previamente se transforma pela sua união com algo distinto, com elementos que não existiam antes; o que se sabe é ressignificado, ganha novos matizes, novos acentos. A experiência, por seu papel transformador, gera a ocasião para que as generalizações falsas, os pré-juízos improdutivos, se tornem visíveis para o intérprete e sejam suspensos e refutados. Conseqüentemente, com ela se pode chegar a um saber melhor, mais abarcante, e que, no entanto, não exclui o que já se sabia. Essa autorreflexividade e suspensão de pré-juízos, deve-se notar, não se dá através de um processo prévio de reflexão, mas

²⁴⁴ *VMI*, p. 428.

²⁴⁵ Cf. *VMI*, p. 429.

antes pelo confronto direto com outro. Por isso, não se trata aqui de algo artificial, de algo preparado previamente, mas de algo que está em curso na experiência em que cada um se coloca.

Em virtude desse caráter existencial, pode-se dizer, e dessa negatividade que a positividade da experiência que se faz coloca em funcionamento, a experiência nunca pode visar um saber total e concludente. Para Hegel, sim, a experiência era o curso que conduzia a consciência sensível ao absoluto. Cada estágio desse percurso do particular ao universal era não só necessário, mas inevitável. Gadamer, contudo, nega que a experiência seja a explicitação do caminho da ciência ou que ela se consume no saber naquele sentido forte hegeliano. Para Gadamer, a autorreflexividade colocada em funcionamento na experiência e “a verdade da experiência contém sempre a referência a novas experiências”²⁴⁶, as quais não seguem um curso linear nem ascendente. Sobre isso, ele diz:

A pessoa a quem chamamos experimentada não é só alguém que se tornou o que é *através de* experiências, mas também alguém que está aberto a novas experiências. A consumação de sua experiência, o ser consumado daquele a quem chamamos experimentado, não consiste em ser alguém que sabe já tudo, e que sabe mais sobre tudo. Pelo contrário, o homem experimentado é sempre o mais radicalmente não dogmático, que precisamente porque fez tantas experiências e aprendeu de tanta experiência está particularmente capacitado para tornar a fazer experiências e aprender delas. A dialética da experiência tem sua própria consumação não em um saber concludente, mas nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela experiência mesma²⁴⁷.

Assim, mesmo que o aspecto do conceito de experiência gadameriano retome abertamente o conceito hegeliano, Gadamer pretende mostrar que a historicidade e a finitude da razão não são excluídas dele. Ou melhor, a experiência não é só fruto de generalidades novas que transformam o conjunto do nosso saber prévio, ela é, precisamente em virtude disso, experiência sempre reiterada da finitude

²⁴⁶ *VMI*, p. 431.

²⁴⁷ *VMI*, p. 432.

do alcance da razão e do conhecimento humano, do saber que o que se tomava por verdade antes pode estar errado e da consequente autorrefutação, do saber que não se sabe. Gadamer reconhece, diferentemente de Hegel, que a experiência torna patente para cada um, a cada vez, os limites do querer fazer e saber, ao invés de ser um caminho ascendente através do qual se chega à verdadeira ciência, ao saber absoluto.

Visto isso, podemos concluir que a compreensão, que tem a ver com as coisas humanas e que as supõe com um sentido linguístico, isto é, como algo que pode falar por si mesmo sem que seu conteúdo de sentido esteja vinculado a um tu a quem precise ser atribuído em primeiro lugar; a experiência com o andamento das coisas, com o conteúdo de sentido que vem à linguagem, dá ocasião para uma experiência e uma autorreflexão, e não exige apenas uma relação de conhecimento. Isso significa que existe uma relação vital com a tradição que não pode ser reflexivamente evitada por uma racionalidade cientificista nem suplantada por estágios cada vez mais ascendentes de saber, como em Hegel, sob pena de se destruir a evidência, a verdade desse conteúdo de sentido. Procurar não evitar uma relação vital – e, portanto, finita – com a tradição significa, para Gadamer, estar aberto à sua verdade, deixar que ela fale, deixar que ela valha sobre e contra si próprio, mediá-la com o presente, e não excluir sua pretensão de verdade.

Ter razão aqui significa deixar que essa experiência, essa fusão de horizontes, aconteça. Mais, é estar aberto à verdade que surge dela, mesmo que ela seja contra as próprias suspeitas, pré-juízos ou opiniões prévias. Ter razão, desde esse ponto de vista, não é dominar nem controlar um objeto, não é dissecá-lo nem o submeter a um processo de exame. O fazer da tradição e das coisas, que abarca e determina a razão humana, isto é, que tem anterioridade e autoridade sobre a razão humana finita, deve ser radicalmente experimentado, mediado pela experiência que cada existente humano faz dentro dele. A afecção, a estranheza e a distância colocadas à mostra na experiência com a tradição propiciam que a situação do intérprete e seus conteúdos se mostrem a ele. Mesmo que a razão não seja inteiramente dona desse fazer, ela será participante privilegiado no processo de destaque de um aspecto das coisas na evidência de sua verdade ou falsidade. E a isso a razão chega quando se envolve e põe em jogo, quando ousa movimentar-se dentro desse fazer, ao invés de buscar um ponto de vista privilegiado. A pertença coloca uma exigência à razão, a saber, a de exercitar-se conscientemente nela. O aspecto da racionalidade que se desenvolve na hermenêutica filosófica,

portanto, visa alcançar novamente aquilo que a concepção de racionalidade moderna e sua exigência de objetividade negavam.

Se a consciência hermenêutica realiza uma experiência de mediação, integração ou fusão de horizontes e se esta engendra uma generalidade superior, isso implicará que a racionalidade tem de ser encontrada nessa mediação, fusão ou integração realizada pelo intérprete, por aquele que experimenta presentemente a tradição. Em termos gadamerianos, a racionalidade envolvida nesse processo é formulada em termos da *aplicação* e do *diálogo*.

Trataremos do primeiro e do segundo nas duas seções seguintes. A aplicação oferecerá à experiência da compreensão uma razão de caráter prático, efetual. E o segundo, o diálogo, determinará a estrutura lógica dessa experiência como um perguntar e um responder.

3.2 O CARÁTER PRÁTICO DA RAZÃO ENVOLVIDA NO PROCESSO COMPREENSIVO

Já sabemos que a compreensão é um processo que tem como pressuposto o estar dentro de um acontecer da tradição, sendo realizada por uma consciência historicamente afetada, isto é, que está mergulhada, envolvida com o movimento da história e é ativa nesse movimento. Isso significa que cada coisa se mostra em cada horizonte presente de maneira distinta e que nossa relação com ela não é apenas cognitiva, objetiva, neutra. A compreensão e a racionalidade não se dão, por isso, à margem do ser, isto é, como um conhecer puro e abstrato, mas desde a determinação do ser e como determinação do ser²⁴⁸. Por isso, para além de um momento de interpretação, decorre dessa ação do horizonte sempre uma aplicação. A aplicação não é eventual ou posterior no fenômeno da compreensão, mas parte integrante desse processo desde o princípio. E ela se dá como mediação do passado, do texto ou do outro consigo mesmo. Vejamos como Gadamer recupera a legitimidade da aplicação como um momento da experiência hermenêutica contra a desconexão desse momento operada nas hermenêuticas modernas.

Segundo Gadamer, se, por um lado, o Romantismo reconheceu a unidade entre compreensão e interpretação, por outro, ele desconectou completamente a aplicação do processo compreensivo. “A aplicação edificante que permite, por exemplo, a escritura sagrada no apostolado e no sermão parecia algo completamente distinto de sua compreensão

²⁴⁸ *VMI*, p. 383.

historiográfica e teológica”²⁴⁹. Considerava-se haver uma distância abissal entre o que se chamou de hermenêutica das humanidades, que “converteu a compreensão em método de uma ciência objetiva”²⁵⁰, e as hermenêuticas teológica e jurídica. Essa última, por exemplo, era entendida como “medida auxiliar à práxis jurídica, que deve encontrar um modo de sanar deficiências e casos excepcionais no sistema da dogmática jurídica”²⁵¹.

Assim, a desvinculação de qualquer momento prático foi um dos frutos mais radicais da elevação da compreensão hermenêutica à metodologia das humanidades na modernidade²⁵². A aplicação, nesse contexto, não seria mais uma parte essencial ou mesmo necessária do compreender. De fato, do ponto de vista de uma racionalidade governada pelo método, a aplicação está, pelo menos a princípio, excluída. A objetividade e a cientificidade trazem consigo precisamente a exigência de eliminar qualquer influência atuante na compreensão a fim da manutenção de uma visada suficientemente objetiva sobre a tradição. Isso significa que o sujeito, consciente da sua distância em relação ao transmitido, não se vê jamais como um destinatário em pé de igualdade com o receptor original de uma tradição. O intérprete apenas tenta compreender o conteúdo por si mesmo, e sua verdade coisal não tem interesse ou significado algum para ele. Como diz Gadamer, “basicamente, ele [o intérprete] não pode entender a si próprio como destinatário do texto nem se sujeitar à sua pretensão”²⁵³. Em suma, a razão científica não experimenta nem é afetada pela tradição, pelas coisas, ela não se expõe à tradição, suposto de toda possibilidade de aplicação.

Com isso, o metodologismo da racionalidade moderna conduziu a uma separação ou desvinculação entre o conhecimento e a teoria, por um lado, e a aplicação e práxis, por outro. Não haveria na compreensão qualquer mediação entre a tradição e a situação atual do intérprete. A atividade essencialmente prática de um juiz ou de um padre e a teórica de um historiador do direito ou da religião, por exemplo, seriam completamente diferentes. Na medida em que os primeiros têm um interesse e uma tarefa prática diante de si, eles devem tomar o sentido original da lei ou do texto sagrado e colocá-lo em consonância com o caso presente, mediá-lo com o presente.

²⁴⁹ *VMI*, p. 379.

²⁵⁰ *VMI*, p. 396.

²⁵¹ *VMI*, p. 396.

²⁵² Cf. *VMI*, p. 397.

²⁵³ *VMI*, p. 408.

Ao historiador, por outro lado, não caberia nenhuma tarefa prática. O interesse dele é expressar uma realidade por meio de um conhecimento que a reconstrua e, justamente por isso, ele visa um conhecimento historiográfico, objetivo e unívoco. Os textos, unidos a outros materiais históricos, precisam ser interpretados com vistas a buscar ‘a realidade de que são expressão involuntária’. Eles são tomados pelo historiador como testemunhos nos quais se oculta um sentido que vai além daquele que é enunciado por eles mesmos ou que sozinhos nem sequer poderiam enunciar. Esses testemunhos não são tomados pelo historiador como se se referissem a ele próprio. Eles são fontes que dependem dele, e apenas dele, para expressar o que expressam: a “unidade de uma tradição total”²⁵⁴. Aqui não há necessidade de aplicação; o historiador precisa estabelecer os fatos. Dessa forma, estariam distintos um interesse prático e outro historiográfico ou científico.

Ao sustentar a tarefa integradora descrita pelo conceito de fusão de horizontes e de experiência, Gadamer tem de tornar a aplicação novamente uma parte do processo compreensivo, e não mais entendê-la apenas como o possível emprego posterior de algo conhecido previamente. Para isso, o filósofo dissolverá essa distinção entre o comportamento teórico e o prático, aproximando a atividade do historiador à tarefa prática do padre ou do jurista – não ao contrário, como já se havia estabelecido no que diz respeito, particularmente, à equiparação da filologia à historiografia, já separada da ideia de um momento prático e totalmente vinculada ao método. Ele diz: “talvez não só o filólogo, *mas também o historiador*, deva orientar seu comportamento menos segundo o ideal metodológico das ciências naturais do que segundo o modelo que nos oferecem a hermenêutica jurídica e a hermenêutica teológica”²⁵⁵.

Gadamer quer provar a insuficiência da caracterização tradicional e meramente científica do comportamento do historiador e, depois, dirigir-se à demonstração de que o historiador também aplica a tradição. Vejamos brevemente os passos de Gadamer no que tange ao objetivo de aproximar o comportamento do historiador ao do jurista e de reunir a tarefa teórica à prática no que diz respeito à compreensão.

Para recuperar o momento da aplicação em seu significado fundamental dentro da compreensão das humanidades, Gadamer apela primeiramente à hermenêutica antiga: “antes era coisa lógica e natural que a tarefa da hermenêutica fosse adaptar o sentido de um texto à situação

²⁵⁴ *VMI*, p. 413.

²⁵⁵ *VMI*, p. 411-2. O grifo é do próprio Gadamer.

concreta que ele fala”²⁵⁶, pois havia uma consciência da tensão entre o texto e o sentido que alçava sua aplicação no momento concreto da interpretação. Essa necessidade de aplicação, que já não pode ser encontrada na hermenêutica filológica, uma vez que o desenvolvimento da consciência histórica nos séculos XVIII e XIX a tornou uma teoria metodológica da investigação das humanidades, encontra-se ainda nas hermenêuticas jurídica e teológica. Nestas, ainda se mantém a referência ao momento da aplicação, esse é o elemento no qual elas vivem. Uma lei ou mensagem bíblica tem sempre uma aplicação atual e concreta, no julgamento ou no sermão.

Desse modo, do ponto de vista de Gadamer, a hermenêutica jurídica e a teológica tornam-se um bom modelo para a recuperação do sentido fundamental da aplicação na hermenêutica. Gadamer propõe a tarefa de “*voltar a determinar a hermenêutica das humanidades a partir da hermenêutica jurídica e teológica*”²⁵⁷ e visa provar que a compreensão nas humanidades também aplica o sentido da tradição à situação em que se trata de compreendê-lo, de modo que há também nela um momento de aplicação. Ele diz:

O milagre da compreensão consiste antes em que não é necessária a congenialidade para reconhecer o que é verdadeiramente significativo, o sentido originário em uma tradição. Antes, somos capazes de nos abrir à pretensão de superioridade de um texto e responder compreensivamente ao significado com que nos fala. *A hermenêutica no âmbito da filologia e da ciência espiritual da história não é um ‘saber dominador’, não é apropriação como conquista, mas ela mesma se submete à pretensão dominante do texto.* Para isto, o verdadeiro modelo é a hermenêutica jurídica e a teológica. *A interpretação da vontade jurídica, ou da promessa divina, não é evidentemente uma forma de domínio, mas antes de servidão.* A serviço daquilo cuja validade deve ser mostrada, ela é uma interpretação que compreende sua aplicação. Nossa tese é que *a hermenêutica histórica* também tem de levar a cabo uma certa aplicação, pois também ela *serve à validade de um sentido na medida em que supera expressa e conscientemente a distância no*

²⁵⁶ VMI, p. 379.

²⁵⁷ VMI, p. 382. O grifo é do próprio Gadamer.

*tempo que separa o intérprete do texto, superando assim a alienação de sentido que o texto experimentou*²⁵⁸.

Já vimos anteriormente essa ideia de que a distância, fruto da afecção pela palavra do texto e da sua estranheza, na experiência da consciência hermenêutica, é superada quando o intérprete alcança aquela experiência de fusão de horizontes. Desse modo, na experiência compreensiva, a coisa se autoapresenta de tal modo que ela se faz valer presentemente, e essa autoapresentação depende do horizonte formado pelos horizontes do intérprete e do texto, marcados pela distância, para acontecer. Muito embora isso seja viabilizado pelo horizonte do intérprete, este jamais deve impor na experiência compreensiva um domínio sobre o objeto, ao contrário, a razão do intérprete deve estar aberta e deixar que a opinião do outro valha tal como se apresenta primeiramente. Por isso, na experiência, o horizonte do intérprete ganha clareza a respeito de si próprio e do outro. Na seção anterior, vimos que ter razão era precisamente não furtar a própria razão dessa experiência, mas deixá-la acontecer com consciência a fim de elucidar o próprio horizonte por meio do outro e, portanto, da mediação com a tradição. Por isso, sempre havia uma mediação pensante entre presente e tradição, e nesta nem intérprete nem tradição saíam iguais.

Mediar, para Gadamer, portanto, não significa apenas interpretar, mas também aplicar, aplicar a si próprio a opinião da tradição. É preciso pensar uma racionalidade que se ajuste a isso na compreensão, e o paradigma que o filósofo assume é o da hermenêutica jurídica e teológica. Assim como a lei para o jurista e os preceitos bíblicos para o padre, trata-se na compreensão também de superar a distância abissal entre texto e presente e de assumir nessa tarefa uma racionalidade essencialmente não dominante, mas antes, integradora e prática, que trabalha a serviço da tradição, de mostrar a verdade da tradição e deixar que essa verdade valha para si própria.

Em virtude dessas considerações, a aplicação torna-se para Gadamer um momento tão essencial quanto a compreensão e a interpretação. Por essa razão, o filósofo precisa ir além dos românticos, considerando compreensão, interpretação e aplicação como um processo unitário. Para Gadamer, sempre ocorre uma aplicação do texto que se quer compreender à situação atual do intérprete, e essa aplicação não é um momento posterior, mas integrante do processo compreensivo. Ele diz:

²⁵⁸ *VMI*, p. 382-3. Os grifos são nossos.

O intérprete que se confronta com uma tradição tenta *aplicá-la a si mesmo*. Porém isso não significa que o texto transmitido seja para ele um universal que pudesse ser empregado posteriormente para uma aplicação particular. Pelo contrário, o intérprete não pretende outra coisa senão compreender esse universal, o texto, isto é, compreender o que a tradição diz e o que distingue o sentido e o significado do texto. E para compreendê-lo não lhe é dado querer ignorar-se a si mesmo e a situação hermenêutica concreta em que se encontra. Ele deve relacionar o texto com essa situação se deseja de algum modo compreendê-lo²⁵⁹.

Se esse universal, o texto, tem de ser mediado ou aplicado em sua validade e em cada caso à situação concreta e determinada em que o intérprete se encontra, e se isso não se trata de uma subsunção do particular no caso geral, então, é preciso resolver como se dá essa experiência de mediação entre o universal, o texto, e o particular, isto é, a situação concreta em que se trata de compreendê-lo. Além disso, é preciso descrever de que modo se medeia racional, não arbitrariamente, esse sentido, qual o papel da razão na tarefa de aplicação.

Para isso, Gadamer retomará a ética aristotélica, a qual se mostrará atual à hermenêutica²⁶⁰. Gadamer se insere no movimento de redescoberta de certos aspectos ou abordagens específicas de Aristóteles que, isolados do contexto da compreensão aristotélica do conhecimento, são usados de acordo com as questões com as quais a filosofia contemporânea se ocupa. A redescoberta da filosofia prática de Aristóteles, antes de Gadamer, já teve um papel fundamental para Heidegger.

É nas primeiras obras de Heidegger²⁶¹ que encontramos essa retomada sistemática da filosofia prática de Aristóteles. Heidegger, segundo Volpi, opera uma radicalização da filosofia prática de Aristóteles, submetendo-a a uma interpretação fenomenológica e,

²⁵⁹ *VMI*, p. 396.

²⁶⁰ O título da seção em que Gadamer recupera o conceito aristotélico de saber moral é *A atualidade hermenêutica de Aristóteles*. Cf. *VMI*, p. 383 ss.

²⁶¹ Aqui nos referimos aos numerosos cursos sobre Aristóteles que Martin Heidegger ministrou na década de 20, o que dá mostras para se concluir, como faz Franco Volpi, que o confronto com o Estagirita foi decisivo para a formação do pensamento heideggeriano posterior, nomeadamente, o de *Ser e tempo*.

finalmente, lendo-a como uma “ontologia da vida humana”²⁶² no horizonte da questão do ser, isto é, como a constituição fundamental e unitária do ser que é próprio ao *Dasein*. É daí que surgem os trabalhos de Heidegger no projeto da hermenêutica da facticidade e depois, em *Ser e Tempo*, o da ontologia fundamental.

Em Heidegger, o neoaristotelismo se relaciona com o encontro de uma possibilidade para uma compreensão da existência humana que não traisse sua dinâmica originária, seu caráter genuíno e constituição ontológica fundamental²⁶³ e, ao mesmo tempo, com o encontro de uma alternativa ao sistema moderno do conhecimento. Voltando-se para a interpretação da *φρόνησις* de Aristóteles, Heidegger deriva uma noção de verdade que passa por um caminho distinto daquele ditado pela compreensão moderna de razão e de conhecimento em geral como teoria e ciência. Com isso, o filósofo opõe-se e corrige a noção moderna de que o conhecimento deve ser unitário e metódico, objetivo e descritivo, aplicável a todo ser.

Desse modo, a retomada de aspectos específicos da filosofia prática aristotélica por Heidegger não se dirigiu, antes, a uma reativação da própria compreensão aristotélica do conhecimento, mas sim à oferta de uma transformação da compreensão moderna da verdade. A reabilitação dessa herança aristotélica tem uma função fundamental para questionar a redução do conhecimento à ciência e à racionalidade teórica. Ater-se novamente à filosofia prática de Aristóteles permitiu a Heidegger, e, depois, a Gadamer, abrir “perspectivas teóricas, às quais deveríamos hoje dedicar uma nova atenção”²⁶⁴. Em virtude disso, é importante notar que o que é chamado de filosofia prática com referência a Aristóteles não é simplesmente continuado na hermenêutica da facticidade de Heidegger e na hermenêutica filosófica de Gadamer, mas encontra um lugar novo em um contexto novo. A hermenêutica filosófica não reinterpreta ou se orienta em direção à filosofia prática de Aristóteles de modo a continuá-la. Ela se encontra em um horizonte distinto daquele em que se encontrava esta.

Gadamer, como o mestre, também vê na concepção aristotélica de bem humano e na forma de realização desse bem um modelo frutífero

²⁶² VOLPI, Franco. La existencia como “praxis”, p. 332. In: VATTIMO, Gianni (Org.). *Hermenêutica y racionalidad*. Bogotá: Editorial Norma, 1994, pp. 327-386.

²⁶³ VOLPI, Franco. *Hermenêutica y filosofía práctica*, p. 269. In: *Éndoxa: Series Filosóficas*, n. 20, 2005, pp. 265-294.

²⁶⁴ *HR III*, p. 34.

para sua noção de compreensão. Como mencionamos acima, a recuperação do momento da aplicação, para ele, retorna às hermenêuticas jurídicas e teológica. Aristóteles se relaciona com a hermenêutica jurídica, pois, de certa forma, suas considerações ainda estão na base da tarefa prática que elas têm diante de si. Com efeito, a tradução latina do termo *φρόνησις* é *prudencia*, e deste vem o termo *jurisprudencia*, que circunscreve a tarefa de julgar ou aplicar adequadamente uma lei geral a um caso particular²⁶⁵.

Gadamer procura descrever qual o papel da razão nessa tarefa de mediação ou de aplicação ou de fusão de horizontes, que ele toma como essencial em toda compreensão. É nesse sentido que a ética aristotélica interessa à hermenêutica filosófica: nela o estagirita descreve o saber moral do bem e o modo como se dá a aplicação desse saber na práxis, na situação concreta. A pergunta que estava em jogo em sua ética, segundo Gadamer, era a adequada valoração do papel que deve desempenhar a razão na atuação moral²⁶⁶, ou seja, qual papel do saber sobre o ser moral²⁶⁷. Aristóteles coloca-se essa pergunta na medida em que considera a resposta platônica inadequada em virtude do tom demasiadamente racionalista do mestre. Na *Ética a Nicômaco*, o filósofo busca uma resposta humana ao bem humano.

O ponto de partida de Aristóteles é a tomada do saber moral da *φρόνησις* como instaurado no exercício e no *ἦθος*, isto é, na ação e como efetivo apenas nela. Ou seja, trata-se de um tipo de saber essencialmente prático. O saber do bem só se dá na concreção da situação prática frente à qual alguém se encontra. Desse modo, um saber que não se aplique à situação concreta carece de sentido. O saber moral, próprio à *φρόνησις*, ergue-se em Aristóteles, portanto, como um tipo de saber com características peculiares e únicas em relação aos outros tipos de saber, como o técnico e o teórico, e a recuperação dessas características serve aos fins de Gadamer, que as encontrará como modelo da tarefa da aplicação, central à hermenêutica. Nesse sentido, o saber definido na *Ética* proporciona um paradigma para evitar o mal-entendido objetivista próprio das hermenêuticas tradicionais, as quais haviam transferido

²⁶⁵ Cf. DOTTORI, Riccardo. The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy, p. 301. In: *Ética & Política / Ethics & Politics*, XI, 2009, 1, pp. 301-310.

²⁶⁶ *VMI*, p. 383.

²⁶⁷ Cf. *VMI*, p. 383.

indevidamente à compreensão o ideal moderno de ciência como saber objetivo e universal, metodicamente alcançável e controlável²⁶⁸.

O saber moral não é um saber teórico exato e puro, mas sim um saber que se realiza atualmente na situação prática em que alguém se encontra. Nesse sentido, o saber moral, ainda que saber, não é separado do ser, não é um saber do tipo que se possui previamente e se aplique posteriormente. Com isso, uma primeira e importante distinção aparece, a saber: não se pode falar aqui do saber moral como um saber exato, inalterável e puro que repousa sobre a demonstração, isto é, como um saber teórico (*ἐπιστήμη*). Não se trata de obter um saber objetivo ou constativo, uma ciência completa do bem. O saber moral tem a ver com o homem que atua e que lida com coisas que podem ser de outro modo. Como um saber que dirige o agir, o saber moral tem apenas de tornar visível o perfil e os traços das coisas, auxiliando a consciência moral a ilustrar-se, dirigindo-a para a decisão moralmente correta sem, no entanto, se sobrepor sobre ela. É nesse sentido que ele é um momento essencial do ser moral. Mas, sendo um conhecimento, a ideia de saber moral aristotélica implica que agir envolve o conhecimento do bem, havendo essencialmente um elemento noético em todo ser moral – o que nos permite afirmar que Aristóteles não nega totalmente seu mestre, mas o corrige.

Enquanto conhecimento que dirige e orienta o agir em cada situação concreta, o saber moral poderia ser equiparado à *τέχνη*. O artesão que domina uma *τέχνη* possui e domina o saber de produzir determinadas coisas, para além da posse de grande experiência, e sabe aplicar na situação concreta o que aprendeu, elegendo o material e os meios adequados para tal. Nesse sentido, ele possui um verdadeiro saber em seu âmbito. Quem atua, por sua vez, também sabe algo por educação e procedência, isto é, possui um saber prévio sobre o que é correto e bom. E, para atuar corretamente, assim como para produzir adequadamente, o homem que atua precisa escolher os meios adequados para aplicar o que sabe.

No entanto, o modelo de saber da *τέχνη* não serve totalmente ao saber moral. Produzir a si mesmo, tal como produzir algo como deve ser, não é o verdadeiro saber que faz do homem bom. Primeiro, porque o homem não dispõe de si mesmo como o artesão dispõe das coisas com que trabalha e, depois, porque, em virtude disso, ele não produz a si mesmo do mesmo modo que aquele que produz outras coisas. Além disso, uma *τέχνη* se aprende, ou melhor, é algo que alguém escolhe aprender e

²⁶⁸ VOLPI, *op. cit.*, p. 281.

depois aplicar à situação concreta. As imagens, os saberes prévios que o homem tem sobre o que é correto e bom por educação, como justiça, decência e dignidade; as imagens através das quais o ser moral se guia não se formam de modo totalmente independentemente da situação que as demanda. A simples aplicação de uma lei geral ou saber moral existente e aprendido a um caso requer um juízo, sob pena de cair na injustiça ou de tomar como ideal uma conveniência arbitrária. A fim de avaliar um caso corretamente, o indivíduo não se limita a subsumir o caso concreto sob a letra de uma regra geral. Antes, ele é consciente da distância entre a lei geral o caso à mão. Por isso, ele precisa mediar uma e outro de modo a fazer valer a lei e fazer justiça ao caso concreto.

Disso se segue outra diferença entre o saber técnico e o moral: “o saber moral não é restrito a objetivos particulares, mas afeta o viver corretamente em geral; o saber técnico, diferentemente, é sempre particular e serve a fins particulares”²⁶⁹. Se a escolha moral requer sempre uma ponderação reflexiva, um aconselhar-se a si mesmo que determina a ação em cada caso, logo ela não está referida apenas ao próprio sujeito. Ela abarca a dimensão da vida como um todo. E não apenas isso, ela afeta o que se concebe sob cada uma das imagens diretrizes que orientam a ação. Assim, as noções universais que orientam a escolha moral têm uma característica diferente em relação aos universais alcançados por via da teoria, pela *ἐπιστήμη*: a validade deles é ocasional e provisória, pois o que se considera digno e bom hoje pode não ser amanhã, trata-se de um âmbito que pode ser de outra forma.

Com essa breve caracterização do saber moral, Gadamer pretende enfatizar a sua “dupla delimitação”: ele é diferente tanto do saber técnico quanto do saber teórico²⁷⁰. Trata-se da famosa separação aristotélica entre ética e metafísica. O saber prático, oriundo da *φρόνησις* e só dela, não possui nenhum elemento teórico ou técnico tal como Aristóteles o concebe na *Ética a Nicômaco*. Com isso se delineia também a especificidade da racionalidade prática envolvida em todo saber moral, a *φρόνησις*, a virtude da consideração reflexiva segundo a qual se instaura a capacidade de juízo e toda escolha racional.

Agora, como essa definição peculiar do saber moral feita por Aristóteles se mostra aos olhos de Gadamer atual e mesmo um modelo para a fusão de horizontes ou aplicação envolvida em toda compreensão da tradição?

²⁶⁹ *VMI*, p. 392.

²⁷⁰ Cf. *VMI*, pp. 386-388.

A racionalidade empenhada na mediação da tradição é entendida por Gadamer praticamente nos mesmos termos da noção aristotélica de *φρόνησις*. O saber do bem não é um saber universal ou total que se obtenha antes e se aplique posteriormente. Buscar fazer o bem ou estar a serviço do bem não pressupõe um conhecimento total do bem: o saber dele não pode ser equivalente ao teórico ou técnico, que ensejam um comportamento constataivo ou dirigido por regras, respectivamente. O bem não é passível desse tipo de conhecimento. Quem age e está engajado nos acontecimentos da experiência é sempre chamado a responder às exigências da situação em sua particularidade, não universalidade.

No entanto, na ética aristotélica, ainda que não seja passível de conhecimento total, há uma imagem do que se tem por bem. Aristóteles assume que a *φρόνησις* só pode operar mediante um saber prévio, adquirido por educação e por procedência, sobre o que é bom, e que esse saber atua em cada escolha como se fosse por imagens diretrizes. Estas tornam o perfil das coisas visível e auxiliam a consciência moral com esse mero esboço de perfil. Mas, em última instância, é aquele que atua quem deve julgar e decidir por si próprio, deve mediar esses universais com a situação concreta, e ele não deve deixar que essa autonomia lhe seja arrebatada nem por nada nem por ninguém²⁷¹. Com isto, as imagens que existem do bem por tradição e procedência, ao mesmo tempo em que guiam, não podem simplesmente se sobrepor àquele que está diante da situação em que precisa ser bom. É o agente quem pondera e, posteriormente, decide o que é correto, o que é melhor. Assim, é na realização humana do bem particular, na situação concreta, que o bem aparece como válido e verdadeiro. Só na situação concreta se tem a plena realização do universal do bem, de modo que ele sempre requer um juízo atual. Mas nesta as próprias imagens que existem sobre o bem podem ser postas em jogo e à prova por aquele que age e que detém em última instância a possibilidade de julgar e de decidir. Por isso a imagem que se tem do bem é passível de modificação para encontrar as várias exigências das situações específicas, o bem se mostra de diversas formas.

Entretanto, o bem mostra-se na sua realidade e de modo completo e evidente na ação boa e correta, que, por sua vez, também se mostra ‘verdadeiramente’ boa. Só se pode fazer o bem na situação concreta, em que se deve ser bom. Cada ação boa, nesse sentido, mostra o conhecimento do bem em sua evidência na medida em que é uma interpretação, mediação adequada do bem, sem que isso implique ou rechace como erradas outras interpretações existentes. Da mesma forma,

²⁷¹ *VMI*, p. 384.

cada ação má é uma má interpretação acerca do que seja o bem. Várias interpretações, ainda que distintas, podem conviver lado a lado.

Isso significa que o bem se mostra de diversas formas, sem que haja arbitrariedade na ação humana. Para Aristóteles, a ação boa advém de um conhecimento que é fruto de uma ponderação reflexiva e da capacidade de juízo contextualizado, da *φρόνησις*, essa virtude essencialmente prática. A racionalidade prática é a única forma de racionalidade que faz justiça à compreensão porque trata-se nela do uso contextualizado, informado do juízo. Ela é indispensável para a aplicação correta de qualquer regra ou princípio na situação concreta. Sem esse recurso ao juízo contextualizado, tem-se apenas o apelo a regras e princípios abstratos.

Da mesma forma que o saber do bem, a compreensão jamais é completa. A compreensão não se dá no âmbito do saber universal e certo. Antes, a compreensão adequada da tradição se mostra em sua verdade quando dotada de evidência e de pertinência coisal numa situação. Nisto, atua tanto o saber prévio sobre a tradição, adquirido pela pertença à tradição, os pré-juízos de uma época e de um horizonte adquiridos por procedência e por transmissão, a situação em que se move e na qual está engajado aquele que compreende. Quem quer compreender alguma coisa, portanto, sempre já sabe algo sobre ela. Por isso, a compreensão que se exige de cada um, assim como a do bem, é capaz de transformar o que se tem como verdade. Ou seja, ainda que a compreensão prévia da tradição seja o princípio de qualquer exercício compreensivo, essa mesma compreensão está sempre sujeita à transformação.

No que diz respeito à racionalidade prática equiparável à *φρόνησις*, ela é fundamental na fusão de horizontes e não dota a perspectiva evidente surgida daí apenas de subjetivismo e de irracionalidade, porque é a compreensão completa numa situação. O conceito de *φρόνησις* alcança o caráter não técnico, não reduzido ao comportamento determinado por regras da racionalidade hermenêutica. A compreensão, assim como a *φρόνησις*, não depende de uma consciência explícita das regras que a guiam e governam. Ela se constitui como uma capacidade natural extremamente sofisticada que todos possuem.

No entanto, embora a *φρόνησις* atue de modo positivo, não negativo, no que diz respeito ao aspecto da racionalidade desenvolvido na hermenêutica filosófica, ela ainda não é suficiente para a defesa de uma racionalidade argumentativa dentro da hermenêutica filosófica. O problema reside no caráter pouco argumentativo e quase intuitivo dessa racionalidade. A *φρόνησις*, particularmente na *Ética a Nicômaco*, é fixada por Aristóteles como uma virtude essencialmente prática, isto é, o filósofo

quebra ou rompe a unidade que existia entre ela e o conhecimento teórico em Platão. Com isso, afirma-se aí uma separação radical entre ética e metafísica. Por isso, segundo a interpretação de Berti, o aspecto argumentativo da *φρόνησις* é quase nulo. Ela se parece mais à percepção particular (*αἴσθησις*) e à intuição intelectual dos princípios (*νοῦς*)²⁷². Assim, o modelo da *φρόνησις* aristotélica não seria forte o bastante para sustentar uma racionalidade argumentativa mais forte no processo compreensivo. Se, por um lado, ela se amolda bem aos desenvolvimentos ontológicos da hermenêutica gadameriana e à ideia de fusão de horizontes e de aplicação, por outro, ela ainda é insuficiente se quisermos propor uma racionalidade teórica dentro da hermenêutica filosófica.

Nesse sentido de racionalidade prática, o compreender seria menos um processo cognitivo e mais um saber-como, uma capacidade ou habilidade própria à existência humana. Enquanto preocupado com a própria existência e em busca de uma orientação no mundo, o existente humano estaria ocupado consigo mesmo. Nesse sentido específico, compreender não seria um conhecimento específico, mas o exercício de uma capacidade prática.

3.3 O DIÁLOGO COMO CERNE DA IDEIA DE RACIONALIDADE HERMENÊUTICA

Na seção anterior, constatamos que, a despeito de se ajustar bem à ontologização da hermenêutica, pois é uma racionalidade que propicia a mediação das coisas mesmas ou da tradição a partir da própria situação concreta em que se trata de compreendê-las, o modelo da *φρόνησις* oferecido pela ética aristotélica ainda era insuficiente para dotar a racionalidade envolvida no processo compreensivo de força argumentativa e teórica. É preciso ainda elevar essa noção prática e existencial adquirida pela racionalidade envolvida na experiência hermenêutica a uma noção mais forte de racionalidade, a qual pode responder aos desenvolvimentos epistemológicos que prevaleceram na tradição hermenêutica de maneira mais adequada.

O elemento que fortalece a racionalidade da compreensão hermenêutica em relação ao teórico vem à tona quando Gadamer a explicita segundo o aspecto dialético-dialógico. Este será o traço fundamental da racionalidade envolvida na compreensão hermenêutica. Contra o caráter monológico e solipsista das filosofias da consciência

²⁷² BERTI, *op. cit.*, p. 41.

modernas, contra uma concepção idealizada, descontextualiza e uma abordagem metodológica da razão, as quais perdem de vista as condições reais da experiência humana, Gadamer defende o diálogo e o entendimento mútuo. Desenvolvido em consonância com Sócrates e Platão, o diálogo e a retomada do modelo da dialética oferecerá o aprofundamento de que a *φρόνησις* carece em relação ao teórico. Assim, a racionalidade que se pode extrair da hermenêutica filosófica carregará consigo tanto o elemento prático quanto o teórico.

O caráter dialógico da compreensão servirá, na análise da experiência de mediação concreta da tradição, para demonstrar que a coisa não se autoapresenta sem uma experiência de mediação pensante, sem um envolvimento específico do pensamento. O exercício da linguagem será moldado pelo filósofo de modo a dotar a compreensão hermenêutica de um forte elemento crítico e argumentativo. No diálogo se dá o trabalho de purificação dos pré-juízos²⁷³, diz Vattimo. Mas, continua ele, essa purificação não significa de modo algum que busquemos nos adequar ao objeto, mas sim que busquemos a inserção na corrente viva de uma tradição histórica, dentro da qual nos encontramos sempre já. Essa busca tem o caráter de um diálogo. A tradição histórica é um diálogo real e concreto, seja com as marcas herdadas do passado, seja com aqueles que nos são contemporâneos, pertençam ou não à nossa cultura²⁷⁴.

Veremos como esse modelo dialógico, quando assumido como um aspecto da racionalidade junto com a racionalidade prática, pode ser uma alternativa à racionalidade cientificista que impera sobretudo nas humanidades, onde, pelos vários motivos que já viemos elencando ao longo de nosso texto, ela não é aplicável. Como afirma Gadamer na sentença que encerra *Verdade e método*: “O que a ferramenta do método não logra deve ser alcançado, e pode realmente ser alcançado, por uma disciplina do perguntar e do investigar que garanta a verdade”²⁷⁵ sem apelar ao método científico. Nesse sentido, tal disciplina torna-se crucial para a compreensão, pois seria a única capaz de desdobrar na experiência a lógica própria às coisas mesmas.

Gadamer toma o diálogo como central para a experiência hermenêutica quando afirma considerar o todo do fenômeno hermenêutico segundo o modelo da conversação que se dá a partir do

²⁷³ VATTIMO, Gianni. Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser, p. 52. In: *Éndoxa: Series Filosóficas*, n. 20, 2005, pp. 45-62.

²⁷⁴ Cf. VATTIMO, *op. cit.*, p. 52.

²⁷⁵ *VMI*, p. 585.

encontro real entre duas pessoas: “o fenômeno hermenêutico encerra em si o caráter original do diálogo e a estrutura da pergunta e da resposta”²⁷⁶. O diálogo não se apresenta na hermenêutica filosófica, nesse sentido, como mero apêndice, mas como um constituinte da experiência hermenêutica mesma, como parte sua desde o princípio. Já vimos na primeira seção do primeiro capítulo o papel da linguisticidade no acontecimento da verdade, no seu vir-à-linguagem, agora veremos que a racionalidade hermenêutica reside no diálogo.

Gadamer inicia sua tomada do diálogo enfatizando que não há experiência sem perguntas. E a premissa básica para podermos perguntar, já dizia Platão, é a vontade de saber. Somente aqueles que querem saber algo possuem perguntas. Só perguntam aqueles que sabem que não sabem algo. E é nisso que se encontra um dos ensinamentos mais importantes que o Sócrates platônico nos apresenta, o de que, contrariamente ao que afirma a opinião dominante, perguntar é mais difícil do que responder. Isso porque todos são cheios de razões, e aqueles que só buscam ter razão, ao invés de procurarem dar-se conta de como realmente são as coisas, sempre têm uma resposta pronta para tudo de antemão. Quem sempre tem razão, no entanto, nem sequer precisa questionar, pois está sempre seguro de já saber tudo. Assim, muitas vezes, essa segurança veda a possibilidade de experimentar a liberdade daquele que se deixa desvincular dos seus pretensos e muitas vezes frágeis saberes. De modo que aqueles que se jactam de tudo saber não precisam, mas, sobretudo, não podem questionar, porque se mantêm sempre alheios à fragilidade dos seus saberes, à dimensão da própria ignorância.

Por isso, em cada diálogo platônico, toda argumentação que visa conhecer alguma coisa é encabeçada por uma pergunta que se ergue de uma situação. Assim, entre perguntas e respostas, entre não saber e saber, vai se desenrolando uma dialética que busca mostrar as coisas. Todo conhecimento de que algo seja assim ou assado e diferente de como acreditava-se passou antes pelo questionamento. Somente a afetação que provoca o perguntar pode conduzir a manifestação dos pré-juízos, o processo que os mostra em sua insustentabilidade ou verdade. Para Gadamer, no sentido platônico, “dialética não é nada mais do que a arte de conversar e sobretudo de descobrir a inadequação das opiniões que dominam alguém, formulando consequentemente perguntas e mais perguntas”, sendo, portanto, em primeiro lugar negativa.

Também para Gadamer, toda experiência é ensejada por perguntas, as quais orientam ou direcionam as respostas na mesma medida em que

²⁷⁶ Cf. *VMI*, p. 447, p. 457, p. 383.

envolvem a negatividade própria ao saber que não se sabe. Por isso, Gadamer diz que ‘perguntar quer dizer abrir’. A pergunta cria uma abertura, ela introduz uma ruptura no perguntado. Com ela, este fica em aberto, põe-se em suspensão qualquer resposta que já tenha sido dada sobre a coisa em questão e abrem-se mais uma vez as possibilidades de resposta. Desse modo, toda pergunta suspende o perguntado e o compreende no sim e no não, num assim e num de outro modo. Além disso, a própria pergunta orienta-se em algum sentido, oferecendo ela mesma uma luz sobre o questionado. Ela delimita os pressupostos que estão em jogo e o horizonte em que as respostas podem ser buscadas. Colocar uma pergunta nesse sentido significa, destarte, tanto abrir quanto limitar o sentido no qual se orientarão as respostas. A abertura e o horizonte em que se colocam as perguntas permitem não somente que se chegue a uma possível resposta, mas que apareçam múltiplas possibilidades de resposta, as quais vão se mostrando aceitáveis ou não. Disto se segue uma consequência importante, a saber: não se encontra a resposta correta a uma pergunta diretamente e sem contradições. Na medida em que uma possibilidade se mostra correta, ao mesmo tempo e pela mesma razão outras se mostram incorretas e são excluídas. O saber só se instaura positivamente na medida em que outros pretensos saberes não se deem como tal.

Ora, mas o que nos move a fazer perguntas? Afinal de contas, por que perguntamos? Referimo-nos acima com Platão a uma vontade de saber, a uma disposição natural para o querer saber, que exige o saber de que não se sabe ou que haja a necessidade de refletir. Importa notar que, mesmo quando o perguntar humano eleva-se a um domínio consciente, a uma vontade de saber, como nos diálogos platônicos, a razão aqui está aberta à pergunta que ocorre tal como uma ideia (*Einfall*), como algo que se dá por impulso. A pergunta se impõe àquele que quer saber, ou seja, ela não é fruto de uma arte ou técnica. Por isso, Gadamer afirma que “na primazia da pergunta para a essência do saber é onde se mostra de maneira mais originária o limite que o saber impõe à ideia de método”²⁷⁷. Não há método que ensine a perguntar. E mesmo que Platão refira-se à dialética como uma arte, ele nota as peculiaridades e o caráter único dessa arte frente àquelas que se podem ensinar e aprender. Aqui não se trata de conduzir e controlar o perguntado, muito menos dissecá-lo, mas sim experimentar, colocar-se em diálogo com as coisas. Isso é o que Gadamer chama de “arte de conduzir um diálogo real”²⁷⁸.

²⁷⁷ *VMI*, p. 443.

²⁷⁸ *VMI*, p. 444.

Quando somos exortados a perguntar nesse sentido não artificial, não deliberado? O mesmo Platão diria que isso ocorre na experiência simultânea das sensações contrárias. Hegel diria que é na experiência do desespero, daquele lampejo súbito e insuspeito que nos permite ver nossos saberes sendo erguidos como meras opiniões e no dar-se conta da imperiosa necessidade de autorrefutação e de desilusão. A pergunta brota da introdução do negativo onde antes, segura, reinava a certeza do saber.

Para Gadamer, ela surge da asserção do outro, daquilo que difere e não pode se integrar, não pode se conformar, amoldar-se e vincular-se diretamente ao corpo dos próprios saberes, insistindo em acostrar, incomodar e em exigir uma resposta. As afirmações do outro colocam uma pergunta para nós. E esta enseja a introdução do negativo, a experiência da incompreensão e dos limites do próprio saber. A experiência propiciada pelo encontro com o texto transmitido ou com as coisas dá ocasião ao surgimento de perguntas e mais perguntas que guiam o processo compreensivo como um todo. A afecção pela palavra suscita, motiva perguntas. Desse modo, compreender requer que o perguntar seja em nós mesmos motivado, requer que nós coloquemos uma pergunta. Compreender a pergunta que a tradição coloca para nós é perguntá-la, referi-la a si próprio. Por isso, compreender não se trata de um método porque na sua base está um ser afetado pela opinião do outro. Ter razão aqui é deixar que as perguntas colocadas pelo outro, pelo texto, conduzam-nos ao diálogo com eles. E isso implica também a capacidade de permitir a introdução do “elemento” negativo, mesmo quando ele ameaça os nossos saberes positivados ou as nossas pretensas certezas. Racionalidade não se trata, conseqüentemente, de mera reconstrução metódica, mas de deixar que as possibilidades de sentido abertas pela pergunta se introduzam, na medida em que fazem sentido, no próprio conceber, sem as afastar.

Nesse referir o perguntado a si próprio, o próprio conceber também atua e participa do diálogo que se estabelece, pois ser afetado significa experimentar a opinião do outro e implica a necessidade de mediar a si mesmo com o outro. Ao ser afetado por um assunto, pela tradição, ergue-se uma pergunta. A consciência hermenêutica segue o chamado de uma questão coisal (*Sachfrage*) que se levanta, que cabe ser perguntada. A partir dela, ela é chamada a uma experiência, a entrar em diálogo, a questionar seus pré-juízos e seu ponto de partida para abrir um novo horizonte no qual a coisa possa falar. Não haveria diálogo se todo entendimento não fosse colocado em questão pelas coisas; não haveria tarefa hermenêutica se não houvesse entendimento que não fosse

perturbado e que precisasse ser reestabelecido num diálogo. É nele que a coisa é trazida à percepção consciente.

Quando alguém para e diz ‘aqui caberia perguntar’ coloca-se, mais uma vez, no caminho do saber próprio àquele que não sabe. A verdade é mais uma vez suspensão, e trabalha-se aqui com possibilidades ou hipóteses. Como Gadamer diz:

Quem quer compreender pode deixar em aberto a verdade do opinado. Pode ainda voltar-se para o sentido da opinião como tal ao invés da opinião imediata da coisa e considerá-la não como verdade, mas simplesmente como algo com sentido, de modo que a possibilidade de verdade permaneça suspensão – esse colocar-em-suspensão é a essência própria e originária da pergunta. Perguntar permite sempre ver as possibilidades encontradas em suspensão. Por isso não se pode compreender a questionabilidade (*Fraglichkeit*) sem um verdadeiro perguntar, como se pode, em contrapartida, compreender uma opinião à margem do próprio opinar. Compreender a questionabilidade de algo é sempre já perguntar. Frente ao perguntar não cabe um comportamento potencial, de simples prova, porque perguntar não é colocar, mas provar possibilidades²⁷⁹.

Trabalhar no âmbito do que faz sentido e de possibilidades é, para Gadamer, estar no domínio do questionável. Nesse sentido, o caráter experimental e dialógico da racionalidade hermenêutica implica o envolvimento e o movimento em torno de possibilidades que fazem sentido. Aquilo com que a consciência hermenêutica lida na experiência de um diálogo real é com o sentido, com direções que podem e devem ser percorridas, isto é, ela assume direções de sentido coaisais, as quais devem ser examinadas e validadas ao longo de todo o processo.

É de se notar, portanto, que o diálogo seja tomado por Gadamer de modo mais amplo possível como um exercício de entendimento a respeito de um assunto que levanta uma questão. Trata-se de um processo iniciado e regido inteiramente pela própria coisa, pelo assunto em questão. Toda verdadeira conversação se dá em torno de um assunto e o tem como seu

²⁷⁹ VMI, p. 453.

centro. Nisso reside uma estrutura lógica, a qual impõe uma orientação de sentido às possíveis respostas.

Mas se, por um lado, a conversação tem o movimento dirigido pela coisa em questão, por outro, já se pode compreender do que vimos que há várias condições que precisam ser satisfeitas para que o diálogo e o entendimento coisal se realizem realmente. Com efeito, não é em todas as situações de diálogo que há um diálogo real. Muito pelo contrário, no mais das vezes não se dialoga verdadeiramente. As conversações que se dão em um interrogatório, em sessões de psicoterapia, bem como aquelas que se realizam apenas com a finalidade de conhecer a opinião dos outros e em situações em que há fatores pouco controláveis, todos esses casos não são, no mais das vezes, do ponto de vista de Gadamer, diálogos reais. O filósofo também considera que a consciência histórica moderna e a concepção cientificista de racionalidade que está por trás dela jamais se coloca na posição de um interlocutor que dialoga com a tradição. O diálogo que tem a coisa em questão como seu centro envolve essencialmente a abertura e o deixar a coisa falar e também uma disciplina peculiar.

Quais são as condições para que essa experiência de entrar em diálogo com as coisas ocorra? *Verdade e método* reúne e apresenta paulatinamente várias delas, e pode-se supor que Gadamer é um verdadeiro defensor das regras de argumentação racional na sua caracterização do diálogo hermenêutico. Ademais, todas as regras que Gadamer levanta remetem e nos fazem lembrar os diálogos platônicos.

Se é o assunto que motiva e conduz o rumo da conversação, a experiência não é conduzida nem está totalmente sob o poder da consciência daquele que experimenta. Conduzir um diálogo não significa aqui levá-lo à direção que se deseja. A ‘arte de conduzir uma conversação’ deve ser entendida, ao contrário, como um enredar-se em um movimento de perguntas e respostas cuja direção não é determinada pelos participantes, cujo resultado ninguém sabe ou pode prever antecipadamente. Os participantes são, antes, dirigidos por ela, e seu fracasso ou sucesso é algo que acontece e tem lugar neles²⁸⁰.

Além de deixar-se levar pelo rumo da conversa, a consciência hermenêutica, mesmo diante das várias possibilidades e opiniões sobre as coisas, não alardeia nem impõe as próprias opiniões, mas segue as consequências das coisas, tal como os interlocutores de Sócrates, que, ante a pertinência de suas afirmações, se limitavam a dar constantes respostas afirmativas. Platão, de fato, mostra seu Sócrates dialogando, via

²⁸⁰ *VMI*, p, 461.

de regra, com os jovens, os quais seriam os parceiros ideais de conversa precisamente porque não “fazem caso das opiniões reinantes”, “abstêm-se de se imiscuir no curso das coisas” e “não alardeiam suas próprias ideias”²⁸¹.

Cada passo de um diálogo requer o assentimento de todos os interlocutores. Gadamer enfatiza a importância do assentimento, da reciprocidade e da mutualidade do diálogo. A consciência hermenêutica engaja-se com o outro, e não contra o outro, na investigação sobre o assunto em questão. Com a ideia de entendimento mútuo, Gadamer mantém a necessidade de que o diálogo tenha de convergir, conduzir o pensamento de todos os interlocutores a um ponto comum. No entanto, isso não é o mesmo que o monologismo e a univocidade modernas. A realidade não está aí fora, frente a um sujeito que tem de encontrá-la e dominá-la. A lógica da pergunta e da resposta não pode ser entendida como um método no sentido moderno do termo. Primeiro porque se exclui aqui uma relação puramente representacional entre um sujeito que ocupa um ponto de vista privilegiado e um objeto, isto é, uma relação ancorada no conceito moderno de racionalidade. O diálogo não serve a uma demonstração ou prova no sentido tradicional de dedução. A compreensão não se impõe sobre as coisas, mas inclui as perspectivas dos outros a fim de que o sentido que pertence à coisa mesma fale e mostre-se. Nesse sentido, a convergência dos participantes se dá em virtude da sua participação no movimento do diálogo. O entendimento linguístico e a necessidade de uma linguagem comum se colocam como necessários para mostrar a coisa mesma.

Assim caracterizada, essa racionalidade dialética implica que a palavra por meio da qual se dá a autoapresentação das coisas em sua evidência não é de posse de um ou outro interlocutor. Ater-se à coisa significa também estar disposto a atender o dito ou a opinião do outro em seu direito coisal, e não na sua referência ao indivíduo²⁸². A consciência daqueles que se engajam em um diálogo pertence a um horizonte limitado para além do qual, inicialmente, não pode ver.

Como consequência disso, extrai-se de Gadamer uma noção de racionalidade que se baseia não no domínio ou na posse, mas em uma atitude de boa-vontade em relação ao outro, de escuta e, sobretudo, de autocrítica. Como diz Healy,

²⁸¹ *VMI*, p. 556.

²⁸² *VMI*, p. 463.

A reciprocidade dialógica nos impede de assumir que nós possamos prontamente trocar opiniões com o outro, e enfatiza, ao contrário, a necessidade de ouvir genuinamente e de aprender do outro com a mente aberta e a atender verdadeiramente àquilo que pertence ao contexto em questão, como um pré-requisito para um processo de aprendizado significativo e produtivo capaz de alcançar um resultado potencialmente transformador²⁸³.

A consciência hermenêutica presta ouvidos, atende e está aberta àquele que vê as coisas de forma distinta, procura ver a pertinência e dar direito de validade à opinião do outro e busca fundir seu próprio horizonte com o do outro, alcançar uma generalidade maior sobre a coisa, que ultrapassa a de cada um. Mas não só isso, a consciência hermenêutica envolve a disposição para assumir que se pode ter uma posição enganada a respeito das coisas. Novamente, os diálogos platônicos servem aqui de exemplo com surpreendente atualidade. Sócrates sempre inicia os diálogos considerando as opiniões dos outros, levando a sério o que defendem seus interlocutores, mesmo quando, desenvolvendo-as em suas consequências internas e coais, as rebaixa como absurdas. Não é Sócrates o refutador, mas o pré-juízo sobre a coisa mesma que se mostra como absurdo, impertinente e insustentável. A refutação das opiniões reinantes que encobrem a coisa mesma e que impedem a lida com ela torna-se fundamental porque por meio dela as vistas se liberam de modo a permitir uma orientação adequada à coisa. Nesse sentido, todo verdadeiro diálogo envolve refutação. Essas atitudes propiciam que as posições conflitantes e suas justificativas sejam submetidas a exame e que, a partir disso, novas hipóteses, possibilidades sejam oferecidas.

Mas, se até agora comparamos a concepção gadameriana de conversação com a dialética de Platão, é preciso considerar que, assim como Hegel, Platão é uma referência que aparece cedo na obra de Gadamer e que é constante. No que diz respeito ao diálogo em Platão, é bem difundido o saber de que ele não é apenas um recurso literário, mas uma forma de apreensão teórica que se dá com base no entendimento mútuo e consenso dos participantes e na paulatina reunião dos seus horizontes limitados numa unidade mais abarcante sobre um assunto. Diálogo é o modo através do qual o filósofo se expressa literariamente

²⁸³ HEALY, P. Situated Reason, Contextuality, and the Limits of Formalism: A Critical Hermeneutic Perspective, p. 68. In: *Judgement, Responsibility and the Life-World*. pp. 62-68.

porque é só e necessariamente nele que ocorre a participação num sentido comum, que não é nem o sentido de um nem de outro interlocutor. Por isso, a dialética é considerada por Platão como o modo de conhecer mais fundamental. Dialogar com alguém é mais do que um processo por meio do qual se chega a conhecer ou se pode dividir opiniões uns com os outros; é esforçar-se para chegar a um entendimento comum, a uma posição legítima e suficientemente geral do ponto de vista de todos os participantes. E isso envolve ater-se às coisas a despeito das opiniões reinantes e das próprias crenças. Outra característica dos diálogos platônicos é a inconclusividade. Apesar de defender uma dialética ascendente, muitos dos diálogos platônicos, sobretudo os socráticos, terminam sempre no aberto, pois não esgotam as possibilidades de mostração das coisas. Estas se mostram a cada vez, são mediadas novamente em cada situação concreta, em cada experiência.

A experiência hermenêutica, por sua vez, carrega consigo esses mesmos aspectos da dialética platônica e hegeliana, embora não queira simplesmente se igualar a elas. O motivo disso é claro: para Gadamer, a dialética de Platão e de Hegel visa a liberação completa da linguagem e só é legítima quando é um caminho ascendente, que rumo para uma verdadeira ciência. Precisamente em virtude disso, Gadamer tem de distinguir sua própria dialética daquela dialética metafísica de seus predecessores. Já sabemos como isso se dá: Gadamer toma a linguagem como centro, enquanto naquelas a linguagem ainda está reduzida à dimensão do enunciado, o qual não alcança a expressão linguística de mundo. Isso significa que o elemento especulativo, que aproxima o filósofo de Platão e de Hegel, é colocado por ele na linguagem mesma: falar não é copiar o que é ou uma realidade que já é, mas “dar expressão [finita] a uma relação com a totalidade do ser”²⁸⁴. A experiência hermenêutica, que é abertura para novas experiências, não tem ponto final, mas abre-se sempre e uma vez mais para novas possibilidades de sentido para a compreensão, as quais devem ser testadas e colocadas à prova, em vista das quais se argumenta a favor ou contra.

Em virtude disso, o movimento de mediação que ativa a autoapresentação das coisas pressuporia e se daria em uma linguagem comum. Pressupõe porque só quando é possível entender-se no falar uns com os outros a compreensão e o entendimento tornam-se em geral um problema, mais precisamente o do “entendimento correto sobre uma coisa, que acontece no *medium* da linguagem”²⁸⁵. E alcança porque visa

²⁸⁴ *VMI*, p. 561.

²⁸⁵ *VMI*, p. 463, *GW1*, p. 388.

uma linguagem comum, na qual os interlocutores convirjam, unam-se numa generalidade mais ampla.

A linguagem torna-se aqui o meio no qual se realiza o entendimento entre os interlocutores e o consenso (*Einverständinis*) sobre a coisa. Segundo Gadamer, a compreensão ou o entendimento sobre o assunto em questão

[...] acontece necessariamente de forma linguística e, no entanto, não no sentido de que a compreensão seja concebida adicionalmente também em palavras, mas sim no de que o modo de realização da compreensão, quer se trate de textos ou de interlocutores que apresentem o assunto, seja o trazer-à-linguagem a coisa mesma²⁸⁶.

O fato de Gadamer centrar sua ideia de diálogo mais na linguagem do que na consciência permite que ele afirme que o ato que apresenta a coisa de maneira evidente não é um juízo da consciência. A consciência hermenêutica já não detém o controle total desse processo de legitimação e de acontecimento da verdade. Quem detém a função ativa aqui é o *medium* em que ela joga com os participantes. Neste, a coisa vem-à-linguagem, ela informa o seu ser e se impõe à consciência numa experiência evidenciadora. O acontecimento da evidência é um ato da coisa mesma. E ela permanece na medida em que a plenitude de seu sentido vai se mostrando na transformação da compreensão. Por isso, em virtude desse mesmo andamento, as coisas ou o transmitido se mostram em novos aspectos significativos e podem ser atualizados na compreensão, integrando-se a novos aconteceres autênticos²⁸⁷.

No verdadeiro diálogo, a coisa em questão é desenvolvida em suas consequências internas de tal modo que cada um dos interlocutores está sob a direção do jogo estabelecido e das possibilidades que se reúnem em torno dela. Por isso, nenhum dos interlocutores é dono ou possui previamente a linguagem na qual algo vem-à-linguagem, a linguagem não se impõe sobre as coisas, mas “desvela e deixa aparecer algo que desde então é”²⁸⁸. Perguntar e responder aqui não seriam, então, meros meios a serviço da razão humana, mas um jogo que encontra a verdadeira força ou a fraqueza de cada uma das possibilidades coisas.

²⁸⁶ VMI, p. 457 (*trad. mod.*), GWI, p. 384.

²⁸⁷ Cf. VMI, p. 451.

²⁸⁸ VMI, p. 461.

À medida que logra dialogar verdadeiramente, cada um se expõe à verdade da coisa mesma e une-se numa nova comunidade e linguagem comum. Em suma, dialogar é um processo por meio do qual se pode chegar a um saber melhor, mais apurado das coisas e, o que é fundamental, atento à verdade coisal, não à força das opiniões de um ou outro participante. A verdadeira conversação e o entendimento coisal têm o poder de transformar o horizonte no qual cada um dos participantes vê as coisas.

Toda racionalidade hermenêutica se desenvolve no *medium* da linguagem, que quer deixar o objeto vir à palavra e é a própria língua do interprete²⁸⁹. A universalidade desse movimento “está à altura da *universalidade da razão*” porque “a linguagem é linguagem da própria razão”²⁹⁰. Além da proximidade entre coisa e linguagem, há uma proximidade entre linguagem e razão ou pensamento. Já sabemos que é no diálogo que ocorre a mediação na qual a autoapresentação da coisa em sua evidência ocorre não como posse de um sujeito, da razão. A razão já não é dona nem tem plenos poderes sobre a ação e a linguagem que traz as coisas às vistas. Gadamer mostra que a linguagem não é um mero instrumento a serviço da transmissão de representações. Se a razão acessa o mundo mesmo, ela o faz na medida em que dialoga e o apreende em sua evidência linguisticamente mediada.

Isso não significa, no entanto, a hipóstase do papel da linguagem sobre a razão que compreende²⁹¹. A necessidade dela dentro da concepção de racionalidade hermenêutica não apenas constrange a razão a uma constituição linguística dada previamente. Gadamer não assume a influência da linguagem sobre a razão como uma determinação apenas privativa da possibilidade de razão, a linguisticidade da compreensão refere-se à possibilidade da razão em geral²⁹². A virtualidade da linguagem abre a possibilidade de que o homem possa continuar dialogando, pensando, e por consequência confrontando os próprios pré-juízos. E é quando a razão se abre à experiência hermenêutica que ela pode se elevar acima da constituição linguística e dos pré-juízos nos quais

²⁸⁹ *VMI*, p. 467; *GW1*, p. 392.

²⁹⁰ *VMI*, p. 482; *GW1*, p. 405. *Die Sprache ist die Sprache der Vernunft selbst*.

²⁹¹ Aqui, vale recordarmos a acusação de hipóstase da função da linguagem, tomada enquanto sujeito das formas de vida, e, conseqüentemente, a acusação de idealismo da linguagem, que Habermas faz à universalidade da linguagem de Gadamer. Cf. SÁENZ, La universalidad del lenguaje en la Filosofía hermenéutica de H-G Gadamer, p. 252.

²⁹² *VMI*, p. 566.

se move na compreensão, sendo o “corretivo pelo qual a razão pensante se subtrai do seu conjuro linguístico”, ainda que ela mesma tenha um “caráter linguístico”²⁹³ e horizontico. Isso significa que a razão não está presa à linguagem por movimentar-se nela. Mesmo operando na linguagem, a razão não se vê obstaculizada por ela. É na “virtualidade linguística da razão”²⁹⁴ que reside a liberdade e a possibilidade de que o homem amplie e desdobre sua compreensão das coisas.

Por isso, a racionalidade oriunda da compreensão não pretende afirmar que a verdade apenas satisfaça o horizonte em que alguém se situa. Ou seja, mesmo que Gadamer assuma que não há razão que se subtraia à pertença, isso não pode implicar que não haja forma racional de justificar certos juízos dentro dela. Se assim fosse, o filósofo professaria, de fato, o relativismo. A justificação de uma reivindicação de verdade dentro de um diálogo hermenêutico se dá mediante a consideração coisal de outras possibilidades reais e possíveis a que o movimento do próprio diálogo conduz os intérpretes. Nesse sentido, ela inclui em si o outro na sua inteligibilidade.

A vantagem que a racionalidade dialética oferece é a de não pretender apenas proporcionar e assegurar proposições verdadeiras, mas uma adequação e orientação de sentido de fato coisal a todo o processo que medeia o acontecimento da verdade. O filósofo se mostra perfeitamente consciente da necessidade de assegurar que o fazer das próprias coisas se autoapresente em seus próprios termos, isto é, em sua lógica ou consequência interna e, depois, que essa verdade, essa resposta, também seja submetida a exame, também se torne novamente uma pergunta. Gadamer transita entre uma coisa e outra. Aqui, embora a completude e a generalidade suficientemente superior para suplantar a parcialidade das perspectivas iniciais sejam ideais regulativos, o que demonstra que Gadamer tem consciência clara de que, sem isso, o acontecimento da verdade poderia falhar, ser inadequado e distorcido, por outro, ele também defende que essa verdade está sujeita a ser submetida a um novo exame em outras experiências. A verdade sobre a coisa alcançada na experiência hermenêutica é verdade, mas não uma certeza. A coisa pode, em situações distintas, mostrar-se de diferentes formas. O que vem à luz da experiência hermenêutica e do sentido atual e presente no qual ela acontece e que ela estabelece necessariamente coloca em jogo, podendo até mesmo contradizer o que antes era tomado como uma unidade coerente. A evidência que se mostra no jogo do diálogo pode se

²⁹³ *VMI*, p. 483.

²⁹⁴ *VIII*, p. 199.

sobrepôr àquilo que se tomava por correto e que se tomava como princípio. A experiência colocada em curso no diálogo é não só de confirmação dos pré-juízos, mas também de negação. Ela pode ser tanto a experiência que confirma e que não chama a atenção sobre si como uma experiência que transforma o que era uma unidade de sentido na mesma medida em que a expõe como um pré-juízo ilegítimo. Isso significa que há uma margem para compreensões diferentes, para uma 'pluralidade de vozes' que não necessariamente negam umas as outras, mas se complementam, somam.

Por mais que se pudesse afirmar que essa diferença acontece porque a consciência hermenêutica gadameriana é situada e está limitada ao seu próprio horizonte hermenêutico, o que implica que cada época tenha suas próprias questões e, assim, sua própria verdade; por mais que se dissesse que toda reivindicação de verdade se dá dentro do contexto histórico ou dos problemas nos quais está inserida; por mais que isso seja uma forma de relativismo, depreende-se das afirmações de Gadamer que o aspecto evidente que surge do verdadeiro diálogo disciplinado tem uma pretensão de verdade que não pode ser considerada arbitrária. A evidência, mesmo que limitada, pertence às coisas. Ela é verdade. A unidade de sentido que vem à linguagem no diálogo, que é fruto da mediação pensante das coisas com a situação concreta, garante que o evidente é a verdadeira expressão da coisa mesma naquela vez. Já sabemos que isso significa que ela não precisa de nem requer um critério de verdade que meça a sua correção. Não há necessidade de um teste ou justificação posterior e metódico daquilo que resulta de um diálogo, porque o evidente ilumina a si mesmo. Ele, no entanto, não tem o estatuto de uma certeza ou verdade imutável e a-histórica, nem de um resultado final.

Estar em constante diálogo com a tradição, as coisas e autoridades, com aquilo que estabelece o solo onde se dá qualquer compreensão, inclusive aquela que nega as compreensões já existentes, é o que permite que Gadamer evite a mera determinação da tradição sobre a consciência atual, isto é, a mera caída dos casos particulares sob os universais, mas também uma assimilação errada, injusta, delas. Gadamer jamais eleva a verdade das autoridades, da tradição à certeza ou ao dogma absoluto. Ao contrário, na mesma medida em que seus pré-juízos atuam e guiam toda compreensão, elas estão sujeitas à transformação e à possibilidade de contradição e superação em novas experiências.

A consequência que se pode retirar disso é que a valorização gadameriana da autoapresentação das coisas em sua evidência ou verdade, ainda que implique sua autoevidência, é contrabalanceada pelo

filósofo por seu contínuo comprometimento com o caráter dialógico da experiência da consciência hermenêutica. Na base do acontecimento da verdade há um processo disciplinado de perguntas e respostas, o qual prepara e propicia a autoapresentação adequada da coisa em questão de tal modo que ela não requeira testes posteriores. A consciência hermenêutica persegue e quer alcançar as coisas mesmas e entra em diálogo com elas, questiona seu próprio horizonte na lida com as coisas e abre um novo espaço no qual a coisa possa falar, vir-à-linguagem.

É certo que a evidência que surge daí não é apenas fundada num juízo da consciência. No diálogo e no possível acontecimento da verdade que emerge dele, a razão jamais detém o controle absoluto. Antes, é a coisa mesma que o detém. A evidência que o diálogo põe à mostra não é um fazer da consciência sobre as coisas, mas das coisas mesmas. O esforço do pensamento envolvido nisso é o de deixar falar e ouvir, numa palavra, o abrir-se para o acontecimento do ser, para o modo como as coisas são, sem impor-se sobre ele, o que só se mostra em um aspecto verdadeiro.

Assim, é preciso reconhecer que não é a evidência mesma, mas a tensão entre a evidência do acontecimento da verdade e seu desdobramento dialógico que caracteriza a posição de Gadamer sobre a racionalidade. Dessa forma, a despeito de envolver um aspecto ontológico de matriz heideggeriano que toma a verdade como revelação, a verdade não se resume a isso. Gadamer não iguala a evidência à verdade como um todo. A verdade se dá no diálogo e, nesse sentido, requer o trabalho de cada um. E o que vem à luz dessa forma afirma a si mesmo dentro do âmbito do possível e do provável, do pertinente.

Com isso, é possível afirmar que a racionalidade científica e o método não são os únicos meios de assegurar ou garantir a verdade. Ademais, verdade não é apenas correspondência ou adequação do pensamento às coisas. A verdade aqui vem à tona de outra forma: não por um método que cuide da certificação de representações, mas por uma mostração dialógica, que tem como seu centro a coisa mesma e sua autoapresentação, que é estimulada pelo verdadeiro diálogo, aquele que, na mesma medida em que argumenta, está sempre preparado para ouvir a verdade das coisas e deixar-se transformar por ela. Com isto, Gadamer encontra um aspecto da racionalidade que não se baseia numa objetividade produzida ou pertencente a uma razão e a uma consciência, mas que está sempre em movimento e que se mostra de maneira evidente ao pensamento na participação e na pertença a ela.

Assim, na construção dos saberes não deve haver uma regra de formação progressiva, ascendente e sem rupturas. Nossos saberes nunca

seguem uma progressão linear, nem têm sempre aquele caráter concludente ou absoluto, pois nossa capacidade de obtê-los é sempre limitada e parcial. Tampouco a nossa própria vontade de saber se dá mediante uma decisão previamente deliberada e com pleno alcance, ela é demandada pelas situações concretas. Essas são as consequências quando não deixamos de ter em conta o elemento negativo, a impossibilidade de pretender alcançar a objetividade total e também de fazer um uso puro da nossa razão. Ora devemos nos dar conta de que saber e vontade de saber são aqui experiência e consciência da finitude humana e do seu saber por um lado, e busca de um entendimento com o que é diferente por outro.

Pensamos ter dado um pouco mais de clareza sobre a noção de compreensão que a hermenêutica filosófica de Gadamer busca legitimar, a qual se encontra inteiramente vinculada ao domínio da existência humana concreta e não apenas a uma instância científica, e ter mostrado como essa ideia de compreensão é frutífera para o problema da racionalidade. A racionalidade envolvida na compreensão, apesar de vinculada inteiramente ao domínio da existência, não é desprovida de reflexão e de racionalidade. Ela envolve aquilo com que o existe apreende e lida inicial e primitivamente. Aqui, evidentemente, não pode haver um princípio de racionalidade tal qual o entendido no sentido moderno, e Gadamer não tem essa pretensão em *Verdade e método*. A compreensão do próprio mundo pelo existente humano é, no seu sentido mais fundamental, uma práxis, algo no que a razão humana se exercita sempre e infinitamente sem nunca chegar a um grau acabado e último, e sua legitimação não se ancora em princípios racionais dados a priori e a-históricos, mas no diálogo e no entendimento mútuo, os quais são sede da razão e de toda liberdade racional possíveis.

O caminho que se pode trilhar a partir da hermenêutica se insere no debate sobre a natureza da racionalidade que surge da discussão sobre o imperialismo da racionalidade positivista e cientificista da modernidade ou da racionalidade instrumental, tal como formulado por Adorno, ou da racionalidade calculadora, tal como formulada por Heidegger, para reabilitar e redefinir o conceito de razão não como uma razão monológica, mas antes dialógica. O diálogo, em Gadamer, pretende compreender uma concepção de razão crítica capaz de reagir aos excessos de instrumentalização e de formalismo da concepção moderna de razão. A razão que compreende não é descontextualizada nem idealizada. Ao contrário, o caráter situado é inerente a ela de tal modo que ela depende dele para operar. Essa é a forma com a qual Gadamer responde ao domínio da racionalidade moderna e procura demonstrar que a racionalidade instrumental é apenas uma forma de racionalidade, e não necessariamente

a mais alta delas, e questionar não só a universalidade dessa ideia de racionalidade, mas também a exclusividade que ela reclama para si.

CONCLUSÃO

Se por um lado as formas mais fortes de racionalidade perderam sua posição hegemônica dentro da filosofia, cedendo lugar a formulações mais brandas, entendidas, numa frase, como a proposição de argumentos publicamente reconhecíveis, a hermenêutica filosófica de Gadamer, apesar da grande ressonância na filosofia atual, ainda carece de uma posição mais bem definida dentro desse debate. Ou ela é considerada completamente fora dele, como uma hermenêutica ontologicamente inflacionada, ou é acusada ora de estetista, ora de tradicionalista, irracionalista ou relativista.

De fato, há razões para os intérpretes pensarem dessas duas formas. Quando Gadamer se posiciona sobre o que pretende realizar com sua hermenêutica filosófica, ele normalmente afirma que faz uma interpretação fenomenológica do que acontece a despeito do nosso querer e fazer, do processo no qual se articula a experiência com as coisas, de modo a mostrar os momentos implicados nisso e como esses momentos estão conectados entre si. Segundo ele, sua tentativa é recuperar uma experiência que a filosofia anterior teria encoberto. Além disso, Gadamer nega uma razão dona de si própria e defende a compreensão como um acontecimento, como o ato especulativo de autoapresentação das coisas mesmas em um aspecto no diálogo entre uns e outros, evento esse que ocorre antes de que a consciência se dê conta disso. E ainda defende a pertença humana a esse fazer que não é o seu, mas o das próprias coisas. Nesse sentido, dizem os intérpretes, a hermenêutica filosófica advogaria uma compreensão desprovida de caráter argumentativo, racional, e não estaria interessada em se situar dentro do debate sobre a racionalidade.

Quanto à segunda forma de crítica, ela vem de uma série de intérpretes, estrangeiros e brasileiros, que tomaram *Verdade e método* dentro dos debates sobre a racionalidade, como Habermas, Apel, Vattimo e outros. E entre eles, as posições divergem: alguns acreditam que a noção gadameriana de compreensão leva a posições irracionistas, outros, ao contrário, acreditam que há uma série de passagens que dão mostras de que a grande obra de Gadamer contribui positivamente para o desenvolvimento de uma noção não subjetivista de racionalidade, contribuição essa que se mostrará de forma completamente evidente nos ensaios posteriores a *Verdade e método* (p. ex., em alguns dos ensaios de *Hermenêutica em retrospectiva* e de *A razão na época da ciência*). Em nosso trabalho, buscamos defender a segunda hipótese. Vejamos alguns pontos que a confirmam e ressaltam.

Gadamer parte da pertença à tradição, a um domínio de mediação linguística, a um âmbito originário em que já se encontra todo querer, fazer e conhecer, onde não há nem distância nem liberdade completa da razão. Encontrar-se, estar dentro de tradições, resulta que as coisas não aparecem como alheias a um sujeito, não ensejam um comportamento objetivador, mas participação e integração, comunidade. Aquele que está envolvido nas tradições apropria-se e transita num domínio que é válido por si mesmo e que fala através de si.

Mas Gadamer não nega que a tradição e os pré-juízos que a perfazem precisem vir à tona, precisem ganhar, obter sua legitimação, distinguir-se por sua coisalidade da inverdade dos pré-juízos improdutivos. Gadamer, o filósofo que exalta a autoridade da tradição, também reforça a necessidade de dissolver o irracionalismo e o tradicionalismo com o qual não deseja se filiar, para garantir que sua noção ontológica de compreensão envolva uma consciência capaz de cultivar e formar uma tradição de modo a evitar a manutenção daqueles pré-juízos ilegítimos que criam e pensam por nós, que guiam nossas emoções, dirigem nossa personalidade, tanto mais quanto maiores forem a naturalidade e a inconsciência com que nos entregamos a eles, os quais agem, como afirma Klemperer na sua *Língua do Terceiro Reich*²⁹⁵, como doses ínfimas de arsênico que alguém toma sem se dar conta, e que parecem não surtir efeito algum, mas que ao cabo de um tempo produzem seu efeito tóxico. Trata-se aqui da necessidade de se envolver e de se mover consciente, não cegamente, com as coisas a partir da pertença na qual cada um sempre já se encontra envolvido.

Se cada um já está sempre envolvido com a tradição a que pertence, de tal modo que ela fala através de si consciente ou inconscientemente, então, a questão que o filósofo levanta é a de como alcançar a consciência dentro desse jogo que está em curso, como não ser simplesmente jogado pelos pré-juízos incorporados, mas distingui-los, trazê-los à consciência. Para Gadamer, essa legitimação não é assunto da racionalidade das ciências e do método. Estes não encontram a pertença; ao contrário, a soterram. É preciso falar de uma razão no processo compreensivo, mas não à margem do ser, e sim como determinação sua, porque a ideia de uma razão absoluta não é mais uma possibilidade nesse contexto. A universalidade da linguagem e da história que fala através de cada um está à altura da universalidade da razão. Essa razão, portanto, não pode se conceber em oposição ao modo como cada um sempre já se comporta em

²⁹⁵ KLEMPERER, Victor. *LTI: La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*. Barcelona: Editorial Minúscula, 2001.

relação às coisas, comportamento natural e racional se imbricam, mas, ao carregar essa marca da finitude, também deve haver uma experiência que ponha em curso de modo mais controlado tanto a distinção dos pré-juízos legítimos dos inumeráveis pré-juízos cuja superação representa a tarefa de toda razão crítica quanto a superação das barreiras de toda constituição linguística dada, dos pré-juízos que falam por nós, sendo o corretivo por meio do qual cada um se subtrai do conjuro histórico-linguístico sem deixar de pertencer a ele.

Para desenvolver esse aspecto da consciência hermenêutica, Gadamer vai até os filósofos antigos, a Sócrates, Platão e Aristóteles, e os toma como modelos da consciência envolvida na sua noção de compreensão, creditando a eles a autoria da descrição de uma experiência da racionalidade humana que teria se perdido sob a égide do sujeito autônomo, hegemônico da modernidade.

Em Aristóteles e na sua noção de *φρόνησις*, Gadamer encontra uma razão que não se dá separada da lida e do envolvimento com as coisas, como um ato artificial e, assim, abre o caminho para reconciliar razão e práxis contra uma noção de razão abstrata, que crê poder antecipar numa descrição teórica a compreensão de todas as coisas. Essa racionalidade prática não opera teórica ou tecnicamente, ela não domina, pois não é um comportamento prévio da subjetividade nem uma autodeterminação do sujeito, mas é ensejada a partir da situação. A razão aqui não faz, mas padece, é colocada em curso na medida em que é arrastada e possuída pela situação.

Com Platão, Gadamer entende que essa consciência é dialógica, já que todo diálogo também parte de uma pergunta que foi ensejada, motivada. Como Platão, Gadamer busca o verdadeiro diálogo, aquele que se atém às coisas mesmas e as medeia de maneira pensante, o que requer reciprocidade e boa vontade com outros pontos de vista, argumentos sólidos e refutação, o que coloca aquele que se dedica a ele no domínio do que faz sentido, de possibilidades que podem abrir os pré-juízos assimilados que dominam todo pensar como uma capa fechada e opaca. Aqui não basta subsumir uma posição a um ‘ismo’, a um conceito mais geral: trata-se de segui-la em suas consequências, desdobramentos internos, na medida em que se mostram ou não como coisas e em que conduzem a outras possibilidades. Quando alguém pergunta, suspendem-se, abrem-se os pré-juízos, eles são colocados em jogo na medida em que aquele que pergunta já está colocado nesse jogo. Só aqui se chega à pretensão de verdade de um pré-juízo e se lhe oferece a possibilidade de que também seja posto em jogo. É no vai-e-vem do diálogo que se instaura o terreno em que, como um acontecimento, a verdade na qual o próprio

sujeito está implicado vem à tona, daí sua finitude, e a qual apresenta-se em sua evidência e brilho – acontecimento esse que se dá, muitas vezes, de modo imperceptível e, ao mesmo tempo, transformador.

Com isso, Gadamer apela à razão que nasce e é determinada pelas condições histórico-linguísticas, que é concreta, finita, imanente à vida histórica, mas atenta a isso sem ser entendida como a busca instaurada pela tendência totalizante e hegemônica da certeza nem diminuída ao relativismo completo. Aqui nem um nem outro são uma opção. Gadamer vê aquele que se dedica a exercitar essa racionalidade dialógica para além das alternativas entre o velho e novo, o conservadorismo e o revolucionário, entre objetivismo e relativismo, entre realismo e nominalismo, mas, sim, atado às razões, às coisas.

Esta formulação da racionalidade está embutida na própria estratégia de exposição do filósofo em *Verdade e método*. Ao não poupar páginas de sua grande obra para exibir seu diálogo com os antigos, com a modernidade e com a filosofia de seu próprio tempo à medida que descreve o processo compreensivo, Gadamer exhibe um exemplo da ideia de racionalidade que permeia sua hermenêutica.

Nos diálogos de Gadamer com a tradição, vemos surgir posições do tipo: na mesma medida em que recusa o objetivismo do Iluminismo, ele afirma não procurar defender algo muito diferente dele; ao mesmo tempo em que acusa o Romantismo e sua mera inversão do Iluminismo, afirma dever a ele a defesa da autoridade da tradição; ao mesmo tempo em que rejeita a mediação total entre razão e história hegeliana, Gadamer encontra uma verdade ainda não caducada no seu pensamento; ao mesmo tempo em que discorda da solução diltheyiana ao problema do historicismo, afirma que ele já havia colocado a questão do conhecimento histórico corretamente.

Isso não só atesta, como afirma Vattimo²⁹⁶, a continuidade substancial do filósofo com a filosofia anterior ou, como o título do artigo de Dostal²⁹⁷ demonstra por si só, a ‘ambivalência de Gadamer em relação à modernidade’, mas a necessidade de trazer à tona interpretações racionais e válidas da tradição, que se baseiam numa comunidade e num diálogo sério e incessante com ela, que sopesa de fato suas posições, que encontra sua verdadeira força, e não simplesmente as julga impertinentes.

Por isso, como diz Vattimo, as visões de Gadamer sobre a filosofia precedente e sobre a compreensão não se baseiam apenas no seu gosto ou nas suas preferências, não são sem razão, são interpretações racionais, que

²⁹⁶ VATTIMO, *op. cit.*, p. 159.

²⁹⁷ DOSTAL, *op. cit.*, p. 53.

se baseiam em argumentos, que têm pertinência, ainda que não sejam logicamente necessárias, provas irrefutáveis, mas finitas, sujeitas a revisão. A hermenêutica filosófica, assim, mantém-se como um desdobramento do pensamento filosófico ocidental, ao mesmo tempo em que parte do rechaço das filosofias anteriores para oferecer uma interpretação, uma resposta melhor do que a delas sobre a hermenêutica. A experiência compreensiva que ele persegue na sua obra busca trazer à tona uma interpretação coisal sobre o que significa a práxis hermenêutica e, sobretudo, impedir que essa reflexão se reduza a posições unilaterais e últimas. Por isso, *Verdade e método* requer uma leitura cuidadosa, que não se precipite apenas sobre um de seus aspectos mais reluzentes, sob pena de perder de vista outros matizes que estão nela. Gadamer é e não é moderno, é e não é um pós-moderno, é e não é hegeliano, é e não é heideggeriano.

No fato de ser o melhor exemplo dessa racionalidade dialógica mais fraca que a experiência hermenêutica legítima teoricamente e de não se esgotar em posições ou de rejeição total ou de aceitação total da tradição, compreende-se a ousadia e a importância da obra de Gadamer e também a repercussão e o peso dessa obra dentro das discussões da racionalidade.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE GADAMER

GADAMER, Hans-Georg. **Gesammelte Werke**. Band 1. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990.

_____. **Gesammelte Werke**. Band 2. Wahrheit und Methode. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1993.

_____. **Gesammelte Werke**. Band 10. Hermeneutik im Rückblick. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1995. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

_____. **Hermenêutica da obra da arte**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Hermenêutica em retrospectiva**. A virada hermenêutica. Volume II. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

_____. **Hermenêutica em retrospectiva**. Hermenêutica e filosofia prática. Volume III. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

_____. **Hermenêutica em retrospectiva**. Volume Único. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

_____. **Philosophical Hermeneutics**. California: University California Press, 2008.

_____. **Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus**. Yale: Yale University Press, 1991.

_____. **Verdad y método I**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.

_____. **Verdad y método II**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.

OUTROS AUTORES

BERNSTEIN, Richard. **Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

BERTI, Enrico. Cómo argumentan los hermeneutas? In: VATTIMO, Gianni (Org.). **Hermenéutica y racionalidad**. Bogotá: Editorial Norma, 1994, pp. 31-59.

_____. Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. A Idade Hermenêutica da Filosofia: Hans-Georg Gadamer, T. 56, Fasc. 3/4, 2000, pp. 345-360.

D'AGOSTINO, Fred. Hermeneutics, Epistemology and Science. In: MALPAS, Jeff; GANDER, Hans-Helmut (Orgs.). **The Routledge Companion to Hermeneutics**. New York: Routledge, 2015, pp. 417-428.

DOSTAL, Robert. Gadamer's Ambivalence toward the Enlightenment. In: **Journal of Philosophical Investigation**, vol. 6, n. 11, Autumn & Winter, 2012, pp. 53-79.

DOTTORI, Riccardo. The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy. In: **Etica & Política/Ethics & Politics**, XI, 2009, 1, pp. 301-310.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Limites da herança heideggeriana: a 'práxis' na hermenêutica de Gadamer. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. A Idade Hermenêutica da Filosofia: Hans-Georg Gadamer, T. 56, Fasc. 3/4, 2000, pp. 509-520.

FEHÉR, István. On the Hermeneutic Understanding of Language: World, Conversation and Subject Matter. In: SCHMIDT, Lawrence (Ed.). **Language and Linguisticity in Gadamer's Hermeneutics**. Boston: Lexington Books, 2000, pp. 59-66.

GJESDAL, Kristin. Between Enlightenment and Romanticism: Some Problems and Challenges in Gadamer's Hermeneutics. In: **Journal of the History of Philosophy**, 2008, vol. 46, n. 2, pp. 285-305.

_____. **Gadamer and the Legacy of German Idealism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

GRONDIN, Jean. El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer. In: LARA, Francisco. **Entre fenomenología y hermenéutica**.

Franco Volpi in memoriam. Chile: Plaza y Valdéz Editores, 2011, pp. 139-164.

_____. Gadamer's Hope. In: **Renascence**, v. 56.4, 2004, pp. 286-292.

_____. Humanism and the Limits of Rationality. In: **Graduate Faculty Philosophical Journal**, Vol. 16, Issue 2, 1993, pp. 417-432.

_____. Nihilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics? In: MALPAS, Jeff; ZABALA, Santiago. (Dirs.). **Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After Gadamer's Truth and Method**. Illinois: Northwestern University Press, 2020, pp. 190-201.

_____. On the Composition of Truth and Method. In: SCHMIDT, Lawrence (Ed.). **The Specter of Relativism**. Illinois: Northwestern University Press, 1995, pp. 23-38.

HABERMAS, Jürgen. **A lógica das ciências sociais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

HEALY, Paul. Hermeneutic Rationality: A Contradiction in Terms? In: PORTOCARRERO, Maria Luísa; UMBELINO, Luis António; WIERCINSKI, Andrzej (Eds.). **Hermeneutic Rationality**. International Studies in Hermeneutics and Phenomenology, vol. 3, 2012, pp. 50-70.

_____. Situated Rationality and Hermeneutic Understanding: A Gadamerian Approach to Rationality. In: **International Philosophical Quarterly**, vol. 36, n. 2, n. 142, 1996, pp. 155-171.

_____. Situated Reason, Contextuality, and the Limits of Formalism: A Critical Hermeneutic Perspective. In: **Judgement, Responsibility and the Life-World**, pp. 62-68.

_____. Truth and Relativism. In: MALPAS, Jeff; GANDER, Hans-Helmut (Orgs.). **The Routledge Companion to Hermeneutics**. NY: Routledge, 2015, pp. 287-298.

HIRSCH, Eric Donald. **Validity in Interpretation**. New Haven: Yale University Press, 1967.

IRWIN, Willian. A Critique of Hermeneutical Truth as Disclosure. In: **International Studies in Philosophy**, v. 33 (4), 2001, pp. 63-75.

KLEMPERER, Victor. **LTI. La lengua del Tercer Reich**. Apuntes de un filólogo. Barcelona: Editorial Minúscula, 2001.

LABASTIDA, Francisco Fernández. Conversación, diálogo y lenguaje en el pensamiento de Hans-Georg Gadamer. In: **Anuario Filosófico**, XXXIX/1, 2006, pp. 55-76.

LONG, Christopher. The Ontological Reappropriation of 'Phronesis'. In: **Continental Philosophy Review**. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 35-60.

ROCKMORE, Tom. Gadamer's Hermeneutics and the Overcoming of Epistemology. In: SCHMIDT, Lawrence (Ed.). **The Specter of Relativism**. Illinois: Northwestern University Press, 1995, pp. 56-71.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____. El ser que puede ser comprendido es lenguaje. In: **El ser que puede ser comprendido es lenguaje**. Homenaje a Hans-Georg Gadamer. Madrid: Editorial Síntesis, 2001, pp. 41-58.

SAÉNZ, Maria Cármen López. La precaria unidad de la razón. In: **Contextos**, IX/17-18, 1991, pp. 31-65.

_____. La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica de H-G. Gadamer. In: **Éndoxa**: Series Filosóficas, n. 12. 2000, pp. 229-256.

_____. Sedimentación del sentido y tradición (Überlieferung). Fenomenología y hermenéutica filosófica. In: **Eikasia**. Revista de Filosofía, año VI, n. 36, 2011, pp. 89-120.

SCHMIDT, Lawrence. Critique: The Heart of Philosophical Hermeneutics. In: MALPAS, Jeff; ZABALA, Santiago (Orgs.). **Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After Gadamer's Truth and Method**. Illinois: Northwestern University Press, 2010, pp. 202-217.

_____. **Understanding Hermeneutics**. Londres: Acumen, 2006.

VATTIMO, Gianni. Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser. In: **Éndoxa**: Series Filosóficas, n. 20, 2005, pp. 45-62.

_____. **Para além da interpretação**. O significado da hermenêutica para a filosofia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. Reconstrucción de la racionalidad. In: VATTIMO, Gianni (Org.). **Hermenéutica y racionalidad**. Bogotá: Editorial Norma, 1994, pp. 141-164.

VIGO, Alejandro. Hans-Georg Gadamer y la filosofía hermenéutica: la comprensión como ideal y tarea. In: **Estudios Públicos**, n. 87, 2002, pp. 235-249.

VITIELLO, Vincenzo. Racionalidad hermenéutica y topología de la historia. In: VATTIMO, Gianni (Org.). **Hermeneutica y racionalidad**. Bogotá: Editorial Norma, 1994, pp. 211-246.

VOLPI, Franco. Hermenéutica y filosofía práctica. In: **Éndoxa**: Series Filosóficas, n. 20, 2005, pp. 265-294.

_____. La existencia como “praxis”. In: VATTIMO, Gianni (Org.). **Hermenéutica y racionalidad**. Bogotá: Editorial Norma, 1994, pp. 327-386.

_____. The Rehabilitation of Practical Philosophy and Neoaristotelianism. In: BARTLETT, Robert; COLLINS, Susan (Eds.). **Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle**. Albany: State University of New York, 1999, pp. 4-25.

WACHTERHAUSER, Brice. Gadamer’s Realism: The “Belongingness” of Word and Reality. In: WACHTERHAUSER, Brice (Org.). **Hermeneutics and Truth**. Illinois: Northwestern University Press, 1994, pp. 148-171.

_____. Getting it Right: Relativism, Realism and Truth. In: DOSTAL, Robert (Org.). **The Cambridge Companion to Gadamer**. London: Cambridge University Press, 2002, pp. 52-78.

_____. Prejudice, Reason and Force. In: **Philosophy** 63, n. 244, 1988, pp. 231-256.

WEBERMAN, David. A New Defense of Gadamer's Hermeneutics. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 60, n. 1, 2000, pp. 45-65.

ZABALA, Santiago; VATTIMO, Gianni. Una vida dedicada a la hermenéutica. In: **Éndoxa**: Series Filosóficas, n. 20, 2005, pp. 39-44.