



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Hiago Mendes Guimarães

Hermenêutica Filosófica e Retórica: convergências a partir do conceito de *phronesis* em
Hans-Georg Gadamer

Florianópolis

2021

Hiago Mendes Guimarães

**Hermenêutica Filosófica e Retórica: convergências a partir do conceito de *phronesis* em
Hans-Georg Gadamer**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina
(PPGFi/UFSC) para obtenção do título de doutor em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Wu

Florianópolis

2021

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

Guimarães, Hiago Mendes
Hermenêutica filosófica e retórica : convergências a
partir do conceito de phronesis em Hans-Georg Gadamer /
Hiago Mendes Guimarães ; orientador, Roberto Wu, 2021.
231 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

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

Hiago Mendes Guimarães

**Hermenêutica Filosófica e Retórica: convergências a partir do conceito de *phronesis* em
Hans-Georg Gadamer**

O presente trabalho, em nível de doutorado, foi avaliado e aprovado por banca examinadora
composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Luiz Rohden

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista

Universidade Federal do Piauí

Prof. Dr. Nazareno Eduardo Almeida

Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi
julgado adequado para obtenção do título de doutor em Filosofia pelo PPGFil/UFSC.

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC

Prof. Dr. Roberto Wu

Orientador

Florianópolis, 2021.

AGRADECIMENTOS

Essa pesquisa termina passados quase dois anos do início da pandemia de COVID-19. Ainda que não diretamente abordado, o tema da emergência sanitária que tomou o mundo e o Brasil de assalto foi companheiro constante durante parte considerável do tempo total de pesquisa. O texto final foi completamente redigido durante o isolamento social. Isso permitiu uma nitidez bastante própria, em termos de balanço do tempo dedicado à construção da pesquisa, sobre as pessoas que estiveram presentes e que passaram por mim nos últimos quatro anos e meio.

Começo esses agradecimentos antes mesmo do início propriamente dito do doutorado. Durante os meses finais do mestrado, na preparação para o exame de seleção e do projeto da tese, algumas pessoas estiveram presentes com apoio, a nível pessoal e acadêmico, sem as quais nada disso seria possível. Amanda Carneiro Figueredo, Ricardo Evandro Martins, em meio a saudade só tenho gratidão a vocês pela amizade, cuidado, carinho e, parafraseando Maria Bethânia, pela coragem de gostar de mim, apesar de mim. Agradeço também a Leliane Aguiar e Bráulio Rodrigues, que felicidade ter vocês como amigos.

Os anos em Florianópolis, em sua maior parte, foram uma grande festa. Agradeço aos amigos e amigas que fiz no PPGFil/UFSC: Renato Cani, Robson Carvalho, Raquel C. Xavier, Gabriel Xavier, Ivan Rodrigues, Matheus Coelho, Felix Pinheiro, Kaue Plebani, Priscilla Miranda, Bruna Medeiros, Fábio Belli, Mayara Yuka, Thalyta Bertotti, Italo Lins, Camila Kulkamp, Gabriel Debatin, Thor Veras, Marina Coelho. Todos vocês fizeram tangível, em diferentes momentos, um dos pilares dessa pesquisa, que é a noção de comunidade. Muito obrigado!

A comunidade de afetos e amizades que possibilitou este trabalho também encontrou seus esteios entre tantas e tantos que não estavam no contexto do PPGFil/UFSC. Tamires Borges, Monique Lemos, Dassaew Vasconcelos, Ediene Soares, Jonismar Barbosa, Luciana Chaves, que “vieram” comigo do Pará no coração. Por falar em vir do Pará, Isabela Marcuartu, Amanda Marcuartu, Marcela Vieira, Alice Braga, Amanda de Oliveira, Oton Luna, Edvaldo Lima, Nayara Furtado, vocês são os melhores fulanos que a vida podia me dar. Rosa Ferreira, Jorge Solé, Lene Bento, Juliana Schmidt, Paula Miguel, Joana Müller, Camila

Santos, Lisa Oliveira, Cadu, Luís Sérgio, vocês foram presentes que a vida trouxe. Ana Lara e Alessandra, cito vocês duas com carinho especial em homenagem a todas e todos que tive a felicidade de conhecer e estar junto na Associação de Pós-Graduandos da UFSC, onde aprendi tanto.

Faço um agradecimento especial a Karine Rossi. Amiga, você está entre as melhores surpresas que tive nesse período de doutorado. Muito obrigado por todo carinho, cuidado, generosidade e paciência ao longo desses anos.

A maior surpresa fica por conta do Paulo Ramon. Faltam palavras para dizer o quanto teu carinho e apoio foram importantes nos últimos anos. Companheiro de todas as horas, volto a parafrasear para te dizer que você é um lindo sonho. Obrigado por tudo!

Agradeço a todas e todos os meus professores, em especial Gustavo Silvano Batista, Nazareno Eduardo Almeida e Cláudia Drucker, que participaram da banca de qualificação deste trabalho. Expresso gratidão dobrada a este grupo por ter aceitado participar também da defesa final desta tese, juntamente aos professores Luiz Rohden e Edgar Lyra, cujas pesquisas em filosofia e retórica foram importantes fontes de inspiração para esta pesquisa. Agradeço também a Ivan F. da Cunha, Janyne Sattler, Celso R. Braida, Marcos Müller, Franciele B. Petry e Alessandro Pinzanni.

Agradeço ao meu orientador, professor Roberto Wu, pela generosidade e paciência, que foram fundamentais para a realização desta pesquisa, bem como pelo exemplo acadêmico e profissional, que levarei para a vida.

Esta pesquisa foi financiada pela CAPES, como eco de um período de investimento em políticas públicas para a expansão e consolidação da pós-graduação no país. Por isso, agradeço ao presidentes Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff, por seu trabalho incansável para diminuir as desigualdades que assolam nosso país.

Finalmente, agradeço aos meus pais e irmã. Vocês são a fonte maior de toda a conversa que teremos nas páginas seguintes.

RESUMO

Esta tese trata das convergências entre hermenêutica filosófica e retórica na obra de Hans-Georg Gadamer. Ela encontra sua justificativa na contribuição para estudos neste tema, que é consideravelmente pouco explorado entre os principais comentadores de Gadamer e conta com desenvolvimentos em sua maioria pontuais ou que o tocam de maneira mais geral. Nesse sentido, o problema proposto para discussão está em compreender quais são os possíveis pontos de confluência entre hermenêutica filosófica e retórica na obra de Gadamer. Diante deste problema, apresentamos uma hipótese de pesquisa que toma o conceito gadameriano de *phronesis* como fio condutor de leitura para, a partir dele, acessar os elementos centrais do projeto de Gadamer e explorar seus referenciais e apoios retóricos, por vezes não diretamente admitidos pelo autor. Para isso, temos como objetivo geral uma análise do texto de *Verdade e Método* e de escritos tardios de Gadamer, em vista de observar em que medida a retórica funciona como importante recurso filosófico para seus argumentos. Dessa maneira, nos três primeiros capítulos nossa ênfase está no *corpus* de *Verdade e Método*, já no quarto e último capítulo ela se volta para escritos tardios, em particular aqueles relacionados ao diálogo com J. Habermas. No primeiro capítulo nosso objetivo é a caracterização da *phronesis* em Gadamer, passando por outros conceitos e noções importantes para a hermenêutica filosófica, tais como aplicação e historicidade, para propor uma hipótese de leitura pautada em conceitos da tradição retórica, como *stasis* e *kairos*, no sentido de discutir a *phronesis* a partir da tradição retórica e da filosofia prática. No segundo capítulo apresentamos o conceito hermenêutico de compreensão, propondo uma leitura que o aproxima de uma concepção da retórica enquanto capacidade, e não como técnica, passando pelo apoio de Gadamer à tradição humanista, bem como em noções retóricas de grande relevo, como a de verossimilhança. O terceiro capítulo é dedicado a temas da linguagem em hermenêutica filosófica, tais como linguisticidade, diálogo e dialética, nos quais recebem atenção as interpretações gadamerianas de Platão, em vista de sua proximidade com a tradição retórica, sem deixar de trabalhar aspectos como a metáfora e o metaforismo fundamental da linguagem, a estrutura especulativa da linguagem e a relação entre experiência de mundo e comunidade. Finalmente, no quarto capítulo, nossa atenção se volta para o diálogo entre Gadamer e Habermas, no qual enfatizamos o papel da retórica nas respostas de Gadamer, assim como a tentativa de apropriação da noção de fusão de horizontes pelo Habermas tardio em seus escritos sobre religião, em que avaliamos a persistência de divergências importantes nos projetos filosóficos dos dois autores a partir de uma chave de leitura retórica.

Palavras-Chave: Hermenêutica filosófica; Retórica; *Phronesis*; Gadamer.

ABSTRACT

This thesis is about the convergences between philosophical hermeneutics and rhetoric in the work of Hans-Georg Gadamer. It finds its rationale in the contribution towards studies on this theme, which is considerably underexplored among Gadamer's main commentators and it relies on the developments that are mostly specific or that dealt more in general. Therefore, the proposed discussion problem is to understand what are the possible points of confluence between philosophical hermeneutics and rhetoric in Gadamer's work. Faced with this problem, we present a research hypothesis in which the Gadamerian concept of *phronesis* is the reading's main theme, from where we access the central elements of Gadamer's project and explore its references and rhetorical supports, which are not always directly recognized by the author. The general objective is, thereby, an analysis of the *Truth and Method* text and of Gadamer's late writings, in view to observe to what extent rhetoric works as an important philosophical resource for his arguments. Thus, in the first three chapters our emphasis is on the *corpus* of *Truth and Method*, and in the fourth and last chapter the focus is on the later writings, in particular those related to the dialogue with J. Habermas. In the first chapter, our objective is to characterize *phronesis* in Gadamer, going through other concepts and important notions for philosophical hermeneutics, such as application and historicity, to propose a reading hypothesis based on concepts from the rhetorical tradition, such as *stasis* and *kairos*, in the sense of discussing *phronesis* from the rhetorical tradition and practical philosophy. In the second chapter, we present the hermeneutic concept of comprehension, in a reading proposed to bring it closer to a conception of rhetoric as an ability, rather than a technique, going through Gadamer's support for the humanist tradition, as well as important rhetorical notions, such as that of the probable. The third chapter is dedicated to philosophical hermeneutics' language themes, such as linguisticity, dialogue and dialectics, in which Plato's Gadamerian interpretations receive attention, in view of their proximity to the rhetorical tradition, while working on aspects such as metaphor and the fundamental metaphorism of language, the speculative structure of language, and the relationship between world experience and community. Finally, in the fourth chapter, our attention turns to the dialogue between Gadamer and Habermas, in which we emphasize the role of rhetoric in Gadamer's responses, as well as the late Habermas' attempt to appropriate the notion of fusion of horizons in his writings on religion, in which we assess the persistence of important divergences in the philosophical projects of both authors from a rhetorical reading key.

Keywords: Philosophical hermeneutics; rhetoric; *phronesis*; Gadamer.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. CAPÍTULO 1 - <i>PHRONESIS</i> E PERFORMANCE RETÓRICA: HISTORICIDADE DA COMPREENSÃO E ALGUNS CONCEITOS BÁSICOS EM RETÓRICA.....	21
1.1. SITUAÇÃO HERMENÊUTICA, APLICAÇÃO E <i>STASIS</i>	21
1.1.1. Situação hermenêutica.....	21
1.1.2. O problema da aplicação.....	27
1.1.3. O papel de Aristóteles.....	30
1.1.4. <i>Stasis</i> e o caráter exemplar da hermenêutica jurídica.....	35
1.2. HISTORICIDADE DA COMPREENSÃO E <i>ETHOS</i>	45
1.2.1. Consciência histórica e história dos efeitos.....	45
1.2.2. O significado da ética para o problema da compreensão na dimensão da historicidade e o conceito retórico de decoro.....	55
1.3. <i>PHRONESIS</i> E PERFORMANCE RETÓRICA.....	61
1.3.1. O conceito de <i>phronesis</i> em Gadamer.....	61
1.3.2. <i>Kairos</i> e <i>phronesis</i>	66
2. CAPÍTULO 2 - MOVIMENTO À VERDADE: HUMANISMO, ARTE E CAPACIDADE (<i>DUNAMIS</i>) RETÓRICA.....	73
2.1. CONCEITOS FUNDAMENTAIS DO HUMANISMO E TRADIÇÃO RETÓRICA.....	73
2.1.1. <i>Bildung</i> e <i>Sensus Communis</i>	73
2.1.2. Juízo, gosto e a noção de <i>oratio sensitiva perfecta</i>	87
2.2. JOGO E VERDADE EM ARTE.....	96
2.2.1. O conceito de jogo.....	96
2.2.2. A verdade na arte.....	100
2.3. COMPREENSÃO E CAPACIDADE (<i>DUNAMIS</i>) RETÓRICA.....	107
2.3.1. O conceito de compreensão.....	107
2.3.2. Capacidade (<i>dunamis</i>) retórica.....	111

2.3.3. Abertura de possibilidades do intérprete/orador.....	115
3. CAPÍTULO 3 - LINGUISTICIDADE E VERDADE VEROSSÍMIL.....	119
3.1. DIALÉTICA, DIÁLOGO E RETÓRICA.....	119
3.1.1. Dialética e diálogo em Gadamer.....	119
3.1.1.1. <i>Dialética: o modelo dialógico platônico</i>	119
3.1.1.2. <i>Diálogo e incompletude</i>	128
3.1.2. A retórica nos conceitos de dialética e diálogo.....	136
3.2. LINGUISTICIDADE, O METAFORISMO FUNDAMENTAL DA LINGUAGEM E A VERDADE COMO VEROSSIMILHANÇA.....	140
3.2.1. Linguagem e experiência de mundo.....	140
3.2.2. Metaforismo fundamental e estrutura especulativa da linguagem.....	147
3.2.3. Verossimilhança: a verdade que brilha	153
3.3. CONSIDERAÇÕES ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E RETÓRICA A PARTIR DO <i>VERDADE E MÉTODO</i>	164
4. CAPÍTULO 4 - ASPECTOS RETÓRICOS DO DIÁLOGO ENTRE GADAMER E J. HABERMAS.....	169
4.1. PALAVRAS INICIAIS: SENTIDO DA LEITURA, CONTEXTUALIZAÇÃO DO DIÁLOGO E RECEPÇÃO BRASILEIRA	169
4.2. O DIÁLOGO ENTRE GADAMER E HABERMAS: ASPECTOS GERAIS E RETÓRICOS.....	175
4.2.1. Retomada de alguns conceitos de Gadamer relevantes para o diálogo.....	175
4.2.1.1. <i>Pré-juízos</i>	175
4.2.1.2. <i>Autoridade</i>	177
4.2.1.3. <i>Tradição</i>	179
4.2.1.4. <i>Linguagem e universalidade do problema hermenêutico</i>	181
4.2.2. Algumas considerações de Habermas contra a hermenêutica filosófica.....	185
4.2.2.1. <i>Linguagem e universalidade: questões acerca do método e de uma ontologia hermenêutica</i>	185

4.2.2.2. <i>Tradição e autoridade</i>	188
4.2.2.3. Pré-juízos e interesses.....	191
4.2.3. Avaliação do diálogo Gadamer-Habermas a partir de uma perspectiva retórica.	194
4.3. RELIGIÃO E FUSÃO DE HORIZONTES: COMENTÁRIOS A PARTIR DO DIÁLOGO TARDIO ENTRE GADAMER E HABERMAS.....	205
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	219
REFERÊNCIAS.....	225

INTRODUÇÃO

Falar sobre a relação entre hermenêutica filosófica e retórica na obra de Hans-Georg Gadamer é um tema complexo. O próprio autor não aborda o tema de forma unívoca ou linear, em alguns momentos faz acenos mais expressivos à tradição retórica, em outros o faz de maneira bastante indireta. Em sua obra central, o *Verdade e Método*, o termo retórica é citado diretamente poucas vezes, e ainda assim na grande maioria das ocorrências de forma secundária em relação ao assunto principal em discussão. Em seus escritos tardios, Gadamer é mais direto ao falar sobre a retórica, em particular ao responder seus críticos, na salvaguarda das posições assumidas em *Verdade e Método*. Um forte exemplo dessa presença retórica nos escritos tardios está nos escritos mais conhecidos por fazerem parte do diálogo com J. Habermas.

Entre os comentadores de Gadamer, o tema da retórica também é consideravelmente pouco trabalhado. Se observarmos alguns dos principais autores de obras de referência sobre hermenêutica filosófica e Gadamer, tais como R. Palmer (1969), J. Bleicher (1980) e J. Grondin (1994), veremos que a relação entre hermenêutica filosófica e retórica recebe pouca ou nenhuma atenção direta. As contribuições nesse sentido são em sua maioria pontuais ou mais gerais, isto é, relacionadas com outros temas, como podemos verificar no próprio Grondin (2004), mas também em S. Shapiro (1994), F. J. Mootz III (2008) e C. Gonzáles (2012), dentre outros. Certamente temos notáveis exceções a esta lacuna, a exemplo dos trabalhos de K. Dockhorn (1980), J. Arthos (2008) e R. Wu (2021).

Esta pesquisa procura se orientar diante deste quadro, isto é, enquanto um esforço abrangente de análise da obra de Gadamer, em busca das confluências entre hermenêutica filosófica e retórica. Por abrangente não queremos dizer exaustivo, mas focado em um *corpus* que vai desde o *Verdade e Método* até os escritos tardios de Gadamer. Tomamos como problema compreender em que medida se pode falar de uma relação entre hermenêutica filosófica e retórica na obra do filósofo. Nossa hipótese central, e tese a ser defendida nas próximas páginas, é de que essa relação é sólida e atravessa de maneira contundente o projeto da hermenêutica filosófica gadameriana. Para tanto, percorreremos uma série de temas importantes da hermenêutica filosófica buscando demonstrar sua proximidade com a tradição retórica.

Nosso itinerário tem como norte um conceito de suma importância para o pensamento gadameriano e que servirá de chave de leitura para toda nossa discussão, a saber: o conceito de *phronesis*. A *phronesis*, retomada por Gadamer da filosofia aristotélica, será discutida aqui a partir de uma base retórica. Entendemos que essa leitura está contemplada por Gadamer, que identifica seu projeto como uma forma de filosofia prática. Com apoio na *phronesis*, somos capazes de passar pelas grandes estruturas hermenêuticas da historicidade e da linguagem e garantir um acesso privilegiado ao conjunto do pensamento do filósofo. Pela estrutura da historicidade, nossa atenção se volta para conceitos e noções importantes como a história dos efeitos, aplicação, situação hermenêutica, jogo, verdade, dentre outros. Pela estrutura da linguagem, observamos conceitos e noções como linguisticidade, experiência de mundo, metaforismo da linguagem, dentre outras.

A retórica, nessa direção, é abordada por meio de uma apresentação temática. Existem muitas maneiras de falar de retórica e a tradição retórica em si conta com um corpo bastante amplo de autores, comentadores, perspectivas e temas de interesse. Por isso, nosso modo de trabalho será abordar temas e autores específicos, em diferentes momentos da pesquisa, de acordo com sua pertinência ao propósito de compreender a maneira como a tradição retórica se faz presente na proposta hermenêutica de Gadamer. Assim, veremos temas importantes como *stasis*, *kairos*, *ethos*, decoro, capacidade, dentre outros, no que tange com mais proximidade a discussão hermenêutica sobre o problema da historicidade; bem como dialética, diálogo, metáfora, comunidade, dentre outros, quando de nossa discussão mais próxima à discussão hermenêutica sobre com maior vinculação à linguagem.

É importante pontuarmos que apesar de uma divisão temática em vista de uma apresentação coerente, como a que nos referimos anteriormente entre as estruturas da historicidade e linguagem, esses temas estão sobrepostos no pensamento de Gadamer. Desta maneira, o trabalho que segue procura sustentar uma interrelação temática forte entre os capítulos, ainda que ao tratar de temas da retórica apresente fontes e autores diversos, de diferentes momentos históricos e tradições filosóficas. Neste sentido, entre os principais referenciais da tradição retórica, contamos com uma predominância de autores e comentadores da tradição retórica clássica greco-latina, tais como Platão, Aristóteles, Isócrates, Hermágoras, Cícero, Quintiliano, Vico, dentre outros. Esses autores, mesmo que não trabalhados de maneira exaustiva, nos ajudam a compreender muitos dos argumentos

levantados por Gadamer, assim como em que medida a tradição retórica é para ele um importante ponto de apoio.

Entendemos que, em certo sentido, essa abordagem representa uma novidade nos estudos em Gadamer. Como dito de início, são poucos os trabalhos que atentam para a proximidade do pensamento do filósofo com a tradição retórica. Diante disso, sustentamos que a relação com a retórica é um ponto de fundamental importância para a compreensão do que Gadamer propõe por uma hermenêutica filosófica. Essa relação aposta no elemento prático próprio da hermenêutica filosófica e da retórica. Entendida enquanto uma filosofia prática, a hermenêutica filosófica acentua uma relação própria para com a linguagem e a história, cujo referencial, como veremos, bebe em vários momentos de fontes da tradição retórica. Esta, por sua vez, para além de seu aspecto técnico, proporciona uma abertura de possibilidades para pensarmos os aspectos práticos envolvidos em nossa lida cotidiana com a linguagem.

Isso não quer dizer que a relação com a retórica seja um tema pacífico no autor. Existem oscilações sobre o tema da retórica em Gadamer no sentido de que, em sua recepção, encontramos momentos importantes nos quais o tema é deixado de lado ou trabalhado de maneira menos favorável. Como exemplo dessa realidade, que veremos no decorrer do trabalho, temos o tema do *pathos*, de suma importância para a tradição retórica e ausente na proposta hermenêutica de Gadamer. Outros momentos podem ser percebidos a partir de ocorrências em que ele parece ceder a uma leitura da retórica mais próxima ao *Górgias*, de Platão, nas quais a retórica parece reduzida, de um modo geral, a uma mera arte de lisonja. Essas oscilações podem ser percebidas a partir de uma leitura abrangente da obra de Gadamer, já que o autor aborda o tema de maneira difusa e não poucas vezes bastante indireta.

Nesse sentido, este trabalho aposta em uma metodologia exploratória. Nesta, procuramos adentrar os momentos da obra de Gadamer em que a retórica não aparece de maneira direta, propondo uma leitura de base retórica para muitos dos conceitos já conhecidos de Gadamer. O maior exemplo dessa direção está justamente no conceito de *phronesis* que, pensado a partir de sua relação com a retórica, nos coloca diante da questão do falar bem, que em seu sentido dialético aponta para a ação de colocar a questão. Deste modo, precisamos desde já ter em mente que o entendimento de Gadamer sobre a *phronesis* conta com uma

originalidade. A *phronesis* gadameriana é dialógica, pois ocorre na fusão de horizontes, embora por certo conte com elementos importantes da obra aristotélica.

A *phronesis* nos permite propor uma forma de racionalidade, prática, que rompe com o que podemos chamar, genericamente, de uma racionalidade moderna. Desta maneira, o retorno à tradição retórica permite que tenhamos acesso a uma abertura a outro tipo de racionalidade, dado que a retórica indica um caminho crítico das direções tomadas pelo pensamento ocidental a partir da modernidade e do desenvolvimento de uma ciência moderna. Esse caminho é crítico, em parte, por designar a reabilitação de uma forma de pensar que comporta outras dimensões da vida e de nossas relações de pertencimento uns aos outros e ao mundo que nos cerca. A *phronesis*, nesse sentido, representa esse outro caminho de racionalidade, que abre espaço para a retórica, não apenas como algo restrito ao âmbito da lisonja ou da persuasão, mas como uma forma outra de pensar, de falar bem.

Por isso, escolhemos fazer um caminho por dois grupos centrais da obra de Gadamer. O primeiro é o *Verdade e Método*. Como obra principal do autor, o *Verdade e Método* nos permite uma aproximação fundamental dos temas centrais da hermenêutica filosófica, de modo que somos capazes de revisitar conceitos e temas importantes de sua proposta e apresentar uma leitura destes a partir da retórica. Nesse sentido, trabalhamos as três partes da obra e exploramos relações com a retórica que muitas vezes não estão evidentes. Um exemplo dessa abordagem são os temas ligados à arte, cuja relação com a retórica poderia também ser delineada em outros escritos de Gadamer, mas que optamos por trabalhar justamente a partir do *Verdade e Método* para mostrar que desde lá a convergência com a tradição retórica já está presente.

Além dos temas mais próximos da filosofia da arte, também propomos caminhos interpretativos em torno de outros campos. Entre eles, destacamos o conceito de aplicação, bem como a situação hermenêutica e o problema da historicidade, que são revisitados com a proposta de uma interpretação a partir das noções retóricas de *stasis* e *ethos*. Temos também uma discussão sobre conceito de diálogo, no qual buscamos qualificar a interpretação gadameriana do conceito de dialética, para mostrar que sua perspectiva dialogal possui uma fonte referencial importante na tradição retórica. A própria leitura que Gadamer realiza das filosofias aristotélica e platônica é tematizada no sentido de buscar relações com a tradição

retórica, em especial, no caso de Platão, ao pensarmos no *Fedro*, em sua importância para a retórica.

A maneira como fazemos isso conta, em grande medida, com a reconstrução das fontes referenciais utilizadas por Gadamer. Para tanto, contamos com o apoio de autores que se dedicaram ao problema da relação entre hermenêutica filosófica e retórica, tais como K. Dockhorn (1980), J. Arthos (2008), R. Wu (2021), dentre outros. O ponto de partida para o nosso trabalho de pesquisa consistiu em rastrear os temas desenvolvidos por esses autores, com a percepção de que havia mais a ser explorado. Por essa razão é que investimos em uma abordagem tríplice, entre hermenêutica filosófica, retórica e *phronesis*, na expectativa de conseguir apresentar uma análise abrangente e pioneira do tipo no Brasil. Essa abordagem nos permitiu não apenas revisitar temas tradicionais do pensamento gadameriano, como retomar alguns temas em disputa, como é o caso do famoso diálogo entre Gadamer e J. Habermas.

O diálogo com Habermas assume uma grande importância para nossa discussão. A justificativa para isso está no fato de que é nesse âmbito de discussão, em especial, que podemos observar alguns posicionamentos importantes de Gadamer que envolvem de maneira direta a tradição retórica. Diferente de *Verdade e Método*, quando o tema aparece de maneira mais indireta, nas respostas de Gadamer a Habermas, percebemos que o tema da retórica é recorrente e conta com maior nitidez. Razão pela qual optamos por incluir este diálogo em nossa análise, em vista também de complementar a leitura que realizamos de *Verdade e Método* com a abordagem de escritos tardios de Gadamer, mostrando que o aporte referencial apontado na obra magna não apenas persiste, como é ponto de reflexão do autor em sua produção tardia.

Como dito anteriormente, a hipótese central da pesquisa e tese a ser defendida está em demonstrar que existe uma relação sólida entre hermenêutica filosófica e retórica na obra de Gadamer. Propomos que esta relação pode ser compreendida através do conceito de *phronesis*, como chave de leitura, o que funciona tanto para o texto de *Verdade e Método*, quando o tema não é trabalhado de maneira mais direta, quanto nos escritos posteriores de Gadamer, nos quais o tema da retórica aparece de maneira mais explícita e como importante recurso na resposta a algumas críticas apresentadas ao seu projeto, sobretudo no caso do diálogo Habermas, a que daremos maior ênfase. Essa interpretação da obra de Gadamer toma como norte uma perspectiva que reúne os âmbitos ético e cognitivo, dado que a compreensão é

por nós interpretada como prática e cognitiva, simultaneamente. Entendemos que o alcance da hermenêutica filosófica e da retórica vai desde assuntos práticos até o âmbito cognitivo. Em vista dessa hipótese, o itinerário da tese constitui-se tal como se segue.

No primeiro capítulo, procuramos desenvolver uma apresentação do conceito de *phronesis* em Gadamer, passando por pontos importantes da hermenêutica filosófica, tais como, situação hermenêutica, consciência histórica, aplicação, dentre outros, para aproximá-los de temas importantes da tradição retórica, em especial aos conceitos de *stasis*, *ethos* e *kairos*. Nesse capítulo, nossa apresentação do conceito de *phronesis* propõe uma leitura deste com base na tradição retórica, em vista da proximidade entre noções como as de situacionalidade e ocasionalidade em hermenêutica filosófica e retórica. O problema da historicidade, nessa direção, é abordado segundo uma concretude factual que remetemos à tradição retórica. Deste modo, somos capazes de pensar o significado da ética para a compreensão, junto a temas retóricos de primeira grandeza, como *ethos* e decoro. Ao fim, esperamos apresentar uma caracterização da *phronesis* em Gadamer, considerada sua retomada da filosofia prática aristotélica, com ênfase na maneira pela qual ela está vinculada a uma concepção de historicidade própria e que se encontra com um âmbito de ocasionalidade e situacionalidade próprios da retórica.

No segundo capítulo, nossa atenção se volta para o movimento da compreensão em Gadamer, em que buscamos adentrar os textos sobre os conceitos fundamentais do humanismo, no sentido de abordar a relação destes conceitos com uma noção de comunidade. Em seguida, passamos para a crítica da estética, para explorar o conceito de jogo e o tema da verdade em arte, com o objetivo de falar dos aspectos de movimento e capacidade, atrelados à compreensão. Por fim, recuperamos os conceitos de compreensão, para falar da hermenêutica filosófica como *phronesis*; e de *dunamis*, para falar de uma leitura da retórica enquanto capacidade, e não como técnica. Nosso objetivo principal aqui está em demonstrar que a retórica enquanto capacidade (*dunamis*) se aproxima da hermenêutica enquanto *phronesis*, bem como a forma como esses conceitos se relacionam a partir da busca de Gadamer por abertura de possibilidades à linguagem.

O terceiro capítulo lida com temas mais próximos da linguagem, ou do que podemos chamar de uma grande estrutura hermenêutica da linguagem. Conceitos e noções como dialética, diálogo, lógica de pergunta e resposta, bem como a linguisticidade recebem atenção

pelo lado da hermenêutica filosófica. Em relação à retórica, nossos temas principais são a relação entre retórica e dialética, o metaforismo da linguagem e a verossimilhança enquanto verdade. Dessa maneira, o objetivo principal do capítulo está em observar temas mais detidos da linguagem em hermenêutica filosófica em sua relação com a tradição retórica. O conceito de *phronesis* encontra seu lugar nessa discussão ao expor a proximidade entre os âmbitos da linguagem e da ação. Esperamos, ao final do capítulo, apresentar certo fechamento de nossa discussão mais pautada no *Verdade e Método*, para seguir ao quarto e último capítulo.

Por fim, no quarto capítulo nos voltamos para o papel da retórica no famoso diálogo entre Gadamer e J. Habermas. Para além de buscar algo como uma articulação entre hermenêutica filosófica e teoria crítica, nosso objetivo consiste em fazer uma leitura do diálogo por meio da retórica, em sua relevância para a hermenêutica filosófica. Com isso, observamos alguns escritos tardios de Gadamer, posteriores a *Verdade e Método*. Entendemos que essa passagem pelos escritos tardios é de fundamental importância para a compreensão da relação entre hermenêutica filosófica e retórica, pois é na defesa de muitas das posições assumidas em *Verdade e Método* que Gadamer recorre de maneira mais expressiva à tradição retórica. Nesse sentido, apresentamos uma contextualização do diálogo, assim como um comentário sobre sua recepção no Brasil, para passarmos aos principais pontos em disputa pelos autores, no sentido de avaliar a discussão segundo os aspectos retóricos que abordamos ao longo da pesquisa. Além dos temas e textos centrais ao diálogo, entregamos um comentário sobre a aproximação de Habermas ao conceito de fusão de horizontes, quando de sua produção mais recente sobre questões relacionadas à religião.

Ressaltamos que no caso de Gadamer, todas as traduções para o português que se fizeram necessárias foram realizadas por nós. Quando as traduções já estavam disponíveis ou quando os textos traduzidos já eram por sua vez traduções para outros idiomas, informamos os nomes dos tradutores nas referências bibliográficas. Em todos os casos, optamos por apresentar as palavras mantidas em língua estrangeira marcadas em itálico. O mesmo expediente foi utilizado para palavras estrangeiras encontradas em outras fontes, que não Gadamer. No caso das palavras em grego, além do itálico foram suprimidas acentuações.

Acreditamos e estamos comprometidos com a ideia de que a hermenêutica filosófica, considerada sua importância para a história da filosofia, ainda possui muito a entregar. Sua relação com a retórica, nesse sentido, é um esforço de resposta diante do momento histórico

em que vivemos, no qual presenciamos um acirramento de disputas discursivas no âmbito sociopolítico, em especial na realidade brasileira. O diálogo, compreendido em sua complexidade, mais do que nunca nos parece necessário e urgente. Para tanto, estamos convencidos de que o diálogo, que somos nós, é também retórico e que essa constatação tem muito a dizer para e sobre o nosso tempo.

1. CAPÍTULO 1 - *PHRONESIS* E PERFORMANCE RETÓRICA: HISTORICIDADE DA COMPREENSÃO E ALGUNS CONCEITOS BÁSICOS EM RETÓRICA

1.1. SITUAÇÃO HERMENÊUTICA, APLICAÇÃO E *STASIS*

1.1.1. Situação hermenêutica

Este capítulo tem por objetivo dar o primeiro passo na direção de compreender a relação entre hermenêutica filosófica e retórica na obra de Hans-Georg Gadamer. Para isso, terá como fio condutor o conceito de *phronesis*, sob o pressuposto da importância deste conceito para o projeto de uma hermenêutica filosófica como um todo, tal como apresentado por Gadamer. Nesse sentido, durante o texto serão repassados alguns dos temas centrais da hermenêutica filosófica, a saber: situação hermenêutica, aplicação, o papel da filosofia aristotélica e o problema da consciência histórica, com o objetivo de proporcionar todos os elementos necessários para uma conceituação competente da leitura que Gadamer faz da *phronesis*. Nesse ínterim, trataremos ao longo do capítulo das relações existentes entre esses conceitos e alguns conceitos expressivos da retórica, tais como, *stasis*, *ethos* e *decoro*. Isso nos permitirá, ao final, compreender a maneira com que Gadamer apresenta o conceito de *phronesis* à hermenêutica filosófica, bem como chamar atenção para sua pertinência em relação ao conceito retórico de *kairos*.

O conceito de situação hermenêutica apresentado por Gadamer em *Verdade e Método*, marca o início desta caminhada. Para isso, vejamos o que ele nos diz sobre isto:

Consciência de ser afetado pela história (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) é primeiramente consciência da situação hermenêutica. Estar consciente de uma situação é, todavia, sempre uma tarefa de peculiar dificuldade. A própria ideia de uma situação significa que não estamos distanciados e, por isso, capazes de possuir algum conhecimento objetivo sobre a questão. Nós sempre nos encontramos já em uma situação, lançar luz sobre este fato é uma tarefa que jamais encontra-se completamente terminada. Isso também é verdade ao falarmos da situação hermenêutica - i.e., a situação em que nos encontramos no que diz respeito a tradição que buscamos compreender. A iluminação dessa situação - refletir sobre a história dos efeitos - jamais pode ser completamente alcançada; ainda assim, o fato de não poder ser completamente alcançada não ocorre por uma deficiência na reflexão, mas pela essência dos seres históricos que somos. Ser histórico significa que o conhecimento de si mesmo jamais será completo (GADAMER, 2006a, p. 301).

A primeira questão, a ser destacada em torno do conceito de situação hermenêutica, diz respeito ao contexto em que este se encontra, ao argumento de Gadamer em *Verdade e Método*. O texto em destaque encontra-se em um momento importante para compreender o posicionamento do autor diante do problema da historicidade, assim como para justificar os avanços seguintes em torno da própria hermenêutica filosófica. O “ser afetado pela história (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*)”, ao qual se refere Gadamer como a primeira “consciência da situação hermenêutica”, diz bastante a esse respeito (GADAMER, 2006a, p. 301). Isto porque o conceito de história dos efeitos aponta para a compreensão de que o intérprete sempre parte de algum lugar, que por sua vez não é neutro. Esse lugar em que se encontra o intérprete, quem seja, aquele que compreende, é um alvo em movimento. Ele, como indicam Chris Lawn e Niall Keane, “sempre é parte de uma tradição, efeito de interpretações anteriores”, razão pela qual “não há uma posição neutra da qual interrogação ou compreensão se deem” (LAWN; KEANE, 2011, p. 79).

O par situação hermenêutica e história dos efeitos, ocupa, assim, para Gadamer, um lugar importante em seu posicionamento diante da filosofia na história do século XIX. Jean Grondin explica que o “historicismo esperava escapar da condicionalidade histórica ao distanciar a si mesmo dos efeitos da história” (GRONDIN, 1994, p. 113-15). Esta posição é invertida por Gadamer, ao considerar justamente os efeitos da história como condicionantes para toda compreensão. Isto é, diferente de afastar algo que poderia ser prejudicial, passamos a ver a história dos efeitos como uma condição incontornável à tarefa da compreensão. Com isso, temos o profundo reconhecimento da finitude humana, e o compromisso de nos atermos a ele em nosso objetivo. Desse modo, a proposta de Gadamer está direcionada para o aspecto hermenêutico universal de nossa experiência com o mundo.

Dito isso, passemos aos demais elementos importantes ao conceito de situação hermenêutica. Na sequência das indicações do texto, destacamos que toda situação, em geral, já pressupõe que estamos nela imersos. Desse modo, resta impraticável falar em condições de completo distanciamento ou de um critério ideal de objetividade, neutralidade, ao

observarmos a partir de dada situação¹. Isto, pois “a própria ideia de uma situação significa que não estamos distanciados”, como aponta Gadamer (2006a, p. 301). Nesse sentido, a todo momento já estamos em alguma situação. Assim, além de comprometer um ideal de objetividade, como já dito, torna a tarefa de apropriação de uma situação determinada, algo interminável, pois esse estar em uma situação renova-se a cada momento.

Sobre a situação hermenêutica propriamente dita, ela nos falará do modo em que estamos situados na tradição que procuramos compreender. Como as demais situações, essa também não poderá ser completamente compreendida. Isso acontece porque sua compreensão demanda reflexão sobre os efeitos históricos que nos alcançam na situação presente. Algo que já sabemos ser uma tarefa que se renova a cada instante, porém, mais que isso, aponta para a finitude mesma de nossas existências. Como seres históricos, somos alcançados pelos efeitos da tradição em que nos encontramos. Trata-se, pois, da essência de nossa historicidade sermos finitos e, por isso, incapazes de ascender à totalidade do conhecimento. Em última instância, sempre seremos parciais em alguma medida, já que nos encontramos desde sempre sob efeito do agir da história sobre nós.

Temos, assim, como elementos centrais sobre o conceito de situação hermenêutica: seu papel, juntamente a história dos efeitos ante ao posicionamento historicista em torno da compreensão; e um posicionamento próprio em relação ao problema da historicidade, pautado na essência da finitude humana e nas conseqüentes limitações de sua capacidade cognitiva. Além de tais pontos, cabe destacar que a atividade do intérprete será determinada pela finitude e seu movimento à história dos efeitos em busca de consciência e conhecimento, uma atividade sempre incompleta. Nos termos do próprio Gadamer: “ser histórico significa que o conhecimento de si mesmo jamais será completo” (GADAMER, 2006a, p. 301).

Veremos que o conceito de situação será de grande importância ao tratarmos do problema da aplicação. Antes disso, podemos aproveitá-lo para verificar um outro aspecto central à hermenêutica filosófica e que nos interessa para este momento, qual seja, a fusão de horizontes. Para isso, precisamos entender que a fusão de horizontes está relacionada de

¹ Nosso objetivo aqui, não consiste em atribuir a Gadamer algo como uma negação completa de qualquer tipo de objetividade. Entendemos que o ponto central à hermenêutica filosófica é trabalhar em outro registro de objetividade, que não aquele estabelecido pelo método científico moderno. Nesse sentido, Adriana Regina Sartori nos lembra que “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 de *aplicação* e do *diálogo*” (SARTORI, 2017, p. 132).

maneira direta ao conceito de situação, em destaque neste momento. Sobre isso, Gadamer nos diz o seguinte:

Cada momento finito tem suas limitações. Nós definimos o conceito de “situação” dizendo que ele representa o ponto de visão que limita toda possibilidade de visão. Dessa maneira, essencial para o conceito de situação é o conceito de “*horizonte*”. O horizonte é o alcance da visão, que inclui todas as coisas que podem ser vistas a partir de determinado ponto de observação. Ao aplicar isso à consciência pensante, falamos de estreitar horizontes, da possibilidade de expansão de horizontes, da abertura de novos horizontes, e assim por diante (GADAMER, 2006a, p. 301).

O termo horizonte, antes de falarmos da fusão de horizontes propriamente dita, está atrelado ao que Gadamer aponta no contexto desta passagem. Ele fala sobre o horizonte após apresentar uma definição para o conceito de situação hermenêutica. Lawn e Keane (2011) lembram que, tal como na situação hermenêutica, o termo horizonte indica uma perspectiva, um ponto de observação, onde alguém se encontra. Com o uso do termo horizonte temos um quadro mais completo, pois este faz referência ao que pode ser visto por alguém a partir de seu ponto de observação. O que indica, para o caso da hermenêutica filosófica, que “se alguém adquire capacidade de utilizar a linguagem como resultado do processo de aculturação, este, ao mesmo tempo, adquire um horizonte” (LAWN; KEANE, 2011, p. 51).

Dessa forma, o horizonte nos fala das limitações do intérprete. Isso porque o campo de visão muda a todo momento e, por isso, jamais chegará a uma visão total, absoluta, de modo que ao falarmos de um horizonte de interpretação, também estaremos diante dos limites da finitude do humano e de sua capacidade cognitiva. Assim como não alcançamos uma compreensão total da situação hermenêutica, também não a alcançamos em relação ao horizonte de interpretação, pois ambos estão pautados na noção de historicidade decorrente da história efetual.

Dado que as tarefas de interpretação e de compreensão da realidade são uma constante, importa precisarmos como lidar com essas limitações que nos são inerentes. O aspecto propositivo em relação a esses problemas estará justamente na fusão de horizontes. Mais uma vez, vejamos o que Gadamer tem a dizer:

[...] o horizonte do presente não pode se formar sem o passado. Não há um horizonte isolado do presente em si mesmo, de modo que não há horizontes históricos a serem adquiridos. *Pelo contrário, compreender sempre é a fusão desses horizontes supostamente existentes por si mesmos.* [...] Em uma

tradição, esse processo de fusão é continuamente ativo, pois o velho e o novo estão sempre a combinar-se em algo de valor vivo, sem que nenhum esteja explicitamente destacado do outro. [...] Cada encontro com a tradição toma lugar com a consciência histórica, envolvendo a experiência de uma tensão entre o texto e o presente. A tarefa hermenêutica consiste em não encobrir essa tensão com tentativas ingênuas de assimilação, mas em trazê-la à tona. [...] Projetar um horizonte histórico, então, é apenas uma parte no processo da compreensão: isso não se concretiza pelo mergulho à autoalienação de uma consciência do passado, mas é tomado por nosso próprio horizonte presente de compreensão. [...] Trazer à tona essa fusão, de forma regular, é a tarefa do que chamamos de consciência histórica dos efeitos [...] isso é, de fato, o problema central da hermenêutica (GADAMER, 2006a, p. 305-6).

A partir desses excertos de *Verdade e Método*, podemos apontar algumas questões mais expressivas sobre a fusão de horizontes. Primeiro, ela se trata de uma relação de mediação entre passado e presente, entre os horizontes da tradição e do intérprete. Desse modo, somos mantidos sob a influência da história dos efeitos, pois os horizontes não podem ser vistos como isolados, objetivos, apreensíveis em si mesmos, porém como algo em que já estamos e para o qual nos direcionamos. A fusão de horizontes, como aponta Gustavo Silvano Batista, funciona “como um momento constitutivo e sempre renovado da compreensão” (BATISTA, 2018, p. 33). O âmbito em que ela acontece, ainda com Batista, remonta ao mundo da vida de Husserl, por meio da retomada da noção de horizonte, mas que aponta para “a totalidade da experiência humana na práxis da vida” (BATISTA, 2018, p. 32).

A fusão de horizontes trata-se da própria compreensão. Esse processo de compreensão está em contínuo andamento dentro das tradições, passado e presente, velho e novo, a todo momento interagindo e dando vida ao presente. Batista afirma que temos “uma constante e sempre distinta junção do horizonte do intérprete e o de um outro que, a rigor, é a própria tradição” (BATISTA, 2018, p. 33-4). Nesse sentido, a consciência histórica dará conta de uma tensão, também constante, que acompanha esse movimento. A tarefa hermenêutica consiste justamente em lançar luz sobre essa tensão, por meio da projeção de um horizonte. Essa projeção apresenta os termos de uma abertura, pois como coloca Richard J. Bernstein “o horizonte é algo que se move e com o qual nos movemos junto”, nesse sentido, os “horizontes mudam para uma pessoa que está em movimento” (BERNSTEIN, 1983, p. 143).

A projeção a que nos referimos, por sua vez, consiste na mediação que acontece entre os diferentes horizontes, na qual ambos são compreendidos como parte de uma relação atuante. Importa destacar que Gadamer trabalha nesse caso “tendo como modelo a relação

entre intérprete e texto” (BATISTA, 2018, p. 34)². É neste sentido que temos a afirmação de que toda compreensão é fusão de horizontes. Assim, a projeção realizada pelo intérprete alcança o texto no ímpeto interpretativo de compreender a partir da realidade histórica e finita que lhe é inexorável. O contato com o outro, dessa maneira, se dá ao “alargarmos o nosso próprio horizonte para que possamos integrar o outro”, nos termos de Josef Bleicher (BLEICHER, 1980, p. 129)³. Este processo nos coloca diante da tarefa central da hermenêutica.

A tarefa central da hermenêutica filosófica consiste, com Gadamer, em “trazer à tona essa fusão, de forma regular”, na direção “[d]a tarefa do que chamamos de consciência histórica dos efeitos” (GADAMER, 2006a, p. 306). Dessa maneira, o intérprete lidará com o complexo histórico de tradição e pré-juízos que lhe alcançam e terá neste seu veículo, pelo qual, a partir da consciência histórica, poderá acessar o que lhe interessa. Essa relação não acontece, como pontuamos, de maneira objetiva, como se esse outro que se busca fosse algo completamente diferente. O outro nos alcança por meio da tradição e passa a fazer parte da nossa história e da constituição de nossos pré-juízos. Por isso, o quadro que observamos, como Bleicher expõe, é aquele em que “o intérprete encontra-se na sua própria ‘situação’, a partir da qual tem de compreender a tradição através dos preconceitos [pré-juízos] que dela faz provir” (BLEICHER, 1980, p. 158). Isto destaca o importante papel que a história dos efeitos possui neste processo, pois “qualquer conhecimento dos fenômenos históricos rege-se sempre pelos resultados da história efectual, que determinam de antemão o que é considerado importante conhecer” (BLEICHER, 1980, p. 158).

Estas questões apontam diretamente para o problema da aplicação e para o caráter eminentemente prático da hermenêutica filosófica. Temos aqui uma importante mudança de direcionamento na tradição hermenêutica. Durante o período anterior a Heidegger “a hermenêutica via a aplicação como algo subsequente a compreensão hermenêutica [...] o objetivo da compreensão era pensado como algo puramente epistêmico, até noético” (GRONDIN, 1994, p. 115). Portanto, quando Gadamer se refere a uma situação hermenêutica,

² A relação entre texto ou fala como modelo para o trabalho do intérprete será tematizada de forma mais expressiva posteriormente neste trabalho. Ver capítulo 3 (3.1.1.2).

³ Neste ponto, consideramos importante ressaltar que, considerada a formulação de Bleicher (1980, p. 129), compreendemos o acesso ao outro não como condicionado a um alargamento de horizontes, visto já estarmos desde sempre em relação com o outro, em vista da condição existencial imposta pela concepção de historicidade atrelada à situação hermenêutica, conforme veremos em seguida a partir do conceito de aplicação.

na qual se encontra o intérprete, pautada pela história efetual, podemos compreender um interesse interpretativo que é, antes de tudo, direcionado pelo primado da aplicação. Vejamos em maiores detalhes algumas questões em torno deste tema.

1.1.2. O problema da aplicação

Em relação ao problema da aplicação, primeiramente chamamos atenção para a divisão encontrada na tradição hermenêutica entre os momentos da interpretação. Gadamer explica que a hermenêutica era dividida entre as distinções “*subtilitas intelligendi* (compreensão) e *subtilitas explicandi* (interpretação); e o pietismo acrescentou um terceiro elemento, *subtilitas applicandi* (aplicação)” (GADAMER, 2006a, p. 306). O termo *subtilitas* aponta a prevalência da competência do intérprete, seu talento e aptidão mental, frente a eventual aparato metodológico estabelecido que lhe esteja disponível. Sob a influência do romantismo, os dois primeiros momentos receberam toda a atenção por serem considerados dotados de uma “unidade interna”, já que o intérprete enquanto compreende, também interpreta de forma simultânea (GADAMER, 2006a, p. 306). Esse entendimento sobre os dois primeiros momentos é de grande importância, a partir dele “o problema da linguagem é movido de um lugar periférico e incidental para o centro da filosofia”, pois “linguagem interpretativa e conceitual são reconhecidas como pertencendo a estrutura interna da compreensão” (GADAMER, 2006a, p. 306). Deve-se ao pietismo a postulação de um terceiro momento, da aplicação, e são os aspectos propositivos que Gadamer apresenta em torno dele que nos importam neste momento.

O passo dado por Gadamer vai além daquele realizado pela hermenêutica romântica. Sobre isso, ele nos diz o seguinte:

No curso de nossas reflexões percebemos que a compreensão sempre envolve algo como aplicar o texto a ser compreendido à situação presente do intérprete. Assim, somos levados a um passo além da hermenêutica romântica, como apresentada, ao reconhecer não apenas compreensão e interpretação, mas também a aplicação na composição de um processo unitário (GADAMER, 2006a, p. 306-7).

Richard Palmer (1969) explica que esse passo é de grande relevância, pois situa a proposta de Gadamer diante da hermenêutica romântica e pós-romântica. Ele nos diz que a partir de Schleiermacher e seus sucessores resta assentada uma unidade entre os momentos da

compreensão e da interpretação. Nesse sentido, conforme Palmer, “explicar [*subtilitas explicandi*] é visto como produto explícito da compreensão e a ênfase nestes dois momentos não deixa espaço sistemático para o fator da aplicação” (PALMER, 1969, p. 187-8). Ainda segundo Palmer, esta discussão acrescenta algo substancial em torno dos modelos hermenêuticos adotados nas áreas tradicionalmente implicadas na tarefa da compreensão. Em especial no caso das hermenêuticas literária e histórica, a presença da tradição literária tende a “artificialmente omitir o fato da aplicação” (PALMER, 1969, p. 187-8). Por essa razão, os modelos de interpretação jurídica e teológica podem servir como bons parâmetros. Os modelos jurídico e teológico “veem a tarefa da interpretação não meramente como um esforço de antiquário para adentrar outro mundo, mas como um esforço para superar a distância entre um texto e a presente situação” (PALMER, 1969, p. 187-8).

O esforço de Gadamer está justamente em “reconhecer a aplicação como um elemento integral de toda compreensão” (GADAMER, 2006a, p. 307). Assim, ele dirá que os exemplos das hermenêuticas jurídica e teológica são importantes por exporem a tensão existente entre texto e aplicação à situação presente. Essa explicitação da tensão acontece porque tanto a legislação quanto o evangelho necessitam fazer-se presentes para a situação concreta do momento da interpretação. Assim como “uma lei não existe para ser compreendida historicamente”, também o evangelho “não existe para ser compreendido como um mero documento histórico” (GADAMER, 2006a, p. 307). Deste modo, temos que a compreensão se dá de acordo com a situação, isto é, a cada momento. Dessa maneira:

Compreensão aqui é sempre aplicação. Começamos dizendo que o movimento histórico da compreensão, tornado periférico pela hermenêutica romântica, é o verdadeiro centro da tarefa hermenêutica apropriada da consciência histórica. Nossa consideração da significância da tradição na consciência histórica começou com a análise de Heidegger da hermenêutica da facticidade e visou aplicar isto à hermenêutica das ciências humanas. Nós mostramos que a compreensão não é um método que a consciência aplica a um objeto determinado, para chegar a um conhecimento objetivo; antes, estar situado com um evento da tradição, um processo de entrega, é condição antecedente da compreensão. *A compreensão prova ser um evento* e a tarefa da hermenêutica, em uma perspectiva filosófica, consiste em questionar que tipo de compreensão, que tipo de ciência, é esta movida pela mudança histórica (GADAMER, 2006a, p. 308).

Como já adiantado, tal preocupação de Gadamer representa uma perspectiva original para a hermenêutica filosófica. Para compreendermos este tema, primeiro precisamos

entender a contribuição de Heidegger para o assunto. Sabemos, pelo próprio Gadamer, sobre o interesse enérgico com que recebeu as interpretações de Heidegger sobre Aristóteles. Segundo ele, “o foco propriamente dito da hermenêutica da facticidade - por mais estranho que isso possa soar - é a ideia de que no fato do ser-aí deve residir compreensão e de que o próprio ser-aí é hermenêutico” (GADAMER, 2012, p. 44). Riccardo Dottori (2009), ao tratar da importância do conceito de *phronesis* para a hermenêutica filosófica, remete-nos justamente a este período, anterior a *Ser e Tempo*. Para ele, são “os temas da filosofia existencial de Kierkegaard e Heidegger” que darão o tom importante da distinção entre conhecimento prático e teórico, seguida por Gadamer (DOTTORI, 2009, p. 306)⁴.

Na hermenêutica da facticidade, a tarefa interpretativa “é um desenvolvimento em todas as atividades do *Dasein*”, no que podemos dizer que “ele essencialmente interpreta a si mesmo”, de modo que “tal interpretação faz dele aquilo que é”, conforme Michael Inwood (INWOOD, 1999, p. 87-8). Nesse sentido, Grondin nos dirá o quanto a “aplicação é, de fato, crucial” para pensarmos “a noção gadameriana de compreensão prática ou aplicativa (*phronesis*, comumente traduzida por prudência, de acordo com a tradução do latim)” (GRONDIN, 2002, p. 38-9). Considerada a influência de Heidegger, ainda com Grondin (2002), teremos que um grande marco para Gadamer é a diferença feita por Aristóteles entre conhecimentos prático e teórico, em especial para o caso de uma compreensão prática.

Precisamos, todavia, atentar para uma importante diferença que separa os dois autores. A preocupação de Heidegger, “mesmo perguntando-se sobre a questão do Ser, indicou um elemento decisivo próprio à reabilitação gadameriana de Aristóteles” (BATISTA, 2018, p. 54). Esse elemento está justamente no papel do conhecimento prático demonstrado por Aristóteles, que no caso da *phronesis* aponta para elementos semelhantes àqueles encontrados na hermenêutica da facticidade. Mas que no caso de Gadamer passarão por “um deslocamento da apropriação heideggeriana, resituando-a no domínio da vida em comum” (BATISTA, 2018, p. 54). Questões que já nos demandam comentar de maneira mais detida os termos da reabilitação filosófica de Aristóteles e suas implicações para a proposta de Gadamer.

⁴ A discussão sobre a relação de Heidegger com a retórica, em sua importância para Gadamer, será retomada de maneira mais detida em outro momento do trabalho. Ver capítulo 3 (3.2.1).

Antes disso, destacamos como síntese do até aqui apresentado em torno da aplicação os seguintes pontos. O conceito de aplicação ocupa papel fundamental na hermenêutica filosófica de Gadamer. Ele remonta a hermenêutica da facticidade de Heidegger, e de sua interpretação de Aristóteles. Com isso, temos a proposição de uma leitura ontológica de Aristóteles nos termos de uma reabilitação das noções de conhecimentos teórico e prático, bem como sua importância para o entendimento existencial sobre o *Dasein*. Essa leitura é aceita em seu caráter ontológico por Gadamer, porém com o deslocamento da pergunta pelo Ser, para o questionamento sobre o que acontece enquanto compreendemos.

A compreensão hermenêutica apresentada por Gadamer, desta maneira, afasta-se daquelas anteriores a Heidegger, em especial de inspiração romântica, psicológica ou historicista. Esse afastamento se dá porque a hermenêutica de Gadamer parte de uma compreensão do problema da historicidade que situa a questão na existência fática do intérprete, e, de maneira mais expressiva em Gadamer, à sua relação com o passado e às tradições e pré-juízos que alcançam o intérprete. Deste modo, a compreensão será sempre um evento marcado pela necessidade de mediação entre os horizontes do intérprete e da tradição. Mais ainda, ela sempre tratará, de maneira intrínseca e simultânea a todo este processo, da aplicação prática da interpretação à situação existencial concreta do intérprete.

Sigamos agora para a recuperação de alguns elementos importantes na reabilitação de Aristóteles.

1.1.3. O papel de Aristóteles

Sabemos que o papel a ser desempenhado por Aristóteles para a hermenêutica filosófica não se deve à preocupação dele com esta diretamente, já que não era seu objeto, tal como não o era o problema da historicidade, ao menos não como enfrentado por Gadamer. Porém, é em sua preocupação com “a correta estimativa do papel que a razão deve desempenhar para o agir moral”, mais ainda, em sua preocupação com “razão e conhecimento, não apartados de um ser que está a tornar-se, porém determinado e determinante para este”, que Aristóteles apresenta-se como importante referencial para a proposta de Gadamer (GADAMER, 2006a, p. 310-1). Nesse sentido, ele irá encontrar na ética aristotélica, a partir da preocupação com razão e conhecimento, a importante noção de que o

conhecimento prático e as virtudes são formadas a partir “da prática e do *‘ethos’*” (GADAMER, 2006a, p. 310-1).

Vejam os mais especificamente o que Gadamer tem a dizer sobre seu esforço em voltar--se a Aristóteles:

Meu propósito em retornar ao exemplo da ética aristotélica é em ajudar-nos a entender e evitar isto. Pois o conhecimento prático, como Aristóteles o descreve, claramente não se trata de um conhecimento objetivo - i.e., o sujeito não está flutuando acima de uma situação meramente observável; ele é diretamente confrontado com aquilo que vê. Trata-se de algo que ele precisa fazer (GADAMER, 2006a, p. 312).

Aquilo que o autor aponta querer evitar no início do texto é a alienação do intérprete daquilo que é interpretado, conforme proposto pela metodologia científica moderna, adotada em hermenêutica e historiografia durante o século XIX. Seu retorno a Aristóteles denota uma importante preocupação com os assuntos práticos. Enrico Berti (2000), assim como Batista (2018), citado anteriormente, compreende que essa mudança encontra raízes no pensamento de Heidegger. Porém, ele salienta que, quanto à leitura da ética aristotélica, “o interesse de Heidegger estava mais direcionado à compreensão do ser que ao conhecimento prático” (BERTI, 2000, p. 360); enquanto para Gadamer “o objetivo de Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, livro VI, era essencialmente demonstrar que também no reino do conhecimento prático é possível um conhecimento sólido” (BERTI, 2000, p. 360). Esta leitura vai no mesmo sentido de Batista (2018), sobre o direcionamento dado por Gadamer para a tarefa hermenêutica, isto é, “resituando-a no domínio da vida em comum” (BATISTA, 2018, p. 54).

Neste contexto, a forma pela qual Gadamer se refere a descrição de Aristóteles do conhecimento prático⁵ pode contar com o importante fio divisor entre *phronesis* e *episteme*. Aqui, *phronesis* estará para “conhecimento prático”, e *episteme* para “conhecimento teórico” (GADAMER, 2006a, p. 312-3). Essa divisão é de grande importância, pois Gadamer irá identificar a hermenêutica filosófica e as ciências humanas no campo do conhecimento prático, *phronesis*. Isto, para diferenciá-las das “ciências teóricas” *episteme*, que, no caso dos gregos, tinha “como representação o modelo matemático” (GADAMER, 2006a, p. 312-3). Assim, pode-se dizer que o objeto dessas ciências, isto é, os seres humanos, sabem de

⁵ Em seus textos, em especial em *Verdade e Método*, Gadamer utiliza as fórmulas *conhecimento moral* ou *conhecimento prático*, para tratar de assuntos que fazem referências à *phronesis*. No contexto deste trabalho, utilizaremos a fórmula conhecimento prático para fazer referência a este tipo de conhecimento.

si como seres moventes, ativos. Para eles, uma grande dimensão da vida é regida pelos problemas decorrentes do que fazer em situações específicas. Essas situações são justamente aquelas que são diferentes, apresentam-se como únicas diante do movimento da vida. Por isso, “o objeto dessas ciências é o sujeito e o que ele sabe de si mesmo” (GADAMER, 2006a, p. 312-3).

Retomaremos o conceito de *phronesis* em maiores detalhes mais adiante neste capítulo. Todavia, alguns elementos da análise que Aristóteles faz dele conforme os destaques de Gadamer podem ajudar a compreender melhor a importância desta discussão para a hermenêutica filosófica. O problema central, de acordo com Gadamer, está no conhecimento prático, *phronesis*, pois “o propósito deste conhecimento é governar a ação” (GADAMER, 2006a, p. 312). Sendo assim, haverá um conhecimento prático em ação para dirimir uma situação específica. Aqui existe um encontro, pois embora a “consciência hermenêutica não esteja envolvida com conhecimentos técnico ou moral, esses dois tipos de conhecimento ainda assim envolvem a tarefa da aplicação” (GADAMER, 2006a, p. 313). Isto demanda uma distinção entre conhecimento técnico e prático.

Para diferenciar esses conceitos, Lawn e Keane falam de “*techne* para o que diz respeito à produção, e *phronesis* para o que diz respeito à ação” (LAWN; KEANE, 2011, p. 105). Com isso, recuperam a taxonomia utilizada por Aristóteles para as atividades da prática. Além disso, marcam indiretamente o significado de arte/técnica (*techne*) para os gregos e a forma como ele é recebido por Gadamer. Pois, para indicar as distinções que destacamos nos últimos parágrafos, Gadamer volta-se a Platão e Aristóteles. Neles, a técnica aparece como um conhecimento específico, tal como aquele utilizado pelo artesão para produzir os objetos que lhe interessam. Deste modo, “o conhecimento técnico está sempre voltado para algum objeto, e não para a ação” (LAWN; KEANE, 2011, p. 105). Já para o que diz respeito à ação moral, “não existem princípios rápidos a serem apreendidos, tampouco um objeto a que o conhecimento deve ser dirigido” (LAWN; KEANE, 2011, p. 105). Isso acontece em relação à ação moral, porque “o conhecimento requerido para a ação é intrinsecamente relacionado às autoconcepções do agente e não podem ser codificados ou formulados em termos de princípios, sequer pode ser reduzido a um método confiável” (LAWN; KEANE, 2011, p. 105).

Dito isso, podemos indicar os três aspectos ressaltados por Gadamer a partir de Aristóteles para destacar o conhecimento prático do técnico. Esses três aspectos têm como referência a virtude da *phronesis*, quais sejam: (i) do ponto de vista do conhecimento, a técnica pode ser aprendida e esquecida, porém o conhecimento prático não pode ser apreendido nos termos da técnica, tampouco esquecido. O que se dá porque já “nos encontramos sempre na situação de precisar agir”, de modo que “precisamos possuir de antemão o conhecimento e a capacidade de aplicar o conhecimento prático” (GADAMER, 2006a, p. 315).

No que diz respeito (ii) à relação entre meios e fins, existe outra importante diferença entre conhecimento prático e técnico. Ela está em que “o conhecimento prático não possui um fim específico mas pertence ao bem viver em geral”, enquanto “todo conhecimento técnico é particular e serve a fins particulares” (GADAMER, 2006a, p. 318-9). Nesta dimensão do conhecimento prático, não se podem conhecer de antemão os meios corretos de como agir em determinada situação. Tampouco os fins estão disponíveis como objeto observável. De fato, este tipo de “conhecimento é algumas vezes mais relacionado com os fins, e em outras mais com os meios” (GADAMER, 2006a, p. 318-9). Assim sendo, somos levados a pensar na relação que este conhecimento possui com a questão do autoconhecimento.

Por fim, temos a relação entre (iii) autoconhecimento e reflexão moral. Essa relação é importante porque o agente, para decidir qual curso tomar diante da situação presente, necessita levar em consideração o outro. Trata-se de um exercício de reflexão no qual, ao procurar compreender o outro, o agente sempre estará compreendendo a si mesmo. Temos um exemplo disto, dado por Gadamer, sobre a “questão de consciência” (GADAMER, 2006a, p. 320). Nele, “a pessoa que procura conselho e aquela que o dá, assumem uma posição de vínculo de amizade” (GADAMER, 2006a, p. 320). Desse modo, ocorre um tipo de interação em que a pessoa que intenta compreender a situação do outro “não conhece ou julga como se estivesse à parte e sem ser afetada, pelo contrário, ela pensa junto com o outro da perspectiva de um elo de pertencimento, como se ambos fossem afetados” (GADAMER, 2006a, p. 320).

Com isso, Gadamer espera encontrar um tipo de “modelo para os problemas da hermenêutica” (GADAMER, 2006a, p. 321). Para tal, ele procura demonstrar elementos de ligação entre sua proposta de uma hermenêutica filosófica e o modelo de conhecimento prático da *phronesis*, da ética aristotélica. Nesta direção:

Nós também determinamos que a aplicação não é subsequente ou uma parte meramente ocasional do fenômeno da compreensão, mas o co-determina como um todo desde o início. Aqui também a aplicação não consiste em relacionar um universal pré-concebido em uma situação particular. O intérprete que lida com um texto da tradição tenta aplicá-lo a si mesmo. Porém isso não significa que o texto lido seja dado como algo universal, primeiro compreendido *per se*, e depois utilizado para aplicações particulares. Pelo contrário, o intérprete busca não mais que compreender este universal, o texto [...]. Para compreendê-lo ele não deve desvincular a si e sua situação hermenêutica particular. Ele precisa relacionar o texto à sua situação, se quiser compreendê-lo de alguma maneira (GADAMER, 2006a, p. 320).

Isso não significa uma recepção tranquila da filosofia aristotélica por parte de Gadamer. Berti (2000), por exemplo, trata deste tema em comentário sobre a tradução feita por Gadamer para o livro VI da *Ética a Nicômaco*. Para ele, a interpretação realizada por Gadamer tem como pano de fundo uma “tendência de afirmar relações de continuidade entre o diálogo socrático, a dialética platônica e a sabedoria prática aristotélica” (BERTI, 2000, p. 355). Essas relações de continuidade podem ser compreendidas, de fato, como uma característica central de toda a hermenêutica gadameriana; porém, segundo Berti, elas levam Gadamer a fazer escolhas interpretativas, tais como, conceder um lugar privilegiado ao papel da *phronesis*, ou do conhecimento prático, “ignorando a primazia de *sophia*”, no que diz respeito às demais virtudes (BERTI, 2000, p. 347). Deste modo, temos em Gadamer uma prevalência da filosofia prática diante da teórica, que não necessariamente encontra apoio pacífico nas interpretações do texto aristotélico.

Acreditamos que o resultado perseguido por Gadamer com sua interpretação de Aristóteles está para além de uma recepção exata do que Aristóteles pretendia. Trata-se de um esforço interpretativo, no qual a tradição filosófica é instada a falar, para reflexão sobre questões do nosso tempo. Nesse sentido, cremos que seria incorreta a leitura de que Gadamer apresenta uma filosofia (neo)aristotélica ou de mera continuidade desta. Certamente, existem aspectos próprios na interpretação que Gadamer faz do texto aristotélico, que podem ser objeto de questionamento entre estudiosos da antiguidade. Todavia, ressaltamos que um referencial importante para compreensão de seus motivos interpretativos está na hermenêutica heideggeriana, em especial no que diz respeito aos textos aristotélicos.

Neste ponto, temos a oportunidade de fazer uma primeira relação com a retórica, em um conceito que permite visualizar algumas das questões levantadas até aqui: o conceito de *stasis*.

1.1.4. *Stasis* e o caráter exemplar da hermenêutica jurídica

Esta é a primeira ocasião em que trataremos de um tema diretamente ligado à retórica neste trabalho. Importa dizer que a tradição retórica, de forma abrangente, é formada por uma gama extraordinariamente extensa de materiais, autores e comentadores, de modo que existem várias maneiras de se falar de retórica. Nossa pretensão, portanto, não é tratar da retórica como um todo, mas sim levantar tematicamente algumas noções, conceitos e abordagens tipicamente retóricas, que consideramos relevantes para a compreensão da proposta hermenêutica de Gadamer. Nesse sentido, esperamos, a partir deste momento, começar a recuperar elementos importantes da tradição retórica importantes para a hermenêutica filosófica.

Em paralelo ao esforço de apresentar os temas pertinentes da tradição retórica e na medida de nossas possibilidades estaremos fornecendo elementos de contextualização dos temas trabalhados. Nossa expectativa, no decorrer deste trabalho, é conseguir apresentar uma compreensão da retórica em aspectos de proximidade com a hermenêutica filosófica. Para isso, como ficará nítido especialmente no decorrer deste capítulo e do próximo, estaremos trabalhando com uma noção de retórica enquanto capacidade (*dunamis*) e distantes da perspectiva técnica, de uma arte do discurso. O conceito de *phronesis*, pedra de toque para toda nossa discussão, também será importante para isso. Considerado este brevíssimo proêmio, nossa primeira parada será com a *stasis* e sua relação com a hermenêutica jurídica.

A doutrina da *stasis* representa um ponto de grande importância para as doutrinas retóricas antigas, em especial nas tradições grega e latina. Podemos encontrar versões do termo nos dois idiomas, bem como nos autores representativos para a retórica nas duas civilizações. A apresentação que virá em sequência procura recuperar os aspectos centrais do tema. Neste sentido, procuraremos demonstrar suas características retóricas centrais, para relacioná-lo com a discussão de Gadamer sobre a hermenêutica jurídica, presente em *Verdade e Método*. Para isso, tomaremos como referência central dois comentários sobre o tema: o comentário de Michael Carter (1998), para caracterização geral da *stasis*; e o comentário de

Otto A. L. Dieter (1950), que apresenta uma perspectiva histórica interessante para nosso trabalho. O objetivo de uma apresentação mais detida sobre o tema se justificará, ainda no decorrer deste capítulo, pois alguns dos aspectos a serem abordados aqui sobre a *stasis* estarão relacionados com a *phronesis*. Após a apresentação do tema da *stasis*, passaremos a traçar algumas relações entre *stasis* e o conceito de aplicação que recuperamos em Gadamer no tópico anterior, para com isso procurar demonstrar o apoio da discussão precedente na tradição retórica, bem como avançar no mesmo sentido em torno do que Gadamer apresenta sobre a hermenêutica jurídica.

O termo *stasis* comporta em si uma série de dificuldades. A palavra é de origem grega e seu significado para a retórica passou por transformações com o passar dos séculos. Dieter fala sobre “uma aparente dificuldade em lidar adequadamente com o termo”, além de um aparente esforço reduzido, por parte dos estudiosos, em “relacionar o conceito-*stasis* ao pensamento e cultura grega” (DIETER, 1950, p. 346). Em vista disso, um retorno aos usos canônicos do termo pode proporcionar os elementos necessários para sua descrição. Começemos pelo uso grego. Temos um radical curto, *STA*, que é “uma pequena raiz, admiravelmente adaptável para trabalho pesado”, cuja “forma verbal é utilizada em vários sentidos diferentes” (DIETER, 1950, p. 346). O uso como substantivo não era diferente, possuía diversas possibilidades, falava-se em “*stasis* do vento, *stasis* da água, *stasis* do ar” (DIETER, 1950, p. 346). Assim, uma explicação clássica do termo que pode nos ajudar a sintetizar o significado inicial que pretendemos destacar é a de *stasis* como “o oposto de movimentos de qualquer tipo”, presente no *Sofista* de Platão (DIETER, 1950, p. 346).

Podemos verificar vários exemplos de usos do radical em palavras do grego, tais como: “*apokatastasis*”, para “restauração”; “*ekstasis*”, para “literalmente, deslocamento”; “*hypostasis*”, para “literalmente, ‘de pé sob’”; “*systasis*”, para “composição ou constituição”; além de diversos outros usos registrados por Anthony Preus (PREUS, 2007, p. 49, 98, 142, 257). Como podemos observar, os usos destacados trazem o matiz de movimento, ou de oposição a este. E de fato, a partir da observação cultural e do pensamento grego antigo, verificamos que *stasis* é geralmente aceito como antônimo de *kinesis*. Para Aristóteles, *kinesis* é explicado como “a atualização de qualquer potencialidade”, razão pela qual *stasis* “precisa também ser interpretado de forma abrangente como o oposto de tal atualização” (DIETER,

1950, p. 348). É para a análise do termo em Aristóteles, feita por Dieter, que nos voltamos agora.

As atualizações, a que Dieter se refere em Aristóteles, são circunscritas à tábua de categorias. Elas ocorrem em quatro categorias: substância, quantidade, qualidade e lugar. No caso das atualizações na ordem da substância, chamam-se “*metabolai*, i.e., ‘mudanças’” (DIETER, 1950, p. 348-9). Já nos casos de quantidade, qualidade e lugar, recebem o nome de “*kinesis*, i.e., ‘moções’ ou ‘movimentos’”. Dieter (1950) procura justificar e desenvolver sua interpretação do termo a partir do uso presente na *Física* aristotélica, no qual podemos compreender melhor seus motivos e apoio na tábua de categorias. Assim:

[...] a *stasis* da ciência física de Aristóteles é o inevitável e indispensável concomitante de todo movimento de oposição e contra-linear. É o evento que necessariamente deve ocorrer “entre” movimentos opostos de um sujeito em uma linha reta, assim como o “entre” movimentos contrários de um sujeito em uma linha desviada em um ângulo de mais de 90 graus. É imobilidade, ou estação, que interrompe a continuidade, divide o movimento em dois movimentos, e os separa um do outro; é ao mesmo tempo um fim e um começo do movimento, simultaneamente uma parada e um início, a virada, ou um permanecer transitório no momento de reversão do movimento, singular, porém dual quanto a função e definição. Porque tem falta em duração, não se trata de descanso, nem de movimento, mas um oposto, ou contrário, de ambos: uma dicotomia, entidade bifuncional, conceito comparável e análogo ao momento no tempo que conceitualizamos como o “agora” que divide o passado do presente (DIETER, 1950, p. 350-1).

O primeiro ponto a ser destacado dessa passagem, em que Dieter aponta boa parte de suas conclusões sobre o tema, diz respeito ao local no *corpus* aristotélico destacado. Como podemos observar, a referência do autor procura um ponto de apoio para a doutrina da *stasis* em meio a *Física* de Aristóteles. Esse movimento constitui uma das duas abordagens mais comuns sobre a *stasis* na obra do filósofo estagirita na história recente. A primeira segue linha traçada por Ray Nadeau, cujo principal argumento está em apontar “que os predicados de Aristóteles [a partir da *Tópica*] e as categorias dos estóicos correspondem fortemente as quatro *stases* de Hermágoras”, conforme Wayne N. Thompson (THOMPSON, 1972, p. 134). A segunda, que destacamos aqui, parte do caminho indicado por Otto A. L. Dieter, cuja “posição central é que a compreensão da *stasis* é possível apenas com o entendimento das partes centrais da *Física* e trabalhos correlatos” (THOMPSON, 1972, p. 134).

Que esta análise não se dê especificamente a partir da *Retórica* de Aristóteles, merece uma justificativa. Ela se encontra no fato de que as citações sobre *stasis* na *Retórica*

são “breves e nem sempre bem estruturadas”, em especial se comparadas aos trabalhos posteriores de Hermágoras⁶ e Hermógenes, autores de textos canônicos para o tema (THOMPSON, 1972, p. 139, 141). O que não impede dizer que a *Retórica* seja uma fonte importante no que diz respeito a “Aristóteles como uma figura na história da *stasis*” (THOMPSON, 1972, p. 139, 141). Podemos inclusive considerar que “Hermágoras possa haver retirado várias de suas ideias da *Retórica*”, embora “o preciso sistema dos trabalhos posteriores não possa ser encontrado em Aristóteles” (THOMPSON, 1972, p. 139, 141). O comentário de Thompson se justifica, em parte, diante das evidências históricas de que haja uma separação temporal entre a escrita do livro III da *Retórica* aristotélica, em relação aos livros I e II.

Nesse sentido, Carter (1988) faz uma recuperação dos elementos centrais da *stasis* para a retórica. De modo geral, “*stasis* era o método pelo qual os oradores na tradição clássica identificavam a área de discordância, o ponto a ser discutido, o tema que vincula o caso concreto” (CARTER, 1988, p. 98). Para a tradição retórica “a fonte mais influente no desenvolvimento do procedimento da *stasis* foi a retórica de Hermágoras (escrita por volta de 150 a.C), cujo tratamento da *stasis* foi recebido pela maioria dos retóricos gregos e latinos” (CARTER, 1988, p. 98). Os escritos de Hermágoras, embora considerada sua grande influência, estão todos perdidos. Desta maneira, o comentário de Carter (1988) toma em conta reconstruções de seus escritos a partir de citações de autores antigos, tais como Cícero e Quintiliano. Com isso, e apoiado entre outros em G. A. Kennedy, ele apresenta características gerais da *stasis* para a retórica que passamos a expor a partir de agora.

Em primeiro lugar, a “*stasis* se dá a partir do conflito de forças opostas” (CARTER, 1988, p. 99). Essa primeira característica pode ser compreendida em linguagem jurídica nos termos da acusação inicial apresentada e juízo, bem como sua negação inicial no caso da parte

⁶ Como veremos a seguir, com Carter (1998), o nome de Hermágoras é referência histórica fundamental para a compreensão do significado de *stasis* para a tradição retórica. Sobre este autor, e em relação a este tema, podemos destacar, com a ajuda de G. A. Kennedy (1999), que: “Provavelmente a contribuição mais importante para retórica técnica neste período [século II d. c.] foi o manual do retórico grego Hermágoras de Temno. Pouco se sabe sobre o autor e sua obra foi perdida, com exceção do que pode ser reconstruído com base nas referências feitas por Cícero em *Da Invenção, Retórica a Herênio*, e discussões posteriores sobre a *inventio*. [...] A *stasis* (em latim, *status* ou *constitutio*) é a proposição básica que o orador procura demonstrar. [...] Hermágoras enfatizava a retórica técnica na oratória judicial, embora a *stasis* possa ser aplicada a outras espécies de discurso público, ele proporcionou aos professores de retórica um corpo de materiais cuidadosamente organizado para apresentar aos estudantes. Retóricos posteriores, dos quais Hermágoras no segundo século depois de Cristo é o mais importante, inventaram novas formas de organizar a determinação da questão em debate [a proposição básica mencionada anteriormente]. A teoria da *stasis* permaneceu como o coração da *inventio* retórica até o fim da renascença e continua a possuir certas aplicações nos dias de hoje” (KENNEDY, 1999, p. 99-100).

implicada. Essa característica também pode ser encontrada em Dieter (1950), que em sua recuperação do termo a partir da *Física* descreve a *stasis* como “o ‘espaço’ de causa e efeito, criado por dois movimentos físicos opostos, tal como o ponto onde um pêndulo muda de direção” (CARTER, 1988, p. 99). Temos, portanto, seja em um sentido jurídico ou mais espacial, a noção de um conflito inicial de forças. Dessa maneira, “*stasis* [...] representa o lugar em que a retórica começa” (CARTER, 1988, p. 99).

Nesta sequência, em segundo lugar, esse conflito inicial “é gerador, criando o ímpeto para a ação retórica” (CARTER, 1988, p. 99). Como vimos com Dieter, “o efeito imediato de tal reciprocidade [de forças opostas] é a *stasis*, a cessação momentânea de toda excitação, ou movimento, um intervalo, ou estado latente, no processo de vir a ser” (DIETER, 1950, P. 366). Esse intervalo, todavia, comporta a situacionalidade propícia para a ação retórica a partir da capacidade dos agentes. Em outras palavras, “os dois opostos, ou *dunameis* contrárias, entretanto, tiveram contato um com o outro e agora estão ‘juntos’” (DIETER, 1950, p. 366). Assim sendo, a *stasis* em retórica não nos fala sobre ausência de movimento, pelo contrário, “ela provê o sentido para colocar a situação estática causada pelo conflito de forças em ação, em retórica” (CARTER, 1988, p. 99).

Em terceiro lugar, temos que a “*stasis* é também uma doutrina inquisitória” (CARTER, 1988, p. 100). Em vista disso, é importante termos em mente que “quase todas as pessoas que escreveram sobre a *stasis* a associaram com fazer perguntas” (CARTER, 1988, p. 100). Essa perspectiva já está presente em Dieter (1950), isto é, de tomar o discurso retórico a partir da ação de questionar, de fazer perguntas. Carter (1988), nessa direção, divide as perguntas relacionadas a *stasis* em dois momentos, quais sejam: o primeiro, que é “a determinação do verdadeiro ponto em disputa pelas perguntas ‘se (1) é ou não?... , (2) o que é?... , (3) de que qualidade é?... , e se (4) deve ou não ser trazido a julgamento?’” (CARTER, 1988, p. 100); e o segundo, “representado pela *quaestio*, a pergunta retórica ‘usada como foco para as visões contrárias de proponentes e oponentes’” (CARTER, 1988, p. 100).

Em quarto lugar, temos que a “*stasis* também provê os meios para resolução do conflito” (CARTER, 1988, p. 100). A partir da natureza questionadora, inquisitória, que observamos no parágrafo anterior, temos que essas perguntas também acabam por direcionar o debate e levantar as possibilidades de cursos de ação que são mais apropriados para cada caso. Dessa forma, interessa notarmos que “é a *quaestio* que provê a meta implícita para o

discurso, porque a resposta da questão - a decisão do juiz ou júri ou da legislatura - é a resolução do conflito inicial” (CARTER, 1988, p. 100). O que nos leva a ressaltar, para além dos aspectos técnicos de uma arte do discurso ou técnica do discurso, o aspecto filosófico da *stasis* de possibilitar pensar o discurso a partir das perguntas, isto é, com primazia das perguntas em relação ao que deve ser apresentado como respostas, ou como discurso em si.

Com isso, chegamos em nossa última característica da *stasis* a ser destacada. Em quinto lugar, a “*stasis* é situacional” (CARTER, 1988, p. 100). Essa característica, que deve ser compreendida em parte ante as anteriores, nos mostra como a *stasis* possui papel central para determinação da situação retórica. É com base na situação retórica que o orador “pode responder com argumentos que são apropriados para a situação” (CARTER, 1988, p. 100). Dieter (1950), aqui, corrobora uma leitura que aproxima a *stasis* desse aspecto circunstancial. Ele nos diz que “cada *stasis* é um evento individual, uma ocorrência real envolvendo coisas específicas, cercada e apoiada por coisas específicas que coletivamente são referidas por *peristasis* e individualmente como *peristaseis*, ou circunstâncias” (DIETER, 1950, p. 351).

Dadas as características e recuperação histórica do conceito de *stasis* que acabamos de apresentar, cabem algumas palavras sobre a maneira como propomos sua leitura para nosso interesse neste trabalho. Inicialmente, cabe dizer que o conceito de *stasis*, próprio da tradição retórica, demonstra uma importante possibilidade de abertura filosófica, em particular com relação a hermenêutica filosófica. Essa abertura se dá em vários aspectos. Primeiro, no que diz respeito à situacionalidade, a *stasis* nos permite pensar a linguagem a partir de uma circunscrição situacional específica, vinculada a aspectos concretos do discurso. Essa relação com o mundo concreto é por nós relacionada com a situacionalidade própria da hermenêutica filosófica, em que intérprete/orador partem da consciência histórica que tem diante de si.

Outro ponto de interesse diz respeito ao caráter inquisitório da *stasis*, no sentido de que ela adota a primazia da pergunta, da *quaestio*, como vimos acima. Neste sentido, antecipamos que a primazia da pergunta é um ponto essencial para a compreensão em Gadamer. Veremos que, ao pensar o diálogo, Gadamer pontua uma lógica de pergunta e resposta, na qual aquilo que dizemos sempre pode ser vinculado a uma pergunta, ainda que esta não esteja colocada explicitamente no discurso. Assim, para além de um sentido técnico, a *stasis* comporta uma leitura que pensa nossa relação com a linguagem, bem como as

possibilidades do que se pode dizer ou do como melhor dizer, juntamente as ações de fazer e responder perguntas.

A *stasis*, portanto, é um conceito da tradição retórica, que descreve uma série de procedimentos de técnica oratória e composicional para, entre outros aspectos, determinar o melhor curso de ação a ser seguido pelo orador. Nosso interesse, como se dará com os demais conceitos e noções da tradição retórica a serem recuperados no decorrer do trabalho, não está, todavia, em seu aspecto técnico. Interessa-nos sobremaneira a abertura de possibilidades para pensar nossa relação com o mundo proporcionada pelo modelo de pensamento da *stasis*, isto é, o caráter filosófico ascendente em seu modo de fazer a prática da linguagem. Comprendemos que este modelo encontra relações importantes com o pensamento de Gadamer, ao que ele apresenta como uma hermenêutica filosófica, e retornaremos a este conceito no decorrer do trabalho. Por hora, seguiremos nossa discussão procurando demonstrar uma dessas relações, que diz respeito ao aspecto situacional da *stasis* e o que Gadamer apresenta por aplicação.

Dito isso, vejamos alguns pontos sobre *stasis* e aplicação. Assim como a aplicação é concebida como parte essencial da tarefa hermenêutica, já que o intérprete não pode desconsiderar a situação hermenêutica em que se encontra, inclusive no que diz respeito às questões em torno da historicidade que o encontram, também o orador não prescinde da determinação da problemática em discussão. Essa percepção prática do momento, também é perseguida pela retórica. Em ambos os casos, em especial se pensarmos na situação hermenêutica, temos a preocupação com um agora, um evento que demanda percepção prática e racional por parte do intérprete/orador. Quando pensamos em específico na aplicação, veremos que ela reage a ser reduzida a uma percepção meramente metódica, isto é, de aplicar algo a determinada situação que eventualmente se apresente. Isso porque a interpretação sempre parte justamente de um agora, que pode estar mais ou menos evidente ao intérprete. Do mesmo modo, a *stasis* trata de um agora, sob o qual depende toda a estrutura da argumentação a ser desenvolvida.

Com isso, não pretendemos dizer que haja uma identificação total entre os conceitos. Certamente, temos aqui o problema da relação entre questões universais, sejam da hermenêutica ou da retórica, que já são sempre aplicadas a um contexto particular. No caso da hermenêutica filosófica, como observamos acima, essa relação se dá a cada momento, pois

estamos sempre aplicando o conteúdo enquanto interpretamos. O que se destaca em parte da percepção retórica, pois a determinação da *stasis* (como técnica do discurso) surge como um momento prévio à composição dos discursos e argumentos. No entanto, em ambos os casos, temos a necessidade de uma consciência do presente, que no vocabulário de Gadamer poderíamos traduzir pela necessidade de uma consciência histórica qualificada. Esta consiste em identificar, entre os problemas que se apresentam, como eles podem ser compreendidos historicamente em vista do que se apresenta em uma situação concreta⁷.

Pensamos que esse ponto pode ser mais bem compreendido através de um exemplo tanto para o conceito de aplicação e os demais conceitos que o acompanharam em nossa revisão, quanto para a *stasis*. Esse exemplo é fornecido pelo próprio Gadamer ao trabalhar a hermenêutica jurídica como um modelo a ser observado para a precisão do problema da aplicação em hermenêutica filosófica. Ele nos diz o seguinte:

A hermenêutica jurídica serve para nos lembrar qual é o procedimento real das ciências humanas. Aqui temos o modelo da relação entre passado e presente que procuramos. O juiz, que adapta o direito transmitido para as necessidades do presente, busca, sem dúvida, desempenhar uma tarefa prática, porém sua interpretação do direito não é por isso, e de maneira alguma, uma revisão arbitrária. Aqui, novamente, compreender e interpretar significa descobrir e reconhecer um sentido válido. O juiz busca estar em acordo com a "ideia legal" ao mediá-la com o presente (GADAMER, 2006a, p. 324).

A partir da referência à hermenêutica jurídica em *Verdade e Método*, Gadamer procura dar sequência a sua discussão sobre as ciências humanas⁸, mas ao mesmo tempo apresenta um exemplo do que se busca com a atividade hermenêutica como um todo. Isto é, procura-se uma mediação entre um universal e um particular, em vista da melhor e mais válida interpretação possível. Nesse sentido, o direito é tomado como "uma práxis normativa jurídica descrita como aplicar algo geral a algo particular"; mais ainda, "direito, como ciência

⁷ Ademais, a *stasis*, além dos aspectos destacados acima, também encontra importante correlação com a primazia da pergunta encontrada na abordagem gadameriana da linguagem. Retornaremos a este ponto posteriormente, ver capítulo 3 (3.1.1.2). Por hora, cabe afirmar que a concepção de linguagem adotada por Gadamer, como linguisticidade, parte de uma lógica de pergunta e resposta, na qual a primazia é sempre da pergunta.

⁸ Consideramos importante ressaltar que neste trecho de *Verdade e Método*, Gadamer está centrado em uma discussão que, em parte, procura liberar o problema hermenêutico dos problemas de fundamentação filosófica ressaltados por ele nas ciências do espírito, em particular no que dizem respeito à tradição hermenêutica. Desta maneira, fica fora de questão, a nosso ver, a proposição de uma hermenêutica jurídica propriamente dita, embora, sem dúvida, o texto proporcione apontamentos interessantes para esse tema.

moral, se refere a *phronesis*", conforme Saulo M. de Matos (MATOS, 2012, p. 99). Deste modo, a relação jurídica de interpretação naquilo que mais nos interessa aqui, diz respeito, nos termos propostos por Gadamer, ao problema da aplicação.

Isso acontece porque aquele que opera o direito não fará um esforço unicamente erudito diante de si, pelo contrário, estará diante de uma tarefa prática. Para isso, não será suficiente compreender a legislação como uma peça histórica, pois será necessário não deixar de lado seus “efeitos de continuidade”, que precisarão ser adequados a um caso concreto que demanda resposta (GADAMER, 2006a, p. 325). Nesse sentido, a atividade de um operador do direito consistirá em uma mediação jurídica, que não será arbitrária. A possibilidade de uma “revisão arbitrária”, como vimos, é rejeitada por Gadamer, pois se impera o arbítrio puro e simples, como no caso de um legislador absoluto, “não pode existir hermenêutica” (GADAMER, 2006a, p. 325). Isso acontece porque a tarefa de interpretação jurídica envolve a pressuposição de comprometimento e vinculação da comunidade. Deste modo, o “trabalho da interpretação é *tornar concreto* o direito em cada caso específico [...] é um trabalho de aplicação” (GADAMER, 2006a, p. 325). No qual a demanda ética, para o caso do direito e da hermenêutica jurídica, concentra-se em especial na “mediação individual e situacional entre *logos* e *ethos*, ou entre a consciência subjetiva e a substancialidade do ser” (MATOS, 2012, p. 93).

Desta maneira, a aplicação na hermenêutica jurídica pode ser percebida como a concretização do direito ou o encontro do direito com o caso concreto. Com Gadamer, temos que “o sentido a ser compreendido é concretizado e realizado plenamente apenas na interpretação [...] nem o jurista, nem o teólogo consideram o trabalho de aplicação como uma liberalidade diante do texto” (GADAMER, 2006a, p. 328). Por isso, temos que compreender e interpretar, em Gadamer, já é aplicar. A situação hermenêutica de quem interpreta, bem como o horizonte de sentido do intérprete, já se encontram articulados quando o intérprete projeta possibilidades em seu contato inicial com o caso concreto ou com o texto da lei.

É por isso que a *stasis* ganha corpo. Dieter, após sua análise da *Física* aristotélica, chega a conferir-lhe, metaforicamente, “uma natureza ‘física’”, que em retórica representa o “sistema vital de uma controvérsia” (DIETER, 1950, p. 360). Desse modo, a ação retórica demanda conhecimento sobre a questão em causa, para que as controvérsias sejam dirimidas de maneira apropriada. Isso só pode ser alcançado com a compreensão básica sobre o que dá

ensejo à controvérsia; em outras palavras, no contexto situacional em questão. Essa delimitação da situação inicial, em retórica, certamente encontra apoio nas controvérsias jurídicas, pois nelas encontra terreno fértil para o trabalho de tornar os discursos persuasivos. No caso da retórica judicial, por exemplo, a delimitação da *stasis* contribui para a seleção do melhor caminho discursivo a ser seguido, em vista da persuasão. Sua precisão, portanto, está vinculada a um elemento essencial para a atividade profissional do orador.

Para além dos aspetos técnicos envolvidos na doutrina da *stasis*, temos em mente seu caráter filosófico. A partir do que observamos em Gadamer, podemos perceber que a *stasis* também abarca a aplicação. Se intercalarmos o que foi dito sobre a *stasis* com o que observamos em Gadamer sobre a hermenêutica jurídica, veremos, entre outros aspectos, que a tarefa de dirimir inicialmente a *quaestio* já está imbricada na aplicação. De fato, o exemplo de Gadamer sobre os operadores do direito privilegia o momento decisório, de uma assim entendida aplicação da lei ao caso concreto. Enquanto a *stasis* encontra-se aqui referida em seu aspecto técnico como um momento elementar da preparação de um discurso, que certamente pode ser judicial, seja de acusação ou defesa. O evento retratado na *stasis*, portanto, denota a base sobre a qual será desenvolvida a controvérsia que demandará decisão ou aplicação. Todavia, ainda que o estabelecimento da causa esteja distante temporalmente do momento decisório, se pensarmos na aplicação conforme o uso de Gadamer, veremos que ela está presente nos dois momentos, já que a aplicação acompanha todos os momentos da interpretação. A identificação correta da *stasis* e as medidas necessárias para seu tratamento já pressupõem uma mediação entre a situação que se apresenta e as práticas e costumes linguísticos e legais.

Dessa maneira, temos uma primeira relação de proximidade entre a hermenêutica filosófica e a retórica. A doutrina da *stasis*, como vimos, para além de seu aspecto técnico, representa importante elemento retórico de concretização do discurso, de atenção à circunstancialidade envolvida na tarefa do orador. Para o caso da hermenêutica jurídica, podemos perceber que, como exemplo de aplicação, ela retoma o aspecto de que compreensão e interpretação se dão diante das circunstâncias a serem compreendidas. Uma práxis jurídica, por conseguinte, está atrelada ao horizonte de sentido daqueles que operam o direito, bem como das partes que o acessam. A determinação das *stasis* correspondentes a cada caso falam a favor de uma delimitação da situação que é retórica e também hermenêutica. Todavia, a

delimitação dessas situações, retórica e hermenêutica, não são por nós aqui reduzidas a um aspecto técnico, de correta aplicação da doutrina da *stasis*. Chamamos atenção para a perspectiva filosófica da questão, que está na precedência das perguntas corretas para compreensão do caso, bem como no caráter circunstancial que permeia o evento discursivo. Essas relações de sentido se tornarão mais nítidas à medida em que avançarmos na exposição, em especial no que diz respeito a *phronesis*. Passemos agora ao tema da historicidade da compreensão, no qual teremos oportunidade de abordar um segundo tema importante a retórica, a saber, o *ethos*.

1.2. HISTORICIDADE DA COMPREENSÃO E *ETHOS*

1.2.1. Consciência histórica e história efetual

Na seção anterior, passamos rapidamente por algumas questões referentes ao problema da historicidade em Gadamer. Observamos o quanto este tema é importante para tratar a compreensão de conceitos como os de situação hermenêutica e aplicação. O tema da historicidade também está relacionado com o enfrentamento feito por Gadamer das questões levantadas pelo romantismo e pelo historicismo em relação à hermenêutica filosófica. Uma discussão inestimável para, entre outros aspectos, compreendermos a posição de Gadamer e sua proposta de uma hermenêutica filosófica dentro da tradição hermenêutica como um todo. Nesta seção, iremos recuperar brevemente esta discussão, para apresentar de maneira mais detida o problema da historicidade hermenêutica e a relevância do conceito de história efetual (*Wirkungsgeschichte*). Para tanto, será importante passarmos pelos problemas do círculo hermenêutico e dos pré-juízos, assim como pelos temas da filosofia reflexiva, da experiência hermenêutica e da primazia hermenêutica da pergunta.

Nosso interesse, todavia, não estará no debate em torno das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), tampouco nas questões sobre metodologia científica. Intentamos focar nestes temas à medida que eles se aproximam da dimensão prática da vida, para compreender sua relação com o conceito de *ethos* e alguns de seus temas correspondentes na retórica. Temos como hipótese que o problema da historicidade pode ser lido como uma ponte para a recuperação da filosofia prática aristotélica nos termos que acabamos de observar na

seção anterior, e que, neste sentido, pode ser relacionado com a dimensão prática do *ethos*, fundamental ao trabalho argumentativo do orador.

Com isso, estaremos mais próximos do nosso segundo e principal objetivo com esta seção, que é pensar o significado da ética para a compreensão a partir da historicidade. Neste caso, precisaremos nos dedicar de maneira um pouco mais detida em outros escritos, além do *Verdade e Método*, para observar como Gadamer se posiciona sobre o tema. Esperamos conseguir fazer uma leitura dessa discussão juntamente com um conceito de grande importância para a retórica, qual seja, o conceito de decoro. Este tema se justifica em nossa pesquisa em função da importância que estes grupos conceituais exercem na perspectiva gadameriana da *phronesis*. Ele irá contribuir para que, na próxima seção, tenhamos elementos suficientes para observarmos como Gadamer aborda a *phronesis*. Além, por certo, de desde já observarmos como esses conceitos importantes para a hermenêutica filosófica interagem com conceitos importantes da retórica.

Como dito anteriormente, o tema da historicidade ajuda a compreendermos melhor a posição de Gadamer na história da hermenêutica. Entre os trabalhos de maior envergadura em hermenêutica no século XX, Gadamer se destaca por oferecer uma “teoria da compreensão histórica a partir de uma perspectiva basicamente heideggeriana, assim como uma hermenêutica filosófica baseada na ontologia da linguagem” (PALMER, 1969, p. 162). Isso o diferencia de outros autores importantes para a área, em especial Joachim Wach e Emílio Berti, além de aproximá-lo, em certo sentido, de Heidegger. Antes de falar um pouco mais dessa proximidade, vale a pena pontuar uma questão fundamental para o trabalho de Gadamer, que segundo Palmer está em pensar “como é possível a compreensão, não apenas nas humanidades, mas no todo da experiência humana no mundo [...]” (PALMER, 1969, p. 164).

Neste sentido, destaquemos alguns pressupostos da proposta de Gadamer. Nele, a concepção de inspiração romântica ou historicista da hermenêutica é deixada de lado. Melhor dizendo, o ideal da “hermenêutica como base metodológica para as *Geisteswissenschaften* é deixado para trás”, visto que “o próprio status do método é colocado em questão” (PALMER, 1969, p. 163). Desta maneira, a compreensão é apresentada como “a forma mesma de ser-se humano”, distante, portanto, da ideia de compreensão como “processo subjetivo do homem sobre e contra um objeto” (PALMER, 1969, p. 163). De modo que a hermenêutica filosófica

de Gadamer está distante do propósito de oferecer uma base metodológica para as humanidades. Longe disso, ela aborda, de maneira central, no “esforço filosófico de explicar a compreensão como um processo ontológico - o processo ontológico - humano” (PALMER, 1969, p. 163).

Dito isso, passemos ao tema da historicidade da compreensão da hermenêutica filosófica. Nosso primeiro destaque segue as proximidades e distanciamentos das propostas de Gadamer e Heidegger no que diz respeito ao círculo hermenêutico. Sobre isso, o próprio Gadamer nos diz:

Heidegger adentrou os problemas da hermenêutica e crítica histórica apenas para explicar a estrutura prévia da compreensão para os propósitos da ontologia. Nossa questão, por contraste, é como a hermenêutica, uma vez liberta das obstruções ontológicas do conceito científico de objetividade, pode fazer justiça a historicidade da compreensão (GADAMER, 2006a, p. 268).

Este breve comentário nos ajuda a perceber que de um ponto de partida compartilhado em vários elementos, com Heidegger, pretendem-se objetivos diferentes. A estrutura prévia da compreensão, conforme apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo*, ocupa importante papel na analítica do *Dasein*, visando o objetivo de uma Ontologia Fundamental. Todavia, esse não é o projeto perseguido por Gadamer, que o irá considerar nos termos em que pode contribuir para a hermenêutica filosófica. Desta forma, e mais especificamente no que diz respeito ao círculo hermenêutico, Grondin (2002) nos ajuda a diferenciar as abordagens de ambos os autores. Ele explica que enquanto para Heidegger a estrutura prévia da compreensão está centrada “na antecipação de existência em visão prévia (*Vorsicht*), ter prévio (*Vorhabe*) e conceito prévio (*Vorgriff*)”, Gadamer coloca sua atenção nos “pré-juízos (*Vorurteile*)” (GRONDIN, 2002, p. 50).

Essa diferenciação não anula as proximidades entre os autores. Ambos concordam que o círculo hermenêutico possui uma “natureza ontológica” (GRONDIN, 2002, p. 49-50). De modo que a questão a cerca da circularidade se afasta da problemática lógica mais tradicional, em torno de um problema de circularidade, como falha lógica; para reconhecer no círculo hermenêutico um “elemento constitutivo da compreensão” (GRONDIN, 2002, p. 49-50). O que certamente também não anula os distanciamentos. Para ficarmos na questão lógica, enquanto em Heidegger o “círculo decorre de uma aparência de círculo vicioso (*circulus vitiosus*) ou de uma *petitio principii* [em que frisamos o caráter de aparência, visto

Heidegger rejeitar expressamente o argumento do círculo vicioso]” (GRONDIN, 2002, p. 49-50); para Gadamer, “o círculo fixa uma regra hermenêutica, decorrente da retórica antiga”, que culmina em um “círculo fenomenológico (que descreve um processo)” (GRONDIN, 2002, p. 49-50)⁹. Outro exemplo de distanciamento estaria nas fontes de antecipação de sentido, que mencionamos há pouco, pois para Heidegger essas fontes são pautadas na “primazia do futuro”, enquanto Gadamer concentra-se na “primazia do passado e da história dos efeitos” (GRONDIN, 2002, p. 49-50).

Do que se trata, então, o círculo hermenêutico? Lawn e Keane explicam que a ideia de um círculo “remete ao constante movimento de ida e volta entre uma parte e um todo do significado de um texto” (LAWN; KEANE, 2011, p. 103). Isso diz respeito ao movimento de análise de um texto, no qual o leitor depara-se com a parte específica do texto que tem diante de si e ao mesmo tempo projeta sentido sobre o todo do material que tem em mãos. Esta perspectiva é reforçada por Gadamer, que de acordo com Grondin, vê na “hermenêutica da interpretação de textos” o “principal foco de aplicação” do pensamento sobre a circularidade (GRONDIN, 2002, p. 49). Esta perspectiva de forma alguma pode ser contada como uma novidade pura e simples, visto a teoria da circularidade ser conhecida desde a teoria hermenêutica de Schleiermacher, que serve de modelo para a “apropriação radical” realizada por Heidegger, do círculo aplicado à hermenêutica da existência do *Dasein* (LAWN; KEANE, 2011, p. 130). Desse modo, novamente com Grondin (2002), podemos pontuar que os termos dessa circularidade, em Gadamer, estão centrados na relação parte e todo.

Isso aproxima o que estamos observando aqui sobre o círculo hermenêutico do que vimos sobre a situação hermenêutica, pois é fundamental que o intérprete se mantenha aberto, de maneira dinâmica, ao todo de sentido “da outra pessoa ou do texto” (GADAMER, 2006a, p. 271). De maneira que, na tarefa da interpretação, ao termos contato com as partes do texto, ou os sentidos parciais manifestos por outra pessoa, faremos antecipações de sentido do todo, seja do texto ou de outra pessoa. Essa “abertura sempre demanda que situemos o sentido do outro em relação ao nosso próprio sentido” (GADAMER, 2006a, p. 271). Por isso, a tarefa hermenêutica pode ser definida como “questionar o sentido das coisas” (GADAMER, 2006a,

⁹ A relação entre a circularidade da compreensão e a retórica antiga, em Gadamer, será tematizada posteriormente neste trabalho. Ver capítulo 4 (4.3). Por hora, consideramos suficiente mencionar que a estrutura antecipadora da compreensão, em Gadamer, diz respeito, em parte, ao problema do todo e das partes, bem como ao pré-juízo da perfeição (*Vorgriff auf Vollkommenheit*), que articularemos, a partir do comentário de Grondin (2002), com o conceito retórico de *dispositio*.

p. 271). Neste sentido, será imprescindível a abertura para o que o outro, pessoa ou texto, tem a dizer, mas com a consciência de que, enquanto ouvimos o outro, projetamos nele sentidos através de nossas fontes de antecipação. Projeções essas que são atualizadas conforme esse jogo de questionamento pelo que se pretende dizer continua, mas que não deixam de “conceder ao trabalho hermenêutico uma base firme” (GADAMER, 2006a, p. 271). Assim:

[A] Compreensão metodologicamente consciente estará preocupada não meramente em formar ideias antecipadas, mas em torná-las conscientes, assim como verificá-las para alcançar a compreensão correta das coisas em si mesmas (GADAMER, 2006a, p. 272).

Neste momento, para completar a caracterização da historicidade da compreensão hermenêutica, precisamos justamente nos voltar para as fontes de antecipação de sentido, que em Gadamer encontram-se nos pré-juízos. Para ele, “o reconhecimento de que toda compreensão inevitavelmente envolve algum pré-juízo confere à hermenêutica seu verdadeiro impulso” (GADAMER, 2006a, p. 272). Mas o que são os pré-juízos e por que eles são importantes?

A palavra pré-juízo é uma tradução para o termo utilizado no original alemão, por Gadamer, *Vorurteil*. Outra tradução possível para esse termo, e de fato utilizada em algumas traduções de Gadamer, seria *preconceito*. Esta, ainda que não completamente injustificada, afasta-se do original e, em nossa opinião, contribui mais para confusões do que para efetivamente facilitar sua compreensão. A partir de leitura etimológica do termo, veremos que ele traz a noção de um “pré-julgamento” (LAWN; KEANE, 2011, p. 115). Neste, o “julgamento” não pode acontecer desacompanhado do “pré” que o antecede (LAWN; KEANE, 2011, p. 115). Isso se dá porque o ponto central perseguido aqui é apontar que “todos os juízos são condicionados por pré-juízos” (LAWN; KEANE, 2011, p. 115). Deste modo, nossos juízos a respeito do mundo são possíveis graças a “um conjunto de envoltimentos pré-reflexivos com o mundo, que ficam por trás dos juízos e que de fato os fazem possíveis” (LAWN; KEANE, 2011, p. 115).

Neste sentido, Gadamer procura distinguir entre dois sentidos para o termo. Um negativo e um positivo. O negativo é identificado por ele a partir da contribuição filosófica do Iluminismo, centrada na possibilidade de juízos possíveis a partir de uma razão neutra e objetiva. A famosa frase: “o pré-juízo fundamental do Iluminismo é o pré-juízo contra o

próprio pré-juízo, que nega a tradição seu poder”, dá conta de indicar, em parte, a compreensão do termo a que Gadamer procura se contrapor (GADAMER, 2006a, p. 273). Essa conotação negativa do termo faz-se presente até hoje, pela indicação de um “juízo irrefletido” ou “apressado” sobre algo (GADAMER, 2006a, p. 273). No entanto, o que procuramos é justamente sua conotação positiva, na qual “a razão existe para nós apenas em termos concretos, históricos”, isto é, “não é mestra de si mesma, mas permanece constantemente dependente das circunstâncias nas quais opera” (GADAMER, 2006a, p. 277). O que nos leva a pensar nos pré-juízos de forma positiva, como condicionantes a qualquer juízo.

Essa reivindicação do termo é importante por estar de acordo com a compreensão de historicidade apresentada na hermenêutica filosófica. Nela:

De fato, a história não nos pertence; nós pertencemos a ela. Muito antes de compreendermos a nós mesmos através de processos de autoavaliação, nós compreendemos a nós mesmos de maneira autoevidente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. O foco na subjetividade é um espelho distorcido. A autoconsciência do indivíduo é apenas um tremeluzir dos circuitos fechados da vida histórica. *É por isso que os pré-juízos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica do seu ser* (GADAMER, 2006a, p. 278).

A partir deste ponto, podemos considerar os pré-juízos de maneira inerente ao problema da historicidade. A concepção histórica pautada por Gadamer vai de encontro a uma percepção individualista-racionalista da realidade. Mais importante é compreender que os indivíduos estão inseridos em uma realidade social, na qual encontram-se atravessados pela linguagem e seus diversos sentidos. Longe de um relativismo, ele procura nos mostrar que “a compreensão estará sempre sujeita à revisão quando confrontada com evidências e interpretações mais convincentes” (GRONDIN, 2002, p. 44). Dessa maneira, partimos sempre de “antecipações vagas do todo, que são, todavia, revisadas quanto mais nos engajamos com o texto e a matéria mesma em questão” (GRONDIN, 2002, p. 44).

Neste sentido é que podemos falar sobre a imprescindibilidade da abertura ao outro. Seja uma pessoa ou um texto, o intérprete necessita de condições de abertura ao diálogo com o outro. Essa abertura à diferença acontece pelo reconhecimento de algumas condições. Ela parte da “consciência de que temos pré-juízos a respeito dela, de que somos participantes em uma história e uma tradição em andamento, que já nos lega suposições e expectativas a

respeito do que tentamos compreender” (WARNKE, 2002, p. 95). Para isso, o indivíduo sozinho é pouco. Ele precisa das referências de linguagem que recebe do meio social, como a citação de Gadamer nos permite observar. É através delas que seu mundo pode fazer algum sentido.

Por isso, ao falarmos da fusão de horizontes nos referimos a uma tensão “entre o texto e o presente” (GADAMER, 2006a, p. 306). O movimento da fusão de horizontes demanda uma consciência histórica que reconhece o outro, e que reconhece a si mesma como parte de um diálogo. Neste diálogo o arbítrio não é a regra, mas o reconhecimento que traz à tona esta diferença. E os pré-juízos, ainda que “não elevados ao nível do juízo reflexivo”, são “experienciados na irrupção de seus efeitos” (LAWN; KEANE, 2011, p. 79); em outras palavras, “são sentidos como efeitos” (LAWN; KEANE, 2011, p. 79). De modo que “a compreensão é, essencialmente, um evento da história dos efeitos” (GADAMER, 2006a, p. 299). Mais ainda, “a compreensão é a concretização da consciência histórica efetual” (GADAMER, 2006a, p. 391).

Já observamos alguns elementos importantes da história efetual na seção anterior. Entre eles, destacamos que a história efetual envolve uma consciência da situação hermenêutica em que o intérprete se encontra; bem como a noção de que estamos inseridos em um contexto a partir do qual compreendemos e que essa pretensão de apreensão do presente traz consigo limitações. Limitações essas que se apresentam como consequência da finitude humana. A finitude limita nossos horizontes de compreensão e, simultaneamente, apresenta o desafio da expansão de nossos horizontes estreitos, por meio da fusão com o outro. Aqui, faz-se interessante pensarmos em um outro aspecto da história efetual, que está no “*encontrar as questões corretas a serem perguntadas*” (GADAMER, 2006a, p. 301).

A capacidade de encontrar essas perguntas demanda um tipo de conhecimento prático por parte do intérprete. Gadamer nos diz que “o homem é um ser que apenas se torna o que é e adquire seus modos de se comportar a partir do que ele faz, a partir do ‘como’ de seu agir” (GADAMER, 2009a, p. 48). E explica que “é nesse sentido que Aristóteles distingue o domínio do *ethos* daquele da *physis*” (GADAMER, 2009a, p. 48). Com isso, voltamos aos aspectos referentes à prática e à importância que a *phronesis* aristotélica desempenha em relação ao que é demandado do intérprete. Essa dimensão do *ethos* também não passa despercebida da retórica. Tal como a *stasis*, que é inquisitória e está relacionada em seu

aspecto propositivo com a consciência da situacionalidade à tarefa da aplicação, o *ethos* também encontra lugar neste caminho.

Sobre o *ethos* em retórica, Daniel J. Kapust nos dá as seguintes informações iniciais:

Em *Do Orador Ideal*, então, observamos que o orador habilidoso procura apresentar a si mesmo como incorporando qualidades particulares, na intenção de parecer crível. Mais ainda, o orador procura despertar respostas emocionais específicas de sua audiência, dependendo do contexto em que encontre a si mesmo e, crucialmente, em relação às crenças de sua audiência. [...] Dependendo da situação enfrentada pelo orador, seu estilo precisa mudar para ser efetivo; enquanto o apelo emocional pode não ser efetivo em todas as situações, o orador prudente não pode dispensá-lo, pois o orador prudente precisa ser capaz de mudar sua autoapresentação a depender das circunstâncias que encontra (KAPUST, 2010, p. 596).

Nesta citação, Kapust (2010) faz referência ao *ethos* em um dos textos de Cícero¹⁰. A partir dela, podemos observar alguns elementos importantes para identificar o que seja o *ethos* no âmbito da retórica. Entre eles, temos primeiramente a designação do *ethos* como um meio de prova dos argumentos a serem apreciados durante uma controvérsia. Dessa forma, ele está na ordem de qualidades específicas, reconhecidas socialmente, que uma vez incorporadas pelo orador são capazes de conferir-lhe credibilidade, em especial em relação aos argumentos diretos que irá apresentar. Essas qualidades estão acompanhadas ainda de um peso emocional, visto que através dessas qualidades específicas o orador deve perseguir respostas emocionais também específicas de sua audiência. Todos esses pontos devem ser observados de acordo com as circunstâncias em questão, tanto de causa, como principalmente em relação aos ânimos e crenças da audiência a que se dirige. Por fim, destaca-se que cabe ao orador a percepção dinâmica da situação circunstancial em que se encontra, em vista de possíveis ajustes necessários ao bom resultado de seu desempenho.

Certamente, o termo *ethos* desperta diversos ensejos de leitura. Do ponto de vista etimológico, temos que *ethos* está para caráter, podendo estar relacionado às virtudes, à

¹⁰ Cícero está entre os nomes mais conhecidos da antiguidade latina, por sua contribuição efetiva para vários aspectos da cultura clássica. Sobre sua relação com a retórica, recuperamos algumas palavras de Kennedy (1994), a título de contextualização do autor: “O desafio político de Cícero ao longo de sua carreira e, assim, muito do foco de sua retórica, estava em como preservar a República romana e a sociedade em que ele cresceu de ameaças revolucionárias promovidas por demagogos ambiciosos, corrupção administrativa, guerra civil e externa e caos econômico. [...] Cícero tornou-se o orador líder dos *optimates*, conversadores que reivindicavam resguardar o que era ‘melhor’ para o estado, e para o que ele chamou de *concordia ordinum*, responsável pela cooperação nos interesses nacionais pela aristocracia [...] Cícero escreveu sobre retórica, e também sobre filosofia, principalmente naqueles períodos de sua vida em que estava impedido de tomar parte nos assuntos públicos de Roma, pois sua carreira pública como estadista e orador nas cortes jurídicas teve prioridade em sua própria opinião em relação a outras atividades [...]” (KENNEDY, 1994, p. 128, 129).

medida que estas dizem respeito ao caráter. Por isso, o termo *ético* pode ser lido como “forma adjetivada do substantivo”, de acordo com Preus (2007, p. 109). Em verdade, encontramos no grego duas palavras diferentes para referir ao que chamamos agora genericamente de *ethos*. Elas possuem campos semânticos distintos e complementares: *ethos* (*ἦθος*), para “lugar costumeiro”, “hábitos”, “costumes”, “modos” (LIDELL; SCOTT, 1996, p. 766); e *ethos* (*ἔθος*), para “acostumado”, “familiar”, “domar”, conforme Henry George Liddel e Robert Scott (LIDELL; SCOTT, 1996, p. 479). Essas definições são qualificadas em retórica, na qual o *ethos* ocupa lugar de meio de prova para o orador.

Antes de entrarmos na discussão sobre a importância do *ethos* para a retórica, consideramos pertinente um comentário sobre a forma como o termo é recebido por Gadamer. Falamos acima sobre as duas palavras presentes no grego antigo para fazer referência ao *ethos*. Elas apontam tanto para o que poderíamos chamar genericamente de um campo semântico dos costumes, quanto para um campo semântico da ação, que dão ensejo a diferentes interpretações em filosofia. Dito isso, precisamos considerar que a forma como Gadamer lida com o *ethos* é complexa, no sentido de que encontramos tanto um sentido de costume, como no caso do conceito de história efetual; quanto um sentido de ação, como veremos presente no conceito de diálogo. Vale anteciparmos que o compreender, para Gadamer, é pensar na forma de diálogo e que esse diálogo é um processo sempre em andamento. Portanto, o diálogo já traz consigo o âmbito do ter sido e ao mesmo tempo levanta possibilidades de tomada de atitude como abertura da compreensibilidade. Dessa maneira, em Gadamer temos um uso intercambiante dos dois sentidos originais apresentados. Voltamos agora para discussão sobre o *ethos* em retórica.

Existem variações na maneira em que esse meio de prova é percebido na literatura canônica retórica. Um estudo aprofundado mostraria diferenças importantes do ponto de vista técnico retórico e filosófico na maneira como o tema é apresentado entre os autores gregos e romanos. Jakob Wisse (1989), a partir de comparação entre os trabalhos de Aristóteles e Cícero, mostra que essa diferença se encontra em especial no que diz respeito ao papel ocupado pelas emoções neste meio de prova. Todavia, essas diferenças são secundárias diante de nosso objetivo para este momento. Embora seja pertinente asseverar que, apesar de nossa revisão abordar diversos aspectos próprios de uma técnica retórica em torno do *ethos*, nosso objetivo central está em observar seus aspectos filosóficos.

Aqui, importa percebermos os elementos gerais trabalhados por Kapust. Para além do já dito, ele nos fala sobre as características a serem observadas pelo orador. Essas características são específicas e como vimos, podem variar de acordo com o caso concreto. Podemos citar algumas, a título de exemplo, mas também para complementar a caracterização inicialmente apresentada. A partir de Cícero, ele nos fala em ““sinais de generosidade, brandura, diligência, gratidão e de não parecer desejoso ou ganancioso”” (KAPUST, 2010, p. 595). São, portanto, essas características a serem incorporadas à imagem pessoal do orador, voltadas para o objetivo de despertar uma disposição de benevolência na audiência em relação aos argumentos a serem apresentados.

A partir disso, podemos traçar algumas relações referentes ao problema da historicidade apresentado por Gadamer à hermenêutica filosófica. A primeira delas diz respeito a um distanciamento. O *ethos*, de modo semelhante ao que observamos na *stasis*, aparece aqui como uma ferramenta técnica da retórica. Ele está voltado centralmente para o objetivo do convencimento. Ele não está, portanto, necessariamente atrelado a uma noção de busca qualificada pelos melhores argumentos ou melhores interpretações se o quisermos, a partir de algum critério valorativo sobre o que se compreende como o melhor. Entretanto, isso nos dá uma visão coerente a respeito do uso retórico enquanto ferramenta do *ethos* e, nesse sentido, de sua finalidade técnica. Todavia, não reflete sobre os pressupostos presentes em suas demandas.

Como o orador poderia incorporar essas qualidades sem uma compreensão sobre o que elas representam socialmente? A prática social em comunidade, que levanta os sentidos aceitos para determinadas qualidades, presumem a capacidade de leitura pelo orador da realidade social em que se encontra. Assim, Andrew M. Riggsby aponta que uma pessoa “não poderia funcionar na vida cotidiana sem uma visão, articulada ou não, sobre o caráter ou sua ausência” (RIGGSBY, 2004, p. 167). E essa visão a respeito do caráter é obtida a partir de uma arena social mais ampla em relação ao espaço mais restrito em que uma controvérsia possa ser apreciada. Ela se dá na vida cotidiana ou no âmbito da práxis, se quisermos nos aproximar de termos mais próximos à perspectiva de Gadamer.

Os requisitos apresentados por Gadamer em torno da consciência histórica, também não são cumpridos diretamente. Se pensarmos na consciência da situação hermenêutica e dos pré-juízos envolvidos na tarefa de interpretação, veremos que a preocupação retórica do *ethos*

não as toma diretamente como questões. Todavia, a percepção social da comunidade, em especial no que diz respeito à tradição, aponta para elementos a serem cumpridos pelo orador. Entre eles, o orador precisa demonstrar desenvoltura em meio à tradição em que está inserido, para identificar quais elementos são mais apropriados para sua causa. Além disso, as características evocadas na incorporação do *ethos* adequado indicam efeitos a serem perseguidos na audiência a partir das características apresentadas. Procura-se, para falar nos termos de Gadamer, uma leitura apropriada da tradição e de seus pré-juízos em torno do caráter, para provocar efeitos emocionais na audiência a partir de como essa leitura será percebida pelos ouvintes.

Ao pensarmos na *phronesis*, veremos que ela também está presente nesta discussão. Isso porque Gadamer nos dirá que a *phronesis* é “voltada para os meios (*ta pros to telos*) e não para os fins”, conforme descrição geral de Aristóteles (GADAMER, 2006a, p. 377-8). Porém, “não é simplesmente a capacidade de fazer a escolha correta dos meios, mas ela mesma é uma *hexis* moral que também busca o *telos* perseguido pelo agir moral do indivíduo” (GADAMER, 2006a, p. 377-8). Ao verificarmos a retomada de Aristóteles na seção anterior, observamos que a distinção do conhecimento prático perseguido pela *phronesis* se diferencia daquela do conhecimento técnico, assim como do conhecimento teórico. Isso acontece, entre outros aspectos, por ela resistir ao esquema de meios e fins ao transitar entre um e outro de maneira dinâmica. O conhecimento prático demonstrado pela *phronesis* encontra pouso em uma dimensão “ética e política” relacionada diretamente com o ser social dos indivíduos (GADAMER, 2006a, p. 377-8).

Esta discussão poderá ser compreendida com maior precisão a partir da observação da importância da ética para o problema da historicidade.

1.2.2. O significado da ética para o problema da compreensão na dimensão da historicidade e o conceito retórico de decoro

Podemos apreender, da discussão precedente, que o tema da historicidade e sua carga conceitual possuem uma vinculação forte com a ética. Isso acontece porque existe um sentido ético recuperado na discussão de Gadamer que está profundamente vinculado à prática e ao âmbito da práxis. Algo que é perceptível a partir das leituras dos conceitos de situação, aplicação e da própria referência a Aristóteles e à importância concedida a *phronesis*, sem

mencionar a importância concedida aos pré-juízos e a circularidade. Passemos agora ao estudo de como esses temas se entrelaçam com a compreensão de Gadamer sobre a ética.

Neste sentido:

[...] os aspectos retórico e hermenêutico da estrutura da linguagem humana encontram-se perfeitamente compenetrados. Não haveria oradores nem retórica se o entendimento e o consenso não sustentassem as relações humanas; não haveria nenhuma tarefa hermenêutica se não fosse rompido o consenso daqueles que “são um diálogo” e não se precisasse buscar o entendimento. A combinação com a retórica, portanto, possibilita dissolver a aparência de que a hermenêutica estaria restrita à tradição estético-humanista, como se a filosofia hermenêutica estivesse às voltas com um mundo do 'sentido' contraposto ao mundo 'real', que está se ampliando na 'tradição cultural' (GADAMER, 2011, p. 277).

Nessa passagem, Gadamer ratifica alguns elementos que vínhamos pontuando. As relações humanas e seu desenvolvimento constante por meio da linguagem aparecem como necessárias para as atividades tanto da retórica, quanto da hermenêutica filosófica. Elas implicam, indiretamente, a noção do mal-entendido que demanda interpretação como mote para a hermenêutica, assim como o desentendimento a respeito de algo como mote para a tarefa retórica. Ambas estão vinculadas a uma atividade eminentemente prática, que não busca simplesmente um conhecimento teórico, “um mundo de ‘sentido’”, em prejuízo de conhecimentos práticos referentes “ao mundo ‘real’” (GADAMER, 2011, p. 277). Em ambos os domínios temos uma dimensão social, que buscamos representar a partir do conceito de *ethos* em retórica como base estruturante de linguagem para todo trabalho que possa ser feito.

A diferença entre o conhecimento prático e os conhecimentos teórico e técnico também tem seu peso realçado. O conhecimento prático, pautado segundo o conceito de *phronesis*, resiste a uma redução metodológica de seu escopo de ação. Por isso, Gadamer tematiza, em *Verdade e Método*, uma concepção científica que “escape da mera determinação de um método ou conjunto de regras pelo qual se asseguraria a verdade de seus conteúdos”, conforme Catalina González (GONZÁLEZ, 2012, p. 128). A base para essa discussão sobre os tipos de conhecimento está na filosofia antiga, na leitura que Gadamer faz de Platão e Aristóteles. Em um aspecto central para toda a hermenêutica filosófica, Gadamer identifica “pelo menos no campo da filosofia prática” uma “convergência entre as intenções de pensamento platônico e as distinções conceptuais aristotélicas” (GADAMER, 2009b, p. 3).

A ideia básica apresentada por Gadamer é de que no campo da filosofia prática existe uma reação crítica de Aristóteles à filosofia de Platão, que é recebida, em certa medida, por

Platão. Essa interpretação vai de encontro a de Werner Jaeger sobre a *Paideia*, “que marcou a evolução de Aristóteles do platônico para o crítico da teoria das ideias de Platão e, finalmente, para o empírico” (GADAMER, 2009b, p. 9). Para Gadamer, isso se trata de uma visão equivocada, pois se de um lado não reconhece o momento em que “Aristóteles tenha deixado de criticar a teoria das ideias de Platão”, também afirma “que não chegamos a nenhum ponto em que ele também tenha deixado de ser platônico” (GADAMER, 2009b, p. 10). Posição que corrobora a leitura de Berti (2000) ao reconhecer como característica essencial da filosofia gadameriana a postulação de continuidade entre os pensamentos platônico e aristotélico, no que diz respeito a filosofia prática.

A posição de Gadamer sobre o tema é sustentada em diversos textos fora de *Verdade e Método*. Talvez o mais representativo deles seja a coletânea *A Ideia do Bem Entre Platão e Aristóteles* (GADAMER, 2009b), em que Gadamer realiza uma série de investidas nos diálogos platônicos, no sentido de compreender o “substantivo desenvolvimento de seu pensamento” (GADAMER, 2009b, p. 7). Algo que, para ele, era prejudicado pela tentativa erudita de “tentar datar os diálogos”, conforme Catherine H. Zuckert (ZUCKERT, 1996, p. 73). De maneira resumida, podemos afirmar que Gadamer identifica nos diálogos platônicos de juventude, como *Laques* e *Eutífron*, a tentativa socrática de “caracterizar e definir determinadas virtudes, como coragem ou piedade”, sem, contudo, “chegar a uma conclusão decisiva sobre o que elas são de fato” (ZUCKERT, 1996, p. 73). Dessa maneira, temos o importante avanço na compreensão de que o bem, assim como aquilo que é bom para o humano, “surge a partir das preocupações práticas da vida cotidiana” (ZUCKERT, 1996, p. 74).

Além disso, esse grupo de diálogos contribui para a fixação da douta ignorância socrática. Nesta, compreendemos que qualquer tentativa de “conhecer ou manter o verdadeiramente bom” precisa, primeiro, demonstrar que não sabemos “o que é o bem” (ZUCKERT, 1996, p. 74). Esses diálogos apontam, ainda, para a necessidade da filosofia para a vida e ajudam a compreender os motivos de Gadamer para dizer que a “‘filosofia’ é um acontecimento constante do ser humano, que o caracteriza como ser humano” (GADAMER, 2009b, p. 7).

Esse debate alcança os os diálogos atribuídos à maturidade de Platão. N'A *República*, temos a preocupação, enfatizada por Gadamer, sobre “o que é bom para a vida humana”, que

culmina na pergunta central sobre o que é a justiça (ZUCKERT, 1996, p. 74-5). No entanto, destaca-se que a análise da ideia do bem neste diálogo traz algumas questões interessantes. Duas delas são importantes para nossa discussão: a primeira, a ideia do bem é reconhecida como uma forma qualificada de conhecimento, que se diferencia da “*techne*” (ZUCKERT, 1996, p. 74-5); a segunda, a alternativa a um conhecimento técnico sobre o bem, isto é, um conhecimento puramente teórico não resolve os problemas enfrentados por Sócrates às “responsabilidades práticas dos governantes” (ZUCKERT, 1996, p. 74-5). Estes problemas podem ser percebidos em um dos momentos mais marcantes do diálogo, quando “os liberados da caverna da experiência sensualmente turva e da rotina prática, os liberados para a *theoria*, são incapazes [...] de sentir, espontaneamente, um impulso que os leve de volta à caverna” (GADAMER, 2009b, p. 69). Nesse sentido, “os filósofos-reis retornam a caverna apenas porque são forçados a isso” (ZUCKERT, 1996, p. 75).

Essa tensão entre teoria e prática e suas diferentes formas de conhecimento é um importante ponto para compreendermos a importância concedida por Gadamer à ética. Ele irá reconhecer em Aristóteles o primeiro momento da fundação da ética enquanto uma disciplina filosófica independente. Sua conclusão parte da interpretação de que para Platão “o conhecimento do Bem não pode ser compreendido segundo o modelo da *techne*” (GADAMER, 2009b, p. 35). Uma premissa que está presente na *Ética* de Aristóteles, no âmbito das distinções entre conhecimento técnico e conhecimento prático; o que, para Gadamer, resulta em uma “aproximação [...] entre o conhecimento do Bem buscado por Sócrates e a *phronesis*” (GADAMER, 2009b, p. 35). Algo bastante significativo, em especial ao pensarmos no conhecimento prático como encarregado de orientar a ação.

Já observamos que a *phronesis* se distingue do conhecimento teórico (*episteme*) e técnico (*techne*). Também observamos que ela se distingue da técnica, porque diferente desta, “uma vez adquirida, passa a fazer parte do ser mesmo do agente moral”, não podendo ser esquecida (GONZÁLEZ, 2012, p. 129). Às relações de meios e fins, a *phronesis* também se destaca, pois trata da “capacidade de relacionar a generalidade do bem ou do mal moral com a especificidade das situações em que o agente se encontra” (GONZÁLEZ, 2012, p. 129-30). Por fim, observamos ainda que a *phronesis* está relacionada com “a consideração da subjetividade do outro” (GONZÁLEZ, 2012, p. 129-30). Esses pontos são importantes para

afirmar o afastamento da *phronesis* e da proposta hermenêutica de Gadamer de um conhecimento técnico.

Gadamer aposta em uma “unidade eficaz platônico-aristotélica”, no que diz respeito ao conhecimento prático (GADAMER, 2009b, p. 4). Com isso, ele pretende nos dizer que o projeto hermenêutico está justamente centrado em um saber que surge da tensão entre teoria e prática, com especial atenção à prática na medida em que ela trata de nossas relações cotidianas com o mundo. Em outras palavras, temos uma tensão entre *ethos* (neste ponto em sentido amplo, para referir a ética) e *logos*, cuja mediação ou articulação será objeto do conhecimento decorrente da *phronesis*.

Antes, porém, de finalmente atentarmos em maiores detalhes para a interpretação do conceito de *phronesis* apresentada por Gadamer, cabe discutirmos duas questões: a primeira sobre o significado da ética para o problema da historicidade; e a segunda sobre a proximidade que essa discussão suscita ante o conceito retórico de decoro. Sobre o significado da ética, temos que essa questão parte da preocupação de Gadamer em relação aos diálogos socráticos, em especial no que diz respeito a questão do bem e suas implicações para a educação (*Paideia*). Esta discussão culminará na ética, como disciplina filosófica independente, encarregada, entre outros aspectos, de refletir sobre a ação dos indivíduos. Entendido este ponto, percebemos que a leitura de Gadamer sobre o problema do bem conduz a uma compreensão da filosofia como elemento próprio do existente humano, no sentido de encontrar respostas para os problemas que surgem na vida cotidiana. Com isso, não há uma rejeição da teoria (*logos*) ante a prática (*ethos*), mas uma interação entre esses domínios, que suscita a caracterização de uma forma própria de conhecer, a saber, a *phronesis*.

Nesse sentido, o problema da historicidade, tal como apresentado por Gadamer, habita nesta ordem de conhecimento. A partir da circularidade e das antecipações de sentido designadas nos pré-juízos, temos uma proposta filosófica pautada na existência cotidiana e social. É este o domínio no qual o intérprete navega em sua atividade com vistas à compreensão. Isso nos dá ensejo a uma comparação, diante do até aqui apresentado, com o conceito de decoro, decorrente da tradição retórica. Sobre este último, González (2012), a partir do *Orador* de Cícero, o define da seguinte maneira:

Entretanto, a base da eloquência, como das demais coisas, é o bom sentido. Efetivamente, tal como na vida, também nos discursos o mais difícil é ver o

que lhe convém. Os gregos chamam a isto de *prepon*; nós o chamamos de “o conveniente”. [...] O orador deve mirar “o conveniente” (*decorum*), não apenas nas ideias mas também nas palavras. Pois as pessoas em diferentes circunstâncias, diferentes posições, diferente prestígio social (*auctoritas*), diferentes idades; e os diferentes lugares, momentos e ouvintes não devem ser tratados com o mesmo tipo de palavras ou ideias (GONZÁLEZ, 2012, p. 129).

Essa passagem nos permite observar as características centrais do decoro para a retórica. O “bom sentido” a que se faz referência no decoro é demonstrado como uma habilidade prática que é importante tanto para a retórica, “eloquência”, como para a vida como um todo (GONZÁLEZ, 2012, p. 129). No que diz respeito especificamente ao convencimento, cabe destacar que o objetivo do “conveniente” trata da capacidade do orador em decidir pelo melhor caminho possível de argumentação, dada a situação que encontra diante de si (GONZÁLEZ, 2012, p. 129). Essa situação fala em especial das circunstâncias apresentadas e da audiência, pois cabe ao orador avaliar esse quadro e compreender o que será mais persuasivo. O contraponto a isso está em uma ação que poderia vir a ser recebida como impertinente, agressiva aos ouvidos da audiência. É importante, ainda, destacar que o decoro não se “circunscreve a oratória, mas também é uma espécie de ‘saber prático’ que se aplica em todas as circunstâncias da vida” (GONZÁLEZ, 2012, p. 129).

Dessa maneira, encontramos grandes proximidades com que vimos a respeito da hermenêutica filosófica, em especial no que diz respeito a sua relação com o problema da historicidade e o sentido da ética. Se pensarmos na *phronesis*, veremos que tanto ela como o decoro possuem um “núcleo comum”, já que ambas tratam com “a determinação de como lidar com assuntos práticos” (GONZÁLEZ, 2012, p. 129). Certamente, o decoro, tal como apresentado no texto em destaque, apesar de possuir uma amplitude de sentido, está mais relacionado a algo da ordem de um discurso público. Neste, o orador poderá decidir sobre o curso de ação que irá tomar para convencer a audiência com seus argumentos em torno da controvérsia em questão. Todavia, existe um lugar na criação discursiva, retórica, no qual o orador precisará primeiramente avaliar e convencer a si mesmo em relação a qual melhor caminho a ser tomado. O que, novamente, o aproxima da *phronesis*, pois ele terá em seu escopo a necessidade de deliberação do agir em função do conhecimento prático que lhe caracteriza. Assim, “quem delibera, de fato, escolhe os argumentos adequados para persuadir-se a si mesmo para agir moralmente” (GONZÁLEZ, 2012, p. 129).

Esta proximidade nos ajuda a chegar mais perto de uma compreensão da posição de Gadamer sobre o tema. Uma declaração como a de que “o todo da ética é retórica, e a ideia de que *phronesis* é retórica já ocorre em Aristóteles” começa a se tornar mais nítida em seu sentido (GADAMER, 2006c, p. 53). Porém, para uma maior compreensão de tal afirmação, precisamos atentar especificamente para o que ele tem a nos dizer sobre o conceito de *phronesis*.

1.3. PHRONESIS E PERFORMANCE RETÓRICA

1.3.1. O conceito de *phronesis* em Gadamer

Para iniciar nossa exposição do conceito de *phronesis* em Gadamer (2009a), podemos inicialmente nos remeter à conferência *O problema hermenêutico e a ética de Aristóteles*, presente em *O problema da consciência histórica*. Vejamos o que ele nos diz:

A esta altura de nossa exposição, parece que o problema com o qual nos ocupamos encontra-se intimamente ligado a uma problemática desenvolvida por Aristóteles em suas investigações éticas. Com efeito, o problema posto pela hermenêutica pode ser definido pela seguinte questão: que sentido deve dar ao fato de que uma única e mesma mensagem transmitida pela tradição seja, não obstante, apreendida sempre de maneira diferente, isto é, em relação à situação histórica concreta daquele que a recebe? No plano lógico, o problema do compreender se apresenta, portanto, como o de uma aplicação particular de algo geral (a mensagem autoidêntica) a uma situação concreta e particular. Ora, é certo que a ética de Aristóteles não se interessa pelo problema hermenêutico e menos ainda pela sua dimensão histórica, mas sim pelo exato papel que deve assumir a razão em todo comportamento ético; e é aqui que esse papel da razão e do saber revela analogias surpreendentes com o papel do saber histórico (GADAMER, 2009a, p. 47).

Observamos anteriormente, quando da recuperação do papel de Aristóteles para a hermenêutica filosófica, alguns dos aspectos presentes no trecho em destaque. Dentre eles, a relação entre todo e parte no que se refere a aplicação de um conhecimento geral para uma situação específica. Além do fato de que Aristóteles não se dedica diretamente ao problema hermenêutico, em especial em sua ética, que figura como fonte de leitura essencial para o projeto de Gadamer. Nesse sentido, sabemos, a partir da discussão sobre o problema da historicidade, que a ética possui um significado especial para Gadamer, pois é nela que ele irá encontrar um modelo importante para a tarefa da interpretação.

Dessa maneira, temos justificado, em parte, o retorno de Gadamer a Aristóteles, uma vez que “ao criticar o intelectualismo socrático e platônico presente na questão do bem, Aristóteles se torna o fundador da ética como disciplina independente da metafísica” (GADAMER, 2009a, p. 47-8). Isso nos permite retomar alguns termos da discussão da seção anterior em relação ao significado da ética aristotélica, que “opõe à ideia platônica do bem o *bem humano*, isto é, o bem com relação à atividade humana” (GADAMER, 2009a, p. 47-8). De modo que a partir desse referencial, Gadamer consegue dar ênfase a tensão a que nos referimos anteriormente, entre *ethos* e *logos*¹¹.

Nesse sentido, a distinção aristotélica entre conhecimento prático (*phronesis*) e conhecimento teórico (*episteme*) assume um matiz próprio à hermenêutica filosófica. Gadamer considera que o conhecimento teórico entre os gregos “é representado pelo modelo da matemática, um conhecimento que é imutável [...] que depende de prova e pode ser aprendido por qualquer pessoa” (GADAMER, 2006a, p. 312). Já no caso do conhecimento prático, temos uma relação na qual “o homem e aquilo que ele sabe de si mesmo” são seu objeto, pois esse conhecimento envolve o aspecto do humano enquanto um “ser agente” (GADAMER, 2006a, p. 312). Por isso, a preocupação do humano, nesta ordem prática, estará naquilo que “não é sempre o mesmo, mas que pode ser diferente” a depender da situação na qual o “propósito deste conhecimento estará em governar sua ação” (GADAMER, 2006a, p. 312).

Para isso, Gadamer dará a devida ênfase em aspectos da filosofia aristotélica que concedem independência ao conhecimento prático em relação ao conhecimento teórico. Essa relação tem como ponto de partida “a teoria platônica da *ideia* do bem”, diante da qual “Aristóteles enfatizava vigorosamente que não se trata de querer atingir no domínio ético um grau de exatidão tão elevado quanto na matemática” (GADAMER, 2009a, p. 48). Contudo, ainda assim não teremos uma oposição entre *ethos* e *logos*. Pelo contrário, ambos se encontram articulados, pois “a filosofia prática também possui a sua base metafísica”, que decorre da “distinção metafísica do homem [que] é ter *logos*, pode[r] escolher e precisar escolher e, por isso, precisar conhecer ou encontrar ‘o bem’ - a cada vez em uma situação

¹¹ Neste ponto, podemos perceber uma outra tensão entre o sentido de *ethos* relacionado aos costumes e aquele relacionado a ação, dado que, “segundo a teoria de Aristóteles, são as repetições e o hábito que se encontram na base da *Areté*”, isto é, “o homem é um ser que apenas se torna o que é e adquire seus modos de se comportar a partir do que ele faz, a partir do ‘como’ de seu agir” (GADAMER, 2009a, p. 48).

concreta” (GADAMER, 2012, p. 254). Desse modo, a relação entre as virtudes da racionalidade teórica (*sophia*) e da racionalidade prática (*phronesis*) está pautada na “condicionalidade recíproca”, pela qual a *phronesis* terá o privilégio diante das situações da práxis, que demandam “‘o saber do bem’, que precisa dirigi-las em meio às decisões” (GADAMER, 2012, p. 255-6).

Assim, podemos começar a tirar algumas características importantes para nossa análise do conceito de *phronesis* em Gadamer. Ele ganha importância a partir da apresentação do problema fundamental da hermenêutica filosófica, que pode ser formulado em como compreender que uma “única e mesma mensagem” possa atravessar o fio histórico da tradição e ser interpretada de maneiras diferentes, a depender da situação do intérprete (GADAMER, 2009a, p. 47). Neste sentido, a distinção aristotélica sobre diferentes formas de conhecimento (prático e teórico, em primeiro momento), bem como entre as diferentes virtudes (*areté*) vinculadas a elas (*phronesis* e *sophia*, respectivamente), ganha peso. *Phronesis* será a virtude encarregada da tomada de decisão nos assuntos da práxis, isto é, de tomar a melhor decisão em vista do bem, diante de cada situação concreta que se apresente. Ela estará vinculada ao domínio da filosofia prática, encarregada do governo da ação dos agentes. Com isso, ela não se afasta completamente da base metafísica do *logos*, representada em *sophia*, mas em Aristóteles assume independência.

A diferença entre os conhecimentos prático e teórico pode ser marcada ainda de outra maneira. Dottori explica que, a partir de temas mais próximos das filosofias de Heidegger e Kierkegaard, “o conceito de *phronesis* coincidiria com o conceito de *Sorge*, cura/cuidado, que inclui também o conceito de indivíduo, completamente interessado em sua própria existência” (DOTTORI, 2009, p. 306). Assim, a *phronesis* pode ser compreendida como a capacidade que todos possuem de “refletir sobre o que é útil para si mesmo, o que melhor serve para sua própria vida, o *eu zen*” (DOTTORI, 2009, p. 306). Por isso, será importante distinguir entre o conhecimento da *phronesis* e aquele que se dá a partir de um conhecimento teórico voltado para o fazer a partir de conhecimentos estabelecidos em outro registro (*techne*). Isso será de grande importância para a hermenêutica filosófica, pois ela consiste mais em “prática, do que de uma técnica, por não se tratar apenas da aplicação de regras metodológicas destinadas ao controle, mas consiste antes de tudo em ser capaz de fazer a escolha certa” (DOTTORI, 2009, p. 309).

Gadamer, de fato, dedica partes fundamentais de sua obra nesta distinção. Temos exemplo disso em *Verdade e Método*, na seção sobre Aristóteles que recuperamos na primeira seção deste capítulo, mas também, de forma igualmente direta, na conferência *O problema hermenêutico e a ética de Aristóteles*, que citamos no início desta seção. Nos dois textos, Gadamer destaca os aspectos em que a *phronesis* se afasta de um conhecimento técnico. O primeiro aspecto, nesta direção, marca a diferença dos tipos de conhecimentos envolvidos, “nós aprendemos uma técnica e podemos esquecê-la [...] mas nós não aprendemos conhecimento prático, tampouco podemos esquecê-lo” (GADAMER, 2006a, p. 315). Isso acontece porque o conhecimento prático “sempre se realiza quando estamos numa situação na qual se deve tomar uma decisão” (BATISTA, 2018, p. 56).

O segundo aspecto, na distinção entre *phronesis* e conhecimento técnico, trata da relação entre fins e meios. No caso da *phronesis* o “conhecimento está por vezes mais relacionado com os meios, por outra mais relacionado aos fins” (GADAMER, 2006a, p. 318). Isto o diferencia da técnica, pois “no âmbito da práxis, não temos de modo antecipado os meios justos para chegar aos fins, pois estes não se mostram determinados” (BATISTA, 2018, p. 58). Por fim, temos um terceiro aspecto, que trata do modo de ser do conhecimento prático, que envolve “junto à *phronesis*, virtude da ponderação reflexiva, a ‘compreensão solidária’ [...] *sunesis* (sentimento amigável, paciência, indulgência)” (GADAMER, 2006a, p. 319, 378). Nesse caso, encontramos a noção de um saber que considera o outro, isto é, uma “modificação proporcionada pela possibilidade de nos colocarmos no lugar do outro, principalmente no que diz respeito a sua ação” (BATISTA, 2018, p. 60).

Dito isso, podemos tirar algumas conclusões sobre a importância da *phronesis* para a hermenêutica filosófica. Considerada a importância do conhecimento prático proveniente da *phronesis*, bem como de sua articulação com um conhecimento teórico, podemos compreender a hermenêutica como uma “tarefa [simultaneamente] prática e teórica” (GADAMER, 2011, p. 349). Isso significa dizer que a “interpretação é ao mesmo tempo teórica e prática; que seja: saber algo verdadeiramente é traduzir, e traduzir é uma tarefa ética” (GADAMER, 2011, p. 349). Deste modo, temos um equilíbrio entre os conhecimentos teórico e prático, ainda que no caso da hermenêutica filosófica haja uma prevalência do aspecto prático. Nesse sentido, Aristóteles “acreditava ser *sophia* uma virtude prática, tal como a determinação do agir corretamente, da práxis, que é o resultado de uma *proairesis*,

uma escolha, dependente por outro lado de *phronesis*, razoabilidade” (DOTTORI, 2009, p. 309). Por isso, teoria e prática são colocadas em perspectiva de modo a indicar que a teoria se encontra vinculada aos aspectos práticos decorrentes da finitude, que está presente em toda compreensão.

Dessa maneira, podemos chegar a uma qualificação mais expressiva do conceito de *phronesis* em Gadamer. Ela está bastante próxima da discussão platônico-aristotélica em torno do bem, e em como Gadamer se posiciona diante da controvérsia. J. Arthos (2008) nos dá uma consideração importante para isso:

A primeira de uma série de discussões com Dottori é aberta com uma questão sobrecarregada: o que permanece válido da metafísica ocidental após todas as agressões por ela sofridas durante o último século? Gadamer responde que permanece a *phronesis*, e essa resposta guia a discussão subsequente. Ele desenvolve a ideia de que *phronesis* é mais diálogo que virtude, e ele chega nesta posição ao misturar o pensamento político de Aristóteles com o método socrático dialogal, que para Gadamer é o guia ideal. Ao localizar o bem na evolução da cultura de troca pela linguagem, o que é pensado como a província de *sophia* é constituído retoricamente. Assim, Gadamer irá esclarecer que por essa razão, não existe tal coisa (mesmo para Platão!) como o bem *per se*, mas somente um ideal regulativo, porque tudo que realmente temos é a habilidade de decidir sobre o que é melhor para cada situação. Ele fala naturalmente dessa habilidade em termos de *prepon*, “algo que só pode ser determinado *in concreto*, na situação respectiva... algo que não pode ser deduzido” (ARTHOS, 2008, p. 176)

Nesta citação observamos algumas considerações retiradas a partir da primeira entrevista da coletânea *A century of Philosophy*, em que Gadamer (2006b) conversa com seu assistente Riccardo Dottori, intitulada *Phronesis: uma filosofia da finitude*. A partir dela podemos compreender melhor o sentido que Gadamer concede em seu pensamento ao diálogo platônico-aristotélico. De fato, Gadamer afirma que a base encontrada por ele para desenvolver o conceito de *phronesis* “não está em termos de virtude, mas muito mais em termos de diálogo” (GADAMER, 2006b, p. 21). Por isso, podemos considerar que, para ele, a crítica aristotélica a Platão é capaz de qualificar o debate sobre os tipos de conhecimento e a relação que temos com eles. Porém, seu grande ponto de inflexão está em aproveitar este acúmulo, sobre as diferentes formas de conhecimento, a partir do método dialogal socrático.

Esta é a “mistura” a que Arthos se refere (ARTHOS, 2008, p. 176). Nela, o pensamento aristotélico sobre a *phronesis* é adaptado para uma realidade discursiva na qual deverá se reportar aos momentos de troca que acontecem por meio da linguagem na cultura. Neste sentido, Gadamer pode falar, mesmo com Platão, que o bem, em si, funciona como um

ideal regulativo constituído retoricamente. Com isso, somos remetidos a um outro momento, nesta mesma série de entrevistas, já citado neste capítulo, quando Gadamer (2006b, p. 53) relaciona ética e retórica a partir da noção de *phronesis*. Essa relação se dá por um interesse primordial no papel que a *phronesis* desempenha. Em verdade, o próprio Dottori afirma que a hermenêutica filosófica, nos termos propostos por Gadamer apenas é “possível nas bases da *phronesis*” (DOTTORI, 2009, p. 309). É este conceito, *phronesis*, na apropriação realizada por Gadamer, que permite pensar as relações de sentido que se constituem no mundo a partir de uma visão qualificada do método dialógico platônico-socrático.

Arthos (2008) ainda nos ajuda com outro ponto. Ele chama atenção para que a decisão em cada situação, como preconiza a *phronesis*, acontece da melhor forma possível por meio de uma habilidade referente a *prepon*. *Prepon* é uma palavra que nos ajuda a compreender melhor em que termos se dá essa relação com a retórica. Permite que façamos, como encerramento deste capítulo, uma outra aproximação com o tema da retórica. Ela acontece por meio do conceito de *kairos*, do qual *prepon* é uma tradução latina. Vejamos o que este conceito tem a nos dizer.

1.3.2 *Kairos e phronesis*

O conceito de *kairos* possui um escopo de sentido bastante amplo. Em termos de comparativos, sua carga de sentido aproxima-se de *logos*, no que se refere ao caráter aglutinador. Isso acontece por “ambos os conceitos haverem gerado muitas definições e interpenetrações de significados”, conforme Phillip Sipiora (SIPIORA, 2002, p. 1-2). O primeiro registro histórico de seu uso está na *Iliada*, em que “denota um lugar vital ou letal no corpo, o qual é particularmente suscetível a injúrias e, portanto, precisa de proteção especial; *kairos*, assim, inicialmente, carrega um significado espacial” (SIPIORA, 2002, p. 1-2). O que não é algo surpreendente por si só, dado o aspecto aglutinativo da língua grega, cujas palavras, em sua origem, estão em grande medida marcadas por questões bastante práticas do cotidiano. Nesse caso, por se tratar de uma palavra com referência explícita à espacialidade, lembra o uso recuperado de *stasis* na *Física* a partir de Dieter (1950). Ambas, nessa concepção, fazem referência a aspectos físico-espaciais, que posteriormente passariam por desenvolvimentos suficientes para denotarem sentidos mais abstratos, voltados a arte do discurso.

A presença de *kairos* na cultura clássica pode ser sentida com consistência. Entre os pré-socráticos, em especial na escola pitagórica, temos um grande avanço na complexidade do termo, quando ele é “ligado em proximidade com a justiça, e por consequência com a educação cívica”, conforme James L. Kinneavy (KINNEAVY, 2002, p. 59). No período socrático, para além de Isócrates, Platão e Aristóteles, de quem falaremos com mais espaço em seguida, temos Górgias, “que fez de *kairos* o pilar para suas epistemologia, ética, estética e retórica” (KINNEAVY, 2002, p. 59). O termo também pode ser percebido entre os estóicos, mas em especial no estoicismo latino, no qual figura como “conceito dominante para a ética e retórica de Cícero” (KINNEAVY, 2002, p. 59). De modo que, “não é impreciso dizer que *kairos*, com o conceito relacionado de *prepon*, foi tema de grande importância para a retórica clássica na antiguidade, particularmente com os pitagóricos, os sofistas, Platão e Cícero” (KINNEAVY, 2002, p. 59).

Existem dois componentes básicos a serem observados no conceito de *kairos*. Eles podem ser utilizados simultaneamente ou com destaque para um ou outro, embora “comumente estejam juntos em um só conceito” (KINNEAVY, 2002, p. 60-1). O primeiro é o sentido do “tempo certo”, ou de um “bom tempo (*eukairos*)”, em oposição “a um tempo sem *kairos* (*akairos*)” (KINNEAVY, 2002, p. 60-1). Cabe, aqui, também a oposição a *chronos*, ainda que, neste caso, se trate de uma oposição menos frequente na literatura canônica. O segundo sentido trata de uma relação de “propriedade e medida”, na qual se fala da “boa medida”, da “proporção” que convém a todas as coisas (KINNEAVY, 2002, p. 60-1). Neste sentido, Sipiora exemplifica seus usos mais comuns para referências a “propriedade, ocasião, boa medida, adequação, tato, decoro, conveniência, proporção, sábia moderação” (SIPIORA, 2002, p. 1).

No primeiro caso, quando falamos de um “tempo certo”, suas implicações podem ser compreendidas em relação a *chronos* (SIPIORA, 2002, p. 2). *Chronos*, também utilizado para fazer referência ao tempo, trata do tempo enquanto linearidade, medida, quantidade, periodicidade, em uma palavra, “ordem” (SIPIORA, 2002, p. 2). Já *kairos* levanta outro registro de significados. Seu uso está voltado para falar do “tempo certo ou bom tempo (*eukairos*)” para fazer determinada coisa, e contraposto a “tempo errado” (*kakakairos*), quando a oportunidade passou (SIPIORA, 2002, p. 2). Dessa maneira, *kairos* é um tempo que acontece no momento “entre um começo e um fim ficcionais, um ponto no tempo cheio de

significado, carregado com os sentidos derivados de sua relação com o fim” (SIPIORA, 2002, p. 2).

No segundo caso, para falar das relações de “propriedade e medida”, precisamos atentar um pouco melhor para o desenvolvimento histórico do termo (SIPIORA, 2002, p. 5). Inicialmente empregado para tratar de relações físicas muito práticas, *kairos* se desenvolveu na cultura literária grega para falar da “melhor oportunidade” (SIPIORA, 2002, p. 5). Esta é a “oportunidade essencial para que se possa chegar à ‘justa medida’, em conformidade com aquilo que é necessário” (SIPIORA, 2002, p. 5). Tal mudança no uso marcou o sentido do termo em sua acepção filosófica. Deste modo, ele possui grande importância como “um conceito ético e estético em Platão, que desempenhará papel singular na formação da noção platônica de uma retórica filosófica” (SIPIORA, 2002, p. 5). Isso porque os princípios platônicos de “harmonia, simetria e medida”, em relação ao belo, e de “justiça”, em relação a ética, encontram uma “unidade-na-pluralidade” a partir da noção de *kairos* (SIPIORA, 2002, p. 5).

Em retórica, encontraremos uma de suas expressões mais marcantes na obra de Isócrates¹². Este, discípulo de Górgias e com período de atividade contemporâneo a Platão, teve importância cultural decisiva na cultura grega. Deve-se a ele fundamentalmente a introdução da “retórica no ensino de Atenas, conferindo-lhe unidade entre sua utilidade prática e educativa”, tornando-a “instrumento da *paideia* grega” (ROHDEN, 2010, p. 32). Ele se distinguiu em profundidade de Górgias ao compreender que a “arte retórica é uma criação poética que não pode negligenciar sua dimensão técnica bem como não pode se deixar absorver por ela” (ROHDEN, 2010, p. 33). Junto com Platão, representa historicamente “a polêmica retórica *versus* filosofia”, na qual ambos apresentam visões antagônicas sobre o papel da retórica (ROHDEN, 2010, p. 35). Enquanto Platão entende a retórica como uma “atividade puramente intelectual, teórica”, Isócrates concebe-a como “atividade prática”

¹² Isócrates foi um dos principais nomes para a retórica e a educação na Grécia antiga. A título de contextualização, recuperamos algumas palavras de Kennedy (1994) sobre o autor: “Isócrates era alguns anos mais velho que Platão; é dito que ele haveria estudado com Pródico, Górgias e outros. Ele certamente conheceu Sócrates. Depois que a propriedade de sua família foi perdida na guerra do Peloponeso, ele se tornou um logógrafo, escrevendo para terceiros discursos a serem entregues nas cortes judiciais. Seis destes discursos sobreviveram. Por volta de 390 a. C, ele abriu uma escola em Atenas, onde nos quarenta anos seguintes ensinou um grande número de jovens; entre seus estudantes, muitos se tornaram líderes políticos proeminentes e escritores” (KENNEDY, 1994, p. 43). Mais especificamente em relação a retórica e educação, Kennedy (1999), em outra oportunidade, afirma que: “ele contribuiu para fazer da retórica uma peça central nos sistemas educacionais dos mundos grego e romano, assim como por muitos séculos posteriores, ele estabilizou a oratória como forma literária” (KENNEDY, 1999, p. 38).

(ROHDEN, 2010, p. 36). Uma tentativa de solução desse impasse pode ser visualizada em Aristóteles, na sua distinção entre uma racionalidade “empírico-dialética e científico-apodítica, explicitando e defendendo o sentido e importância para o âmbito filosófico” (ROHDEN, 2010, p. 34).

O significado mais específico que o *kairos* exercerá na obra de Isócrates pode ser percebido em seu projeto pedagógico. Pela inclusão da retórica na *paideia*, Isócrates ganha espaço entre os principais, senão como o principal, educador grego de seu período. Em verdade, “foi Isócrates, e não Platão, quem educou a Grécia do quarto século, e subsequentemente os mundo helênico e romano” (SIPIORA, 2002, p. 7). Seu objetivo central era de que seus estudantes chegassem a ser “cidadãos socialmente responsáveis” (SIPIORA, 2002, p. 8). Isso, por meio de um sistema educacional no qual os estudantes, através do aprendizado prático do uso da linguagem, pudessem ser capazes de intervir adequadamente nos assuntos da cidade. Neste sentido, podemos dizer que a “teoria retórica filosófica de Isócrates é um processo de busca por ‘justiça’ social [...] é um *modus vivendi*” (SIPIORA, 2002, p. 7-8).

Dessa maneira, podemos entender por esse *modus vivendi* a noção de uma retórica aplicada tanto aos assuntos públicos quanto privados. No sistema educacional de Isócrates, preconiza-se que o orador possua uma “ética pessoal pragmática”, na qual repousará sua “credibilidade”, determinada pela “reputação que ele ou ela traz à situação retórica” (SIPIORA, 2002, p. 8-9). Algo que certamente, não por acaso, nos remete aos aspectos do *ethos* retórico que tratamos há pouco, quando da discussão sobre o problema da historicidade em hermenêutica filosófica. Para pensarmos a relação entre essa ética pessoal pragmática e sua aplicação à ação retórica, precisamos considerar a conjunção de dois requisitos: primeiro, a capacidade de identificar o “tempo certo”, *kairos*, em dada “situação” discursiva, numa “ênfase sobre os contextos que dá primazia à dimensão kairótica do qualquer ato retórico” (SIPIORA, 2002, p. 8-9); e segundo, a necessidade de “*phronesis* ou ‘sabedoria prática’”, cuja função está na “ativação de dialética preliminar, ‘interna’ [...], que permitirá o surgimento da ‘inteligência’ a ser expressa em palavras e ações” (SIPIORA, 2002, p. 8-9).

Com isso, temos uma apresentação do *kairos* que sumariza alguns elementos de primeira importância para nosso estudo. Ele comporta dimensões práticas e teóricas, bem como importância para a ação nos domínios público e privado. Isso sem deixar de fazer

referência a um conjunto de elementos necessários à ação retórica, ou ao que poderíamos chamar de uma performance retórica. O *kairos* demanda do orador não apenas o domínio da técnica oratória, em seus múltiplos elementos, mas também a necessidade de uma ética pessoal. Estes elementos, voltados à efetividade da conduta do orador, demandam a capacidade de ação no tempo certo, isto é, à oportunidade e boa medida da ação manifesta no discurso. E, para isso, nos defrontamos com a *phronesis* como elemento a ser observado, para que o orador seja capaz de dar a boa resposta para qualquer circunstância que venha enfrentar.

Podemos apontar aqui algumas relações de proximidade entre o conceito de *kairos* e a *phronesis*, conforme a leitura que observamos em Gadamer. O primeiro elemento é a noção de circunstancialidade. Tanto para *phronesis* como para *kairos*, observamos a necessidade de um posicionamento diante determinada situação, que se altera a cada momento e demanda um agir dinâmico e adaptável do orador/intérprete. Essa circunstancialidade pressupõe uma concepção de tempo que vai além daquele que pode ser medido, como em *chronos*, pois importa o momento em que algo acontece e demanda resposta. Este momento ganha significado a partir de sua relação de estar entre o meio e o fim de algo. Algo semelhante a uma *stasis* que ganha sentido a partir de sua relação com o fim, com a finitude. É importante para a compreensão justamente porque passa, e demanda atenção a este caráter passageiro, circunstancial.

Neste sentido, a circunstancialidade marcada nos conceitos de *kairos* e *phronesis* pode ser relacionada com os conceitos de Gadamer revisados ao longo deste capítulo. Isto é, tanto nas relações mais evidentes, como em situação hermenêutica e aplicação, como na relação mais expressa de temporalidade percebida na discussão sobre o problema da historicidade. Nas relações de antecipação presentes a leitura de Gadamer para o círculo hermenêutico, vimos que ele concentra sua leitura no papel que os pré-juízos ocupam para essa antecipação de sentido. Ora, os pré-juízos falam justamente de nossa relação com a tradição em que nos encontramos, na qual a tarefa hermenêutica pode ser compreendida em tornar manifesta nossa consciência de estarmos em meio aos pré-juízos e sermos por eles afetados. Essa concepção da historicidade marca uma relação profunda com o *ethos*, tanto em relação à ética propriamente dita, quanto à retórica, pois observamos que a preocupação de Gadamer está muito mais voltada para a percepção que construímos socialmente a partir das trocas que fazemos por meio da linguagem na tradição.

Essa relação permite ainda traçar semelhanças mais diretas com a *phronesis*. Para além das relações históricas decorrentes do papel cultural de Isócrates, e de seu uso direto do termo *phronesis* para referir-se a racionalidade prática, temos proximidades conceituais propriamente ditas. Ambos os conceitos, *kairos* e *phronesis*¹³, parecem funcionar em uma relação de dependência, pois a melhor oportunidade depende intrinsecamente da capacidade de decisão de agir. Do mesmo modo, ambos os conceitos estão acompanhados de uma percepção ética circunstancial, porém não desvinculada de uma responsabilidade social, representada pela constante presença da questão sobre o bem. Os dois pressupõem uma relação que é pessoal, pois o intérprete/orador precisa primeiramente convencer a si mesmo de algo, mas que também é social, já que o objeto desta deliberação se dá em participação com o mundo de linguagem em que ele habita.

Esses conceitos também demonstram proximidades se pensarmos a leitura que Gadamer faz da *phronesis* aristotélica. Pensada em termos de diálogo (socrático-platônico), a *phronesis* precisa acontecer no meio social, fazendo parte da nossa realidade enquanto existentes humanos. Essa leitura é algo original de Gadamer e suficiente para podermos dizer que ele não está simplesmente a recuperar o conceito de *phronesis* aristotélico, para reabilitá-lo ao uso hermenêutico. Ele procura dar uma leitura ao conceito de *phronesis* de modo a relacioná-lo com a problemática do debate sobre o bem entre Platão e Aristóteles. Deste modo, ele pensa uma relação específica com a ética com base nos termos do problema hermenêutico, a partir de sua situação hermenêutica, para questionar a tradição clássica. Assim, a diferença entre conhecimentos teóricos (*episteme*) e prático (*phronesis*) ganha importância própria, cuja proximidade com a retórica pode ser inicialmente pensada em termos como os que procuramos apresentar durante este capítulo.

Essa relação de proximidade entre hermenêutica filosófica e retórica na obra de Gadamer não se esgota nos aspectos aqui apontados. Continuaremos, nos próximos capítulos, a desenvolver esta análise em outros aspectos presentes na obra do filósofo.

¹³ Pierre Aubenque (2008) afirma que “o *kairos* é o momento em que o curso do tempo, insuficientemente dirigido, parece como que hesitar e vacilar, para o bem ou para o mal do homem” (AUBENQUE, 2008, p. 169). Ele reconhece, ainda, a relação entre *phronesis* e *kairos*, como demonstram as seguintes passagens: “a prudência [*phronesis*] diz respeito aos seres submetidos à mudança”, neste sentido, “embora haja só uma forma de fazer o bem, há muitas maneiras de errar. Uma delas consiste em fazer cedo ou tarde demais o que teria sido preciso fazer mais tarde ou mais cedo. Os gregos têm um nome para designar essa coincidência da ação humana e do tempo, o que faz com que o tempo seja propício e a ação boa: é o *kairos*, a ocasião favorável, o tempo oportuno. A originalidade de Aristóteles certamente não consiste em tomar para si essa noção de origem popular, familiar, aliás, à sabedoria das nações, mas em lhe dar um lugar na definição do ato moral” (AUBENQUE, 2008, p. 156-58).

2. CAPÍTULO 2 - MOVIMENTO À VERDADE: HUMANISMO, ARTE E CAPACIDADE (*DUNAMIS*) RETÓRICA

2.1 CONCEITOS FUNDAMENTAIS DO HUMANISMO E TRADIÇÃO RETÓRICA

2.1.1 *Bildung e Sensus Communis*

Nossa discussão no capítulo anterior foi encerrada com uma recuperação da interpretação de Gadamer do conceito de *phronesis*. Antes de abordar a *phronesis*, em Gadamer, destacamos alguns temas fundamentais para a hermenêutica filosófica, tais como, situação hermenêutica, aplicação, consciência histórica, dentre outros. Temas de primeira importância para a retórica também se fizeram presentes na discussão, tais como, *stasis*, *ethos* e *kairos*. Nosso objetivo, em grande medida, estava em argumentar que a *phronesis*, a partir de Gadamer, encontra relevantes proximidades com o referencial da tradição retórica. Aqui, nossa investigação segue para outro momento, em que buscaremos demonstrar o aspecto de movimento inerente à *phronesis*.

Assim, o objetivo principal deste capítulo é, a partir da leitura de Gadamer, destacar a *phronesis* como um conceito que está atrelado a uma noção de movimento. Para isso, faremos uma leitura de temas importantes da parte I de *Verdade e Método*. Considerada a importância deste texto para o tema da arte, pretendemos deslocar a discussão para a questão da verdade na arte, de modo que os assuntos pertinentes a estética e a uma filosofia da arte, apesar de presentes, são secundários. Dessa maneira, faremos o seguinte percurso: (i) passaremos pelos conceitos fundamentais do humanismo destacados por Gadamer em *Verdade e Método* (*Bildung*, *sensus communis*, juízo e gosto), com destaque ao referencial retórico destes a ser trabalhado a partir das noções de verossimilhança e *oratio sensitiva perfecta*; em seguida, (ii) trataremos diretamente do tema da arte, por meio do conceito de jogo e da noção de verdade na arte; para, por fim, (iii) tratarmos do conceito de compreensão a partir da experiência da verdade na arte, juntamente a noção de capacidade (*dunamis*) retórica.

A hipótese central para este capítulo é de que a partir dos conceitos fundamentais do humanismo e da discussão sobre a verdade na arte, podemos observar o esforço de Gadamer em buscar a abertura histórica necessária ao problema da compreensão, tal como pensado por

ele. Nesse caminho, pretendemos demonstrar que a tradição retórica serve de referencial constante e decisivo para o objetivo de Gadamer. Dessa maneira, teremos mais subsídios para pensar como hermenêutica filosófica e retórica convergem, sob o registro da *phronesis* como chave de leitura. Vejamos como isso se desenvolve.

Nossa primeira parada está no conceito de *Bildung*. O ponto de partida, para a abordagem desse conceito, está em reconhecermos que falar em *Bildung* importa falar de cultura. Isso apresenta uma tarefa árdua em vista dos diversos direcionamentos teóricos a que o termo dá margem. Se o observarmos, todavia, a partir de uma acepção filológica em língua alemã, como parece ser o intuito de Gadamer em *Verdade e Método*, teremos um caminho de leitura que permitirá notarmos um contato importante entre *Bildung* e retórica. Nessa perspectiva, sabemos que existem três palavras importantes em língua alemã para falar de cultura, quais sejam, *Kultur*, *Bildung* e *Geist*, conforme Raymond Geuss (1996). No caso das duas primeiras, existe uma relação com outros dois termos sombreados, isto é, termos que “são semanticamente próximos dos originais, mas que gradualmente tornaram-se mais e mais distintos dos originais, até que finalmente passaram a um par de contraste” (GEUSS, 1996, p. 153). Dito isso, a sombra de *Kultur* está em *Zivilisation*, e a de *Bildung* em *Erziehung*.

Kultur e *Zivilisation*, até o início do século XX, tinham um uso corrente semelhante, inclusive sobreposto a depender do caso. No decorrer do século XX o par assume uma conotação contrastante. *Zivilisation* passa a ser usada, com tom “parcialmente pejorativo”, para designar os “objetos, artefatos e outras amenidades próprias de uma sociedade altamente industrializada e também para os hábitos e atitudes altamente formalistas e calculados considerados característicos dessas sociedades” (GEUSS, 1996, p. 153). *Kultur*, dessa maneira, passa a ser usada para designar “hábitos valorados positivamente, atitudes e propriedades” (GEUSS, 1996, p. 153). No período anterior à primeira Grande Guerra, por exemplo, era comum, no jornalismo alemão, utilizar-se *Zivilisation* em referência à cultura dos franceses e britânicos, em contraste com a *Kultur* alemã (GEUSS, 1996).

Nos casos de *Bildung* e *Erziehung*, ambas originalmente fazem referência a “processos de treinamento, educação ou formação” dos indivíduos para a vida social (GEUSS, 1996, p. 153-4). Aqui, as diferenciações de uso que passaram a existir são mais sutis no campo semântico. *Erziehung* começou a ser utilizada para designar “processos educacionais ou de treinamento” de maneira geral, realizados por uma pessoa ou um grupo de

peessoas em relação a outra pessoa ou grupo (GEUSS, 1996, p. 153); já *Bildung* passou a ser utilizada “tanto para tratar do processo de formação, quanto da forma pela qual o processo se dá” (GEUSS, 1996, p. 154). Ainda sobre *Bildung*, temos que, se pensada em sua forma verbal, *Bilden*, faz referência a “imposição de uma forma ou formato de fazer algo por uma pessoa a outrem” (GEUSS, 1996, p. 154); enquanto que em sua forma substantiva, *Bildung*, fala de “processos de autocultivo (e seus resultados)” (GEUSS, 1996, p. 154).

Ao tratar de *Bildung*, em *Verdade e Método*, Gadamer recupera o percurso histórico da palavra no alemão, desde “sua origem no misticismo medieval, sua continuidade no misticismo barroco, sua espiritualização religiosa no *Messias* de Klopstock”, até “a definição básica de Herder: ‘formação que eleva à humanidade’” (GADAMER, 2006a, p. 9). Com essa recuperação, ele afirma que “o culto da *Bildung* no século XIX preservou a dimensão profunda da palavra, determinando nossa própria noção de *Bildung*” (GADAMER, 2006a, p. 9). A referência mística, mencionada acima, fala da tradição que reconhece no homem um ente que “carrega em sua alma a imagem de Deus, pela qual é moldado, a qual deve cultivar em si mesmo” (GADAMER, 2006a, p. 10).

Podemos perceber que a retrospectiva de Gadamer, em particular no que diz respeito a fórmula de Herder, está de acordo com o sentido que destacamos inicialmente para *Bildung* a partir de Geuss. Cinthia Berwanger Pereira (2014), ao traduzir *Bildung* por formação, destaca que o “antigo conceito desta palavra remetia à uma ‘*formação natural*’”, relacionada “ao que se refere à aparência externa, à formação dos membros, e à configuração provinda da natureza” (PEREIRA, 2014, p. 47)¹⁴. Algo semelhante ao que Gadamer recupera pelo termo latino *formatio*, cujas derivações, segundo ele, “há muito competem com a palavra *Bildung*” (GADAMER, 2006a, p. 10). Todavia, esses sentidos não são aqueles perseguidos por Gadamer, desde sua leitura da fórmula de Herder. Ele está preocupado, tal como no contexto mais amplo dos conceitos do humanismo, com a abertura histórica possibilitada por esses conceitos. Especificamente em *Bildung* “podemos perceber a profundidade da mudança espiritual”, cujo sentido perseguido “está inteiramente ligado ao citado anteriormente,

¹⁴ Consideramos importante, neste ponto, destacar a semelhança entre o sentido da formação natural comentado por Pereira (2014) e aquele atribuído por Dieter (1950) a *systasis*, em seu estudo sobre a *stasis* a partir da *Física* aristotélica. Para este último, entre outros aspectos, a “*systasis*, *systema*, ou *constitutio*, portanto, é uma constituição, uma natureza ‘física’ ou um corpo natural, i.e., em retórica, a incorporação física, organização natural, composição orgânica ou sistema vital de uma controversia” (DIETER, 1950, p. 360). Para além de uma aproximação histórica quanto a origem dos termos, que foge ao nosso escopo de análise, destacamos o aspecto de concretude presente em ambos, que apontam, nos dois casos, para um âmbito extremamente prático.

‘*formação que eleva à humanidade*’, ou seja, ligado ao conceito de cultura [que] designa a maneira humana de aperfeiçoar suas aptidões e faculdades” (PEREIRA, 2014, p. 46-7).

Temos aqui uma questão importante, sobre qual seria uma tradução eficiente para *Bildung*, considerados nossos objetivos de investigação. Falamos inicialmente do termo como voltado para tratar da cultura, no entanto, considerada recuperação histórica precedente, bem como o uso feito por Pereira (2014), optamos por traduzi-lo por formação, e não diretamente por cultura. Essa escolha se justifica em razão do uso feito por Kant para *Kultur*, no qual temos a “‘cultura’ da faculdade, que significa: ‘um ato de liberdade do sujeito atuante’, e, sendo assim um dos deveres para consigo mesmo seria o de não deixar deteriorar seus próprios talentos” (PEREIRA, 2014, p. 48). O fato de Hegel utilizar a palavra *Bildung*, formação, neste sentido também corrobora a opção de tradução. Nas palavras de Pereira, para Hegel, “a filosofia tem sua condição de existência na formação e, segundo Gadamer, com ela também as ciências do espírito” (PEREIRA, 2014, p. 48).

Com relação a Hegel, temos ainda uma outra questão sobre a terceira palavra que destacamos inicialmente para falar de cultura em língua alemã, qual seja, *Geist*. Geuss explica que “o hegelianismo possuiu uma tendência de resistir ao estabelecimento de uso do termo *Kultur*, porque a noção de hegeliana de *Geist* prevaleceu no espaço conceitual no qual *Kultur* poderia deitar raízes” (GEUSS, 1996, p. 157). Desta maneira, temos uma abordagem filosófica em que o termo *Geist* representa “o reconhecimento da superficial pluralidade de costumes históricos específicos, formas de arte, sociabilidade, religião, e assim por diante” (GEUSS, 1996, p. 157). Neste sentido, esses pontos são compreendidos como dotados de “uma unidade subjacente, como meras formas de uma estrutura histórica em desenvolvimento, *Geist*, cuja estrutura interna é articulada na filosofia de Hegel” (GEUSS, 1996, p. 157).

Embora *Geist* não seja nosso termo principal em discussão, destacamos seu uso em Hegel em parte para comentarmos os principais termos utilizados em língua alemã para falar de cultura, mas também como uma ressalva, pois de fato Gadamer busca elementos na filosofia de Hegel para abordar *Bildung*. Gadamer comenta sobre o movimento existente entre teoria e prática em relação a *Bildung*. A elevação à humanidade, presente em Herder trata de uma *Bildung* teórica, pois “*Bildung*, como elevar-se ao universal, é uma tarefa para o homem”, “ela requer o sacrifício da particularidade pelo bem do universal” (GADAMER,

2006a, p. 11). Para Gadamer, essa discussão conduz ao destaque da autoconsciência em termos parecidos com o que abordamos inicialmente por autocultivo, este último referente a *Bildung*. Todavia, existe ainda uma dimensão prática de *Bildung*, também destacada por Gadamer com base em Hegel. Na *Bildung* prática, “a autoconsciência do trabalho da consciência contém todos os elementos que realizam a *Bildung* prática” (GADAMER, 2006a, p. 12), quais sejam, “o distanciamento da imediatividade do desejo, das necessidades pessoais e interesses privados e da exigente demanda de um universal” (GADAMER, 2006a, p. 12).

Neste sentido:

Toda *Bildung* teórica, até mesmo adquirir linguagem estrangeiras e palavras conceituais, é meramente a continuação de um processo de *Bildung* que começa muito antes. Cada indivíduo que eleva a si mesmo além do seu ser natural para o espiritual encontra na linguagem, nos costumes e instituições de seu povo um corpo pré-dado de material, o qual, tal como no aprender a falar, precisa ser apropriado. Dessa forma, cada indivíduo está sempre engajado no processo da *Bildung* e em ir além de sua própria natureza, visto que o mundo no qual ele cresce é constituído humanamente através da linguagem e dos costumes (GADAMER, 2006a, p. 13).

Com isso, podemos perceber um movimento de Gadamer na recuperação do conceito, que corrobora a leitura de Pereira (2014), destacada há pouco. Há a busca por uma abertura histórica através da pauta dos conceitos fundamentais do humanismo. Temos a tentativa do resgate de sentidos que nos chamam a pensar e buscar consciência pela forma como existimos no mundo e nos apropriamos dele. Esse vir-a-ser algo que vai “além da sua própria natureza” é algo que pode ser trazido à tona pela carga de sentidos contida no conceito de *Bildung* (GADAMER, 2006a, p. 13). É nesse sentido que Gadamer diz que “*Bildung* não deve ser compreendida apenas como processo histórico de elevação da mente ao universal; é ao mesmo tempo o elemento pelo qual o homem educado (*Gebildete*) se move” (GADAMER, 2006a, p. 13). Trata-se, pois, da capacidade prática de mover-se no mundo de sentidos, que está além, embora não totalmente desvinculada, de um atributo mental ou da nossa capacidade de formular princípios gerais.

Neste ponto, o argumento de Gadamer desloca-se do referencial hegeliano, para buscar apoio naquilo que Hermann Helmholtz chama de tato. Por tato, Gadamer compreende “uma especial sensibilidade para situações e como se comportar diante delas, para as quais o conhecimento sobre princípios gerais não é suficiente” (GADAMER, 2006a, p. 14). Dessa maneira, considerado o que observamos até aqui sobre o conceito de *phronesis*, importa

destacar que essa sensibilidade demandada pelo tato, dialoga de maneira bastante direta com aquilo que se espera da *phronesis*, isto é, a capacidade de tomar decisões da melhor maneira possível. Essa proximidade encontra outros pontos de apoio na apresentação feita por Gadamer sobre a *Bildung*.

A relação de meios e fins atribuída a *Bildung* carrega um outro elemento importante. Gadamer nos diz que “como a natureza, *Bildung* não possui uma finalidade para além de si mesma” (GADAMER, 2006a, p. 10). Isso porque não se trata de “meramente cultivar talentos recebidos”, pois “cultivar um talento é o desenvolvimento de algo que é dado, de modo que essa prática e cultivo são meramente meios para um fim” (GADAMER, 2006a, p. 10). Longe disso, o que se pauta por *Bildung* irá dizer que aquilo “pelo qual e através do qual alguém é formado torna-se completamente apropriado” (GADAMER, 2006a, p. 10). Mais ainda, “ao adquirir-se *Bildung* nada desaparece, tudo é preservado”, porque “*Bildung* é uma genuína ideia histórica e por conta desse caráter histórico de ‘preservação’ é importante para a compreensão nas ciências humanas” (GADAMER, 2006a, p. 10).

A partir disso, podemos perceber que existem semelhanças entre aquilo que Gadamer pauta por *Bildung* e algo do que ele propõe em sua leitura da *phronesis*. Um ponto chamativo nesse caso é o redimensionamento de uma relação pautada em meios e fins, pois a régua que determina em ambos os casos que tipo de relação presenciamos é móvel e habita o âmbito da situacionalidade prática que demanda resposta. Porém, não podemos deixar de lado o distanciamento em ambos os casos de um conhecimento técnico, que se pode aprender ou esquecer. Tanto em *Bildung* quanto em *phronesis* temos um tipo de saber que uma vez apreendido não pode ser esquecido ou ensinado. No mesmo sentido, em ambos os conceitos temos a presença de uma relação de autoconhecimento que se realiza no contato com o outro, isto é, conhecemos a nós mesmos pela prática em conhecer o outro.

Outra questão importante, para encerrarmos este tema, diz respeito à importância de *Bildung* para a crítica das ciências do espírito. Vejamos:

Seria importante fazer uma investigação a parte sobre o modo pelo qual, desde o período humanista, o criticismo da ciência “escolástica” fez-se ouvir e como esse criticismo mudou com as mudanças de seus oponentes. Originalmente, foram motivos clássicos aqueles revividos nesta relação. O entusiasmo com o qual os humanistas proclamaram a linguagem grega e o caminho da erudição significam mais que uma paixão antiquada. O renascimento das línguas clássicas trouxe consigo uma nova valoração da retórica. Ela travou batalha contra a “escola”, i.e., a ciência escolástica, e

apoiou um ideal de sabedoria humana não alcançado pela “escola” - uma antítese que de fato é encontrada no próprio início da filosofia (GADAMER, 2006a, p. 16).

Nesta passagem podemos perceber uma referência direta à retórica. Ela destaca a crítica de Gadamer para o fundamento das ciências do espírito em conformidade com a tese por ele defendida de que é da “sobrevivência da ideia humanista de *Bildung* que as ciências humanas do século XIX retiram, sem o admitir, sua própria vida” (GADAMER, 2006a, p. 16). Nossa atenção, entretanto, está mais voltada para o papel da retórica neste ponto. Sobre isso, podemos considerar que a “nova valorização da retórica”, referida na passagem acima, bem como a “antítese [...] encontrada no próprio início da filosofia”, dizem respeito ao papel ocupado pela retórica na busca pela verdade (GADAMER, 2006a, p. 16). Isto é, qual a via apropriada para a busca da verdade nas ciências humanas. O conflito indicado no início da filosofia, em referência a Platão e Isócrates, remete aos critérios filosóficos considerados hábeis para a busca do bem, como observamos no capítulo anterior a partir de Rohden (2010)¹⁵.

Para além da importância destes temas para o plano mais geral de *Verdade e Método*, temos uma percepção importante e direta sobre o papel da retórica. Na passagem destacada anteriormente, temos uma carga de sentido próxima da busca por abertura histórica tratada por Pereira (2014). Nela, o fundamento para o tipo de conhecimento buscado pelas ciências do espírito, mais que no método das ciências modernas, é identificado na tradição do conceito de *Bildung*. Dito de outra maneira, entendemos que o conceito de *Bildung* representa uma capacidade de movimento no mundo da linguagem, pelo qual um conhecimento, próprio das humanidades pode se realizar. Como diz Gadamer, em outra passagem já citada neste tópico, “*Bildung* não deve ser compreendida apenas como o processo histórico de elevação da mente ao universal; é ao mesmo tempo o elemento pelo qual o homem educado (*Gebildete*) se move” (GADAMER, 2006a, p. 13).

Essa exposição encontra mais fundamentos quando passamos a outro conceito fundamental do humanismo destacado por Gadamer, a saber: *sensus communis*.

¹⁵ Os termos conflituosos na relação entre filosofia e retórica à Grécia antiga certamente não resumem a Platão e Isócrates, embora estes pensadores tenham recebido destaque em outro momento de nossa exposição, ver capítulo 1 (1.3.2). Para uma exposição mais detalhada e com maior subsídio de fontes dessa relação cf. Kennedy (1994).

O conceito de *sensus communis* possui três concepções centrais presentes ao longo da história. De acordo com Nicola Abbagnano (2007) a primeira concepção remonta a Aristóteles, que “designou com essa expressão a capacidade geral de sentir, à qual atribuiu duas funções: [...] constituir a consciência da sensação [...]; [...] [e] perceber as determinações sensíveis comuns a vários sentidos, como o movimento [...]” (ABBAGNANO, 2007, p. 872-3). A segunda concepção nos leva aos autores latinos, tais como Cícero e Sêneca, para os quais a expressão “tem o significado de costume, gosto, modo comum de viver ou de falar” (ABBAGNANO, 2007, p. 873). E, por último, na terceira concepção temos a doutrina de Kant, na qual o *sensus communis* “é o princípio do gosto, da faculdade de formar juízos sobre os objetos do sentimento em geral” (ABBAGNANO, 2007, p. 873).

Em relação à primeira concepção, temos uma indicação expressa de Gadamer, afastando-se dela. Ele marca o uso da expressão na interpretação de Tomás de Aquino sobre o *De Anima*, em que o “*sensus communis* é a raiz comum dos sentidos externos”, isto é, “a faculdade que os combina, que faz juízos acerca daquilo que é dado, uma capacidade dada a todos os homens” (GADAMER, 2006a, p. 20). Cabe ressaltar, todavia, que em relação ao conceito de senso comum, decorrente da Escola Escocesa (T. Reid), “influenciado pelas tradições aristotélica e escolástica”, há um reconhecimento, por Gadamer, de um papel importante na intenção de “corrigir os exageros da especulação filosófica” (GADAMER, 2006a, p. 23).

Ele procura, também, se afastar de alguma aproximação que o conceito possa trazer com a noção de lei natural presente na *koinai ennoiai*¹⁶. Pois, ele nos diz:

[...] *sensus communis* não é, neste sentido, um conceito grego e definitivamente não significa a *koine dunamis* que Aristóteles fala no *De Anima* quando tentar reconciliar a doutrina dos sentidos específicos (*aisthesis idia*) com o achado fenomenológico de que toda percepção é uma diferenciação e uma intenção do universal (GADAMER, 2006a, p. 20).

¹⁶ Sobre a *koinai ennoiai* cf. Henry Dyson (2009).

A concepção a que Gadamer se aproxima, e que será o ponto de apoio para seu argumento, é a segunda¹⁷, decorrente dos romanos e em especial de Giambattista Vico¹⁸. A fórmula central em destaque para o conceito de *sensus communis* é aquela encontrada em Vico, na qual “ele apela ao *sensus communis*, senso comum e ao ideal humanista de *eloquentia*” (GADAMER, 2006a, p. 17). Vico define o *sensus communis* como “juízo sem reflexão, compartilhado por toda uma classe, todo um povo, toda uma nação ou por toda a raça humana” (VICO, 1948, p. 57)¹⁹. Neste sentido, David L. Marshall nos explica que para Vico o “senso comum está no coração da competência retórica” (MARSHALL, 2010, p. 92). Dessa maneira, além de uma “opinião compartilhada”, como vimos na fórmula de Vico, “*sensus communis* e *senso comune* [...] considera a ação e as probabilidades que pertencem a consequências incertas da ação, de sucesso ou fracasso” (MARSHALL, 2010, p. 92). Deste modo, o orador precisa considerar os elementos comunitários partilhados no *sensus communis* para fundamentar a ação discursiva.

Com isso, temos uma excelente oportunidade de observar o tema da retórica em Gadamer, em especial no que diz respeito à *phronesis*. Cabe destacar que a discussão mais ampla decorrente do conceito de *sensus communis* em *Verdade e Método* caminha em torno da crítica das pretensões filosóficas das ciências do espírito. Todavia, nossa atenção aqui ficará mais restrita ao papel desempenhado pela retórica nesta discussão. A argumentação de Gadamer vai na direção de buscar compreender “a aplicação do conceito moderno de método

¹⁷ A terceira concepção de *sensus communis*, referente a Kant, será retomada de maneira detida logo mais, quando do tópico sobre os conceitos de juízo e gosto.

¹⁸ A concepção de Vico do *sensus communis* ocupa importância fundamental para o argumento de Gadamer. O nome de Vico, em especial quanto a sua relação com a retórica e a noção de verossimilhança, voltará a ser retomado em outra ocasião deste trabalho, ver capítulo 3 (3.2.3). Por isso, consideramos conveniente destacar algumas palavras de Kennedy (1999) sobre sua contribuição para a tradição retórica. Ele nos diz: “Giambattista Vico (1668-1744) [...] [foi] professor de eloquência latina na Universidade de Nápoles. Suas aulas, preservadas em anotações de estudantes, foram publicadas sob o título *Institutiones Rhetoricae*; elas apresentam a antiga tradição clássica em reação a visões de outras autoridades retóricas de seu tempo. [...] O trabalho mais importante de Vico é *Scienza Nuova*, ou *Nova Ciência* (1725, com revisões posteriores), intencionado a se contrapor àquela então considerada como ‘nova ciência’ em França e Inglaterra. Aqui, contra Descartes e Locke, ele explica que discurso precede o pensamento; já que o discurso é o objeto da retórica, esta é fundante e basilar a qualquer compreensão da cultura humana. Ele delineia uma série de estágios no desenvolvimento de civilizações, começando com a sabedoria poética do mito, pela qual a experiência do mundo é ordenada, conduzindo a um estágio posterior de pensamento abstrato. Essa abordagem antecipou visões de antropólogos modernos. Ele também distingue quatro *tropos* dominantes no desenvolvimento social: primeiro, metáfora ou fábula, depois metonímia, sinédoque, e, finalmente, a ironia, quando o pensamento se torna filosófico e reflexivo. A obra de Vico foi ignorada pelos retóricos de seu próprio tempo e não teve influência considerável até sua redescoberta nos séculos XIX e XX” (KENNEDY, 1999, p. 272).

¹⁹ *Nova Ciência*, I, II, XII, 142.

nas ciências humanas” (GADAMER, 2006a, p. 21). Para isso, ele evoca, tal como em *Bildung*, um conceito mais antigo, *sensus communis*, que introduz “um elemento de verdade nas ciências humanas que não é mais reconhecível quando da sua autoconcepção durante o século XIX” (GADAMER, 2006a, p. 21). Esse elemento provém da tradição humanista de modo geral e remonta também à tradição retórica em específico.

Primeiro, vejamos que a referência a Vico e sua concepção de *sensus communis* envolve um apelo ao ideal humanista e retórico de eloquência. Sobre isso, Gadamer nos diz que “‘falar bem’ (*eu legein*) sempre teve dois sentidos; não é meramente um ideal retórico”, mas “significa, também, dizer a coisa certa - i.e., a verdade - e não é apenas a arte de falar - ou dizer alguma coisa bem” (GADAMER, 2006a, p. 17). Essa noção é aceita, segundo ele, desde “o mundo antigo tanto por professores de filosofia quanto pelos de retórica” (GADAMER, 2006a, p. 18). E, de fato, se observarmos a definição apresentada por Quintiliano²⁰ (2015) para a arte retórica, como “*bene dicendi scientiam*”, isto é, “ciência de se expressar bem”, veremos que o *bene*, incluso à formulação, possui uma função moral, para além de estética ou formal (QUINTILIANO, 2015, p. 340-1)²¹. Ele chega a afirmar em outra passagem que “onde a causa é injusta, ali não existe retórica” (QUINTILIANO, 2015, p. 363)²². Com isso, não procura simplesmente negar o uso arte oratória para fins espúrios, mas indicar que “sendo a linguagem e a razão características do homem, a retórica que as cultiva constitui a virtude humana por excelência”, conforme Olivier Reboul (2004, p. 74).

Temos duas questões a serem comentadas sobre a referência à eloquência nas passagens destacadas. Uma diz respeito a ambiguidade contida no uso do termo retórica no texto destacado de Gadamer. Ele contém um elemento de questionamento valorativo sobre o uso de que se faz da fala, ao dizer que “não é meramente um ideal retórico [...]”

²⁰ Quintiliano ou “Marcus Fabius Quintilianus (39-96 d.c.) foi o autor do tratado retórico mais extenso a sobreviver da antiguidade, os doze livros da *Institutio Oratoria*, ou *Educação do Orador*. Quintiliano nasceu na Espanha mas foi educado em Roma e exerceu prática de orador nas cortes romanas. [...] A *Institutio* de Quintiliano é primeiramente um tratado sobre retórica técnica, um visto manual estabelecendo a teoria padrão para invenção, disposição, estilo, memória e ação, nessa ordem e em grandes detalhes, com seus próprios comentários sensíveis e revisões. [...] Quintiliano incorpora a retórica em um sistema educacional completo. Essa talvez seja a maior expressão de seu trabalho. A retórica é para ele, seguindo Cícero, a peça central no treinamento dos líderes da sociedade e de cidadãos responsáveis. [...] O objetivo da educação para Quintiliano é o treinamento do bom orador. Esse orador precisa ser moralmente bom, a ética nunca se afasta dos pensamentos de Quintiliano; porém o orador que ele visualiza é mais parte da tradição sofisticada, como pensada por Sócrates, do que da tradição filosófica de Platão e Aristóteles” (KENEDDY, 1999, p. 115-7).

²¹ *Instituição Oratória*, II, XV, 38.

²² *Instituição Oratória*, II, XVII, 31.

(GADAMER, 2006a, p. 17). Este está acompanhado de um outro elemento, carregado de valoração positiva, em “dizer a coisa certa”, indicando que falar bem está ligado a um contexto moral que qualifique o uso da retórica (GADAMER, 2006a, p. 17). A outra, é que na definição apresentada por Quintiliano, observamos uma carga de sentido semelhante, na qual a retórica é acompanhada de um componente moral. Certamente, o *bem* de que falam os autores nessas passagens deve considerar a distância histórica que os separa. Todavia, a ideia de qualificação da retórica para além de um mero recurso estilístico ou metódico está mantida.

Voltemos a Vico, que na leitura de Gadamer, recebe um outro elemento da tradição clássica em sua concepção de *sensus communis*. Referimo-nos ao “contraste entre o acadêmico e o homem sábio, do qual o acadêmico depende [...], cujo conteúdo tem por base a distinção entre as ideias de *sophia* e *phronesis*” (GADAMER, 2006a, p. 18). Pereira (2014) explica que esse elemento fala do “antagonismo entre o acadêmico e o sábio”, cujo fundamento está no “antagonismo entre *sophia* e *phronesis*, conceitos elaborados pela primeira vez em Aristóteles e desenvolvido[s] [pelos] peripatéticos como uma crítica do ideal teórico de vida” (PEREIRA, 2014, p. 51). Deste modo, temos a recuperação entre diferentes concepções de vida pautadas com primazia na vida teórica ou na vida prática. A crítica de Vico vai justamente na direção da valorização da dimensão prática da vida e do conhecimento, pautada pela importância da *prudentia* e da *eloquentia*. Para Vico, “o que dá diretriz à vontade humana é a universalidade concreta representada pela comunidade de um grupo”, seja este uma nação ou a espécie humana em conjunto, “e, por esta razão, o desenvolvimento deste senso é importante para a vida” (PEREIRA, 2014, p. 52).

Nesta direção, o conceito de *sensus communis* apresentado por Vico e recuperado por Gadamer, serve como chave de leitura para a abordagem metodológica em torno das ciências do espírito. Sobre este tema, Gadamer diz que “mesmo com essa nova ciência e sua metodologia matemática, nós ainda assim não podemos abrir mão da sabedoria dos antigos e de seu cultivo da *prudentia* e *eloquentia*” (GADAMER, 2006a, p. 18). Isso dialoga com o que já apresentamos quando da recuperação do conceito de *Bildung*. Em ambos os casos, o que está em jogo passa por “uma relação com o mundo concreto”, que possui grande importância se pensarmos no já comentado conceito de aplicação, pois ele “implica que já se tenha compreendido o mundo de alguma maneira e já se enxergue[m] algumas possibilidades que se

abrem” (PEREIRA, 2014, p. 51). Por isso, para Gadamer, quando “falamos de um mundo concreto, falamos de uma história viva e de tradições específicas”, de modo que “se não falarmos sobre estas tradições teremos um olhar abstrato sobre a história e, desta forma, não é possível apreender a história e nem nosso ser histórico” (PEREIRA, 2014, p. 51).

A partir dessas observações podemos considerar alguns aspectos mais propositivos em torno do conceito de *sensus communis*. Ele está diretamente associado ao sentido de comunidade. Por isso, “*sensus communis* obviamente não significa apenas uma faculdade geral presente em todos os homens, mas o sentido que encontra comunidade” (GADAMER, 2006a, p. 19). A maneira pela qual esse *sensus communis* se manifesta, “para o que é verdadeiro e correto”, não segue o caminho de “um conhecimento baseado em argumentação” lógica, pois visa justamente “descobrir aquilo que é evidente (*verisimile*)” (GADAMER, 2006a, p. 19). Algo que, para Gadamer, não pode ser encontrado no espírito metodológico das ciências modernas. Em particular, quando atentamos ao âmbito da educação, observamos que esse tema, levantado por Vico e recebido por Gadamer, conversa com a “demanda da juventude por imagens para sua imaginação e para formação de sua memória” (GADAMER, 2006a, p. 19).

Sobre este último ponto, Ernesto Grassi (1999) diz o seguinte:

De acordo com a reivindicação de Vico, o mundo histórico surge do processo em que se dá resposta às necessidades humanas, àquilo que o homem precisa. Daqui deriva-se a necessidade de intervenção na natureza, humanizando-a, assim como a necessidade de estabelecer instituições humanas, uma comunidade social, organizações políticas e modos de vida [...] Enquanto o homem racional procura alcançar o conhecimento da realidade mediante a definição (quero dizer, nomeando o gênero e a diferença específica), o ser humano cuja razão está, todavia, a ser desenvolvida, o faz colocando a espécie particular em relação com imagens, com universais fantásticos (GRASSI, 1999, p. 23, 26-7).

A partir deste comentário, temos que o propósito de Vico está, entre outros aspectos, em contrapor-se a um ideal teórico de vida identificado em seu pensamento com a crítica do modelo da nascente ciência moderna. Ele procura destacar que no mundo histórico importam as necessidades humanas e que estas estão na base do uso que fazemos da linguagem, isto é, no intuito de suprir essas necessidades. Por isso, temos o destaque para a juventude e a importância pedagógica do uso de imagens para a constituição de uma relação com o mundo que o considere como histórico, bem como que considere o homem como um ser histórico.

Dessa maneira, o contexto retórico em que essa discussão se encontra é bastante forte. Além das referências ao uso de imagens, da importância da fantasia e da imaginação para a invenção dos argumentos em retórica, temos novamente a distinção entre conhecimento teórico e conhecimento prático.

Assim, Gadamer afirma que o objetivo de Vico vai “muito além da defesa da persuasão retórica” (GADAMER, 2006a, p. 19). Isso porque temos em jogo aqui a distinção aristotélica sobre conhecimento teórico, *sophia*, e conhecimento prático, *phronesis*. *Phronesis*, por bem, indica uma forma própria de conhecimento, “direcionada através da situação concreta”, encarregada de “alcançar as ‘circunstâncias’ em sua infinita variedade” (GADAMER, 2006a, p. 19). Dessa maneira, o argumento de Gadamer caminha na direção de encontrar em Vico elementos da *phronesis*, atento aos aspectos circunstanciais presentes à realidade histórica, direcionado a compreender, a partir dessas circunstâncias, qual o melhor caminho de ação a ser seguido ante uma situação concreta. Para ele, isso assume fundamental importância na fundamentação filosófica das ciências do espírito, pois nelas “uma conclusão baseada em universais, em uma prova racional, não é suficiente, porque o decisivo estará nas circunstâncias” (GADAMER, 2006a, p. 20).

Por conseguinte, a interpretação que Gadamer entrega do *sensus communis* em Vico é a seguinte:

[...] *sensus communis* é o senso do que é certo e do bem comum que deve ser encontrado em todos os homens; mais ainda, é o senso adquirido pela vivência em comunidade e que é determinado por suas estruturas e objetivos (GADAMER, 2006a, p. 20).

Essa interpretação, como pudemos observar, retoma a discussão sobre os ideais de vida teórica e vida prática, bem como sobre conhecimento teórico e conhecimento prático. O espaço da retórica nesta discussão está atrelado ao local da *phronesis*, pois o falar bem relativo à eloquência está atrelado ao conteúdo do conceito de *sensus communis*. O falar bem, aqui, está próximo da dimensão moral em que se compreende o que é melhor diante de determinadas circunstâncias, que demanda tomada de decisão e ação. Essa “atitude moral que se desenvolve continuamente”, está contida no exercício próprio da *phronesis* (GADAMER, 2006a, p. 20). A recuperação realizada por Gadamer do conceito de *sensus communis*, por meio de Vico, representa esse direcionamento à *phronesis*, à prática, e ao sentido histórico

constitutivo do existente humano. O plano conceitual em que essa discussão acontece está imiscuído de problemas da tradição retórica, em especial pela qualificação do orador a ser dotado de um tipo de excelência moral proveniente da compreensão deste a respeito da realidade histórica da comunidade em questão²³. Dessa maneira, ao observarmos a interpretação de Vico realizada por Gadamer, somos conduzidos em seus argumentos ao tema da *phronesis* em relação direta com questões da tradição retórica clássica.

É nesse contexto que podemos compreender inicialmente o tema da verossimilhança. Retornaremos a esta noção de maneira mais detida e com destaque a outros aspectos no próximo capítulo. Entretanto, cabe destacar sua presença na proposta de Vico e na maneira como ele é recebido por Gadamer. Para além de um “antagonismo entre o verdadeiro e o verossímil [...] o que está em jogo é o antigo antagonismo aristotélico entre o saber prático e o saber teórico” (PEREIRA, 2014, p. 52). Dessa maneira, podemos compreender o verossímil e a defesa da verossimilhança como uma discussão que está presente na distinção aristotélica das diferentes formas de conhecimento. O verossímil, aqui, deve ser observado a partir de motivos éticos, como Gadamer explica: a compreensão e o “controle moral da situação concreta requer subsumir o que é dado sob o universal - isto é, o objetivo perseguido para que a coisa certa seja alcançada” (GADAMER, 2006a, p. 19). A verossimilhança, portanto, ocupa aqui um espaço pautado, por motivos éticos, atrelado ao exercício da *phronesis* e que funciona como um modelo a ser observado quanto à pretensão de verdade das ciências do espírito.

Consideramos importante, por fim, destacar alguns elementos no que diz respeito a relação entre os conceitos de *Bildung* e *sensus communis*. Estes destaques dizem respeito à importância de diferenciação entre dois conceitos, que pode ser prejudicada pela nossa apresentação de ambos em conjunto. Certamente, temos um elemento de proximidade, que justifica sua apresentação em conjunto. Nos dois casos, a partir da perspectiva pré-moderna adotada por Gadamer, temos o forte aceno a uma noção de comunidade. Neste sentido, ambos se encontram na base do que chamamos de tradição humanista. Todavia, as ênfases à comunidade proporcionadas pelos dois conceitos são diferentes. Em *Bildung*, a noção de formação traz as ideias de cultura e história, no sentido de um tornar-se, ou fazer-se, do

²³ Neste ponto, podemos observar um sentido de comunidade que remete a noção de *ethos* como costume, na qual o orador se depara com a necessidade de certa compreensão da comunidade em que se encontra.

indivíduo, na vida comunitária por meio de valores compartilhados. Já em *sensus communis* a ênfase está no aspecto prévio daquilo que é distribuído e partilhado na comunidade; fala a respeito de instituições, história e de uma verdadeira ambiência partilhada na comunidade e pautada na transmissão de saberes.

Esses pontos permitem observar que existe uma relação de proximidade direta na leitura que Gadamer propõe para os conceitos de *Bildung* e *sensus communis*. Vejamos agora que tipo de relação com a retórica pode ser encontrada nos conceitos de juízo de gosto.

2.1.2. Juízo, gosto e a noção de *oratio sensitiva perfecta*

Nos conceitos de *Bildung* e *sensus communis*, fizemos um caminho para a retórica que passou pela *phronesis* e pela relação com modo de ser histórico e social dos indivíduos. No caso dos conceitos de juízo e gosto, essa relação é menos evidente, todavia poderá ser localizada, tal como no tópico anterior, por meio da interpretação que Gadamer confere a esses conceitos. Mais uma vez, veremos que o filósofo procura demonstrar uma abertura de sentido que vai de encontro a certos aspectos da cultura filosófica moderna. Em um contexto mais amplo, sua argumentação continua a tratar de aspectos filosóficos referentes à fundamentação das ciências do espírito. Porém, no caso dos conceitos de juízo e gosto, fica mais patente a aproximação da questão sobre a verdade. Mais ainda, de como essa questão se coloca a partir da experiência estética. Seguimos interessados principalmente em como esses conceitos podem nos ajudar a compreender a forma como a proposta hermenêutica de Gadamer conversa com a tradição retórica. Dessa forma, os temas mais próximos da estética serão direcionados de acordo com nosso objetivo principal.

Começamos pelo conceito de juízo. Existem duas concepções gerais do conceito que nos interessam sobremaneira aqui. Na primeira, mais geral, juízo diz respeito a faculdade de discernimento encontrada nos animais; ela remonta ao texto aristotélico em que este nos diz que “a alma dos animais é definida de acordo com duas potências, a de poder discernir - que é função do raciocínio e da percepção sensível - e a de poder se mover de acordo com um movimento local” (ARISTÓTELES, 2006, p. 122). Na segunda, já própria do campo da estética e referente ao pensamento moderno, Dabney Townsend (2006) explica que:

[O] Juízo estético se torna uma questão quando a subjetividade da experiência estética levanta o problema sobre como e quando estamentos normativos sobre o belo ou sobre a obra de arte podem ser mais que tema de preferências pessoais. Inicialmente, o problema é abordado no modelo de outras reivindicações empíricas na nova ciência dos séculos XVII e XVIII. Proposições que descrevem qualidades secundárias, tais como cores e gostos, podem ser testadas ainda que suas relações casuais não sejam as mesmas que as qualidades tais como experienciadas. Assim, o juízo estético é moldado a partir de teorias dos sentidos e de sentidos internos, tais como um senso do belo. Gosto estético é uma forma de juízo em crítica e estética que deve funcionar tal como o sentido externo do gosto funciona. A dificuldade, certamente, é que investigações indutivas do juízo de gosto não revelam o mesmo tipo de uniformidade encontrada no gosto externo. De modo que precisamos reconhecer que os juízos de gosto estético são mais variáveis que os sentidos externos análogos. Somos, então, confrontados com um paradoxo ou antinomia: não há disputas sobre o gosto; mas, igualmente, o juízo de gosto reivindica uma autoridade ou universalidade que por vezes seria absurdo negar. [...] Immanuel Kant faz da universalidade dos juízos de gosto uma característica central destes. Eles são aqueles juízos que são, ao mesmo tempo, subjetivos e universais (TOWNSEND, 2006, p. 179).

A partir deste comentário, podemos recuperar um pouco da discussão anterior sobre *sensus communis* para indicar que o produto da decisão sobre o que fazer diante de determinada situação, conforme o senso existente em torno do bem comum, passa pelo estabelecimento de um juízo. Isso é importante porque mesmo que o conceito de juízo seja bastante abrangente, a forma como Gadamer o trabalha em *Verdade e Método* está adstrita a discussão sobre os conceitos fundamentais do humanismo. Gadamer aborda o conceito de juízo relacionado ao que apresenta por *sensus communis* ao afirmar que “‘*Gesunder Menschenverstand*’ (bom senso), algumas vezes chamado ‘*gemeiner Verstand*’ (compreensão comum) é, de fato, decisivamente caracterizado por juízo” (GADAMER, 2006a, p. 27). Dito isso, ele nos explica que “o que diferencia o tolo do homem sensível é que o anterior tem falta de juízo - i.e., ele não é capaz de subsumir corretamente e, portanto, não consegue aplicar corretamente aquilo que aprendeu e conhece” (GADAMER, 2006a, p. 27). Isso expõe uma questão importante, pois o processo subsuntivo atribuído ao juízo neste contexto pressupõe uma estrutura lógica que não pode ser demonstrada logicamente. Dessa forma, o “juízo requer um princípio para guiar sua aplicação”, isto é, para que possa ser compreendido nestes termos (GADAMER, 2006a, p. 27); problema abordado por Kant ao compreender que isso leva a “necessidade de outra faculdade do juízo” (GADAMER, 2006a, p. 27).

As características do processo de subsunção e o que se espera dele trouxeram consequências para a maneira como o conceito de juízo foi interpretado, em particular a partir

da filosofia moderna. Se entendermos que este processo consiste em “subsumir um particular sob um universal, reconhecendo algo como exemplo de uma regra”, veremos que “não se trata de algo que possa ser ensinado em abstrato, mas apenas praticado caso a caso”, de modo que está mais próximo de “uma habilidade como os sentidos” (GADAMER, 2006a, p. 27). Por essa razão, o juízo, associado ao *sensus communis*, foi considerado pelo Iluminismo alemão como “ligado aos poderes inferiores da mente”, portanto, “divergindo consideravelmente do sentido original romano de *sensus communis*” (GADAMER, 2006a, p. 28). Com isso, Gadamer afirma que o conceito de juízo associado ao *sensus communis* foi direcionado para o campo estético a partir da filosofia alemã do século XVIII. Assim, o conceito de juízo passa a “excluir o conceito de *sensus communis* da filosofia moral”, pois esta, a partir de Kant, deve adotar condições prescritas pelo imperativo moral (GADAMER, 2006a, p. 29). Enfatizamos aqui esses aspectos, porque as condições subsuntivas oferecidas pelo imperativo moral kantiano são “universais em um sentido mais estrito do que a universalidade da sensibilidade pode chegar a alcançar” (GADAMER, 2006a, p. 29).

Nossa discussão encontra a retórica à medida em que uma referência destacada por Gadamer, para a acepção designada por Kant para o termo, está no *iudicium sensitivum*, de A. G. Baumgarten. Klaus Dockhorn (1980) explica que “o conceito de *iudicium sensitivum* é deduzido do conceito de *oratio sensitiva perfecta*” (DOCKHORN, 1980, p. 163). Este último aparece no *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, de A. G. Baumgarten, que diz “*Oratio sensitiva perfecta est POEMA*” (BAUMGARTEN, 1900, p. XX)²⁴. Este trecho aparece na referida obra da juventude de Baumgarten, destinada a pensar o poema e que se tornou famosa por conter a primeira formulação do termo estética. Søren Kjørup (2005) chama atenção para o fato de que, tal como aparece formulado originalmente por Baumgarten, o termo estética “não é definido com qualquer relação com beleza [...] ou com arte” (KJØRUP, 2005, p. 177). O termo estética fazia referência a uma abordagem lógica, de peso epistemológico, que pode ser expressa na fórmula *oratio sensitiva perfecta* ao recordar a contraposição feita pelos gregos entre *noeta* e *aistheta*. Isto é, na diferenciação

²⁴ O texto a que fazemos referência é escrito a partir do *more geometrico*, em uma aplicação na qual o termo em destaque se refere ao conceito que é explicado pelo trecho em itálico. Vejamos o parágrafo completo no original: “§ IX. *Oratio sensitiva perfecta est POEMA, complexus regularum ad quas conformandum poema* POETICE, *scientia poetices* PHILOSOPHIA POETICA, *habitus conficiendi poematis* POESIS, *eoque habitu gaudens* POETA.” Para o qual podemos propor em tradução livre algo como “POEMA é um discurso sensível perfeito”, mesmo com todas as limitações que a palavra “sensível” possa conter em língua portuguesa.

entre *noeta* e *aistheta*, entre “pensamentos e impressões dos sentidos, ideias e sensações”, “os primeiros pertencem à faculdade elevada da cognição e, portanto, à lógica; enquanto os segundos, à faculdade inferior” (KJØRUP, 2005, p. 177).

Baumgarten expõe, no texto citado, que é possível haver uma expressão perfeita do discurso com base nos sentidos. Essa perfeição se dá a sua maneira, isto é, não pela análise, por meio de especulações abstratas, mas a partir de uma cognição sensível. Kjørup propõe que é possível ler esses aspectos no sentido de perceber uma “demanda de revisão do posicionamento de que há *uma* faculdade da cognição com uma parte elevada e outra inferior” (KJØRUP, 2005, p. 173); pelo contrário, para ele “devemos assumir que temos duas faculdades independentes, ainda que conectadas ao fundo por uma obscura cognição” (KJØRUP, 2005, p. 173). Kjørup afirma isso com base no texto de Baumgarten, para quem “o caso especial da cognição sensitiva alcança sua forma própria de perfeição” (KJØRUP, 2005, p. 173); e isso acontece “não por análise, buscando nitidez e abstração, mas no caminho de reconhecer o caráter especial da cognição sensível” (KJØRUP, 2005, p. 173).

Dessa maneira, não procuramos pautar uma recepção de Gadamer da defesa do termo estética tal como proposto por Baumgarten, mas seguir a indicação de Dockhorn (1980) sobre a referência retórica contida neste ponto. Destacamos que essa compreensão de juízo voltada à estética no sentido da cunhagem original do termo faz referência a antiga distinção entre conhecimento prático e conhecimento teórico, recorrente em nossa discussão. Ela chega a lembrar, não ocasionalmente, a referência à concepção de juízo prestada por Aristóteles que indicamos no início deste tópico. Entretanto, a ligação pretendida aqui entre o juízo e as distintas formas de conhecimento, segue o passo destacado por Pereira (2014) sobre a busca de Gadamer por abertura histórica, em particular na sua leitura dos conceitos fundamentais do humanismo, presente em *Verdade e Método*. A leitura de Gadamer do conceito de juízo, considerando a acepção do termo estabelecida por Kant ao Iluminismo alemão, intenta demonstrar o deslocamento da dimensão prática presente em formas mais antigas do conceito. Nesse sentido, entendemos que a qualificação do conceito de juízo, em sua relação com *sensus communis*, importa pensar este conceito a partir de uma dimensão prática da vida, obstruída, em certo sentido, pela filosofia especulativa kantiana.

Falemos um pouco mais dessa abertura histórica de sentidos pretendida por Gadamer. Dockhorn nos explica que “as noções de juízo, gosto e senso comum, e suas origens

retóricas, eram de conhecimento comum no século XVIII” (DOCKHORN, 1980, p. 163). Entretanto, sobre isso temos uma ressalva do próprio Gadamer, de que “a manutenção dessa tradição retórica ‘em sua completude de sentido’” ficou restrita “aos povos latinos, o que não pode ser aceito” (DOCKHORN, 1980, p. 163). Assim, busca-se uma base de pensamento que escape ao esquema filosófico moderno, seja em seu aspecto especulativo, isto é, voltado para um conhecimento puramente teórico, seja no aspecto metodológico, em relação à crítica das ciências do espírito. Por essa razão, entre outras, temos a insistência de Gadamer no conceito de juízo, pois tal como em *Bildung* e *sensus communis*, ele procura uma abertura histórica de sentidos que encontra eco no mundo antigo e no uso da linguagem herdado da tradição retórica. Essa dimensão permite o acesso a uma outra gama de questões, voltadas à sensibilidade, sim, mas voltadas principalmente ao mundo da prática, no qual somos instados a tomar decisões diante das mais diversas situações.

Passemos agora ao conceito de gosto. Aqui, temos a seguinte acepção geral do termo:

Gosto foi o termo predominante para experiência estética ou sentimento estético na nascente filosofia moderna, anterior a adoção do termo “estética” por Immanuel Kant, que o tomou de Alexander Baumgarten. Teorias do gosto, todavia, são muito mais extensas do que aquelas puramente estéticas. Bom gosto aplica-se para juízos morais assim como para juízos sobre o belo e a arte, bem como é aplicado especialmente ao caráter. Ter bom gosto é ser um determinado tipo de pessoa - aquela que irá responder imediatamente aquilo que é belo em arte e aquilo que é moral na ação. Assim, gosto implica uma imediatividade do juízo baseada na experiência direta (TOWNSEND, 2006, p. 313).

Mais uma vez, como no caso do conceito de juízo, encontramos-nos diante de uma leitura conflitiva com a obra de Kant. É no sentido da definição acima que Gadamer comenta o uso da frase: “o juízo sensível da perfeição é chamado gosto”, feito por Kant (GADAMER, 2006a, p. 28). Ele argumenta que essa formulação kantiana decorre do uso apontado em Baumgarten, porém realiza um importante deslocamento. De fato, aqueles juízos sobre um objeto que são feitos de maneira imanente, isto é, sem nenhum conceito prévio dado, são tratados por Kant como juízo estético. Sobre isso, este nos diz na *Crítica da Faculdade do Juízo* (§ 1), que “o juízo de gosto não é, portanto, um juízo cognitivo, conseqüentemente, não é lógico, mas estético, pelo qual se entende aquele cujo fundamento determinante não é outro senão subjetivo” (KANT, 2000, p. 89). Com isso, temos o deslocamento da discussão estética

para o campo do gosto, mais ainda, temos o deslocamento da própria estética para tratar de questões relativas ao belo e às artes em geral. Isso demonstra um direcionamento diferente daquele proposto originalmente por Baumgarten, quando da cunhagem do termo estética e do próprio conceito de juízo, que dessa maneira fica distante dos ideais de *sensus communis*, principalmente, e de *Bildung*, por extensão.

Longe disso, o que Gadamer pretende destacar é que “a longa história dessa ideia [de gosto], antes de Kant fazê-la base de sua *Crítica da Faculdade do Juízo*, mostra que o conceito de gosto foi originalmente mais uma ideia moral do que estética” (GADAMER, 2006a, p. 31). Nessa acepção mais antiga do conceito, Kjørup (2005) lembra o nome de Johann Ulrich König, em seu *Untersuchung von dem guten Geschmack in der Dicht - und Redekunst (Ensaio sobre o bom gosto em poesia e retórica)*, além de Balthasar Gracian, este também destacado pelo próprio Gadamer (2006a). Segundo Kjørup, König “não está escrevendo sobre ‘o gosto dos sentidos’ (*Geschmack der Sinnen*’), mas sobre o que chama de ‘o gosto da razão’ (*Geschmack des Verstandes*’)” (KJØRUP, 2005, p. 171). Neste sentido, “gosto é faculdade especial que torna possível realizar juízos em questões de valor, de um poema por exemplo, com base apenas em ideias obscuras e sem fazer nenhum tipo de análise” (KJØRUP, 2005, p. 171). Para isso, não presenciamos uma noção de ruptura entre as capacidades racionais e aquelas do gosto. Pelo contrário, seja em Gracian ou König, e ainda em Leibniz, Bouhours, Crousaz, temos a “pressuposição de um tipo de harmonia preestabelecida entre gosto e razão” (KJØRUP, 2005, p. 171).

Dessa maneira, existe uma carga de sentido atrelada à palavra gosto que precisa ser recuperada. Na leitura de Gadamer esse conceito indica “um *modo de conhecer*”, em que “a marca do bom gosto é ser capaz de nos distanciarmos de nós mesmos e de nossas preferências privadas”, pois o gosto, “em sua natureza essencial, não é algo privado, mas um fenômeno social de primeira ordem” (GADAMER, 2006a, p. 32). Para tanto, podemos compreender que “o indivíduo precisa ter gosto”, e este “não é algo que aprende por meio de demonstração, nem pode ser substituído por mera imitação”, de modo que “gosto não é uma mera qualidade privada, pois sempre demanda o esforço por ser bom gosto” (GADAMER, 2006a, p. 32). O bom gosto, por sua vez, será “sempre seguro de seu julgamento, é de sua natureza ser um gosto seguro, se aceita ou se rejeita algo sem vacilar, sem depender de outros e sem precisar de razões” (PEREIRA, 2014, p. 59). É por essa razão que “o oposto de ‘bom gosto’ na

verdade não é o ‘mau gosto’, mas sim o ‘não ter gosto’” (GADAMER, 2006a, p. 33). Isso faz com que o gosto, ou o bom gosto, procure sempre evitar aquilo que é sem gosto, algo que certamente será incompreensível para alguém cuja qualidade esteja em não ter gosto. Nesta direção, Gadamer nos dirá que “o fenômeno do gosto é uma faculdade de diferenciação” e que “ele opera em uma comunidade”, ainda que não seja submisso a ela (GADAMER, 2006a, p. 33).

O exemplo do fenômeno da moda abordado por Gadamer (2006a), ajuda a compreender melhor essa caracterização do conceito de gosto. A moda traz consigo a ideia de algo que acontece em sociedade e que possui uma qualidade de generalização. Cabe destacar que “a própria palavra ‘moda’ (*Mode*) implica que o conceito envolve uma lei mutável (*modus*) dentro de um todo de comportamento sociável” (GADAMER, 2006a, p. 33). Desta maneira, a moda representa algo de sociável, que pode acontecer desta ou daquela maneira, mas que envolve ao mesmo tempo um comportamento social aceitável, cujo fundamento está justamente naquilo que todos fazem. Assim, o fenômeno da moda serve de exemplo para a ideia de generalização social contida na ideia de gosto, bem como de sua capacidade normativa em relação ao comportamento dos indivíduos em sociedade. O gosto, dessa maneira, estará atrelado a comportamentos sociais, mas não estará submisso a estes, pois envolve um discernimento próprio do indivíduo em relação à cultura e àquilo que se faz em comunidade.

Neste ponto, podemos fazer algumas considerações importantes para nosso tema da retórica. A primeira delas está em perceber que o sentido de gosto perseguido por Gadamer está bastante afastado daquele pretendido por Kant. A busca de sentido realizada por Gadamer neste conceito, como nos anteriores, está em observá-lo num momento histórico em que ele responde por uma relação social e de comunidade, com peso moral em relação à forma como determinada pessoa se comporta ou decide se comportar diante de uma dada situação. Isso o afasta do sentido concebido por Kant, que leva o gosto, tal como o juízo em relação ao *sensus communis* para uma dimensão especulativa. De fato, procura-se mostrar que “Kant, ao colocar suas indagações transcendentais, obstruiu o caminho que permitiria reconhecer a tradição em sua pretensão de verdade, a qual o cultivo e o estudo se dedicavam a essas pesquisas” (PEREIRA, 2014, p. 60). Isso também nos permite entender a importância da referência aos textos de Vico feita por Gadamer. Com relação a Vico, Gadamer nos diz que “isso é o que

torna a confiança de Vico na tradição humanista tão impressionante, pois contra a intelectualização do conceito de senso de comunidade, ele firmemente retém toda a riqueza de sentido própria da tradição romana” (GADAMER, 2006a, p. 29).

Outro ponto importante é que também no gosto temos semelhanças importantes com o conceito de *phronesis*. Em ambos os casos, mais uma vez, temos algo que não pode simplesmente ser aprendido ou ensinado. O gosto, tal como a capacidade de exercer juízos a partir do *sensus communis*, demanda o pertencimento e a prática social em comunidade. Em gosto e *phronesis*, temos relação com um outro tipo de conhecimento, diferente daquele especulativo, próprio do método científico moderno. Estamos diante de um conhecimento prático. Para este tipo de conhecimento, não caberá um processo subsuntivo, tal como aquele pautado pelas regras do juízo reflexivo. Será mais importante a capacidade de compreensão do indivíduo em relação a si mesmo enquanto ser histórico, que se torna aquilo que é a cada momento, dentro de uma tradição e de uma cultura. Neste sentido, a carga moral desses conceitos é importante. Gadamer não apresenta uma defesa de critérios específicos para essa moralidade. O que ele procura demonstrar é a existência de um deslocamento desses conceitos, próprio da filosofia moderna, que impossibilita o acesso à abertura histórica disponível nos conceitos do humanismo.

Neste sentido:

Para Gadamer, todo juízo sobre algo pensado em sua individualidade concreta é um juízo sobre um caso especial, isso quer dizer que, o julgamento do caso não se limita a aplicar o padrão universal, que é de acordo com o qual este ocorre, mas o co-determina, completa e corrige. A partir desta afirmação se diz que todas as decisões éticas exigem gosto. E, posto que o gosto não é a base do juízo ético, mas sim seu mais elevado complemento, vemos que onde o injusto conflita com o gosto, é certo que se vá aceitar o bom e repudiar o mau, esta segurança é de certa maneira tão contundente quanto a segurança que possuímos em nosso sentido mais vital, o sentido que escolhe ou repudia o alimento (PEREIRA, 2014, p. 60).

Dessa maneira, podemos perceber que o retorno à tradição humanista representa um importante passo em vista da tradição retórica. Isso representa um deslocamento de sentidos, da parte de Gadamer, para demonstrar que esses conceitos possuem uma acepção prática. Existe uma contundência considerável nessa busca de sentido para aproveitar o termo usado por Pereira (2014). No caso do gosto, essa referência ao “sentido mais vital”, em relação ao processo de aceitar ou recusar alimentos, fala a partir de tamanha concretude a ponto de

remeter a processos de incorporação. Essa relação encontra paralelo com algo do que já tratamos do conceito de *stasis*. Lá, como aqui, temos as palavras voltadas a um sentido de concretude bastante acentuado, a ponto de fazer referência a processos orgânicos.

No plano conceitual de *Bildung*, *sensus communis*, juízo e gosto, abordado por Gadamer, a ênfase está em uma relação de conhecimento prático com pretensão à verdade, que está pautada em um tipo de movimento. O que vimos sobre o fenômeno da moda, assim, aponta para essa dimensão. Fala-se de algo em movimento, que acompanha as práticas sociais e constantemente demanda resposta dos indivíduos em relação ao seu comportamento e decisões sociais. O comportamento social implica a capacidade de decidir e realizar juízos de gosto diante das situações cotidianas. Esses juízos de gosto, por sua vez, para que direcionados a alguma compreensão de bem comum, passam pela relação com a tradição, bem como demandam *sensus communis*. Dessa maneira, a capacidade de, a cada momento, em cada situação, compreender-se enquanto ser histórico em aplicação de sua compreensão no mundo da prática, passa por um agir voltado à *phronesis*. A relação desta *phronesis* com a tradição retórica para além das questões já destacadas, pode ser observada no *corpus* referencial apresentado.

Por fim, tal como feito ao tratarmos de *Bildung* e *sensus communis*, consideramos importante apresentar alguns elementos de diferenciação dos dois conceitos. Novamente, temos como aspecto de proximidade o aceno a uma noção de comunidade, pautada na leitura pré-moderna proposta por Gadamer ao par conceitual. Esse elemento, por bem, deve ser destacado como nexos de unidade entre os quatro conceitos fundamentais do humanismo aqui apresentados, a partir de *Verdade e Método*. No caso de juízo e gosto, temos ainda outra proximidade, que diz respeito a relação de ambos com a sensibilidade e a pretensão de conhecimentos a partir desta, bem como suas implicações de e para a vida em comunidade. Todavia, assim como em *Bildung* e *sensus communis*, temos diferenças importantes entre juízo e gosto. Em juízo, há sua evidente proximidade com uma perspectiva decisória, que na recepção de Gadamer vê-se relacionada com a capacidade de expressão discursiva, a partir de certa noção de sensibilidade. Já em gosto, observamos uma ênfase maior dedicada a questões morais em torno da vida em comunidade, cujo ponto de referência também está em certa sensibilidade, porém nesse caso mais atrelada à maneira como a comunidade a percebe.

2.2. JOGO E VERDADE EM ARTE

2.2.1. O conceito de jogo

Na seção anterior, observamos a busca de Gadamer por uma abertura histórica de significados a partir dos conceitos fundamentais do humanismo. Fomos capazes, ainda, de visualizar como essa discussão está centrada em uma espécie de fechamento de mundo, ocasionada por obstruções decorrentes de aspectos da filosofia moderna, em especial referentes a fundamentação das ciências do espírito. Essa discussão nos levou a tratar alguns aspectos da estética moderna e em como os conceitos de juízo e gosto podem servir de ponte para uma dimensão prática de compreensão do mundo da vida. Aqui, seguiremos essa discussão com atenção em alguns temas próprios da leitura de Gadamer sobre temas da estética e da filosofia da arte. Nossa atenção, entretanto, não estará focada em questões estéticas propriamente ditas. O que pretendemos é discutir, com ponto de partida e apoio nesses temas, elementos importantes do que Gadamer compreende por verdade e em como essa concepção está ancorada nas noções de circunstancialidade, compreensão e movimento. Desse modo, esperamos dar mais um passo no caminho de compreender o papel da retórica na obra do filósofo.

Dito isso, o conceito de jogo será bastante importante. Sabemos que jogo, diferente dos conceitos até aqui abordados, conta com certa constância de sentido no decorrer da história. Em termos gerais, podemos definir jogo como algo que funciona por si mesmo, sem uma finalidade ou objetivos necessariamente estabelecidos. Isso não implica deixar de lado, mesmo que de maneira indireta, a relação do conceito com aspectos amplos da vida, desde questões éticas até outras envolvendo o trabalho e os usos de jogo enquanto plataforma lúdica. Em sentido de complementar um quadro geral do conceito, vejamos uma definição de jogo em sua relação com a estética, com ênfase para sua liberdade em relação a preocupações práticas:

Quando a experiência estética é identificada como uma forma desinteressada de experiência, que não se preocupa com os usos ou mesmo com a existência de seu objeto, então a imaginação é considerada em jogo livre. De acordo com essa linha de pensamento, a imaginação é uma faculdade criativa que converte dados crus, providos pelos sentidos externos e pela consciência, em conhecimento. Se esse conhecimento for direcionado para algum fim, então ele estará praticamente ou teoricamente comprometido. Todavia, ele pode

estar preocupado diretamente com seus próprios estados; seus objetos são apresentados, assim, à experiência, porém seus usos e mesmo sua existência não são de preocupação da imaginação. Neste caso, a imaginação pode ser dita como em jogo livre e a experiência desse jogo livre é estética. Ela é prazerosa da maneira especial pela qual o deleite estético é prazeroso, e se distingue do prazer que vem da satisfação dos desejos. Neste sentido, jogo é um elemento essencial na experiência estética. O jogo livre da imaginação e a teoria da experiência estética nele implicada é central para a estética de Immanuel Kant (TOWNSEND, 2006, p. 247).

Em Gadamer, temos a discussão desses aspectos gerais, com destaque para alguns pontos mais específicos que veremos a partir de agora, em especial na estética. É importante termos em mente que “essa ideia [de jogo], apesar de importante na tradição de teoria estética germânica, notadamente com Schiller e Kant, não vem para Gadamer dessas fontes”, mas pelo “trabalho antropológico do historiador cultural holandês Johan Huizinga” (LAWN; KEANE, 2011, p. 109). A partir deste último, Gadamer considera os diversos usos do termo, sem deixar de lado os metafóricos, tais como “jogo de luzes, jogo das ondas, jogo de engrenagens ou de peças de máquinas, a interação dos membros, jogo de forças, jogo de mosquitos, e até mesmo jogo de palavras” (GADAMER, 2006a, p. 104). Ele mantém e dá destaque à ideia de que “em cada caso o que se pretende é um movimento de ir e vir que não está atrelado a qualquer objetivo que levaria a uma finalidade” (GADAMER, 2006a, p. 104).

Esse caráter de movimento inerente ao jogo é acentuado quando do destaque para a palavra para jogo em alemão, *spiel*, que “originalmente significava ‘dança’” (GADAMER, 2006a, p. 104). Outros exemplos em torno de jogo e movimento podem nos ajudar a enfatizar tal ponto. Assim, “o movimento de ir e vir é evidente em todos os jogos com bola, em que a bola está em constante movimento, provendo o caráter do jogo em si mesmo” (LAWN; KEANE, 2011, p. 110). Dessa forma, temos que o jogo resiste a uma determinação de como irá terminar, pois, tal como nos jogos com bola, está aberto a toda sorte de revezes e surpresas. Ao jogo importa também uma relação de seriedade com os jogadores. Gadamer nos diz que o jogo “apenas cumpre seu propósito se o jogador se perder no jogo”, assim “a seriedade ao jogar é necessária para que o jogo seja de fato jogado” (GADAMER, 2006a, p. 103). Com isso, o jogador vê-se afastado da possibilidade de reconhecer no jogo uma relação meramente objetiva. A expressão “é só um jogo” nos ajuda a compreender essa relação, pois mesmo reconhecendo que se trata apenas de um jogo, o jogador “não sabe exatamente aquilo que ‘sabe’ ao saber disto” (GADAMER, 2006a, p. 103). Isto é, caso o jogador de fato esteja

engajado no jogo, ele estará acompanhando o movimento deste, para aonde a situação o conduzir.

Em Gadamer, esta noção de jogo encontra paralelo com as questões sobre estética que acabamos de examinar. Novamente, temos aqui a resistência a um uso estético do conceito que leve a pensar o jogo a partir de uma perspectiva subjetivista. O que Gadamer busca investigar é o “modo de ser jogado em si”, afastando a perspectiva da “reflexão subjetiva dos jogadores” (GADAMER, 2006a, p. 103). Lawn e Keane apontam nisso um “comentário direto sobre as limitações da subjetividade”, pois “ao subsumir o jogador individual da estrutura maior da equipe ou do jogo em si, Gadamer ecoa o ataque à subjetividade no qual a reflexão individual é fragmento de estruturas hermenêuticas maiores”, quais sejam, tradição e linguagem (LAWN; KEANE, 2011, p. 110). Dessa maneira, temos a importante distinção perspectiva de análise entre o jogo a partir dos jogadores e o jogo a partir de si mesmo. A ênfase de Gadamer está nitidamente no jogo em si, de modo que, na relação com a estética, ele consegue se separar do que chama de consciência estética.

Para que possamos compreender melhor a importância desse movimento, recuperemos o que Gadamer entende por consciência estética. Em *Verdade e Método* a consciência estética é apresentada como um conceito representativo da perda de espacialidade e temporalidade da obra de arte em razão dos enquadramentos funcional e qualitativo a ela atribuídos. A consciência estética será “o centro de experiência (*erlebende*) do qual tudo que é considerado arte é medido” (GADAMER, 2006a, p. 74). Nesse sentido, podemos entendê-la como uma espécie de “alienação da realidade”, isto é, “a habilidade de adotar uma instância estética”, própria da “consciência culta (*gebildete*)” (GADAMER, 2006a, p. 73). Portanto, temos uma ruptura na tradição que separa a obra de arte do tempo-espaço, do mundo próprio que lhe proporciona efetividade histórica e vigência epocal. O propósito da consciência estética é realizar um juízo (estético) que desconsidera uma atualização do passado da obra em seu momento atual para poder servir de base a um posicionamento crítico, direcionado pela fruição da obra. Com isso, visualizamos o que Gadamer chama de uma soberania da consciência estética, que consiste na “capacidade de fazer diferenciações estéticas em todo lugar e de ver todas as coisas ‘esteticamente’” (GADAMER, 2006a, p. 74).

As diferenciações estéticas a que fazemos referência, são também importantes neste momento. A diferenciação estética (*ästhetische Unterscheidung*) é um dos conceitos centrais

apresentados por Gadamer em sua discussão sobre a arte. Assim como na consciência estética, “a ‘diferenciação estética’ realizada pela consciência estética também cria uma existência externa para si”, que “prova sua produtividade ao reservar lugares especiais”, tais como, a “‘biblioteca universal’ na esfera da literatura, o museu, o teatro, a sala de concertos, etc” (GADAMER, 2006a, p. 75). Antonio Gutiérrez-Pozo (2018) propõe explicar o conceito a partir de uma comparação com o conceito heideggeriano de diferença ontológica. Para ele, “a *diferença estética* [...] equivale a uma *diferença ontológica* entre a aparência ou irrealidade, que corresponde ao estético, e a realidade” (GUTIÉRREZ-POZO, 2018, p. 45). Dessa maneira, Gutiérrez-Pozo (2018) procura nos mostrar que em sua forma propositiva, como não-diferenciação estética, o conceito de Gadamer aponta para a irredutibilidade da obra de arte à consciência estética; tal como o ser é compreendido como irredutível ao ente, na diferença ontológica.

Neste sentido, importa-nos perceber que a perspectiva do jogo, tal como Gadamer a propõe, assegura possibilidades à obra de arte que vão além de um esquema subjetivista, marcado pela consciência e pela diferenciação estéticas que acabamos de recuperar. O jogo que joga os jogadores, voltado à obra de arte, remete à situação hermenêutica em que se encontra o intérprete a cada momento. Atentemos melhor a este ponto, em nossa discussão sobre a situação hermenêutica observamos as características centrais do que Gadamer indica por essa noção. Ela aparece na parte dois do *Verdade e Método*, quando da discussão mais específica sobre os problemas da aplicação e da importância de Aristóteles, que nos prepararam para a leitura de Gadamer da *phronesis*. Naquele momento, percebemos que esse conceito está relacionado com a história dos efeitos, em especial no que diz respeito ao posicionamento historicista ante a compreensão, marcando um posicionamento próprio de Gadamer quanto ao problema da historicidade. Deste modo, seu âmago conceitual está marcado pela finitude humana e a constante tentativa do intérprete em mover-se à história dos efeitos, em uma busca por conhecimento que jamais será completa.

De fato, a discussão sobre a situação hermenêutica está atrelada a um momento da obra em que Gadamer está preocupado com questões diferentes da estética. Todavia, estes temas estão juntos à medida em que fazem parte de um objetivo ulterior, qual seja, “saber o que é a verdade no campo das ciências humanas” (GADAMER, 2006a, p. 87). Nas palavras de Gadamer:

A questão da verdade na arte, em particular, pode servir para preparar o caminho para essa questão mais abrangente, porque a experiência da obra de arte inclui compreensão e, portanto, representa por si um fenômeno hermenêutico - mas de maneira alguma no sentido de um método científico (GADAMER, 2006a, p. 87).

Desta maneira, jogo e situação hermenêutica se encontram no problema mais amplo da compreensão hermenêutica e de suas implicações para a verdade nas humanidades. Por isso, quando Gadamer “procura analogias entre a obra de arte e o jogo”, ele “atinge uma meta importante”, pois “a obra de arte é visualizada como algo dinâmico, e não estático” (PALMER, 1969, p. 174). Nesse sentido, temos um passo a mais em sua busca de uma estrutura da compreensão que recebe em si este movimento, que é inerente à consciência histórica de que estamos sempre, ou desde sempre, em uma situação que demanda resposta. O modo de ser do jogo, conforme apresentado por Gadamer, confirma esse ponto, “já que sua própria natureza é independente da consciência daqueles que o jogam” (PALMER, 1969, p. 174). A busca pela questão da verdade em arte passa pelo reconhecimento da existência de algo próprio da arte e das ciências humanas, que é o reconhecimento do elemento de historicidade. Este elemento fala de nossa finitude e das possibilidades que temos, enquanto seres finitos, de alcançar compreensão, e verdade, no movimento que nos conduz a cada momento em direção ao fim. O jogo, portanto, serve de modelo para esse processo. O jogo é a própria situação hermenêutica em que nos encontramos.

2.2.2. A verdade na arte

Observados os aspectos destacados sobre o conceito de jogo e sua relação com a crítica da estética empreendida por Gadamer, cabe agora examinarmos alguns elementos relativos à liberação da questão da verdade à arte. Para isso, faremos um panorama geral sobre o que poderia ser considerada uma leitura crítica de base hermenêutica da estética; com especial atenção ao conceito de mediação total, presente em *Verdade e Método*. Isso irá nos ajudar a visualizar com mais propriedade algumas relações com a tradição retórica, além de permitir observarmos como essa discussão está diretamente relacionada ao tema da *phronesis*. Assim sendo, Nicholas Davey (2016) nos apresenta características gerais a serem

consideradas na revisão do que ele chama de uma estética hermenêutica em Gadamer. Ele nos diz o seguinte:

Estética não é o estudo de tipos específicos de prazer subjetivo derivados da arte. Ela é o estudo do que objetivamente orienta nossa consciência subjetiva da arte. [...] A estética hermenêutica busca romper com as distrações prazerosas da consciência estética no sentido de desvendar as realidades cultural e linguística que se manifestam. [...] A estética hermenêutica pressupõe envolvimento fenomenológico com os assuntos da arte, ao invés de distanciamento desinteressado. [...] Ela subverte a noção de que as obras de arte são destacadas da realidade. [...] Interpretação é um meio de realização da obra. [...] A finalidade de uma estética hermenêutica não é chegar a um conceito de arte, mas aprofundar nossa experiência desta (DAVEY, 2016, s.p.).

Antes de passarmos propriamente a discussão dos aspectos em destaque, cabe uma pontuação sobre o uso feito por Davey da expressão “estética hermenêutica” (DAVEY, 2016, s.p.). Ainda que sua sumarização dos elementos presentes em uma leitura hermenêutica das questões relacionadas à estética atenda aos nossos objetivos para este momento, precisamos fazer uma reserva quanto a indicação da existência de uma estética hermenêutica em Gadamer. Entendemos que a pretensão de Gadamer se distancia da proposição de uma estética de base hermenêutica e assumimos esta posição para o desenvolvimento deste trabalho. Isso não implica afirmar a impossibilidade de uma interpretação naquele sentido, além do próprio Davey (2016), o texto de Gutiérrez-Pozo (2018), citado anteriormente, é exemplificativo deste caminho. Todavia, consideramos importante marcar nosso posicionamento interpretativo, pois, embora nossa discussão demande maior atenção a outros temas, entendemos que este ponto constitui um pressuposto importante.

A referência em destaque acima nos ajuda a fixar alguns elementos que já estavam presentes de forma indireta em nosso tema anterior. Primeiro, ressaltamos a ruptura com uma visão propensa a subjetividade em relação a obra de arte e a experiência decorrente desta. Longe disso, temos a abordagem prática e fenomenológica que nos leva a questionar a obra de arte, no que ela pode nos dizer, a partir da realidade em que ela se encontra, inserida nas estruturas hermenêuticas mais amplas da tradição e da linguagem. Nesse sentido, a prática interpretativa envolve engajamento no jogo da obra. Nossos sentidos, opiniões e eventuais demandas subjetivas se veem demandadas a entrar no jogo e ficar em segundo plano. Eles ficam em segundo plano diante do sentido que a própria obra evoca e de sua capacidade de nos afetar. A experiência da obra de arte, assim, ocupa um âmbito em que estamos atentos um

ao outro. Neste âmbito, a busca por compreensão e verdade se aproxima do aprofundamento da consciência histórica que temos a partir de nossa interação com o mundo da vida.

Por isso, os conceitos de consciência e diferenciação estética receberam atenção no tópico anterior. Com eles, “o ponto de vista de uma estética subjetivamente centrada é transcendido e uma estrutura é sugerida para mostrar a inadequação do esquema sujeito-objeto em referência à compreensão de um jogo, e por extensão da obra de arte” (PALMER, 1969, p. 174). Mais ainda, procura-se demonstrar que a experiência da obra de arte deve ser levada em consideração como algo que se dá no mundo e que nos revela um outro mundo. Para Gadamer “nós aprendemos a compreender a nós mesmos através disso, o que importa dizer que superamos (*aufheben*) a descontinuidade e o atomismo de experiências isoladas na continuidade de nossas próprias existências” (GADAMER, 2006a, p. 83). Ao dizer isso, ele procura um ponto de partida em relação as nossas experiências com a arte, que condiga com nossa modo de ser histórico e finito. Doutro modo, adentraríamos um caminho de negação da nossa própria forma de relação com o mundo e, por isso, impondo obstáculos à consciência histórica de quem nós somos. Isto é, estaríamos obstruindo o alcance da autocompreensão, em razão da negação do caráter de continuidade histórica do existente humano.

Para considerarmos especificamente o tema da verdade em arte, precisamos atentar para o modo como Gadamer o aborda, isso se dará por meio de uma relação de conhecimento. Neste sentido, temos as seguintes perguntas: “existe conhecimento na arte? A experiência da arte não contém uma reivindicação de verdade que é certamente diferente daquela das ciências, assim como certamente não inferior a esta?” (GADAMER, 2006a, p. 84). A resposta para essas questões é afirmativa, pois “arte é conhecimento e experienciar uma obra de arte significa participar desse conhecimento” (GADAMER, 2006a, p. 84). Para tanto, importa destacarmos a reação contra a subjetivização da estética, atribuída por ele à crítica do juízo estético de Kant e realizada, entre outras maneiras, pela crítica da consciência e da diferenciação estética. Deste modo, a crítica hermenêutica da consciência estética está, em sentido propositivo, no aprofundamento da nossa relação com a obra de arte, e não no estabelecimento de elementos para um conceito de arte ou de parâmetros para designar o que é ou não arte, tal como Davey (2016) nos ajudou a visualizar.

Com isso, somos colocados diante da questão sobre que tipo de conhecimento é este em que se sustenta uma pretensão de verdade em arte. Certamente, é “um modo de

conhecimento de tipo único, diferente do conhecimento sensorial que provê a ciência com os dados essenciais dos quais se valerá para construir conhecimento da natureza” (GADAMER, 2006a, p. 84); mas também “diferente de qualquer conhecimento moral racional, e mesmo de qualquer conhecimento conceitual” (GADAMER, 2006a, p. 84). O tipo de conhecimento advindo da arte, juntamente com sua pretensão de verdade, é encontrado por Gadamer na medida em que “cada experiência artística é reconhecida e ao mesmo tempo mediada com a consciência histórica” (GADAMER, 2006a, p. 84). Dessa maneira, uma investigação sobre a verdade em arte deve passar pelo questionamento mais amplo sobre o problema da compreensão. É justamente nesse ponto que o tema da estética se encontra com o tema das ciências humanas. Pois, aquilo que as ciências humanas procuram, de maneira geral, para Gadamer, “não é superar, mas compreender a variedade das experiências - sejam estéticas, históricas, religiosas ou de consciência política -, o que significa que se espera encontrar verdade nestas” (GADAMER, 2006a, p. 85).

Temos, assim, colocada a questão sobre como essa verdade em arte pode acontecer. A resposta passa por dois conceitos, ambos relacionados ao conceito de jogo: transformação em estrutura e mediação total. A tese que Gadamer procura sustentar é a de que “o ser da arte não pode ser definido como um objeto da consciência estética, porque, pelo contrário, a atitude estética é mais do que sabe de si mesma” (GADAMER, 2006a, p. 115); mais ainda, “ela é uma parte do *evento de ser que ocorre na apresentação* e pertence essencialmente ao jogo como jogo” (GADAMER, 2006a, p. 115). Em relação à consciência estética e a definição da arte como objeto desta, cremos já ter dito o bastante. No entanto, com relação a esse evento de ser que ocorre na apresentação, devemos nos deter para explicar os conceitos de transformação em conformação (*Gebilde*) e mediação total. Isso nos ajudará a compreender o que se pretende ao falar de experiência da arte em hermenêutica e como somos remetidos, por meio desses conceitos, de volta à tradição retórica.

Primeiro, falemos sobre o que significa transformar-se em estrutura. O termo transformação “significa que alguma coisa passa a ser, repentina e completamente outra, que essa outra coisa na qual se transformou, tornou-se seu verdadeiro ser” (GADAMER, 2006a, p. 111). Já conformação (*Gebilde*) “possui o caráter de obra, de um *ergon* e não apenas de *energeia*” (GADAMER, 2006a, p. 110). Para Palmer (1969), o que Gadamer pretende dizer com esse conceito é que a obra de arte nos apresenta um outro mundo, no qual se cumpre sua

pretensão de verdade. Ele nos diz que a forma de compreender essa questão é ontológica, porque “a transformação em estrutura [conformação] que é desencadeada pelo artista é de fato a transformação no ser da verdade” (PALMER, 1969, p. 168). Deste modo, temos acesso ao mundo da obra, no qual sua verdade acontece e se manifesta, um mundo que é outro ao nosso e que é acessado na medida em que passamos por uma mediação que nos leva a encarar o jogo proposto pela obra de fato como um jogo.

Neste sentido, jogar o jogo tornado acessível pela obra de arte envolve uma série de questões. É importante que haja um engajamento no jogo, que ele seja levado a sério. Importa que o jogo possa realizar-se por si mesmo, isto é, sem uma finalidade ou critérios estéticos subjetivos que possam reduzi-lo a objeto. Por isso, “transformar-se em conformação [*Gebilde*] significa que o que existia previamente já não existe”, mas o que temos agora, isto é, “o que agora existe, que representa a si no jogo da arte, é o duradouro e verdadeiro” (GADAMER, 2006a, p. 111). Assim, “a transformação em conformação [*Gebilde*] é a transformação em verdade” (GADAMER, 2006a, p. 112). Isso quer dizer que por meio do jogo da arte e da transformação em conformação, obra, temos o acesso a uma dimensão ontológica, própria da obra de arte, na qual sua verdade acontece. Nesta dimensão, “a fusão da verdade ou do ser representado com a forma [conformação, obra] é tão completa que algo novo vem a ser” (PALMER, 1969, p. 169). Para que isso seja possível, precisamos de uma mediação, não parcial, mas total.

Dessa maneira, é necessário que nos detenhamos no que Gadamer quer dizer por mediação total. Ela significa que “o meio em si é substituído (*aufhebt*)”, mais especificamente, “o desempenho (no caso do drama e da música, mas também no recitar épico ou lírico) não se torna, em si, temático, mas a obra apresenta a si através dele e nele mesmo” (GADAMER, 2006a, p. 118). Com isso, a distinção entre forma e conteúdo, própria à consciência e à diferenciação estéticas, perde sentido. Acontece desse modo, porque a transformação em conformação junto ao engajamento no jogo da arte, demandam uma relação de mediação com a obra que não possui intermédio ou diferenciações entre o que se pretende representar, mas demandam uma mediação total para que tenhamos acesso ao acontecimento de sentido do mundo da obra. Este ponto é enfatizado por Gadamer, porque “a consciência estética geralmente está apta a fazer diferenciações estéticas entre a obra e sua mediação” (GADAMER, 2006a, p. 118). Por isso, Lawn e Keane (2011) nos explicam que:

A obra de arte não é apenas o produto de um artista brilhante; o momento da criatividade nunca acaba, mas é conduzido através da mediação da interpretação como uma resposta às questões propostas pela obra de arte ao realizar a abertura de um novo mundo (LAWN; KEANE, 2011, p. 162).

Neste ponto encontramos uma referência importante à tradição retórica. Dockhorn (1980) nos dirá que:

A obra de arte não permanece objeto da consciência estética, mas é “parte do processo ontológico de representação”. Não se trata de formação de material ou da percepção da forma, mas da “mediação total” que toma lugar no ser da arte. O “ser-aí do espectador” (em Quintiliano *rebus interesse*), sua *theoria*, é ao mesmo tempo um estar-além de si mesmo (em Quintiliano *rapere e transfigurare*) e um esquecer-se de si (DOCKHORN, 1980, p. 166).

A partir deste comentário, voltemos nossa atenção para o que quer dizer em retórica esse estar-além de si mesmo, referenciado em Quintiliano como *rapere e transfigurare*. Nós já abordamos indiretamente essa questão ao falarmos mais ao início deste capítulo sobre *sensus communis* e a necessidade de provisão de imagens para a educação dos jovens, quando da leitura de Vico feita por Gadamer. Essa capacidade imaginativa nos fala sobre algo muito comum, quando divagamos sobre algo ou simplesmente deixamos a mente passear livremente pelas imagens que lhe ocorrem. Nesta prática, comum, podemos viajar para lugares distantes, não necessariamente relacionados ao lugar em que nos encontramos facticamente. Sobre isso, Quintiliano (2015) nos diz:

Como, porém, de permeio ao descanso prolongado, a vãs expectativas e a sonhos em estado de vigília, assim essas fantasias, de que estou falando, nos perseguem, como viajar por terras distantes, sulcar os mares, estar em combate, discursar perante os povos, dispor do uso de riquezas que não temos: não apenas pensar, mas realizar. Por que não transformarmos esse devaneio do espírito em algo proveitoso? (QUINTILIANO, 2015, p. 459).

Esse excerto nos fala sobre a possibilidade em retórica de usarmos a capacidade específica da *phantasia* ou da *visio* para as finalidades da persuasão. Ao tratar do tema, Quintiliano “designa essa capacidade mental de conjurar imagens, *phantasia* em grego e *visio* em latim”, para falar de como “imagens de coisas ausentes (*imagines rerum absentium*) são apresentadas para a mente de tal maneira que parecemos ver com nossos olhos (*oculis*) e tê-las diante dos sentidos (*praesentes*)”, conforme Michele Kennerly (2010, p. 270). De fato, a

utilização dessa capacidade como recurso oratório é um tema presente nos grandes tratados de retórica da antiguidade. Temos exemplos do tema em Górgias, Aristóteles, Cícero, além do próprio Quintiliano, que destacamos. Seu uso em retórica, inclusive, atravessa o tempo. Como exemplo contemporâneo, Kennerly destaca o uso do termo “*fancy*” feito por Martha Nussbaum, em seu *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, para se referir a *phantasia* como “como componente central do juízo” (KENNERLY, 2010, p. 271). Nesse caso, o objetivo de Nussbaum em recuperar o termo é “promover o poder da literatura, em especial dos romances, para ativar e cultivar facetas da imaginação que podem melhorar nossas respostas respectivas e coletivas para injustiça social” (KENNERLY, 2010, p. 271).

Desta maneira, quando falamos de *rapere* e *transfigurare* estamos nos referindo ao uso retórico de uma capacidade que possuímos. Esse recurso pode ser usado para os mais diversos fins, nas mais diversas práticas discursivas. Todavia, o que nos importa aqui é que esse “transporte retórico”, para continuarmos com Kennerly (2010, p. 272), representa a capacidade do orador de deslocar a audiência para outro lugar, por meio das emoções, de modo que as imagens por ele apresentadas a audiência se façam reais. Mais do que os expedientes técnico-retóricos empregados nesta empreitada, nossa atenção se volta para a semelhança atentada por Dockhorn (1980) entre este elemento e a mediação total a que Gadamer se refere quando da discussão sobre estética.

Nos dois casos temos um transporte, no qual espectadores são levados para outro lugar por meio de uma capacidade da linguagem, seja no caso da obra de arte ou da peça oratória. Esse outro lugar, em ambas as situações, torna-se real, tangível, e portador de uma mensagem com pretensão de verdade, pois intenta demonstrar um conhecimento a ser transmitido. Para isso, ambos os conceitos dependem de estruturas (hermenêuticas, se o quisermos) maiores, a saber, a linguagem e a tradição. Isso acontece porque a capacidade de gerar imagens está atrelada ao modo como nos relacionamos com o mundo da cultura, bem como com nosso uso da linguagem. Desse modo, a capacidade criativa, através da qual podemos tirar sentido para o mundo ao nosso redor, da qual nos falou Gadamer por meio de Vico, comporta nos dois casos elementos importantes para a tomada de decisões, isto é, fazer juízos. Nos dois casos, lidamos com uma carga de sentido e referência aos termos destacados que fogem a lógica científica moderna, sem deixar de postular formas de conhecimento e de verdade. Tanto na

obra de arte, quanto no discurso retórico pautado neste recurso, somos transportados, carregados, mediados, raptados, etc., a outro mundo.

Importa perceber que não temos apenas proximidades. A pretensão de Gadamer em pautar uma mediação total assume compromissos ontológicos específicos, cuja correspondência com o uso antigo de *rapere/transfigurare* demandaria um trabalho específico de sustentação. Ademais, pautar uma mediação *total*, como Gadamer faz no caso da obra de arte, levanta elementos próprios de uma perspectiva hermenêutica da obra de arte e de sua demanda por consciência histórica e abertura à verdade da obra. Todavia, o ir além de si, presente em ambos os casos continua presente. O que corrobora a leitura de Dockhorn (1980) ao remontar, no texto de Gadamer, a referência às possibilidades de abertura histórica presentes ao uso retórico da linguagem.

2.3. COMPREENSÃO E CAPACIDADE (*DUNAMIS*) RETÓRICA

2.3.1. O conceito de compreensão

No decorrer deste capítulo, observamos como a discussão de Gadamer pode nos levar, mais uma vez, por importantes pontos da tradição retórica. Nos vários momentos que percorremos, desde os conceitos fundamentais do humanismo até a discussão sobre a verdade em arte, temos em vista uma forma outra de conhecimento, em relação àquela perseguida pelo método científico moderno. Esse tipo de conhecimento é prático e demanda uma característica dinâmica muito própria, isto é, ele parece ter como condição de realização um movimento constante. Neste último tópico, abordaremos o conceito central de compreensão em Gadamer. Esse conceito perpassa toda nossa discussão neste trabalho, dada sua importância essencial à hermenêutica. Através dele, pretendemos demonstrar como a compreensão em Gadamer é atravessada por movimento e por uma noção de capacidade, bem como essas características perpassam os temas aqui expostos.

Em certo sentido, tratar do conceito de compreensão em Gadamer envolve falar da hermenêutica filosófica como um todo. Isso acontece porque a proposta de uma hermenêutica em si está associada de maneira direta e indissociável ao problema da compreensão. No caso da hermenêutica filosófica de Gadamer, precisamos atentar para os elementos que marcam a proposta de compreensão do autor, em especial àqueles que a fazem aderir ao termo ou

adjetivação filosófica já em seu nome (PALMER, 1969). É uma diferença importante a ser marcada, desde sua relação com outras propostas de hermenêutica encontradas ao longo da história até a suas respostas para o problema da compreensão.

Ao observarmos, como em Bleicher (1980), uma revisão sobre a história da hermenêutica e do problema da compreensão, percebemos que é comum haver divisões entre períodos antigo, romântico e contemporâneo. É possível, também, encontrarmos uma divisão temática entre hermenêutica teológica, jurídica, literária, geral. Podemos, ainda, fazer separações levando em consideração escolas de pensamento, como no caso das escolas histórica, positivista, fenomenológica, existencialista. Em Gadamer, mais especificamente, temos um posicionamento único e bastante frutífero, que se encontra ligado ao período contemporâneo, à escola fenomenológica e em franca desconfiança com a capacidade metodológica da ciência moderna para lidar com o problema da compreensão de forma adequada.

A partir disso, vejamos em maiores detalhes como esses direcionamentos gerais podem nos levar a uma apreensão do conceito de compreensão em Gadamer. O primeiro ponto está na marcação metodológica. Em Gadamer, a preocupação vai além da “referência ao progresso epistemológico de determinada ciência ou disciplina”, se pensarmos no constante tema da oposição entre ciências humanas e da natureza (LAWN; KEANE, 2011, p. 148). Nele, “a antiga concepção de hermenêutica como base metodológica específica para as *Geisteswissenschaften* é deixada para trás, e o próprio status do método é colocado em questão” (PALMER, 1969, p. 163). Deste modo, a preocupação de Gadamer enfatiza a “significância ontológica da hermenêutica”, que “diz respeito a essência da existência humana, o ser da compreensão que é operativo na, e através da vida humana” (LAWN; KEANE, 2011, p. 149).

Dito isso, atentemos ao ser da compreensão ou ao modo de ser da compreensão. Para isso, precisamos nos concentrar em Heidegger, para compreender como o tema se apresenta em Gadamer. Sobre essa questão, o próprio Gadamer nos diz:

Penso que a analítica temporal do *Dasein*, de Heidegger, mostra convincentemente que a compreensão não é apenas um entre vários comportamentos possíveis do sujeito, mas o modo de ser próprio do *Dasein*. É neste sentido que o termo “hermenêutica” foi utilizado aqui. Ele denota o básico ser-em-movimento do *Dasein* que constitui sua finitude e

historicidade e, portanto, abarca o todo de sua experiência do mundo (GADAMER, 2006a, p. xxvii).

Esta citação nos leva a compreender que o uso de Gadamer do conceito de compreensão está ligado à abordagem ontológica conferida por Heidegger a este. Neste caminho, a compreensão não deve ser pensada como “um processo subjetivo do homem em relação a um objeto, mas como o próprio modo de ser do homem” (PALMER, 1969, p. 163). Somos levados, assim, a considerar o afastamento da proposta hermenêutica de Gadamer de outras voltadas a provisão de métodos ou metodologias de interpretação. Sua pergunta está em saber “como a compreensão é possível, não apenas nas humanidades, mas em toda a experiência de mundo do homem” (PALMER, 1969, p. 164). Assim, recebe destaque a ideia de que a hermenêutica filosófica aborda o problema da compreensão tomando-o como algo próprio do “ser-em-movimento” do existente humano, como observado acima (GADAMER, 2006a, p. xxvii). Esses elementos são derivados e acompanhados de uma consciência histórica voltada para a finitude e historicidade de toda nossa experiência de mundo.

Desta maneira, temos em Gadamer a sequência de um caminho inaugurado por Heidegger. Todavia, não podemos pensar que se trata de uma mera continuidade. De fato, o projeto de Gadamer possui uma abordagem própria, que o afasta em vários momentos do projeto de uma analítica existencial do *Dasein*, tal como presente em Heidegger. Esse afastamento acontece, em parte, pelo deslocamento da questão sobre o ser para o problema da compreensão e ganha concretude a partir dos conceitos desenvolvidos para dar corpo ao projeto da hermenêutica filosófica. Muitos desses temas já foram abordados neste trabalho, tal como nos casos dos conceitos de consciência histórica e história dos efeitos, discutidos no capítulo anterior. Eles dão ensejo a pensar a forma como essa historicidade se manifesta em nosso movimento pela existência na tarefa constante de compreensão, que surge a partir de nosso já-estar presentes no mundo.

Do mesmo modo, os conceitos de situação hermenêutica, aplicação, fusão de horizontes, círculo hermenêutico, todos trabalhados no capítulo anterior, dão conta de tentar explicar a forma como esse processo se dá. Desse modo, a compreensão possui como característica fundamental um caráter momentâneo, circunstancial, no qual somos demandados sempre, e desde sempre, a consciência histórica do lugar que ocupamos no mundo e na forma como nos relacionamos com ele. É neste sentido que podemos falar

anteriormente sobre a importância da tradição, na qual já nos encontramos, e dos pré-juízos decorrentes de nossa relação com esta, mediada pela linguagem.

Existem outros conceitos importantes para uma descrição completa da compreensão em Gadamer, tais como linguisticidade, jogo de pergunta e resposta, verossimilhança, dentre outros. Sobre estes, teremos oportunidade para uma abordagem mais aprofundada no próximo capítulo. No entanto, isso não nos impede considerar os elementos até aqui expostos para descrever desde já o conceito de compreensão em Gadamer. Eles são suficientes para destacar o ponto mais relevante para este momento de nosso trabalho, que é a liberação da questão da verdade, a partir da experiência da compreensão que temos no mundo, do domínio de uma compreensão hermenêutica pautada em referencial metódico ou metodológico. Neste capítulo, observamos diversos temas importantes para isso, como os conceitos fundamentais do humanismo e o caminho feito por Gadamer em torno de sua crítica estética.

A arte, em Gadamer, ocupa função importante ao demonstrar uma forma de conhecimento que foge do esquema metodológico e impõe questões proveitosas para a forma como a compreensão acontece. Seja na crítica da consciência estética, da diferenciação estética ou dos conceitos de juízo e gosto, temos o constante retorno ao pensamento de que a experiência com a obra de arte não deve ser separada do modo de ser da compreensão pelo qual nos relacionamos com o mundo. Com isso, a pretensão de verdade da obra, sua expectativa de produzir conhecimento e dizer algo sobre o mundo fica reforçada ante o paradigma da compreensão hermenêutica historicamente determinada.

Outro ponto importante diz respeito ao afastamento do conceito de compreensão de uma fixação técnica. Dado o que observamos até aqui sobre o conceito de *phronesis* e sua importância para a hermenêutica filosófica, podemos perceber que é fundamental para Gadamer a defesa de que a tarefa da compreensão não deve ser reduzida ao registro de uma técnica. Isso está bastante nítido quando de seu posicionamento sobre a *phronesis* como modelo para a tarefa hermenêutica. Neste caso, observamos que o conhecimento proveniente da *phronesis* se distancia seguramente daquele proveniente de um conhecimento técnico. Lembremos que em *phronesis* lidamos com um conhecimento que não pode ser aprendido, ensinado ou esquecido, visto habitar o domínio da práxis; diferente da técnica, cujo conhecimento é resultado de um saber apreensível, ensinável e esquecível, além de direcionado para a produção (*poiesis*).

Essa distinção pode ser complementada pelo aspecto ontológico atribuído a compreensão. Observamos que na recepção do pensamento de Heidegger, em sua importância para a proposta de Gadamer, que o conceito de compreensão está associado a uma dimensão ontológica do modo de ser do *Dasein*. Neste sentido, a compreensão está ligada a uma capacidade inerente ao humano na sua vida cotidiana com o mundo da linguagem e da tradição, um traço de seu modo de ser. Dessa maneira, ao pensarmos nos conceitos de pré-juízo e aplicação, desenvolvidos no capítulo anterior, percebemos que de alguma maneira o problema da compreensão encontra um aspecto de universalidade, pois está sempre vinculado às estruturas hermenêuticas da linguagem e da tradição, que a todo momento nos demandam respostas. O problema da compreensão, desse modo, vê-se qualificado, nos termos da proposta hermenêutica de Gadamer, como demanda por compreensão e consciência dos aspectos de situacionalidade histórica. Algo que encontra sua definição e realização justamente na *phronesis*, enquanto virtude hermenêutica.

É importante para nossa discussão que essa capacidade e movimento constantes a compreensão hermenêutica sejam relacionados com a retórica. Para isso, veremos agora o que chamaremos de uma capacidade (*dunamis*) retórica, bem como esta conversa com a capacidade hermenêutica.

2.3.2. Capacidade (*dunamis*) retórica

Para falar da capacidade (*dunamis*) retórica, partiremos do uso feito do termo *dunamis* na *Retórica* de Aristóteles. Para isso, teremos como ponto de referência principal a leitura de Ekaterina Haskins²⁵ (2013). Novamente, estamos diante de um termo que possui amplo alcance. Ainda que atentemos ao seu uso somente em Aristóteles, seria possível apontar uma série de sentidos e usos ao longo da obra do filósofo como um todo. Entretanto, nossa atenção ficará restrita ao uso feito dele na *Retórica*, como dito de início, em vista de procurar relações com o movimento encontrado na compreensão em Gadamer. Dessa

²⁵ A interpretação conferida por Haskins (2013) ao texto aristotélico em torno da *dunamis* encontra paralelo em diversos outros autores. Entre eles, citamos a interpretação de Heidegger, da retórica enquanto *dunamis*, em particular no contraponto a interpretação que identifica a retórica como uma *techne*. Heidegger diz: “o que a retórica significa, falando de forma geral? Em que sentido a retórica se relaciona com *legein*? Aristóteles define retórica no livro 1, capítulo 2, como *dunamis*. Essa definição é precisa apesar do fato de que Aristóteles mais frequentemente a designe [a retórica] como *techne*. Essa designação não é genuína, enquanto *dunamis* é a definição genuína. [...] Retórica é *dunamis* na medida que estabelece uma ‘possibilidade’, uma possibilidade de falar de determinada maneira” (HEIDEGGER, 2009, p. 196-7).

maneira, *dunamis* será apresentada aqui com o sentido de capacidade, retórica. Vejamos os elementos chave do conceito neste sentido.

O primeiro aspecto a ser destacado diz respeito ao status neutro que o termo confere a retórica. Essa neutralidade a que nos referimos diz respeito a uma neutralidade moral no que tange aos meios e fins. A relação da neutralidade moral com os meios e fins da ação pode ser lida como um descolamento da interpretação concedida por Haskins (2013), que fala da neutralidade em um sentido mais amplo, como veremos. O uso feito por Aristóteles do termo *dunamis* é expressivo, ele atesta que a retórica pode ser direcionada para o bem, assim como pode ser usada para finalidades más. Mais ainda, o reconhecimento desse uso proporcionou ao longo da história “um lugar comum de interpretação do tratado de Aristóteles, assim como da retórica, enquanto fenômeno social” (HASKINS, 2013, p. 234). Neste sentido:

Na Retórica, *dunamis* é geralmente traduzido por “capacidade” ou “faculdade”, uma designação que, comparada a outros termos que descrevem a persuasão na poesia e retórica gregas (como “*bia*” [“força”] ou “*eros*” [“sedução”]), marca a retórica como uma capacidade humana neutra, ao invés de uso da linguagem entrelaçado em caprichos de violência e desejo (HASKINS, 2013, p. 234).

Desta maneira, temos o esvaziamento de uma função moral da retórica no que diz respeito aos meios e fins da ação. Essa abordagem é inovadora frente àquelas feitas pelos pensadores que antecedem Aristóteles, em especial Platão e Isócrates. Isso porque, no caso de Platão, temos o posicionamento de que “a verdadeira retórica é a retórica dialética, que não se limita às particularidades, mas é universal”, na qual a redução da “retórica à dialética não significa outra coisa que ‘a subordinação das competências comunicativas da linguagem à sua função de designação’” (ROHDEN, 2010, p. 55). Algo nitidamente não acompanhado pelo estagirita.

No caso de Isócrates temos outra situação, pois ele “reconhece o discurso (*logos*) como um artífice das instituições cívicas, que abarca os aspectos performativo e politicamente constituinte da educação grega tradicional (*paideia*)” (HASKINS, 2013, p. 237). Desse modo, a cultura e as normas retóricas vigentes são direcionadas para uma finalidade educacional, bem como para a manutenção de uma identidade política e cultural reforçada pelo constante direcionamento do discurso para a cidade. Outra vez, temos um entendimento não

acompanhado por Aristóteles, em vista da neutralidade teleológica atribuída à retórica por meio da *dunamis*.

Para que essa neutralidade possa, de fato, se justificar, precisamos compreender como o termo *dunamis* se relaciona a arte retórica. Pensada como capacidade racional, a “retórica parece estar presente à população [em geral]”, embora tal “capacidade seja frequentemente resultado de uma aleatoriedade ou hábito, ao invés de uma arte sistemática” (HASKINS, 2010, p. 235). Neste sentido, o tratado de Aristóteles representa um tratamento sistemático e inovador da retórica. Isto é, uma “investigação sistemática dos ‘meios de persuasão disponíveis’”, pela qual, além de se afastar de seus predecessores já citados, Aristóteles se afasta ainda de uma visão manualesca, por assim dizer, da arte oratória (HASKINS, 2013, p. 235).

Deste modo, o que chamamos aqui de um tratamento neutro e sistemático do tema, voltado aos meios de persuasão, está no sentido de uma tematização científica da retórica, capaz de garantir o rigor filosófico, porém sem o comprometimento com uma finalidade específica. Haskins sustenta a leitura de que “o status da retórica como *dunamis* [...] salvaguarda sua posição enquanto forma filosoficamente legítima de conhecimento”, pois permite “compreender o ‘porquê’ da persuasão” (HASKINS, 2013, p. 236). Como qualificação de tipo de conhecimento, ela postula que a partir da “hierarquia aristotélica do conhecimento, a retórica é subordinada a *politike*, a ‘arte mestre’ na esfera da práxis, que inclui a ética e a política” (HASKINS, 2013, p. 237). A capacidade retórica, dessa maneira, pode ser lida como uma forma de qualificação da retórica enquanto moralmente neutra no que tange a uma relação de meios e fins, embora ainda assim voltada aos assuntos da vida prática.

O que nos leva de volta à questão da compreensão, recuperada no tópico anterior. Nosso ponto é marcar que esta concepção da retórica, enquanto *dunamis*, está próxima do entendimento de Gadamer para uma hermenêutica enquanto *phronesis*. Cremos ser este o sentido da aproximação feita por Gadamer entre *phronesis* e retórica. Ao nos dizer que *phronesis* é retórica e que esta ideia já estava presente em Aristóteles, Gadamer (2006b) levanta a questão sobre os termos em que essa aproximação se dá (GADAMER, 2006b, p. 53). Ela acontece na medida em que a retórica, enquanto capacidade, abre a possibilidade de um “bem retórico”, visto que, em razão da neutralidade moral para meios e fins decorrente da definição de capacidade, “ela só é ruim se usada de forma ruim; então será algo diferente”

(GADAMER, 2006b, p. 58, 53). Neste sentido, Gadamer visualiza um “desenvolvimento da retórica à ética, na medida em que os conceitos que constituem as fundações da retórica são também trabalhados na *Ética*” (GADAMER, 2006b, p. 58). Isso demonstra um direcionamento em torno do que Gadamer entende por retórica, em especial em como interpreta o tratado aristotélico sobre o tema. Sua leitura parece indicar justamente a compreensão desta enquanto capacidade, senão vejamos:

O objetivo da retórica é ensinar alguém como compor e transmitir um discurso que torne possível uma compreensão genuína (*synesis*) e uma autêntica comunicação (*syggnome*), que constituem a base para um verdadeiro consenso (GADAMER, 2006b, p. 57).

Nessa passagem, destacamos dois aspectos. O primeiro diz respeito a compreensão da retórica como uma capacidade a ser trabalhada, no sentido do aprimoramento de um processo de comunicação. Esta demanda, diga-se, está relacionada com a práxis, visto navegar no domínio da comunicação social, o que nos leva a pensar novamente na importância da noção de comunidade, reiterada em vários momentos de nossa discussão, em especial quando da discussão sobre os conceitos fundamentais do humanismo. Para ele, no caso da retórica, temos “uma questão de fazer alguém compreender nosso ponto de vista ou nossa opinião e comunicar isso para essa pessoa”, em que “para alcançar isso, precisamos nos colocar no lugar da outra pessoa” (GADAMER, 2006b, p. 56). Lawn e Keane, nesse sentido, pontuam que:

Com a reabilitação do tão difamado conceito de retórica na modernidade, Gadamer tenta colocar em questão uma compreensão da linguagem que a reduza à mera ferramenta de troca e comunicação. Em sua tentativa de alargar o conceito de linguagem, Gadamer argumenta - contra a tortuosa anti-retórica da modernidade - que a retórica não deveria ser simplesmente compreendida em termos de persuasão sofisticada ou entrega afetiva, mas, sim, em termos de falar bem em sentido dialético, i.e. o cultivo “de argumentos que sejam convincentes” e não simplesmente “logicamente atraentes” (LAWN; KEANE, 2011, p. 120).

Assim, caminhamos no sentido de uma interpretação da ligação feita por Gadamer entre *phronesis* e retórica, em que temos de maneira expressiva um aspecto de busca por abertura de possibilidades na linguagem. Aqui, a retórica compreendida como capacidade (*dunamis*) e distante de uma técnica consegue se justificar em sua relação com a *phronesis*. Essa relação se torna mais evidente se considerarmos a leitura de Gadamer sobre a *phronesis*

em sua relação com a busca do bem, a partir de seu diálogo com o pensamento platônico-aristotélico, tal como observado no capítulo anterior. Para compreender melhor essa relação, precisaremos adentrar no tema da dialética, algo que faremos no próximo capítulo. Antes disso, vejamos um pouco mais sobre a questão da abertura de possibilidades e como esse tema se relaciona com a discussão sobre retórica e *phronesis* que temos pautado até aqui.

2.3.3. A abertura de possibilidades do intérprete/orador

Consideremos, então, como os conceitos de compreensão e capacidade retórica se aproximam, com a *phronesis* como guia. Primeiro, sabemos que o conceito de compreensão demanda uma visão mais geral da hermenêutica filosófica, tal como proposta por Gadamer. Através dele, podemos perceber que a demanda por compreensão é concebida como um traço do existente humano, dada sua condição de sempre já-estar lançado à historicidade existencial. Todavia, isso não quer dizer que todas as pessoas tenham consciência da tarefa da compreensão, tampouco de seus vínculos filosóficos com o problema da historicidade. De maneira semelhante, a capacidade retórica, tal como observamos na interpretação de Haskins (2013) da *Retórica* de Aristóteles, é apresentada como uma capacidade ou um traço do humano, que dotado de linguagem eventualmente precisará fazer uso da persuasão para algo.

Outro ponto de aproximação diz respeito a questão da temporalidade. Nos dois casos, da compreensão e da capacidade retórica, o resultado de seus processos aparece atrelado a uma situação específica. Essa situação, hermenêutica, para utilizarmos o vocabulário de Gadamer, pode ser comparada diretamente ao conceito de jogo, como vimos. De fato, neste trabalho, adotamos a interpretação de que a situação hermenêutica é um jogo. E existem elementos do conceito de jogo que podem ser encontrados na capacidade retórica. Afinal, em ambos os casos não temos uma finalidade propriamente dita estabelecida, senão a renovação constante do compromisso com o próprio jogo e com o ser jogado por este. A relação de meios e fins, nesse caso, vê-se redimensionada, de maneira que a determinação sobre a dinâmica dos meios e fins somente poderá adquirir sentido na prática perante as circunstâncias da situação concreta. Esse modo de lidar com a relação de meios e fins certamente nos leva de volta ao conceito de *phronesis*, no qual também o conhecimento construído é circunstancial.

Sobre isso, podemos retomar as palavras de Gadamer e lembrar que “o conhecimento prático não possui meramente um fim específico”, longe disso, ele “pertence ao bem viver em geral, enquanto todo conhecimento técnico é particular e serve a fins particulares” (GADAMER, 2006a, p. 318). A capacidade retórica, como vimos, nos coloca em uma posição de neutralidade moral em relação aos meios e fins da ação. Não é como se estivéssemos aqui diante de um conhecimento que pretende ser bom, ou direcionar-se a um “bem viver”, como nos diz Gadamer no caso da *phronesis*. Isso marca o caráter moralmente ambíguo da retórica, que, nesse caso, encontra contraste com a *phronesis* enquanto virtude hermenêutica. Todavia, não encerra as possibilidades da retórica, pelo contrário, isso torna possível que ela seja direcionada para o bem. De fato, esse é o sentido da leitura que Gadamer faz do texto aristotélico quando diz que:

Ele [Aristóteles] possui uma concepção muito mais ampla de retórica, que coincide com toda a amplitude do conhecimento prático, ou seja, com a *phronesis*. É por isso que também a ética está ali (GADAMER, 2006b, p. 58).

Na compreensão, pautada pela *phronesis*, estamos direcionados ao caminho de um bem, no qual pode ser encontrada a melhor interpretação possível. Nesse sentido, ainda que a retórica tenha como ponto de partida um local de neutralidade moral, tal como observamos como consequência do conceito de *dunamis*, conforme interpretação de Haskins (2013), isso não implica necessariamente um fechamento da retórica. Pelo contrário, mais uma vez recorremos a Rohden, que propõe a justa possibilidade de que a retórica “conhecendo os diferentes problemas, de modo amoral (enquanto indiferença provisória, no sentido da *epoché* husserliana), pode combater a imoralidade” (ROHDEN, 2010, p. 56). No próximo capítulo, veremos que a atenção ao comentário de Rohden é importante para compreendermos a posição de Gadamer, pois este recorre, em importantes momentos, ao sentido atribuído à retórica no *Fedro*, de Platão.

Por conseguinte, em consideração ao que temos até então, somos levados a pensar que Gadamer demonstra uma constante busca por abertura histórica, por uma abertura de possibilidades. É neste sentido que compreendemos seu trabalho de retomada dos conceitos fundamentais do humanismo e da discussão sobre estética. Isto é, no sentido de desobstruir a questão da verdade de um enredamento de linguagem que limita seu alcance ao privá-la do amplo acesso às estruturas hermenêuticas maiores da linguagem e da tradição. Por isso, o

movimento à verdade realizado diante da experiência da obra de arte assume significado especial, pois, juntamente à crítica das ciências do espírito e da própria tradição hermenêutica, ele aponta para a abertura de um horizonte de compreensão mais fecundo em vista dos desafios impostos pela consciência histórica.

Neste ponto, a retórica parece encontrar, em parte, seu espaço junto à hermenêutica filosófica. O constante retorno referencial realizado por Gadamer à tradição retórica, de maneira mais ou menos direta a depender do momento em questão, parece nos dizer que ele encontra aí parte da abertura necessária para efetivação do seu projeto. O compartilhamento de semelhanças entre as duas tradições fala nesse sentido. Neste capítulo procuramos dar destaque aos elementos de movimento e capacidade, presentes tanto na hermenêutica filosófica, quanto na retórica. Em certo sentido, temos um retorno ao oportuno, *kairos*, comentado no capítulo anterior. Isto é, uma relação com a temporalidade que demanda consciência do movimento em que nos encontramos ao longo da existência. Gadamer parece encontrar na tradição retórica um âmbito importante para abertura histórica de linguagem no sentido de liberar a compreensão pautada na *phronesis* das armadilhas da subjetividade apontadas por ele no caso da estética.

Ademais, no caso da retórica enquanto capacidade, temos um terreno fértil para essa abertura de possibilidades ao intérprete/orador. Retomemos, por um momento, o tema dos conceitos fundamentais do humanismo. Observamos que no caso dos conceitos do humanismo recuperados por Gadamer, temos como aspecto de unidade a proposição de uma leitura pré-moderna para todos eles, que aponta para uma noção de comunidade e partilha de mundo na tradição e na linguagem. No caso de *sensus communis*, especificamente, temos o importante papel desempenhado pela imaginação, em que a capacidade de criação de imagens e de mover--se junto à linguagem é ressaltada como importante elemento para a educação dos jovens. Algo semelhante foi pontuado na discussão sobre a verdade na arte. Ao falarmos do conceito de *rapere/transfiguratio* em retórica, observamos como é importante a capacidade do orador em jogar com os elementos partilhados na vida comunitária e com a própria linguagem. para a produção de imagens vivas para sua audiência. A capacidade imagética, ou *ingenio*/invenção para retomarmos o vocabulário da tradição retórica, encontra o anseio de Gadamer por abertura de sentido.

Nossa discussão segue no próximo capítulo com atenção nos conceitos de diálogo, dialética, linguisticidade, dentre outros, mais próximos da grande estrutura hermenêutica da linguagem. Nosso objetivo será buscar nesses temas mais relações com conceitos da tradição retórica, cuja proximidade pretendemos demonstrar em relação à hermenêutica filosófica, sem perder, com isso, o fio condutor da *phronesis*, dada sua consistência ao atravessar toda a proposta de Gadamer. No próximo capítulo também, encerraremos nossa revisão do *Verdade e Método* e buscaremos sumarizar os resultados obtidos até então em nossa discussão.

3. CAPÍTULO 3 - LINGUISTICIDADE E VERDADE VEROSSÍMIL

3.1. DIALÉTICA, DIÁLOGO E RETÓRICA

3.1.1. Dialética e diálogo em Gadamer

3.1.1.1. *Dialética: o modelo dialógico platônico*

Nos capítulos anteriores passamos por uma série de conceitos e noções importantes da hermenêutica filosófica de Gadamer, assim como procuramos observar em que medida esses conceitos e noções se relacionam com outros decorrentes da tradição retórica. No primeiro capítulo foi dada ênfase a uma apresentação do conceito de *phronesis*, segundo a interpretação em Gadamer, juntamente a outros conceitos e noções importantes para uma apresentação competente neste escopo. Nesse sentido, passamos por diversos temas, tais como situação hermenêutica, consciência histórica e aplicação, com destaque especial para o papel exercido pelo pensamento aristotélico na proposta de Gadamer. No que diz respeito a retórica passamos também por conceitos e noções importantes, tais como, *kairos*, *stasis* e performance retórica, com o objetivo de apontar a importância da *phronesis* para compreender adequadamente as possibilidades de uma relação entre a proposta de Gadamer e a tradição retórica.

No segundo capítulo, nossa atenção se voltou para temas relacionados às noções de movimento e verdade, de modo que revisitamos a discussão de Gadamer sobre os conceitos fundamentais do humanismo, assim como elementos de sua crítica a estética moderna, para chegar ao conceito de compreensão. A ênfase do segundo capítulo, na esteira do primeiro, esteve em pautar o aspecto prático presente na obra de Gadamer, valendo-se do conceito de *phronesis* como fio condutor de leitura. Desse modo, procurou-se mostrar na tradição retórica outro bloco de relações entre a hermenêutica filosófica e retórica. Isso se deu pela apresentação e comparação com uma leitura pré-moderna dos conceitos fundamentais do humanismo, bem como na discussão sobre a estética, concluindo com o conceito de capacidade (*dunamis*) retórica.

Neste terceiro capítulo nossa abordagem seguirá com base no conceito de *phronesis*, como chave de leitura, assim como na apresentação de conceitos importantes da hermenêutica

filosófica em busca de relações com conceitos importantes da tradição retórica. Para isso, e em conformidade com o desenvolvido anterior, voltaremos aqui nossa atenção para temas mais próximos do que poderíamos chamar, com Gadamer, da grande estrutura hermenêutica da linguagem. Desta maneira, temas como diálogo, dialética, lógica de pergunta e resposta e linguisticidade receberão atenção especial. Na tradição retórica daremos destaque para temas como a relação entre retórica e dialética, metaforismo da linguagem, verdade como verossimilhança, dentre outros. Para isso, nos valeremos de elementos já desenvolvidos em certa medida nos capítulos anteriores, tais como, *kairos*, *stasis* e *ethos*, além de remissões a autores importantes dessa tradição, como Vico.

Que voltemos nossa atenção para temas mais próximos em específico da linguagem, não implica em ruptura ou separação com o observado nos capítulos anteriores, pelo contrário, trata-se de uma divisão para a exposição de temas complexos que devem, contudo, ser considerados em conjunto. Se nos capítulos anteriores nossa atenção esteve voltada para questões visivelmente mais atreladas à estrutura hermenêutica da tradição, isso não implica dizer que os assuntos mais específicos da linguagem não estiveram presentes. Conceitos fundamentais como compreensão, fusão de horizontes, círculo hermenêutico, consciência histórica, jogo, verdade, dentre outros, além da própria *phronesis*, já foram abordados e serão novamente incorporados à nossa discussão. Isso porque partimos da compreensão de que esses temas encontram-se sobrepostos no pensamento de Gadamer.

Em relação a da retórica, nossa apresentação tem sido temática no sentido de buscar apoio em autores variados e de diferentes momentos históricos e tradições. Entretanto, este pode ser um bom momento para pontuar que, entre as disputas interpretativas em torno da tradição retórica, nossa ênfase tem se direcionado para uma leitura desta em consonância com a prática. Isto é, intentamos demonstrar a possibilidade de compreensão da tradição retórica com base no que chamamos com Gadamer de um saber prático, deveniente e dependente do mundo da práxis e da forma como nos comportamos neste e para com este²⁶.

²⁶ Ao longo de todo nosso trabalho, procuramos destacar caminhos interpretativos que enfatizam o aspecto prático da tradição retórica, com remissão a elementos que poderíamos chamar de empíricos, em um sentido amplo da palavra. Por exemplo, ao apresentar o conceito de *stasis* e a noção de *oratio sensitiva perfecta*, destacamos as interpretações de Dieter (1950) e Kjørup (2005), respectivamente. Dieter nos permitiu observar que o conceito de *stasis* possui uma leitura possível dentro da *Física* aristotélica, quando pensado em suas raízes etimológicas; Kjørup, por sua vez, nos conduziu pela cunhagem do termo estética em Baumgarten, com ênfase nos aspectos sensíveis envolvidos no discurso poético. Para mais, ver capítulo 1 (1.1.4) e capítulo 2 (2.1.2), respectivamente, em que tratamos dos temas de forma mais detida.

Neste capítulo, nosso objetivo central está em observar de forma mais detida a estrutura hermenêutica da linguagem e suas possíveis leituras em relação à tradição retórica. Ao tratarmos do conceito de compreensão em Gadamer, no capítulo anterior, procuramos enfatizar sua proximidade com uma interpretação da retórica enquanto capacidade (*dunamis*). Essa leitura se deveu, em grande medida, a nossa observação do interesse recorrente de Gadamer por encontrar abertura de possibilidades na tradição, em especial nos pensamentos anteriores à modernidade e que encontram apoio na tradição retórica, como no caso da discussão sobre os conceitos fundamentais do humanismo. Para nos aproximarmos agora, de maneira mais detida, da linguagem em hermenêutica e de como ela está relacionada com a retórica, seguiremos com o conceito de *phronesis* como fio condutor.

A *phronesis* representa, em nossa discussão, justamente a abertura prática para a ação, a partir da qual a linguagem, junto da compreensão, expressa seu potencial ontológico-hermenêutico. Nesse sentido, passaremos pelas discussões sobre diálogo e dialética para tratar dos temas da linguisticidade, do metaforismo fundamental da linguagem e retomar o conceito de verdade (verossímil). Ao final do capítulo apresentamos, ainda, um pequeno excuro, destinado a resgatar a discussão que realizamos até este ponto na obra de Gadamer.

Começemos, então, pelo conceito de dialética. Para tratarmos do conceito de dialética, precisamos retomar o modelo da dialética platônica nos termos apropriados por Gadamer para a tarefa hermenêutica. Nesse sentido, importa notar que existe uma estrutura lógica de abertura, característica da consciência hermenêutica, que dá sentido ao que pretendemos aqui por dialética. Como observado no capítulo anterior²⁷, podemos encontrar em Gadamer o constante exercício de buscar abertura de possibilidades entre conceitos antigos para direcionar sua proposta hermenêutica. Essa abertura de possibilidades, a qual nos referimos naquele momento, está em diálogo direto com a estrutura lógica de abertura que tratamos agora. Ambas dizem respeito ao conceito de dialética, em particular aquele recuperado a partir dos diálogos platônicos, referenciados como modelo por Gadamer e que nos ajudam a navegar por entre a complexidade histórico-teórica que circunda o conceito de dialética²⁸.

²⁷ Ver capítulo 2 (2.3.3).

²⁸ Para uma visão mais ampla do conceito de dialética, com remissão a sua história e desenvolvimentos ao longo da história da filosofia, cf. Berti (2013).

Nesta direção, o primeiro ponto a ser destacado diz respeito a *docta ignorantia* e a dialética negativa socrática. Para isso, Gadamer assume como pressuposto que “a estrutura da pergunta está implícita em toda experiência” (GADAMER, 2006a, p. 356). O que significa dizer que a forma pela qual nos relacionamos e temos experiências no mundo está pautada em primeiro lugar pela capacidade de questionar, isto é, de fazer perguntas. É algo que remete às origens do pensamento grego com “a descoberta zenoniana da refutação mediante redução à contradição e, ao mesmo tempo, [a]o hábito protagórico de substituir o ‘discurso longo’ dos oradores pelo ‘discurso breve’ do diálogo” (BERTI, 2013, p. 101). A refutação e o discurso breve são dois elementos amplamente valorizados por Sócrates²⁹, que produzem uma discussão pautada na sequência de perguntas e respostas que, além de marcar em registro literário o que conhecemos por diálogo socrático, demonstram com primazia “a forma especificamente grega da dialética” (BERTI, 2013, p. 101).

Por meio do questionamento socrático sobre *o que é* determinada coisa, temos presente a tematização do conhecimento. Aquele que pergunta, Sócrates, assume a consciência de não saber algo, bem como o desejo por conhecê-lo; e a forma pela qual nos chega essa constatação do não saber e do anseio por conhecimento é a do diálogo socrático. Para Gadamer, tais elementos se relacionam com a experiência hermenêutica a partir da noção de situacionalidade³⁰, na qual o intérprete experimentado “está ciente de nossa finitude e limitação” (GADAMER, 2006a, p. 356). Desse modo, ele observa uma dialética negativa da experiência, cuja correspondência lógica está imbricada na negatividade radicalizada de “saber que não sabe”, da *docta ignorantia* socrática (GADAMER, 2006a, p. 356).

Dito isso, podemos perceber nitidamente que a recuperação da dialética socrático-platônica por Gadamer está associada às questões do diálogo e da lógica de pergunta e resposta. Para chegar a esses pontos, vejamos de maneira um pouco mais detida o que Gadamer entende por abertura e como esta se relaciona com o perguntar. Sobre isso, ele nos diz que “fazer uma pergunta significa trazer para o aberto”, isto é, “a abertura do que está em questão consiste no fato de que a resposta não está estabelecida” (GADAMER, 2006a, p.

²⁹ Conforme podemos observar com destaque em *Eutífron*, *Hípias Maior*, *Cármides*, *Láques*, *Lísias* e no livro I d’*A República*, aqui compreendidos como escritos da juventude de Platão, nos quais a figura do Sócrates histórico e de seu modelo dialético encontram importante testemunho. Sobre este ponto cf. Berti (2013, p. 102), principalmente no que diz respeito ao caráter nitidamente inconclusivo encontrado nestes diálogos.

³⁰ Para mais sobre a noção de situacionalidade, ver capítulo 1 (1.1.1).

357). Desta maneira, a abertura possui entre suas características um aspecto de indeterminação, pelo qual aquilo que é questionado vê-se exposto à sua questionabilidade. A realização mesma da questão, do perguntar, está em passar por esse lugar de indeterminação, mediano ao sim e não, isto ou aquilo, desse ou daquele modo. É somente a partir dessa consciência de indeterminação que uma questão será aberta, pois "toda questão verdadeira requer abertura", de modo que "sem isso, será basicamente nada além de uma questão aparente" (GADAMER, 2006a, p. 357).

Logo, a questão, a pergunta, o perguntar, tem em seu cerne uma noção que nos remete ao movimento. Ela precisa ter sentido, isto é, apontar a direção em que se deve ir para entregar a resposta mais apropriada. Por isso, no momento em que a questão, plena de sentido, atinge o assunto, ela o põe em aberto. Assim, "o *logos* que explica esse ser em aberto é a resposta", por conseguinte "seu sentido repousa no sentido da questão" (GADAMER, 2006a, p. 356). Isso acontece porque "o sentido da questão já contém a direção pela qual a resposta para *aquela* pergunta deve vir", de modo que, ao posicionar a questão, a estamos "colocando sob uma certa luz" (PALMER, 1969, p. 199).

Para desenvolver a noção de abertura, Gadamer busca apoio direto na concepção platônica de dialética. Ao nos dizer que o limite de abertura da questão se encontra no "horizonte da questão", ele pretende afirmar que ela "apenas se torna uma questão quando sua fluidez indeterminada é concretizada em um específico 'isso ou aquilo'" (GADAMER, 2006a, p. 357). Dessa maneira, sua referência está na presença, ainda que implícita, do princípio da não contradição na dialética platônica, que compreenderemos como:

[a] doutrina pela qual, entre duas proposições opostas entre si por contradição, como a afirmação e a negação de um mesmo predicado do mesmo sujeito, não há outras possibilidades, isto é, se esgota a totalidade das possibilidades e, portanto, é necessário que uma seja verdadeira e a outra seja falsa (BERTI, 2013, p. 125).

Essa posição sobre o princípio da não contradição encontraria sua formulação clássica no livro IV da *Metafísica* de Aristóteles. Todavia, o aceno que Gadamer faz é ao método dialético platônico. Isso porque, segundo ele, a "visão de Aristóteles de prova e argumento", "de fato, torna a dialética um elemento subordinado do conhecimento" (GADAMER, 2006a, p. 359). Afastando-se dessa perspectiva, Gadamer procura enfatizar a relação primordial que a dialética desempenha para o conhecimento, no que diz respeito a

capacidade de fazer perguntas, destrutivas no sentido socrático de uma dialética negativa, mas construtivas na medida em que possuem como sentido esgotar todas as hipóteses de contradição em torno do objeto. Em suas palavras:

apenas a pessoa que tem questões pode ter conhecimento, porém questões incluem a antítese de sim e não, de ser desse ou daquele jeito [...] apenas porque o conhecimento é dialético nesse sentido compreensivo pode haver uma “dialética” que explicitamente tome como objeto a antítese de sim e não (GADAMER, 2006a, p. 359).

Assim, mais que um método dialético em particular, o que Gadamer procura em Platão é uma abertura de possibilidades. O sinal distintivo que o leva a tomar essa direção é o formato escolhido pelo filósofo grego, bastante específico, que é o diálogo. Sobre o diálogo, falaremos em maiores detalhes mais adiante. Por hora, importa frisar que diferente de outros registros de linguagem, o diálogo nos remete a um tipo de contato vivo com a linguagem, no qual é razoável esperar que os interlocutores interajam de maneira mais direta e livre uns com os outros. Nele, temos uma possibilidade de abertura à experiência hermenêutica proposta por Gadamer em *Verdade e Método*. Veremos adiante que essa discussão está diretamente ligada ao conceito de linguisticidade, que é peça fundamental para o âmbito ontológico da linguagem desenvolvido por Gadamer em sua proposta hermenêutica. Entretanto, antes de entrar nessa discussão, cuidemos um pouco melhor do que Gadamer pretende por experiência hermenêutica e porque isso nos ajuda a compreender o que se propõe aqui por dialética.

Além da primazia das perguntas, destacada anteriormente, temos sua relação direta com aquilo que Gadamer chama de experiência hermenêutica. Esse tipo de experiência possui três elementos que a diferenciam de uma experiência geral. O primeiro elemento fala justamente da tradição. Já observamos que a tradição está relacionada com os pré-juízos enquanto condições para a compreensão. Neste caso, a experiência que Gadamer sustenta é aquela “interessada na tradição”, em outras palavras, é a tradição “que é para ser experienciada” (GADAMER, 2006a, p. 352). A tradição recebe essa ênfase justamente porque somos parte dela, que deve ser considerada como parte integrante do nosso diálogo para que haja compreensão efetiva. A tradição está relacionada conosco, o que importa dizer que ela não é um objeto a ser averiguado ou examinado pela razão para obtenção de tais ou quais resultados. A tradição “é linguagem” na medida em que expressa a si mesma, como sujeito no

diálogo (Vós), mas que não pode ser reduzida à simples opinião de alguém e sim como “um significado que é destacado da pessoa que o indica” (GADAMER, 2006a, p. 352).

O segundo elemento a ser destacado na experiência hermenêutica nos remete novamente à consciência histórica. Aqui, importa considerarmos que essa consciência histórica trata de nossa capacidade de reconhecer os pré-juízos que nos constituem e que chegam até nós por meio da tradição, assim como a circunstancialidade condicionante de toda experiência. Em relação a esse ponto, Gadamer se distancia da hermenêutica romântica, tal como presente em Dilthey, por exemplo, em vista do caráter ilusório que essa consciência pode assumir. Isso porque “ao reivindicar a transcendência de sua própria condicionalidade completamente ao conhecer o outro, ela vê-se envolvida em uma falsa aparência dialética, já que na verdade está buscando assenhorar-se do passado” (GADAMER, 2006a, p. 354). Dessa maneira, a ênfase de Gadamer está direcionada à finitude inerente a toda experiência humana, inclusive de conhecimento, na contramão de algo como um método histórico ou historiográfico. A relação que se busca compreender com a tradição, com a linguagem, é viva e está na base do que descrevemos pelos termos de uma situacionalidade hermenêutica.

Chegamos, então, ao terceiro elemento da experiência hermenêutica, que nos traz de volta a questão da abertura que destacamos na leitura de Gadamer da dialética platônico-socrática: a abertura para a tradição característica da consciência historicamente afetada. Este elemento nos fala de uma abertura ao outro, que deve ser compreendida nos termos de “reconhecer que eu mesmo devo aceitar algumas coisas que vão contra mim, ainda que ninguém me force a isso” (GADAMER, 2006a, p. 355). Com isso, Gadamer procura nos dizer que aquilo que une os seres humanos, como comunidade, em sua experiência com a tradição, não está necessariamente em aceitar o que o outro, seja uma pessoa ou a própria tradição, nos implica; mas em compreender que nossa existência está condicionada a circunstâncias que demandam escuta para a situacionalidade inerente a cada momento em que nos encontramos. Assim sendo, temos o apelo a uma abertura à experiência, que se contrapõe a um saber metodológico, seguro de si mesmo. Como o próprio Gadamer nos diz, a consciência histórico-efetiva ganha seu tônus justamente em “deixar a si mesma experienciar a tradição e mantendo a si mesma aberta ao clamor pela verdade neste contido” (GADAMER, 2006a, p. 355).

Esses elementos da experiência hermenêutica nos permitem observar com maior propriedade aspectos importantes no tocante ao conceito de dialética, pois “o caráter dialético da experiência é refletido no movimento e encontro com a negatividade presente em todo verdadeiro questionar” (PALMER, 1969, p. 198). Nesse sentido, destacamos no modelo dialético platônico seu aspecto negativo, que observamos anteriormente ao discorrermos sobre a *docta ignorantia* socrática. Esta dialética, pela lente da experiência hermenêutica, nos permite pôr tudo em questão, inclusive nossos pré-juízos e nossa relação com a tradição, em vista do movimento do pensamento que busca seu caminho à verdade. É nesse sentido que Gadamer usa a palavra *Erfahrung* para falar de experiência. Diferente de *Erlebnis*³¹, *Erfahrung* fala de uma experiência relativa à sabedoria, de já ter passado por situações que abriram o questionamento, negativo, do que se supõe saber sobre o mundo. *Erfahrung* fala de ter experiência, porém não de uma vivência individual, como que apropriada pelo sujeito que procura compreender determinada realidade a partir dos acontecimentos de uma vida; mas de uma experiência decorrente da coletividade, relacionada com o *sensus communis*, do qual já nos detivemos em outro momento.

Dito isso, consideramos pertinente comentar minimamente o interesse de Gadamer na dialética hegeliana, dado que após a publicação de *Verdade e Método* parte importante de sua produção teórica esteve dedicada a este tema. Novamente, longe da busca de um método, Gadamer reconhece também em Hegel a marcha de “uma degradação da dialética em um simples meio preparatório auxiliar, semelhante à efetuada por Aristóteles ao fazer objeto de crítica lógica a dialética de Platão” (GADAMER, 1981, p. 13). O que não o impede de indicar que “Hegel tenha sido o primeiro a captar a profundidade da dialética platônica” (GADAMER, 1981, p. 13). Para Gadamer, Hegel compreende que “a filosofia antiga era capaz de estar mais próxima que a nova da fluidez do especulativo” (GADAMER, 1981, p. 16); em outras palavras, Hegel reconhece, no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, que os

³¹ A palavra *Erlebnis* também pode ser utilizada para se referir à experiência, porém com sentido diferente daquele por nós enfatizado em *Erfahrung*. J. L. Viesenteiner explica que “a ocorrência da palavra vivência, *Erlebnis*, aparece no vocabulário alemão pela primeira vez a partir da primeira metade do século XIX, e ganha estatuto filosófico só em meados do mesmo século. Substantivado a partir do verbo *erleben*, *Erlebnis* significa ‘estar ainda presente na vida quando algo acontece’, e seu uso linguístico geral remonta à literatura de caráter biográfico que surge inicialmente com o texto de Dilthey sobre a vida de Schleiermacher” (VIESENTEINER, 2013, p. 142). No mesmo sentido, Gadamer nos diz que “correspondente ao duplo sentido da palavra *erleben* está o fato de que é através da literatura biográfica que a palavra *Erlebnis* lança raízes. A essência da biografia, especialmente nas biografias do século XIX sobre artistas e poetas, é compreender a obra a partir da vida” (GADAMER, 2006a, p. 53). Por isso, quando falamos em experiência ou experiência hermenêutica estamos nos referindo ao sentido de *Erfahrung* destacado na sequência do texto.

conceitos antigos são “determinações ainda por elevar a universalidade da autoconsciência, nas quais é pensado ‘tudo o que ocorre’ na consciência da linguagem natural” (GADAMER, 1981, p. 16).

Dessa maneira, o mais relevante a ser destacado quanto a abordagem da dialética hegeliana, para nossa investigação, está no aspecto da “progressão imanente pelo movimento de sua lógica interna de determinações que representa o ‘autodesvelamento’ do pensamento” (LAWN; KEANE, 2011, p. 35). Bleicher, nesse sentido, chega a preterir o uso do termo dialética em favor de “dialógica”, para frisar que “a experiência hermenêutica não é monológica, como a ciência, nem dialética, como a história universal de Hegel” (BLEICHER, 1980, p. 160). Consideramos o uso do termo dialógica, conforme o destaque ao comentário de Bleicher, pertinente a nossa discussão, visto remeter adequadamente a atenção para o modelo dialético platônico, comentado por Gadamer em *Verdade e Método*. O termo dialógica contribui para a nossa discussão ao ajudar a posicionar a discussão no horizonte pretendido por Gadamer, em especial quando consideramos a polissemia do termo dialética ao longo da história da filosofia. Por isso, em relação à proposta de Gadamer daremos preferência ao uso do termo dialógica.

Um outro ponto de interesse está no caráter negativo de toda experiência. Essa espécie de negatividade nos leva a pensar o que seria uma experiência dialética. Esta depende de duas formas diferentes de se usar a palavra experiência: a primeira quando chamamos de experiência algo que se nos apresenta em conformidade com nossas expectativas; e a nova experiência, isto é, aquela que nos aponta para a direção de que aquilo que estamos vendo está fora de lugar, “algo não é o que deveria ser” (GADAMER 2006a, p. 348). Nesse sentido, nós não podemos “ter uma nova experiência de qualquer objeto aleatoriamente, porém ela deve ser de tal natureza para que ganhemos melhor conhecimento através dela, não apenas de si mesma, mas do que nós pensávamos antes saber” (GADAMER, 2006a, p. 348). Desse modo, isto é, por essa negação determinada, Gadamer visualiza em Hegel o reconhecimento do elemento dialético da experiência, que estará presente, como vimos, na sua proposta de uma experiência hermenêutica. Com essa breve remissão aos trabalhos de Gadamer sobre Hegel, acreditamos dizer o bastante para o que diz respeito a este momento do nosso trabalho. A discussão sobre o caráter negativo de toda experiência, entretanto, continua a nos interessar; e

pode ser mais bem compreendida quando observamos o conceito de diálogo. Vejamos o que Gadamer tem a nos dizer sobre isso.

3.1.1.2. *Diálogo e incompletude*

Para falarmos sobre o conceito de diálogo em Gadamer, precisamos ter em mente seu referencial platônico, como começamos a observar na discussão sobre dialética do tópico anterior. Com isso, Gadamer não nos apresenta como proposta uma simples retomada do modelo dialético platônico. Longe disso, o que observamos é a ação de olhar para trás, para a tradição filosófica em busca de abertura de possibilidades para responder as questões que temos hoje. Trata-se de um verdadeiro exercício hermenêutico, no qual, como veremos a partir de agora, a fusão de horizontes possui papel central. Além da fusão de horizontes, seguiremos atentos ao modelo dialético platônico, com o acúmulo que dispomos a partir da negatividade presente, por exemplo, na nossa discussão sobre a *docta ignorantia* e a experiência hermenêutica. O objetivo é observar o que o diálogo socrático tem a nos dizer com relação à proposta hermenêutica de Gadamer, em especial no que diz respeito a primazia da pergunta e ao papel fundamental da escuta. Esse passo é importante para que no próximo tópico sejamos capazes de fazer apontamentos a respeito das relações entre dialética e diálogo com a retórica. Começemos, então, por retomar alguns aspectos da fusão de horizontes.

Como já tivemos oportunidade de observar, a fusão de horizontes está próxima da discussão sobre a situação hermenêutica. A situação hermenêutica nos fala, entre outras coisas, da finitude inerente à existência humana, inclusive no que diz respeito a capacidade de cognição. Nesse sentido, toda nossa experiência de mundo está limitada e situada historicamente; o próprio termo horizonte nos remete ao “alcance da visão”, isto é, daquilo que nos está disponível “a partir de determinado ponto de observação” (GADAMER, 2006a, p. 301). Com isso, o horizonte do intérprete nos indica sua capacidade de mobilização de repertório, que sempre será limitado, para compreensão dos elementos que se lhe apresentam de acordo com determinada situação. Por isso, a compreensão nunca será completa, porém sempre em movimento, de acordo com a situação histórica em que o intérprete se encontra. Temos, portanto, um nítido elemento negativo presente no conceito de horizonte, cuja marca se apresenta na aceitação da finitude de nossa experiência de mundo.

A partir disso, quando pensamos a fusão de horizontes em sua relação com o conceito de diálogo, somos remetidos à questão do horizonte do outro. Aqui, temos a importante tensão, própria a todo horizonte presente, situado historicamente, que é sua relação com o passado, isto é, com a tradição. Existe um outro horizonte, dotado de situacionalidade própria, capacidade interpretativa própria, com o qual o intérprete se confronta no processo de compreensão. Se pensarmos esse outro horizonte em termos de passado, veremos que “o presente não pode se formar sem o passado”, mas que “compreender sempre é a fusão desses horizontes supostamente existentes por si mesmos” (GADAMER, 2006a, p. 305). Dessa forma, no diálogo entre passado e presente, que na tradição é continuamente ativo, teremos implicado o processo sempre já em atividade da aplicação, na qual “o velho e o novo estão sempre a combinar-se em algo de valor vivo, sem que nenhum esteja explicitamente destacado do outro” (GADAMER, 2006a, p. 306). Essa forma de lidar com o passado, atrelada a consciência histórica dos efeitos, marca o distanciamento da concepção hermenêutica de Gadamer em relação à hermenêutica romântica³²; além de reforçar seu distanciamento de uma perspectiva metodológica como a da ciência moderna, descrita por ele, entre outros aspectos, nos termos de uma expectativa de apropriação controlada do objeto³³.

A fusão de horizontes, dessa maneira, nos ajuda a compreender a forma como Gadamer se apropria do modelo dialógico platônico, em especial no que diz respeito a negatividade. Nesse sentido, podemos dizer que “precisamente porque o diálogo socrático é um modelo perfeito de negatividade”, “Gadamer faz dele o modelo para sua hermenêutica” (GONZALEZ, 2006, p. 336). Ao contrário de uma conversação tranquila ou agradável, o diálogo socrático se caracteriza por toda sorte de problemas de compreensão mútua e é movido pelas constantes refutações argumentativas. A “refutação” dos adversários “conduz a uma aparente melhor visão, que será também refutada, com a repetição desse processo resultando finalmente em perplexidade e falha” (GONZALEZ, 2006, p. 336). Frisamos, neste ponto, a proximidade já citada, quando falamos do conceito de dialética, entre os modelos dialéticos socrático e zenoniano. Sobre isso, Berti (2013) nos diz o seguinte:

³² Em relação a hermenêutica romântica, cf. Palmer (1969).

³³ Para uma discussão mais específica sobre hermenêutica e ciência, além do que já apresentamos em outro momento deste trabalho, ver capítulo 1 (1.1.1), cf. Gadamer (1998), em particular no capítulo *Sobre os Elementos Filosóficos nas Ciências e o Caráter Científico da Filosofia*.

A dialética inventada por Zenão, que pouco depois Platão chama também de "arte da antilogia" (*antilogike*), isto é, de produzir contradições, consistiria, pois, em fazer parecer as mesmas coisas semelhantes dessemelhantes, uma e muitas, estáticas e em movimento, isto é, dotadas de atributos opostos entre si (BERTI, 2013, p. 35).

A opção por esse modelo negativo está pautada, como vimos, no modelo dialético adotado para toda a hermenêutica filosófica. Que essa dialética, socrático-platônica, seja, posteriormente nos diálogos platônicos, elevada a uma arte³⁴ pode soar estranho, visto Gadamer procurar se afastar de um modelo metodológico forte para o diálogo hermenêutico. Entretanto, ainda assim “há algo de peculiar nessa arte” pois ela “é reservada a pessoa que quer saber - i.e. que já possui questões” (GADAMER, 2006a, p. 360). Mais uma vez, a primazia da questão sobre a resposta mostra sua força, já que Gadamer submete o próprio conhecer a este processo de perguntas e respostas vinculado à dialética. Temos, neste ponto, uma ligação com o que vínhamos discutindo sobre a experiência hermenêutica. Essa ligação acontece pelo fato da questão ter “prioridade no conhecimento [justamente] porque possui prioridade na experiência” (GONZALES, 2006, p. 335). Dessa maneira, “dialética não é algum método aplicado ao objeto do exterior mas a maneira pela qual a verdade do objeto mesmo se desvela” (GONZALES, 2006, p. 335). O que poderíamos conceber como um método dialético antigo, dessa maneira, serve de modelo para Gadamer, por permitir a contraposição à concepção moderna de método. Nesse ensejo, o método deve ser compreendido como um “movimento ou ação da própria coisa”, diferente daquela “concepção que caracteriza o método da ciência moderna” (GONZALES, 2006, p. 335).

Esse modelo de diálogo tem como característica, entre outros aspectos, uma forma particular de levar o outro a sério. Para isso, faz-se necessária uma forma própria de se relacionar com esse outro. Podemos descartar de imediato a possibilidade de ver o outro como um objeto, retratável nas esferas do método e da objetividade da ciência moderna, como

³⁴ Sobre esse tema, Gadamer (2009b), no seu *A ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*, ao tratar de como o conhecimento do Bem, em Platão, se afasta do modelo da *techne* e se aproxima da *phronesis*, nos diz o seguinte: “Se, por um lado, há poucas menções em Aristóteles indicando que, nesses casos, ele teria esquecido ou ‘platonizado’ conscientemente o verdadeiro sentido de *phronesis* por ele analisado, muitos pontos há no uso corrente da língua pelo próprio Platão mostrando que ele, para além da distinção entre conhecimento prático e conhecimento teórico, tinha como foco um ponto comum. Nisso deveria residir seu motivo para a ampliação do uso do termo *phronesis* à esfera de conhecimento supremo. Não é a sua intenção conferir ao dialético uma mera capacidade, mas prudência real. Para ele, isso ao mesmo tempo significa que o dialético não tem uma arte superior que venha a aplicar pelo simples direito de fazê-lo; significa, muito mais, que o dialético busca real prestação de contas, ou seja, esclarecimento. Não tem, portanto uma arte que possa ser aplicada a seu bel-prazer. Dialética não é tanto uma *techne*, um saber e um conhecimento, quanto um ser, uma ‘disposição’ (*hexis*, em sentido aristotélico), a qual distingue o verdadeiro filósofo do sofista” (GADAMER, 2009b, p. 40).

destacado no parágrafo anterior. A relação com o outro que realmente importa é aquela em que “experienciamos o outro verdadeiramente como outro”, sem “desconsiderar suas reivindicações, mas deixando-o realmente nos dizer algo” (GADAMER, 2006a, p. 355). Mais do que simplesmente confiar no que o outro tem a nos dizer, precisamos estar abertos a “reconhecer que eu mesmo tenho de aceitar algumas coisas que são contrárias a mim, ainda que ninguém me force a isso” (GADAMER, 2006a, p. 355). Esta prática “está correlacionada com a relação hermenêutica apropriada com um texto”, pela qual “o intérprete deve escutar o que o texto, enquanto parte da tradição, tem a dizer” (SCHMIDT, 2014, p. 162).

O ponto de Gadamer ao enfatizar tal aspecto está no posicionamento sobre a primazia da pergunta. Dessa maneira, as respostas são compreendidas como subordinadas às perguntas e isso significa “compreender cada resposta precisamente como respondendo a uma questão e provocando novas questões” (GONZALEZ, 2006, p. 335). Ainda que como arte, a dialética “não é uma arte no sentido que os gregos falavam de *techne*, não é uma habilidade que pode ser ensinada ou pela qual poderíamos dominar o descobrimento da verdade” (GADAMER, 2006a, p. 360). Nesse sentido, a dialética como arte de questionar “mostra seu valor por apenas a pessoa que sabe como fazer perguntas ser capaz de persistir questionando, o que envolve ser capaz de preservar sua orientação através da abertura” (GADAMER, 2006a, p. 360). É aqui que dialética e diálogo se encontram, pois para Gadamer essa arte se chama dialética justamente “porque é a arte de conduzir um diálogo real” (GADAMER, 2006a, p. 360). A influência dos diálogos socráticos e de seu caminho negativo é nítida neste ponto, no qual a capacidade de fazer perguntas sobressai ante as possíveis respostas.

Essas perguntas, entretanto, devem ser apropriadas, podendo vir a ser corretas ou incorretas. Ao falar sobre o princípio da história dos efeitos (*Wirkungsgeschichte*), Gadamer nos provoca em torno de “encontrar as perguntas corretas a serem feitas” (GADAMER, 2006a, p. 301). Com isso, pretende nos dizer que, a partir da situacionalidade hermenêutica do intérprete, existe um horizonte pelo qual se dará a interpretação. Em outras palavras, “o texto será interpretado a partir do horizonte da pergunta colocada pela tradição” (SCHMIDT, 2014, p. 164). Isso acontece porque a pergunta não pode surgir do nada, pois já estamos inseridos na tradição e somos alcançados por pré-juízos que norteiam nossa compreensão de mundo. Dessa maneira, a pergunta que surge o faz dentro de determinado horizonte e “para fazer a pergunta corretamente ela deve ser formulada no horizonte correto, para que a indeterminação

daquilo que está sendo perguntado seja exposta” (SCHMIDT, 2014, p. 162). O contexto em que isso ocorre, como vimos no parágrafo anterior, é aquele de um diálogo real.

É nesse diálogo real que acontece a busca pela compreensão, a busca pela verdade. Nele, os interlocutores envolvidos na conversação, no diálogo, deverão se posicionar e apresentar seus pontos de vista mediante a lógica de pergunta e resposta. Para isso, não será suficiente uma escuta como que artificial do outro, mas é necessário “deixar que ele realmente nos diga algo”, este é o lugar “a que pertence a abertura” da questão que examinamos há pouco (GADAMER, 2006a, p. 355). Nesse sentido, estar engajado em uma conversa, em um diálogo, fala de levar a sério a reivindicação de verdade contida naquilo que o outro nos diz. Abrir-se ao diálogo, dessa maneira, está distante de tentar determinar o que o outro nos diz; em outras palavras, em compreender qual seria sua visão sobre determinada questão. A ênfase está na reivindicação de verdade que recai sobre o objeto em discussão e “não sobre as opiniões subjetivas e contingentes dos interlocutores”, isto é, o acento está no objeto em questão na discussão entre os interlocutores³⁵ (GONZALEZ, 2006, p. 323). Com isso, podemos pensar em um diálogo autêntico, no qual “ambos estão abertos para o que o outro tem a dizer” (SCHMIDT, 2014, p. 163); cujo contraponto seria o que poderíamos chamar de um diálogo inautêntico, quando se desconsidera a seriedade da reivindicação de escuta do outro, reduzindo suas possibilidades³⁶.

A demanda por escuta do outro nos aproxima de um outro aspecto em torno do conceito de diálogo em Gadamer. Aqui, enfatizamos a discussão sobre a problemática em torno dos registros falado e escrito da linguagem, em suas implicações para a tarefa hermenêutica. Ao nos referirmos, neste trabalho, a um diálogo real ou vivo, temos em mente o registro falado da linguagem. Todavia, a escolha de um registro falado ou escrito, como modelo paradigmático para a tarefa interpretativa, não é um tema pacífico, seja em relação à tradição hermenêutica, seja em relação a Gadamer. Sabemos, com Palmer (1969), Bleicher (1980) e Schmidt (2014), que, de fato, durante um longo período, a tradição hermenêutica, em

³⁵ É importante perceber, também, que ao falarmos de diálogo e dessa conversação real, temos pressuposto o conceito de aplicação, que, como vimos em outro momento, é parte integrante de todos os momentos da interpretação para Gadamer. Ver capítulo 1 (1.1.2).

³⁶ Neste sentido, temos uma importante dimensão do diálogo que faz menção à ética, no sentido de um *ethos* da ação voltada para a abertura na compreensão. O diálogo, para Gadamer, importa um agir que é ético e se relaciona com o significado de *ethos* do grego antigo voltado para a ação. Ver capítulo 1 (1.2.1).

particular a romântica, esteve atrelada a interpretação de textos, fossem eles sagrados, jurídicos ou literários. Dessa maneira, seu modelo paradigmático de atividade estava mais próximo do registro escrito da linguagem. Por outro lado, se observarmos os apontamentos de Heidegger sobre o ser-com-um-outro, veremos que esse âmbito de atividade interpretativa é ampliado, pois, por exemplo, “a *koinonia*, que usualmente é traduzida por comunidade, é pensada a partir de sua estrutura ontológica mais fundamental, a saber, o ser-com-um-outro através do âmbito da linguagem” (WU, 2013, p. 508). Dessa maneira, estamos diante de um conjunto de preocupações em torno do problema do ser, que lida com a linguagem de forma bastante prática, seja no dizer, mas especialmente no ouvir. Em Gadamer, ao restringirmos a discussão para os aspectos do registro falado e escrito da linguagem, observamos certa ambiguidade.

Recuperemos com maior atenção o sentido da ambiguidade, em Gadamer, a que nos referimos no parágrafo anterior. Ao falar das características do diálogo em *Verdade e Método*, Gadamer nos apresenta um contraste com “a forma rígida das afirmações que precisam ser postas por escrito” (GADAMER, 2006a, p. 361). Nesse sentido:

[...] na linguagem do diálogo falado - no processo de pergunta e resposta, dar e receber, falar com propósitos contrários e ver o ponto do outro - acontece a comunicação de sentidos que, no que tange a tradição escrita, é a tarefa da hermenêutica. [...] Que essa interpretação seja realizada pela linguagem falada não significa que ela seja transposta para um meio exterior; longe disso, ser transformado em linguagem falada representa a restauração da comunicação original de sentidos (GADAMER, 2006a, p. 361-362).

Este trecho de *Verdade e Método* parece nos colocar na direção de uma valorização do registro falado, ante o escrito. Cremos que uma interpretação nesse viés está de acordo com o que temos apresentado até então em torno dos conceitos de dialética e diálogo. Isso não importa dizer que Gadamer rejeite o modelo escrito do escopo da hermenêutica filosófica. Pelo contrário, a relevância do registro escrito segue válida, enquanto “a escrita faz emergir mais nitidamente a tarefa que já está presente na conversação falada” (GONZALEZ, 2006, p. 325). No entanto, seja no registro escrito ou no falado, é o modelo da lógica de pergunta e resposta que deve nortear a tarefa da compreensão, isto é, esta deve se dar na forma do diálogo. Nele, como já dissemos, importa atentar ao objeto em discussão, e não à subjetividade dos interlocutores. O aceno à dialética platônica fala a favor dessa interpretação,

pois a partir dali o diálogo verdadeiro será lido por Gadamer como já voltado a demandar “abstração da subjetividade dos interlocutores, com foco nos significados, distanciamento crítico, dentre outras características” (GONZALEZ, 2006, p. 324). Portanto, a relação entre diálogo e texto em Gadamer sugere continuidade, e não oposição, em relação à tarefa hermenêutica. Mesmo na interpretação textual o modelo hermenêutico é o do diálogo. Nas palavras de Gadamer, “esse é o requisito feito pela dialética platônica quanto tenta trazer à tona o *logos* em si”, razão pela qual não surpreende que ao fazê-lo “frequentemente deixe para trás o próprio parceiro de conversação” (GADAMER, 2006a, p. 395).

Essas relações, entre os registros falado e escrito da linguagem em Gadamer, estão atravessadas pelo tema da retórica. Ao pensarmos em um diálogo sobre determinado assunto, é razoável esperarmos que os interlocutores procurem afetar ou mover um ao outro, ou aos seus ouvintes. Dockhorn (1980), em comentário crítico ao *Verdade e Método*, remete ao tema central do *pathos*, ou de uma teoria dos afetos em retórica e demonstra surpresa ao não encontrar algo nesse sentido desenvolvido na obra de Gadamer³⁷. Este, por sua vez, ao responder a Dockhorn acaba por nos apresentar um posicionamento importante para a questão em discussão sobre registro falado e escrito. Gadamer nos diz que “o produzir efeitos, enquanto a tarefa essencial do orador, tem muito pouca influência quando se trata da expressão escrita, a qual se torna objeto do esforço hermenêutico” (GADAMER, 2011, p. 275). O contexto desta declaração “contrapõe certa concepção de retórica à hermenêutica, ao enfatizar as supostas desvantagens da oratória em relação a uma maior estabilidade e, portanto, menor suscetibilidade à arbitrariedade na fixação do sentido na escrita” (WU, 2021, p. 606). E, aqui, temos a ambiguidade a que nos referimos anteriormente em relação aos registros falado e escrito. De fato, nesse momento, Gadamer relaciona a tarefa hermenêutica com mais propriedade ao registro escrito.

Por nossa parte, entendemos que não se encontra prejudicada uma leitura de *Verdade e Método* que posicione o registro falado como central para a tarefa hermenêutica. Esse posicionamento se deve a pensarmos o registro falado, além do que já foi dito sobre o diálogo, como mais apropriado à lógica de pergunta e resposta e ao aspecto de incompletude do diálogo. Primeiramente, sobre a lógica de pergunta e resposta, percebe-se que ela marca definitivamente a distinção entre a hermenêutica de Gadamer e qualquer análise crítico-

³⁷ O tema dos afetos em Gadamer será tematizado mais diretamente ainda neste capítulo 3 (3.2.1).

proposicional de um texto ou discurso falado. Isso acontece porque o sentido que se busca desocultar pela compreensão não está atrelado ao conteúdo proposicional em si, mas à pergunta a qual essa proposição se apresenta como resposta. Sobre isso, Gadamer nos diz que o fenômeno hermenêutico implica “a primazia do diálogo e da estrutura de pergunta e resposta” (GADAMER, 2006a, p. 363). É por meio da estrutura de pergunta e resposta que podemos chegar ao “*horizonte da pergunta*, com o qual o sentido do texto é determinado” (GADAMER, 2006a, p. 363). Lembremos o que já foi dito sobre a primazia da pergunta, é ela que pode nos levar à abertura por meio da qual a verdade acontece; dessa forma, “compreender um texto significa compreender essa pergunta” (GADAMER, 2006a, p. 363). O texto, assim, aparece atrelado a estrutura prévia da lógica de pergunta e resposta, o que reforça o aspecto de continuidade entre o registro falado e o escrito que mencionamos há pouco. Dessa maneira, temos a visão de que “o sentido de uma proposição não deve ser encontrado na proposição em si”, mas na pergunta que ela responde (GONZALES, 2006, p. 336).

Outro ponto que reforça essa perspectiva é o aspecto de incompletude do diálogo. Gadamer “insiste na abertura, na indeterminação e no caráter sempre inacabado do texto”, e “é precisamente essa característica de nunca ser ‘fixo’ do texto que para Gadamer o abre para a interação de pergunta e resposta” (GONZALEZ, 2006, p. 326). Com isso, se optarmos pelo texto, como exemplo mais próximo da tradição hermenêutica, ver-nos-emos diante do trabalho de “restauração da comunicação original de sentidos”, a que nos referimos anteriormente, pelo qual o próprio texto é envolvido pela estrutura do diálogo e é chamado a responder perguntas pelo intérprete (GADAMER, 2006a, p. 362). Que o nosso acesso à tradição e ao que ela tem a nos dizer se dê, majoritariamente, pelo registro escrito, faz parte das condições históricas objetivas que constituem nossa situação hermenêutica. É por isso, em parte, que Gadamer retoma o modelo platônico do diálogo. Pois, ali, temos o exemplo de “como Platão tenta superar a fraqueza do *logos*, especialmente do *logos* escrito, por meio do diálogo” (GADAMER, 2006a, p. 362). A escolha do formato de diálogo, no caso de Platão, “posiciona linguagem e conceito de volta ao movimento original da conversação” (GADAMER, 2006a, p. 362). Esse movimento da conversação, do diálogo, é sempre incompleto.

O motivo de havermos iniciado nossa discussão neste tópico pela fusão de horizontes justifica essa incompletude. A compreensão em Gadamer é um acontecimento; ela é atualizada, juntamente a nossa situação hermenêutica, no fluxo contínuo da história. A distância entre intérprete e texto consiste na justificativa da própria fusão de horizontes. Por isso, podemos dizer que “o horizonte do intérprete se funde com o significado de um texto, ou [com] a posição de um colega e é, assim, determinante, sem, no entanto, assumir um ponto de partida fixo” (BLEICHER, 1980, p. 164). Esse ponto de partida não é fixo porque o horizonte da pergunta deve estar orientado para a abertura, de modo que a depender da pergunta nosso ponto de partida pode se alterar, bem como as respostas que daí podem surgir. A discussão em torno de uma ambiguidade em Gadamer, sobre registro falado ou escrito, ao menos no caso do texto citado em resposta a Dockhorn, parece-nos muito mais consequência de uma limitação da proposta de Gadamer, no que diz respeito a ausência de uma teoria dos afetos em sua hermenêutica filosófica. Teremos oportunidade de retomar o tema dos afetos mais diretamente um pouco adiante. Agora, voltaremos nossa atenção para o que os conceitos de dialética e diálogo tem a nos dizer em relação a tradição retórica.

3.1.2. A retórica nos conceitos de dialética e diálogo

Nos tópicos anteriores tratamos dos conceitos de dialética e diálogo em relação à hermenêutica filosófica, conforme a proposta de Gadamer e com ênfase no *Verdade e Método*. Observamos que o conceito de dialética, em Gadamer, remonta ao modelo do diálogo platônico, cuja marca central está em lidar com a linguagem num registro vivo, no qual os interlocutores são chamados continuamente a prestar esclarecimentos em busca da verdade. A abordagem de Gadamer, nesse sentido, está além da busca de uma simples continuidade ou retomada de alguma forma de platonismo. Nossa posição é de que quando Gadamer olha para trás, ele está em busca de abertura de possibilidades na tradição que possam nos ajudar com as questões que temos hoje. Por isso, apresentamos o conceito de dialética com atenção para os aspectos que o remetem ao diálogo. Já no conceito de diálogo, observamos que seu referencial também está pautado pela referência platônica, em especial no que diz respeito aos seus aspectos de incompletude, bem como da lógica de pergunta e resposta e relações com a fusão de horizontes. Compreendemos que esses aspectos são importantes tanto para o

referencial dialético-platônico, em torno do conceito de diálogo, como para aprofundarmos elementos da própria hermenêutica filosófica de Gadamer, em particular o contato com a tradição, que se dá na forma de diálogo, e o meio pelo qual esse contato se dá, a fusão de horizontes. Aqui, gostaríamos de salientar alguns elementos importantes em relação ao referencial retórico que percebemos presente em toda essa discussão.

O primeiro ponto a ser destacado diz respeito ao debate em torno da retórica na antiguidade. Ao tratarmos da leitura de Gadamer da dialética em Platão, nos encontramos, entre outros aspectos, diante de uma prática argumentativa. A busca incessante por esclarecimentos, típica desse modelo dialético, está pautada na prática das refutações dos adversários ou interlocutores. Essas refutações a que nos referimos, em sentido amplo, são “formadas a partir da contradição deduzida de uma hipótese”, e essa é “a dialética da qual Zenão foi considerado descobridor, como resulta claramente do *Parmênides* de Platão” (BERTI, 2013, p. 33-4). Para Gadamer, esses são termos pelos quais a dialética pode ser descrita também em Platão, isto é, “a razão objetiva pela qual a dialética não é nada mais que [...] um processo de dar e exigir esclarecimentos” (GADAMER, 2009b, p. 40). Em outras palavras, não se trata aqui “de um método científico no sentido lógico da palavra” (GADAMER, 2009b, p. 43)³⁸. Por isso, mais do que nas disputas que viriam a se formar em torno da dialética, nossa atenção se volta para a prática dialógica e seu significado na leitura gadameriana de Platão. Neste momento, a discussão sobre retórica que ganha relevo é anterior a clássica formulação teórica aristotélica sobre o tema, no tratado da *Retórica*.

As formulações sobre retórica presentes em Aristóteles são compreendidas, aqui, como resultado de controvérsias muito anteriores. O próprio Gadamer, ao discorrer brevemente sobre a história da retórica³⁹, nos dá pistas disso. Ele nos diz que:

A teoria da retórica foi o resultado de uma controvérsia preparada de há muito, desencadeada pela irrupção delirante e assustadora de uma arte do

³⁸ Inclusive, neste ponto, podemos compreender em parte o motivo que o leva a se afastar da dialética conforme a formulação aristotélica, em vista da desconfiança do estagiário em relação ao método platônico da “*diairesis*, na medida em que ela não fornece nenhuma conclusão logicamente peremptória” (GADAMER, 2009b, p. 43). Nesse sentido, podemos perceber a atenção de Gadamer mais voltada para a abertura de possibilidades à linguagem, presente na prática argumentativa dialógica, do que em relação a um modelo mais rígido de prova lógico-argumentativa.

³⁹ Trata-se do escrito de 1967, *Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia - comentários metacríticos a Verdade e Método I*, que recebeu um primeiro destaque no tópico anterior (3.1.1.2) ao falarmos sobre a problemática em torno dos registros falado e escrito da linguagem. Ressaltamos o papel relevante que esse texto ocupa, entre os escritos em que Gadamer responde a seus críticos com ênfase no tema da retórica.

discurso e por uma ideia de educação que conhecemos pelo nome de sofística. Como um saber prático incrivelmente novo, que ensinava a colocar tudo de cabeça para baixo, essa arte passou da Sicília para uma Atenas firmemente estabelecida, mas com uma juventude fácil de ser seduzida. Então, tinha-se que impor uma nova disciplina a esse grande déspota (como chama Górgias à arte do discurso). Desde Protágoras até Isócrates a preocupação dos mestres não era apenas ensinar a discursar, mas também a formar uma consciência de cidadania justa, que prometia trazer êxito político. Mas foi só Platão que lançou as bases pelas quais a nova e revolucionária arte do discurso encontraria seus limites e seu legítimo posto, como nos descreveu exaustivamente Aristófanes. É o que nos testemunha também a dialética filosófica da academia platônica e a fundamentação aristotélica da lógica e da retórica (GADAMER, 2011, p. 273-4).

Apesar do caráter conciso do trecho em destaque, Gadamer dá indicativos de pontos muito importantes para nossa discussão. O primeiro está nas controvérsias em torno da retórica na antiguidade. A imposição de disciplina à arte oratória que Gadamer atribui como levada a cabo por Platão, remete à disputa de sentido em torno desta arte. Para um historiador da retórica como E. Schiappa (2013) a hipótese de que o próprio Platão teria cunhado o termo retórica merece atenção. Ele sugere, apesar de não poder fazer uma afirmação definitiva devido a precariedade das fontes antigas, que *rhetorike* teria vindo à tona “no processo de composição do [diálogo] *Górgias*, por volta de 385 a.c.” (SCHIAPPA, 2013, p. 40).

As razões apontadas por Schiappa para justificar sua interpretação da história do termo, a nosso ver, encontram relação com o que Gadamer descreve acima nos termos de uma “irrupção delirante e assustadora” da arte do discurso, relacionada à prática de educação dos sofistas (GADAMER, 2011, p. 273-4). De um ponto de vista pragmático, “se Platão pudesse identificar o ‘produto’ do treinamento de seu rival Isócrates como algo desnecessário ou indesejável, melhor seria para a reputação da escola de Platão” (SCHIAPPA, 2013, p. 45). A partir de uma perspectiva mais filosófica, um argumento interessante seria considerar que “Platão possa ter cunhado o termo *rhetorike* para designar e limitar a arte sofística do *logos* aos assuntos judiciais e das assembleias”, “estabelecendo uma distinção entre sua própria arte ‘filosófica’ do *logos* e aquela dos seus rivais” (SCHIAPPA, 2013, p. 45-6)⁴⁰. Em todo caso, a

⁴⁰ Importa considerar que o comentário de Schiappa, neste contexto, está direcionado a uma análise mais detida do diálogo platônico *Górgias*, na qual nos diz que: “Górgias, devemos lembrar, foi professor de Isócrates, de modo que um diálogo sobre o discurso público entitulado *Górgias*, que incluía referências veladas a Isócrates, poderia facilmente ser reconhecido no quarto século como um ataque contra o treinamento oferecido por Isócrates”. Nesse sentido, “é significativo, penso, que o momento do diálogo dedicado a questão ‘o que é retórica?’ comece com uma troca entre os *estudantes* de Górgias e Sócrates (Polo e Querefonte), talvez fazendo um paralelo simbólico do conflito entre Isócrates e Platão” (SCHIAPPA, 2013, p. 45).

análise de Schiappa nos ajuda a visualizar melhor o quadro conflituoso apresentado resumidamente por Gadamer.

Uma visão mais detida desse quadro conflituoso nos ajuda a compreender que aspectos importantes dessa arte oratória também estavam em disputa. É por isso que ao tratarmos da dialética chamamos atenção para os aspectos da refutação e do discurso breve. Berti nos explica que Sócrates “soube aproveitar a descoberta zenoniana da refutação mediante redução à contradição e, ao mesmo tempo, o hábito protagórico de substituir o ‘discurso longo’ dos oradores pelo ‘discurso breve’ do diálogo, isto é, a discussão mediante perguntas e respostas [...]” (BERTI, 2013, p. 101). Esses aspectos, herdados pela filosofia socrático-platônica de práticas retóricas, encontram forte recepção na perspectiva gadameriana do modelo dialógico platônico e ocupam papel central para sua proposta hermenêutica. Sobre isso, podemos mencionar nossa discussão anterior em torno da lógica de pergunta e resposta, que é marca distintiva e importante da hermenêutica gadameriana em relação à tradição hermenêutica. Sobre a prática dos discursos breves em retórica, cabe ainda dizer que Protágoras, citado por Berti e presente na passagem destacada de Gadamer, era conhecido por um estilo bastante adaptável, que segundo Schiappa (2013) era dosado de acordo com a audiência, podendo ser breve ou longo, a depender da oportunidade.

A título de oportunidade, consideramos importante chamar atenção para a generosidade de Gadamer em relação ao papel de Platão para a retórica, na passagem destacada sobre a história da oratória. Dizer, como Gadamer, que apenas Platão teria lançado “as bases pelas quais a nova e revolucionária arte do discurso encontraria seus limites” (GADAMER, 2011, p. 274) nos parece uma afirmação exagerada e em certo sentido tendenciosa. Schiappa (2013), por exemplo, apresenta um estudo de fôlego sobre a importância do legado de Protágoras para a teoria retórica. Kennedy (1999), que tem nos ajudado em maior medida com questões acerca da história da tradição retórica, apresenta uma série de pensadores fundamentais para o estabelecimento da oratória como uma arte, entre os quais Platão certamente ocupa lugar de destaque.

Para além dessa avaliação questionável sobre a importância de Platão para a tradição retórica, o contexto da passagem aponta outros elementos importantes. Destacamos dois: o primeiro é um nítido aceno preferencial a abordagem platônica do *Fedro*, que, em contraste ao texto duro do *Górgias*, apresenta uma “teoria da adequação do discurso à alma [...] na

forma de uma fundamentação antropológica da arte do discurso” (GADAMER, 2011, p. 273); o segundo é que este fragmento se encontra no contexto maior de uma tentativa de resposta a seus críticos, em particular ao questionamento de Dockhorn (1980) sobre a ausência de uma teoria dos afetos na proposta hermenêutica gadameriana, ponto que retomaremos na próxima seção.

3.2. LINGUISTICIDADE, O METAFORISMO FUNDAMENTAL DA LINGUAGEM E A VERDADE COMO VEROSSIMILHANÇA

3.2.1. Linguagem e experiência de mundo

A discussão que encerramos há pouco depositou uma grande ênfase na questão da lógica de pergunta e resposta. Isso acontece, como vimos, em função do lugar privilegiado que o modelo da dialética socrático-platônica ocupa em Gadamer. Mais ainda, contra uma visão da hermenêutica como técnica interpretativa, Gadamer busca o auxílio da tradição para encontrar um parâmetro de pensamento capaz de proporcionar a abertura de linguagem que ele considera essencial para seu projeto. Como veremos em nossa discussão neste ponto, as implicações dessa escolha encontram referência em uma concepção própria de linguagem. Ela tem apoio direto na influência heideggeriana para o pensamento de Gadamer e na maneira como estes interpretam o legado da modernidade. Nesse sentido, precisamos avançar em relação à forma como Gadamer se posiciona ante este debate e sobre os compromissos por ele assumidos em sua proposta. Esperamos, junto a isso, ressaltar os pontos em que a tradição retórica encontra importância nessa construção. Nesse sentido, vejamos brevemente a importância da pergunta para a hermenêutica.

A precedência da pergunta no modelo do diálogo guia uma série de temas fundamentais para a hermenêutica filosófica. Primeiramente, ela nos conduz ao modelo dialógico utilizado por Sócrates, cuja imagem paradigmática é a da *docta ignorantia*, com ênfase nos diálogos da juventude de Platão. Distante de uma perspectiva solitária, monológica e analítica do processo de conhecimento, Gadamer nos apresenta um cenário de construção coletiva, pautada no diálogo e no elemento dialético do processo de conhecimento. Com isso, de um ponto de vista metodológico, temos grande distanciamento dos compromissos filosófico--científicos vinculados à modernidade, juntamente a qualquer pretensão de

conhecimento pautada em critérios objetivos conforme este modelo. Com isso, ao situar o horizonte hermenêutico ante a tarefa primordial da pergunta, do questionamento, do não saber, Gadamer fala a partir de um âmbito de disponibilidade para abertura. Isto é, como resposta aos caminhos da modernidade ele, em parte, nos convida a fazer um retorno e nos voltarmos para um âmbito no qual existam maiores possibilidades na linguagem. Um âmbito da linguagem em que ainda não ocorreu a sedimentação interpretativa da tradição sobre os conceitos, anterior a pré-juízos, que possam ofuscar nossa visão sobre as possibilidades da linguagem.

A precedência da pergunta também trata de nossas experiências com o mundo. Observamos que a experiência, tal como muitos dos conceitos que tratamos ao longo deste trabalho, responde quando chamada à abertura. A noção de experiência, nesse sentido, pode nos dizer mais que aquela experiência replicável, controlada, cuja característica central talvez esteja em sua disponibilidade a repetição, que podemos remeter ao modelo científico-natural de produção de conhecimentos. Podemos dizer, a partir do nosso caminho, que a experiência hermenêutica aponta na direção da nossa experiência com o mundo. Tal como os diálogos socráticos da juventude, esta possui uma negatividade, uma incompletude que se preenche a todo momento, de maneira dinâmica, no jogo da lógica de pergunta e resposta, na passagem do tempo de nossas vidas. Essa passagem que, justamente, nos apresenta um repertório de experiências, que podem, nesse sentido, chegar a receber o nome de sabedoria. Assim, quando pensamos em uma autêntica conversa, pautada na precedência da pergunta, sabemos de início que “ninguém sabe de partida o que ‘irá sair’ da conversa” (GADAMER, 2006a, p. 385). O que precisamos considerar agora é o meio pelo qual essa conversa acontece, qual seja, a linguagem. Isso muito nos interessa, pois “a linguagem em que [uma conversa] é conduzida carrega consigo sua própria verdade”, aquela “que permite emergir algo que já existe” (GADAMER, 2006a, p. 385).

Nesse sentido, devemos retomar a influência de Heidegger em Gadamer. Já observamos em outros momentos, em especial no conceito de compreensão, o quanto a relação com Heidegger foi decisiva para Gadamer. Neste caso, devemos considerar com maior atenção a obra de Heidegger “produzida após a sua famosa ‘viragem’, que melhor se reflete na afirmação de que a ‘linguagem é a casa do ser’” (BLEICHER, 1980, p. 162). Sabemos que “a indagação da essência da linguagem, nova forma da questão do ser na

segunda fase do pensamento de Heidegger” é um tema caro para Gadamer (NUNES, 2012, p. 191). Ele, em mais de uma ocasião, chegou a defender uma leitura da obra do filósofo sob a chave da linguagem desde a primeira fase⁴¹. Essa interpretação pode ser sintetizada ao dizer-se que “no conceito de ‘viragem’ reside o seguinte: o caminho que conduz o pensamento e que leva à sua viragem” (GADAMER, 2012, p. 85). A virada, aqui, remontaria ao que Gadamer reconhece como meta do pensamento heideggeriano, qual seja, “a superação da subjetividade do pensamento moderno” (GADAMER, 2012, p. 82). Meta que, segundo ele, é atravessada pela “virada husserliana para as *Ideias*”, isto é, a sua autointerpretação transcendental em aliança com o neokantismo de Marburgo, em particular com Natorp”, cujos efeitos se fizeram perceber na trajetória do pensamento de Heidegger (GADAMER, 2012, p. 83).

Sobre isso, consideramos interessante ressaltar a presença da tradição retórica ao fundo desta discussão. Gadamer, ao considerar a trajetória de Heidegger em retrospectiva, considera significativo “o fato de, mesmo como assistente de Husserl, Heidegger ter se dedicado em seus cursos exclusivamente às *Investigações Lógicas* [...] e não às *Ideias*” (GADAMER, 2012, p. 83)⁴². Período em que visualiza “a influência de Schleiermacher, Dilthey e Kierkegaard”, em relação as suas contribuições para “o reconhecimento de Aristóteles como fenomenólogo” (GADAMER, 2012, p. 83). Essa influência é significativa também, em especial no caso de Kierkegaard, se considerarmos “a presença crescente do conceito de ‘vida’”, já notória nos anos de Freiburg (GADAMER, 2012, p. 25). Justamente no conceito de vida, cuja “concretização [...] ele procurou colocar no lugar da subjetividade”, temos a importante fonte da “*Retórica* de Aristóteles, em particular a doutrina dos afetos do segundo livro da *Retórica*” (GADAMER, 2012, p. 83). Nesse contexto, inclusive, temos também presente a *phronesis*, que, nas palavras de Gadamer, “se tornou para mim tão decisiva na *Ética a Nicômaco*” (GADAMER, 2012, p. 83).

Certamente, esses aspectos não esgotam o tema, quando se fala de tradição retórica entre Heidegger e Gadamer. Nem é essa aqui nossa pretensão. Todavia, ainda sobre este tema, é importante considerarmos alguns aspectos essenciais distintivos. Nesse sentido, podemos

⁴¹ Cf. *A viragem no caminho*, texto de 1985, e *Heidegger e a linguagem*, de 1990, ambos em Gadamer (2012).

⁴² Chamamos atenção para o fato de estar longe de nossa intenção subestimar a importância da obra Husserl para o pensamento de Heidegger. Neste sentido, cf. Benedito Nunes (2012), além dos textos citados na nota anterior de Gadamer (2012), que igualmente não vão nesta direção.

apontar em Heidegger o período de produção que vai de 1923 a 1925, que toma a *Retórica* de Aristóteles como fonte paradigmática. Neste período a linguagem é pensada a partir do âmbito retórico, em especial no que diz respeito ao seu papel da linguagem desde o plano da cotidianidade⁴³. Esse papel desempenhado pela linguagem deve ser compreendido como um ser-com-um-outro por meio da linguagem, o que envolve a própria maneira de se pensar a comunidade (*koinonia*). Entre outros aspectos, este caminho enfatiza a dimensão prática de nossa relação com o mundo, em particular quando pensamos que “encorajar (*Aufmunterns*), persuadir (*Zeredens*) e exortar (*Ermahnens*), revelam o ser-com-um-outro na possibilidade de ‘deixar algo ser dito por ele mesmo’”, na medida em que os ouve” (WU, 2013, p. 508-9). Dessa maneira, temos a compreensão de que o falar importa um mover daquele que está ouvindo, de modo que os campos emblemáticos da retórica, a saber, *ethos*, *pathos* e *logos*, são pensados em concomitância e interdependência (WU, 2013). Por conseguinte, se considerarmos o *pathos* em Heidegger, veremos que ele ocupa o relevante aspecto de “condição para alteração (*veränderliche Beschaffenheit*), ou seja, são tanto mudanças quanto engendram mudanças”, no que essas mudanças, certamente, dizem respeito a comunidade, dada a relação de interdependência com o *ethos* (WU, 2013, p. 510).

A partir do que temos apresentado no decorrer deste trabalho⁴⁴, podemos apontar algumas similaridades e diferenças à maneira como Gadamer se relaciona com o tema. Em ambos os autores temos o destaque na comunidade, na qual a fala e a escuta têm papel central. Nos dois autores, “a definição de retórica como ‘arte de falar’ é considerada derivada frente à definição como ‘capacidade (*dunamis*) de falar’”, todavia “mesmo essa é dependente da retórica enquanto ‘arte do ouvir’” (WU, 2013, p. 514). Trata-se de um aceno nítido ao caráter prático do discurso, melhor dizendo, ao caráter prático de todo discurso. Entretanto, enquanto Heidegger tomava distância de desenvolvimentos sobre a cotidianidade e a política, nos termos observados em 1924; Gadamer, por sua vez, teve a práxis como companhia constante em seu percurso, seja a partir da cotidianidade, seja a partir de seu apoio à tradição humanista (WU, 2013). Por outro lado, enquanto Heidegger pensa a retórica a partir da relação de concomitância e interdependência entre *ethos*, *pathos* e *logos*; em Gadamer, o *pathos*

⁴³ Pontuamos a existência de mudanças importantes na relação de Heidegger com a retórica no decorrer de sua trajetória, em especial se considerarmos a produção posterior à virada. Por isso, o período de produção indicado, 1923-5, deve ser compreendido como um momento nesse percurso, dotado de particularidades próprias.

⁴⁴ O tema do *ethos* recebeu atenção em outro momento deste trabalho, ver capítulo 1 (1.2).

“desempenha pouca ou nenhuma importância, o que o afasta da própria tradição hermenêutica de que faz parte”, mas “também e sobretudo de Heidegger (no que diz respeito aos projetos da hermenêutica da facticidade e da ontologia fundamental)” (WU, 2013, p. 517-8).

Dito isso, o intercâmbio entre Heidegger e Gadamer também é muito importante no que concerne ao tema da linguagem como experiência de mundo, essencial para que possamos compreender a linguisticidade. Neste escopo, ao diferenciar os conceitos de ciência na antiguidade e na modernidade, Gadamer nos diz que “a diferença entre a *theoria* grega e a ciência moderna está centrada [...] em diferentes orientações de *experiência verbal do mundo*” (GADAMER, 2006a, p. 451). Para isso, ele reconhece a importância de, em *Ser e Tempo*, Heidegger haver mostrado que “o conceito de presença-a-mão é um modo deficiente do ser e visto isto como pano de fundo da metafísica clássica e de sua continuidade no conceito moderno de subjetividade” (GADAMER, 2006a, p. 452). Para Gadamer, a “teoria moderna é uma ferramenta de construção, por meio da qual nós juntamos experiências de forma unificada e a tornamos possível de ser dominada” (GADAMER, 2006a, p. 450). O que a afasta da *theoria* grega⁴⁵, cujo mérito encontra-se em haver sido “originária da experiência linguística do mundo”, isto é, voltada a um “lugar na experiência de mundo do homem” (GADAMER, 2006a, p. 450).

Isso será importante para que Gadamer pontue o afastamento de sua concepção de linguagem daquela das ciências da linguagem. Compreendemos esse afastamento, em especial, quanto a proximidade das ciências da linguagem com o modelo moderno de ciências naturais, ainda que com as ressalvas necessárias em torno das raízes profundas das ciências da linguagem no pensamento humboldtiano⁴⁶. O que ele pretende nos dizer é que “de maneira alguma usar a linguagem envolve tornar coisas disponíveis e calculáveis” (GADAMER, 2006a, p. 450); de modo que “a distância envolvida em uma relação linguística com o mundo não produz, como tal, a objetividade que as ciências da natureza alcançam ao eliminar os elementos subjetivos do processo cognitivo” (GADAMER, 2006a, p. 450). Esse caminho de abstração, ao qual nos referimos ao mencionar as ciências da natureza, “abriu a dimensão na

⁴⁵ Sobre o tema de Gadamer e o conceito de *theoria* grego, cf. Puente (2014).

⁴⁶ Salientamos que com isso Gadamer não pretende questionar algo como a legitimidade científica das ciências da linguagem, tampouco fazer um discurso anticientífico nesse sentido. Sua preocupação é ressaltar que esse modo de compreender a linguagem não esgota suas possibilidades e que faz parte do questionamento hermenêutico pautar maior abertura da linguagem, a partir do âmbito filosófico. Sobre isso, cf. Gadamer (2001), em particular *A força expressiva da linguagem*.

qual a ciência moderna se colocou a caminho de transformar fundamentalmente o mundo e introduzir a era da técnica” (GADAMER, 2012, p. 33). Porque, para Gadamer, o relevo está na “experiência de mundo constituída verbalmente”⁴⁷, que se expressa não em um registro técnico, “não [n]o que é presente-a-mão, [n]aquilo que é calculado ou medido, mas [n]o que existe, [n]o que o homem reconhece como existente e significativo” (GADAMER, 2006a, p. 452).

Temos, também, um forte acento na linguagem pensada em seu aspecto prático e concreto em relação ao outro. Sobre isso, Gadamer nos diz que “viver em um mundo linguístico, enquanto membro de uma comunidade”, não nos permite estar acima deste mundo, “pois não existe ponto de vista exterior a experiência de mundo na linguagem, do qual esta pudesse se tornar objeto” (GADAMER, 2006a, p. 449). Desse modo, mais uma vez temos presente o caráter de aplicação da hermenêutica filosófica, pois sempre já estamos envoltos no âmbito da linguagem. Dessa maneira, isto é, compreendendo a linguagem como um âmbito no qual estamos desde sempre presentes, Gadamer articula o problema da compreensão em um âmbito diferente de abordagem da linguagem de ordem científico-moderna.

A linguagem, nesse sentido, está atrelada a uma visão de mundo. Isso se deve ao fato de que ela “não é uma das posses do homem no mundo”, “pelo contrário, nela depende o fato mesmo de que o homem tenha um mundo” (GADAMER, 2006a, p. 440). Esse mundo a que ele se refere é diferente de uma noção de ambiente, pois em nossa relação com o mundo somos livres em relação ao ambiente no uso da linguagem. Com isso, temos tanto uma explicação para a humanidade “ter a multiplicidade de diversas línguas”, quanto para os termos de uma “relação [em] geral verbal com o mundo” (GADAMER, 2006a, p. 441). Junto a essa relação verbal, que pode ser compreendida nos termos do que tratamos anteriormente por experiência hermenêutica, temos que a “linguagem apenas tem seu verdadeiro ser no diálogo, em chegar a um entendimento” (GADAMER, 2006a, p. 443). Novamente, o aspecto prático da relação de comunidade com o outro é ressaltado. Nesse aspecto, importa perceber

⁴⁷ Tenhamos em mente que quando Gadamer se refere ao aspecto verbal da linguagem, nesse contexto, ele tem em mente o conceito cristão de *Verbum*, em sua relação com a ideia também cristã de encarnação, da encarnação do verbo (Jesus) no Novo Testamento. O verbo aqui não possui conotação linguística ou analítica, mas hermenêutica. Conta, portanto, com uma praticidade que encontra paralelo na leitura da *stasis* retórica, conforme suas raízes no modelo da Física aristotélica, conforme observado no capítulo 1 (1.1.4). Para mais, cf. Gadamer (2006a).

que “a linguagem humana precisa ser pensada como um processo vital, único e especial, já que na comunicação linguística ‘mundo’ é desvelado” (GADAMER, 2006a, p. 443). Este desvelamento de mundo, que acontece na linguagem, se dá pela sua própria natureza “de conversação”, pois a linguagem “apenas se realiza plenamente no processo de chegar a um entendimento [sobre algo]”, razão porque ela também não pode ser considerada como “um mero meio neste processo” (GADAMER, 2006a, p. 443). A linguagem, portanto, deve ser compreendida juntamente aos conceitos de compreensão e diálogo.

Gostaríamos de ressaltar aqui uma imagem utilizada por Gadamer no contexto desta discussão em *Verdade e Método*. Ele tematiza o uso da expressão mundo em si ou mundo em si mesmo. Seu objetivo é mostrar que para pensarmos nesses termos, devemos ter em mente a necessidade de não confundirmos a “perfectibilidade infinita da experiência de mundo humana”, que certamente indicará uma “visão” do mundo correspondente àquela experiência (GADAMER, 2006a, p. 444); com uma expectativa de encontrar uma “visão” desse mundo, que pudesse ser oposta a outra como o “mundo em si”, “como se pudesse ser descoberta uma a visão correta, em seu ser-em-si-mesmo, de algum ponto fora do mundo linguístico humano” (GADAMER, 2006a, p. 444). Para se afastar de uma perspectiva relativista, quanto ao tema das visões de mundo, ele nos remete ao vocabulário fenomenológico husserliano, ao dizer que “o mundo não é diferente das visões em que se apresenta”, pois “vista fenomenologicamente, a ‘coisa-em-si-mesma’, como mostrou Husserl, não é nada além da continuidade com a qual várias perspectivas perceptuais do objeto fazem sombra umas nas outras” (GADAMER, 2006a, p. 445). Nosso destaque está neste uso da sombra, para explicar um elemento fundamental das diferentes experiências de linguagem no mundo, causadoras, em certo sentido, das perguntas necessárias para que se possa chegar a um entendimento. Como veremos no restante deste capítulo, Gadamer irá depositar em outro momento ênfase ao brilho (*Einleuchtende*) na linguagem, que permite a abertura (*Erschlossenheit*) de mundo.

Considerados estes aspectos, precisamos agora considerar como o conceito de linguisticidade nos ajuda a compreender a relação entre linguagem e mundo, no que diz respeito ao metaforismo fundamental e à estrutura especulativa da linguagem. Veremos que a tradição retórica ocupa papel importante também para esses aspectos.

3.2.2. Metaforismo fundamental e estrutura especulativa da linguagem

Observamos, na discussão anterior, que a linguagem deve ser compreendida em sua relação com a experiência hermenêutica. Isso acontece porque a linguagem ocupa o papel de *medium*, pelo qual “toda nossa experiência do mundo, especialmente a experiência hermenêutica, desvela-se” (GADAMER, 2006a, p. 453). Uma vez que a linguagem, nesse sentido, não deve ser pensada como ferramenta, algo meramente à disposição, precisamos orientar nossa atenção para a dimensão da historicidade, que marca nossa finitude e também a forma como “somos falados pela linguagem”, ao invés de simplesmente “a falarmos” (GADAMER, 2006a, p. 459). Isso acontece porque o *medium* da linguagem “sozinho, em relação a totalidade dos seres, media a natureza finita e histórica do homem para ele mesmo e para o mundo” (GADAMER, 2006a, p. 454).

Nesse sentido, a palavra, o verbo, assume um caráter ontológico próprio da dialética platônica, na qual uma palavra, o verbo, em sua unidade de sentido “faz ressoar o todo da linguagem ao qual pertence” (GADAMER, 2006a, p. 454). Assim, “cada palavra, como um evento do momento, carrega consigo o não dito, ao qual está relacionada” (GADAMER, 2006a, p. 454). Nesse lugar, temos uma atividade propriamente dialógica, em que observamos a palavra em sua unidade, bem como aquilo que ela desperta em comum em relação a fenômenos variados. Para falarmos dessas similaridades com maior precisão, precisaremos nos voltar ao tema do metaforismo fundamental da linguagem, no qual encontraremos mais proximidades com a tradição retórica.

O metaforismo fundamental da linguagem nos traz, novamente, para a dimensão da praticidade da linguagem. Ao pensarmos nas relações mais elementares que fazemos a partir do diálogo, veremos que ela se articula em busca de semelhanças. Dessa forma, a linguagem envolve algo mais profundo, primário em relação a um uso técnico-conceitual, pautado na abstração. Trata-se de algo que será encontrado na articulação do discurso, ante aquele conhecimento que é comum, em algo semelhante ao que encontramos no conceito humanista de *sensus communis*. Aqui, “a capacidade dialética de descobrir similaridades e ver uma qualidade que é comum a muitas outras ainda está bastante próxima a livre universalidade da linguagem e seus princípios de formação de palavras” (GADAMER, 2006a, p. 429). Essa metaforicidade da linguagem é contraposta na tradição a um ideal lógico de prova.

Gadamer atribui, em grande medida, a Aristóteles a tônica dessa discussão, pois nele “o ideal lógico de um arranjo ordenado de conceitos tem precedência sobre a metaforicidade viva da linguagem” (GADAMER, 2006a, p. 431). Dessa maneira, através da prova lógica seria possível fazer algo como distinções de sentido, entre um apropriado e outro metafórico. O metaforismo “originalmente constituiu a base da vida e da produtividade lógica da linguagem, a busca inventiva e espontânea de similaridades com as quais se pudesse ordenar as coisas” (GADAMER, 2006a, p. 431). O que Gadamer procura é relacionar-se originariamente com o mundo pela linguagem, que “agora é marginalizada e instrumentalizada como uma figura retórica chamada metáfora” (GADAMER, 2006a, p. 431).

Nesse caso, compreendemos que Gadamer se refere a retórica nitidamente em seu sentido de *techne*. E, de fato, na seara de uma compreensão técnica da retórica, há todo um complexo de interesse voltado para as chamadas figuras retóricas. Nessa perspectiva, podemos descrever as figuras como “um recurso de estilo que permite expressar-se de modo simultaneamente livre e codificado” (REBOUL, 2004, p. 113). É um recurso livre porque a adesão ou não ao seu uso cabe à avaliação do orador ante a situação; e codificado porque “constitui uma estrutura conhecida, repetível, transmissível” (REBOUL, 2004, p. 113). Assim, a metáfora pode ser classificada como uma figura retórica de sentido, pois “consiste em empregar um termo (ou vários) com um sentido que não lhe é habitual” (REBOUL, 2004, p. 120); e se diferencia de outras figuras de sentido, como metonímia e sinédoque, que igualmente tomam um significante por outro, por designar “uma coisa com o nome de outra que com ela uma relação de semelhança”⁴⁸ (REBOUL, 2004, p. 122). Devemos evitar confundir as figuras retóricas, em um sentido mais técnico, com figuras de outros tipos, tais como figuras poéticas, por exemplo, embora os nomes possam coincidir. As figuras retóricas, em sentido restrito, estão voltadas para a persuasão. Todavia, também temos um sentido mais amplo para a metáfora em retórica, mais próximo desta como *dunamis*.

Podemos falar, na tradição retórica, de um papel social da metáfora para a linguagem e a comunicação. Aristóteles, nesse sentido, valoriza o uso da metáfora na prosa por ela ser

⁴⁸ A título explicativo, “a metonímia designa uma coisa pelo nome de outra que lhe está habitualmente associada”, de caráter prosaico, é útil para ressaltar determinado ponto de interesse do orador, e. g. perdeu o controle do *barco*, para se referir a um *governo*; já a sinédoque diferencia-se da metonímia por “designar uma coisa por meio de outra que tem com ela uma relação de necessidade, de tal modo que a primeira não existiria sem a segunda”, é muito utilizada para potencializar exemplos, e.g. quatrocentas mil *vidas*, para se referir a quatrocentas mil *pessoas* (REBOUL, 2004, p. 121).

um “dispositivo natural do discurso”, que pode chegar a se tornar “a base de nitidez” na qual repousa o discurso (KENNEDY, 1999, p. 91). Dessa forma, a metáfora está inserida na praticidade da linguagem cotidiana, como recurso simples e acessível a todas as pessoas. É algo que não passa despercebido a Gadamer, que destaca a forma como “Aristóteles sempre atribui a maior importância ao modo pelo qual a ordem das coisas torna-se visível ao falarmos delas” (GADAMER, 2006a, p. 429). Com isso, temos novamente em destaque o aspecto dialogal da hermenêutica, reforçado em sua base prática e diretamente relacionada à tradição da retórica enquanto *dunamis*, que sabemos estar contemplada na filosofia aristotélica.

O falar sobre a coisa traz consigo outro aspecto fundamental para a concepção de linguagem gadameriana, que é o ouvir. O ouvir é compreensão, e pertencer a uma linguagem significa estar desde sempre disponível para ouvir o que ela tem a dizer. Por isso, “não é como se aquele que ouve seja apenas um destinatário, mas enquanto destinatário [da fala] ele precisa ouvir, querendo ou não” (GADAMER, 2006a, p. 458). Isso implica dizer também que “não há nada que não esteja disponível para ser ouvido através do *medium* da linguagem” (GADAMER, 2006a, p. 458). Dessa maneira, a experiência hermenêutica pode ser contrastada com as demais perspectivas de experiência, pois ela propõe a “abertura da linguagem a uma dimensão completamente nova, a dimensão profunda da qual a tradição desce para aqueles agora vivos” (GADAMER, 2006a, p. 458). Temos aqui mais um ponto de proximidade entre a forma como Gadamer e Heidegger compreendem a tradição retórica. Se no Heidegger, de *Ser e Tempo*, “o ouvir é concebido como modo autêntico da fala, isto é, o modo como se articula propriamente a fala e a compreensibilidade do ser-com-um-outro” (WU, 2013, p. 513); na hermenêutica de Gadamer, “não há compreensão autêntica sem o ouvir, bem como não é possível encontrar a palavra correta sem que se compreendam os elementos particulares que constituem a situação em que é preciso falar” (WU, 2013, p. 513). Esses elementos já antecipam, em certo sentido, o tema da estrutura especulativa da linguagem.

Para isso, precisamos compreender qual o sentido dado por Gadamer para o termo especulativo. Por especulativo ele indica tanto “a prefiguração instintiva da reflexão lógica”, quanto “a realização do sentido, como o evento do discurso, de mediação, de chegar a um entendimento” (GADAMER, 2006a, p. 464). Deste modo, seguirmos diante da linguagem em seu aspecto prático, não se trata de chegar a uma “certeza dogmática” sobre o que está em

questão (PALMER, 1969, p. 209), mas em ressaltar que a linguagem envolve, primeiramente, sempre um processo de evento discursivo, “está sempre em movimento, elevando-se, cumprindo sua missão de trazer o objeto a um entendimento” (PALMER, 1969, p. 209). Em vista disso, temos um movimento que se dá no jogo do diálogo e é pautado pela lógica de pergunta e resposta. A estrutura especulativa da linguagem, por isso, deve ser compreendida nos termos do que temos visto ao longo da nossa discussão por dialética e diálogo, juntamente com sua proximidade da tradição retórica. Em particular, no conceito de dialética, percebemos uma forte influência platônica. Entretanto, aqui podemos visualizar um afastamento mesmo da influência platônica em Gadamer. Trata-se de uma “barreira fundamental”, pois o que “Platão [e Hegel] chama[m] de dialética depende, de fato, em subordinar a linguagem a ‘proposição’” (GADAMER, 2006a, p. 464). Isto é, subordinam a linguagem à proposição que poderá ser avaliada em termos lógicos. Por isso, a natureza especulativa pautada por Gadamer precede o próprio recuo crítico da lógica, ela habita o espaço de liberdade cujo melhor exemplo está na fala articulada do dia a dia.

A forma como Gadamer compreende o conceito de reflexão também está atrelada à natureza especulativa da linguagem. Dessa maneira, “a palavra ‘especulativa’, aqui, se refere a uma relação de espelhamento”, logo, “ser refletido envolve a constante substituição de uma coisa por outra”, de modo que “quando uma coisa é refletida em outra, digamos, o castelo no lago, parece que o lago joga de volta a imagem do castelo” (GADAMER, 2006a, p. 461). Nessa perspectiva, precisamos considerar que a imagem que alguém recebe de volta por meio da reflexão sempre estará atrelada ao meio visual de quem observa. Portanto, trata-se de algo profundamente situacional e aberto a toda sorte de influências do mundo que circunda o observador. A imagem que ele recebe do espelhamento é uma forma de “aparição” da coisa refletida, que lampeja na visão do observador, mas não perde sua “intangibilidade” (GADAMER, 2006a, p. 461). Apenas o constante desenrolar do tempo na história pode garantir alguma unidade a essas imagens, pois lidamos com um forte acento à finitude existencial humana. A natureza especulativa da linguagem, e seu correspondente conceito de reflexão, fazem com que a linguagem seja pensada nos termos do vínculo discursivo, pelo qual diálogo e compreensão podem tomar parte. Esta articulação entre interpretação e discurso pode ser compreendida nos termos da finitude humana, “que apenas é capaz de conceber a unidade do objeto em sua sucessividade” (GADAMER, 2006a, p. 466). Desse

modo, “na compreensão somos tragados a um evento da verdade e chegamos, por assim dizer, atrasados, se queremos saber aquilo em que deveríamos acreditar” (GADAMER, 2006a, p. 484).

Se por um lado, essa intangibilidade natural da linguagem torna sua estrutura especulativa evidente, por outro, volta a nos aproximar da tradição retórica. Pois “mesmo a mais pura reafirmação do sentido de algo requer o pano de fundo do que nunca é totalmente objetificável” (PALMER, 1969, p. 210). É por isso que “Gadamer designa essa forma como a coisa mesma que é trazida em palavras pela estrutura especulativa da linguagem”, que “não é a [mera] reprodução de um sentido já dado, mas o vir a linguagem da coisa mesma” (VEDDER, 2002, p. 196). Novamente, o sentido amplo da metáfora se faz presente e encontra seu lugar no processo de acontecimento primordial da linguagem. Esse aspecto de acontecimento nos remete a temporalidade retórica, cuja importância observamos no conceito de *kairos*⁴⁹. O *kairos*, como sabemos, além de “agir como estímulo para a ação retórica”; fala da “oposição de forças [aqui em sentido cosmológico]”, na qual a boa ação e o bom tempo tem oportunidade de coincidir (CARTER, 1988, p. 106-7); auxilia como “guia para resolver um conflito que se inicia com o juízo” (CARTER, 1988, p. 106-7); bem como possui um relevante acento “inquisitório”, que encontra relação direta com o modelo de uso de *dissoi logoi* que remetemos a Zenão (CARTER, 1988, p. 106-7). Dessa maneira, a questão de encontrar a palavra correta, para falar em termos gadamerianos, está inserida em uma dimensão de temporalidade voltada ao par situação e oportunidade, que como podemos perceber desde já, não escapam da problemática da escolha e da ação na *phronesis*.

O tema da temporalidade na *phronesis*, em especial no modelo aristotélico recuperado por Gadamer, mostra sensibilidade à questão da oportunidade. A *phronesis*, nesse sentido, “diz respeito aos seres submetidos à mudança”, de modo que no campo da moral (aristotélica) não podemos “desconhecer que o mundo dura e muda no tempo” (AUBENQUE, 2008, p. 156). Mais ainda, no que diz respeito a virtude moral, podemos encontrar excesso, falta e justo meio, “Aristóteles explicita essa noção [de justo meio] dizendo que ela consiste em agir ou padecer ‘quando é preciso, nos casos em que e a respeito de quem é preciso, em vista do fim que é preciso e da maneira que é preciso’” (AUBENQUE, 2008, p. 157). Por essa razão, “o objeto da [...] escolha, não é o Bem absoluto, mas o bem relativo à situação, ao

⁴⁹ Para mais sobre o *kairos*, ver capítulo 1 (1.3.2).

momento presente [...]” (AUBENQUE, 2008, p. 159). Em termos gadamerianos, podemos dizer que o evento da linguagem, que acontece no diálogo, quando falamos das coisas, em seu modelo da filosofia prática aristotélica, possui uma temporalidade própria, uma situacionalidade. Por meio desta situacionalidade é que se pode, junto a oportunidade, adentrar a dimensão da linguagem pela qual a verdade pode acontecer, na qual podemos encontrar a palavra correta. Esse processo da linguagem tem como âmbito primeiro o espaço da linguagem viva, em movimento, algo que encontra lugar certo na tradição retórica e em sua forma de compreender a existência humana.

O que falamos aqui em termos de *kairos* também pode ser pensado em relação a *stasis*. Enquanto “*kairos* representa a ideia que para cada *logos* existe a possibilidade de um *logos* igualmente oposto” (CARTER, 1988, p. 106); na “descrição de Dieter do conflito stasiástico incorpora[-se] precisamente a mesma imagética”, a “afetação”, “o primeiro impacto da Forma sobre a Matéria, o primeiro passo no processo de atualização da potencialidade da Matéria” (CARTER, 1988, p. 106). A *stasis*, assim como o *kairos*, “implica um posicionamento inicial - acusação e negação ou *logoi* conflitivo - mas ambos [*stasis* e *kairos*] proveem os meios para quebrar a paralisação do posicionamento inicial por meio da ação retórica” (CARTER, 1988, p. 106). Mais ainda, podemos falar da forma como “a doutrina da *stasis* guia o orador na análise do contexto [situação] retórico e então aos argumentos que são apropriados para aquele tipo específico de tema retórico” (CARTER, 1988, p. 107). Para trazermos isso a termos gadamerianos, podemos considerar a maneira como a situação hermenêutica está vinculada a praticidade da vida, na finitude e historicidade do *Dasein*, que são condicionantes da compreensão. Essa praticidade encontra eco na materialidade de condicionalidade da *stasis*, que também remete a primazia do diálogo, na dialética de pergunta e resposta, como ponto de partida para a compreensão do objeto.

O caráter negativo que observamos na dialética de pergunta e resposta encontra espaço nessa dimensão de temporalidade, pois a oportunidade da compreensão, de chegar a um entendimento, também pressupõe a possibilidade do mal entendido. Nesse sentido, o momento oportuno, o instante, salta aos olhos, “porque é ‘extático’, isto é, porque faz sair os seres de si mesmos, impede-os de coincidir consigo próprio, o tempo comporta essa consequência ‘física’ de ser destrutivo, desorganizador” (AUBENQUE, 2008, p. 170). Gadamer, que ao tratar da ideia de uma filosofia prática em Aristóteles, lê o oportuno e a

phronesis distantes de uma *techne*. Em suas palavras, “o Oportuno pelo qual se opta em função de reflexão racional prática simplesmente não é o caso de regras” (GADAMER, 2009b, p. 159). O oportuno não é um meio, não é um fim, nem “é o sentido de sua doutrina [de Aristóteles] ater-se ao justo meio entre dois extremos, mas sim ser consciente daquilo que realmente se faz” (GADAMER, 2009b, p. 159). Desse modo, a estrutura especulativa da linguagem, em seu metaforismo fundamental, fala diretamente deste âmbito, da práxis, no qual a compreensão acontece.

3.2.3. Verossimilhança: a verdade que brilha

Até aqui, fomos capazes de perceber como a investigação gadameriana compreende aspectos fundamentais da linguagem. Vimos que “a linguagem é o *medium* onde eu e o mundo encontramos, ou melhor, manifestamos nosso original pertencimento mútuo”, de modo que o *medium* especulativo “que a linguagem é, representa um processo finito em contraste com a infinita mediação dialética dos conceitos” (GADAMER, 2006a, p. 469). Agora, para alcançarmos o tema da verdade que brilha e da verossimilhança, com o fim de concluir um momento desta pesquisa mais voltado à *Verdade e Método*, precisamos antes tratar do tema da universalidade hermenêutica. Como boa parte dos temas anteriores, este já se encontra, em certo sentido, pressuposto no que vimos até então. Sozinho, ele pode ser considerado uma espécie de fechamento da discussão ontológica levada por Gadamer sobre o problema hermenêutico. Ele pode ser sintetizado na famosa tese de que “*ser que pode ser compreendido é linguagem*”, corolária do *Verdade e Método*, e que, como veremos, também está diretamente relacionada com a tradição retórica (GADAMER, 2006a, p. 470).

O problema da universalidade hermenêutica nos ajuda a situar Gadamer dentro da própria tradição hermenêutica. Isso acontece porque “o desenvolvimento do problema hermenêutico, desde antes de Schleiermacher, através de Dilthey, até Husserl e Heidegger”, para além de um mero exercício metodológico da tradição filológica, “leva a uma posição sistemática para a própria investigação filosófica” (PALMER, 1969, p. 212). É nesse sentido que devemos compreender a afirmação de Gadamer sobre a hermenêutica como “*aspecto universal da filosofia*, e não apenas a base metodológica das assim chamadas ciências humanas” (GADAMER, 2006a, p. 471). De modo que, perante a tradição hermenêutica, a forma como Gadamer compreende a linguagem em sua proposta, isto é, como *medium*,

“sugere um novo tipo de objetividade (*Sachlichkeit*), fundada no fato de que aquilo que é desvelado constitui não uma projeção de subjetividade, mas algo que age em nossa compreensão ao apresentar a si mesmo” (PALMER, 1969, p. 212). Assim sendo, podemos perceber uma elevação do problema hermenêutico diante dos problemas suscitados pela subjetividade moderna, para um lugar em que “a compreensão humana, como tal, é histórica, linguística e dialética” (PALMER, 1969, p. 212).

Por outro lado, a universalidade do problema hermenêutico também nos ajuda a situar Gadamer diante de sua aproximação da filosofia antiga. Considerada a busca hermenêutica por uma compreensão da relação entre a humanidade e o mundo, faz-se necessário frisar que essa relação possui uma objetividade própria, diferente daquela científica. Neste sentido, Gadamer procura evitar “o falso metodologismo que infecta o conceito de objetividade nas ciências humanas”, bem como “evitar o espiritualismo idealista de uma metafísica hegeliana do infinito” (GADAMER, 2006a, p. 471). Dessa maneira, ele marca sua posição tanto em relação a uma concepção hermenêutica como arte da correta interpretação, como em relação à metafísica, considerada a ênfase concedida por Gadamer a interpretação hegeliana da tradição antiga⁵⁰. A negação da metafísica está articulada ao “fato de que a compreensão é verbal”⁵¹, pelo que se enfatiza “a finitude do evento verbal no qual a compreensão está sempre em processo de ser concretizada” (GADAMER, 2006a, p. 471). Algo que pode ser compreendido a partir da “combinação da metafísica neoplatônica da luz e do ensinamento cristão do *verbum creans*”, que tornam “uma metafísica da substância ou uma metafísica de idealidade ou objetividade, indisponíveis”, como logo veremos com maior precisão ao falar do brilho (DOCKHORN, 1980, p. 177).

Com isso, podemos compreender nitidamente que “a linguagem que as coisas possuem - seja que tipo de coisas forem - não é o *logos ousias*, nem está realizada na autocontemplação de um intelecto infinito”, mas sim “[n]a linguagem que nossa natureza finita e histórica apreende quando aprendemos a falar” (GADAMER, 2006a, p. 471). De modo que uma das formas de pensar a linguagem é como “um repositório e uma operadora da experiência do ser que veio à linguagem no passado” (PALMER, 1969, p. 213). Isso significa

⁵⁰ Como observamos ao tratar do conceito de dialética, Gadamer faz uma avaliação positiva da interpretação de Hegel da filosofia platônica, diante do quadro da filosofia moderna. O que não implica um compromisso filosófico mais expressivo com relação aos resultados do autor. Para mais, cf. Gadamer (1981).

⁵¹ Novamente, frisamos o uso de verbo no sentido da tradição cristã do verbo encarnado.

que ao olhar para trás, para a tradição antiga, Gadamer não procura um modelo a ser seguido ou ferramentas para lidar com os problemas do presente. Antes, ele busca a abertura de possibilidades que pode ser encontrada na originalidade do pensamento antigo. Por isso, o interesse nos autores antigos, em especial Platão e Aristóteles, deve ser compreendido como hermenêutico, no sentido de confrontar a tradição com o que hoje sabemos, a partir de nosso horizonte hermenêutico. Isso não quer dizer que a influência desses autores seja subestimada, mas que deve ser lida com os devidos filtros hermenêuticos, em especial da finitude e da historicidade da compreensão, em vista de uma relação autêntica com a tradição.

A universalidade hermenêutica também nos permite reconhecer um ponto de apoio na tradição retórica. Em trabalho posterior ao *Verdade e Método*, que comentamos inicialmente em nossa discussão anterior sobre os afetos, *Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia - Comentários metacríticos a Verdade e Método I*, de 1967, Gadamer responde a alguns de seus críticos, entre eles K. Dockhorn, que já recebeu destaque em nossa análise e com quem voltaremos a discutir no próximo capítulo. Nesta ocasião, ele reconhece explicitamente que “também a retórica testemunha verdadeiramente a estrutura universal da linguagem universal”, além de afirmar que “os nexos relacionais entre hermenêutica e retórica [...] podem ser ampliados em muitos aspectos como mostram as excelentes contribuições e correções feitas por Klaus Dockhorn” (GADAMER, 2011, p. 272). A partir desses comentários, ele passa a tematizar a universalidade da retórica. Para isso, nos leva de volta aos antigos, e comenta, como observamos anteriormente, que a “retórica foi o resultado de uma controvérsia preparada de há muito, desencadeada pela irrupção delirante e assustadora de uma arte do discurso e por uma ideia de educação que conhecemos pelo nome de sofística” (GADAMER, 2011, p. 273). Neste contexto, ele chega a aproximar Platão dos Sofistas, dizendo que “desde Protágoras até Isócrates, a preocupação dos mestres não era apenas ensinar a discursar, mas também a formar uma consciência de cidadania justa, que prometia trazer êxito político” (GADAMER, 2011, p. 274); porém conclui pontuando que, apesar dos esforços sofisticos, “foi só Platão que lançou as bases pelas quais a nova e revolucionária arte do discurso encontraria seus limites e seu legítimo posto” (GADAMER, 2011, p. 274). Esse legítimo posto a que ele se refere está na “teoria da adequação do discurso à alma, formulado por Platão no *Fedro*”, levada a cabo na retórica aristotélica “na forma de uma fundamentação antropológica do discurso” (GADAMER, 2011, p. 273).

Esta colocação está de acordo com a maneira como Gadamer compreende a retórica em Platão. Este tema tem perpassado toda a nossa discussão, todavia é importante pontuar diretamente que em Gadamer existem duas formas de considerar a tradição retórica em Platão. Nelas, “a retórica [...] não é apenas arte da lisonja [...] como veio a ser para a nossa consciência comum, e assim ficou com aquela ressonância pejorativa [...] que permite falar sobre tudo sem consciência e sem uma relação de verdade” (GADAMER, 2001, p. 118). Ele nos explica que “Platão trouxe isso à consciência de uma vez por todas, sobretudo no *Górgias*, na famosa comparação entre retórica e culinária” (GADAMER, 2001, p. 118); cujo modelo contraposto, isto é, de uma retórica filosoficamente válida, pode ser encontrado no *Fedro*, em que “Platão mostrou, segundo creio, que a verdadeira retórica não se devia separar do que ele chama de dialética, dialética naquele sentido originário pelo qual se deve compreender a arte de conduzir uma conversa” (GADAMER, 2001, p. 118). Com isso, podemos compreender que a tensão presente na tradição retórica, que temos nos referido neste trabalho a partir dos termos *techne* e *dunamis*, não passa despercebida a Gadamer, e que ao abordar o tema da universalidade ele tem em mente a segunda.

Neste sentido, o aspecto de oralidade da tradição retórica é ressaltado diante da técnica estilística desenvolvida em torno do registro escrito. O ponto relevante da retórica, e que remete ao seu aspecto de universalidade, está em seu voltar-se “para a imediaticidade do efeito do discurso”, a qual “mesmo tendo trilhado também os caminhos da escrita artística e desenvolvido a teoria do estilo e os estilos, sua verdadeira realização não se dá na leitura, mas no dizer” (GADAMER, 2011, p. 275). Essa afirmação é bastante semelhante com a compreensão dialógica da hermenêutica e da estrutura especulativa da linguagem. O domínio da oralidade, neste passo, pode diminuir qualquer estranhamento com a volta do tema da educação neste momento de nossa discussão. Pois é no campo imediato de articulação do discurso, na fala cotidiana, em que a tradição pode falar, na qual o ser pode ser desvelado, que os problemas retórico e hermenêutico encontram seu solo. Em outras palavras, compreendemos que ambas as tradições habitam um lugar universal, atravessado pelo modo de ser da fala e, principalmente, do ouvir. A retórica, assim, possui papel fundamental na transmissão dos conhecimentos e da tradição, para que alguém possa tentar fazer-se entender e persuadir por meio do discurso articulado; enquanto a hermenêutica encontra, sempre, na existência de mal entendidos e do incompreendido material de trabalho.

O texto de Gadamer (2011) a que demos ênfase neste momento mais recente da discussão, *Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia - comentários metacríticos a Verdade e Método I*, também é importante para nossa investigação por outro motivo. Nele, Gadamer responde diretamente a uma crítica de primeira relevância apresentada por Dockhorn (1980). O ponto em discussão é o seguinte: em sua resenha ao *Verdade e Método*, Dockhorn destaca uma série de paralelos entre a hermenêutica de Gadamer e a tradição retórica; entretanto, mostra surpresa ao não encontrar, em especial na parte 3 do livro, “a teoria retórica da funcionalidade dos afetos” (DOCKHORN, 1980, p. 178). Ponto fundamental para a tradição retórica, “a teoria dos afetos não é um adendo aleatório na retórica, mas é a base de seu *proprium opus*, o *movere et conciliare*, específico da retórica, em contraste com o *docere* que remete à filosofia” (DOCKHORN, 1980, p. 178). A ausência de uma teoria dos afetos, que isolada já seria algo bastante problemático, traria ainda outras dificuldades, pois “contradiria inclusive a própria tradição da hermenêutica” (WU, 2013, p. 514). Dito de outra forma, “o que Dockhorn chama de ‘interpretação ontológica fundamental dos afetos’ é algo central na tradição hermenêutica, mesmo, e sobretudo, em Heidegger, que incorpora a teoria dos afetos no âmbito da ontologia fundamental” (WU, 2013, p. 514). Diante dessa questão, temos a seguinte resposta de Gadamer:

Mas a oratória como tal está ligada à imediaticidade de seus efeitos. Com profunda erudição, Klaus Dockhorn mostrou em que medida o produzir efeitos se impôs como o mais importante recurso persuasivo desde Cícero e Quintiliano até a retórica política inglesa do século XVIII. Mas o produzir efeitos, enquanto a tarefa essencial do orador, tem muito pouca influência quando se trata da expressão escrita, a qual se torna objeto do esforço hermenêutico; e é justamente essa diferença que queremos destacar: o orador arrasta o ouvinte. O brilho de seus argumentos deslumbra o ouvinte. A força persuasiva do discurso não deve nem pode admitir a reflexão crítica. A leitura e interpretação do escrito, ao contrário, estão tão distanciadas e afastadas do escritor, de seus humores, de suas intenções e de suas tendências latentes que a apreensão do sentido do texto adquire o caráter de uma produção autônoma que se assemelha mais à arte do discurso do que ao comportamento de seu ouvinte. Compreende-se assim o fato de os recursos teóricos da arte da interpretação serem tomados em grande medida da retórica, como demonstrei em alguns pontos e como expôs Dockhorn numa ampla base (GADAMER, 2011, p. 275).

Nosso comentário sobre esta resposta começa com o devido crédito a Dockhorn pela crítica, pois “não há de fato uma teoria dos afetos na hermenêutica gadameriana” (WU, 2013, p. 515). Como vimos, essa ausência não é secundária em relação à retórica e tampouco à tradição hermenêutica. O que remete a um campo em aberto no modelo de compreensão

apresentado por Gadamer. Isso envolve dizer, também, que se faz presente aqui a discussão conflitiva entre registro oral e escrito como modelo paradigmático da tarefa hermenêutica. Com apoio em Gonzalez (2006) apresentamos, neste capítulo, uma leitura que enfatiza o primado do registro oral sobre o escrito, embora tenhamos consciência de que esta não é uma leitura pacífica⁵². Entretanto, ainda que sigamos por este caminho, não encontraremos maiores respostas. Uma possibilidade seria pensar que Gadamer está, como de fato o contexto da resposta permite apontar, considerando a tarefa hermenêutica condicionada ao evento histórico da formação de uma civilização literária. Sobre este último ponto, ele de fato falou em outra ocasião sobre “como da teoria da retórica [...] por si mesma emerge a teoria da compreensão, quer dizer, a teoria da leitura” (GADAMER, 2001, p. 117). Todavia, que haja uma relação mútua entre hermenêutica e retórica nestes termos não implica desconsiderarmos o papel de uma teoria dos afetos.

Uma possibilidade alternativa seria remeter o campo dos afetos a plausibilidade ou verossimilhança dos argumentos do orador. Essa possibilidade significa ressaltar o aspecto dialógico do movimento da compreensão, no que se refere aos seus efeitos. Isso acontece “na medida em que [pressupomos que] os interlocutores procuram manter-se num ouvir atento, um em relação ao outro” (WU, 2013, p. 515). Dessa forma, “numa expressão mais precisa com referência a um âmbito mais amplo”, poderíamos retomar a “história-efeitual”, para falar de “uma mutualidade de efeitos no diálogo” (WU, 2013, p. 515). Desse modo, sem dúvida estaríamos novamente no âmbito da práxis, porém a dimensão dos afetos ainda assim estaria desvanecida entre os demais efeitos dialógicos. Nos termos da tradição retórica, o movimento entre as dimensões do *ethos* e do *logos* não seria suficiente para suprir a ausência do *pathos*. Em relação a discussão mais detida sobre a linguagem, nossa tônica neste capítulo, poderíamos pensar em um tipo de desvio conceitual sob *logos*, caso o obriguemos a receber os elementos de *pathos*, dada sua vinculação hermenêutica em Gadamer à finitude e historicidade humanas.

Certamente não podemos desconsiderar que, apesar desse quadro problemático quanto aos afetos, “em sua obra posterior, no lugar de princípios teóricos que pudessem levar

⁵² Wu, por exemplo, nos explica que na “argumentação da terceira parte de *Verdade e método*”, Gadamer “defende o primado da escrita sobre a oralidade, na medida em que é por meio daquela que a tradição sobrevive, ao passo que a obra escrita adquire um maior caráter de autonomia frente àquele que a produziu” (WU, 2013, p. 515).

a cabo os propósitos da crítica da ideologia, Gadamer se manteve fiel ao caráter prático da hermenêutica”, nos termos que temos observados aqui no *Verdade e Método* (WU, 2013, p. 515). Isto é, para Gadamer “toda práxis depende fundamentalmente da dimensão dialógica da compreensão” (WU, 2013, p. 515). O que nos coloca, portanto, diante de um campo de questões em aberto, que excede o nosso âmbito de investigação, mas que não passa despercebido para Gadamer. Ao refletir sobre o conceito de viragem no pensamento de Heidegger, ele nos lembra sobre sua própria orientação e deixa em aberto uma questão que pode ser elucidativa em relação ao que estamos discutindo. Ele diz:

Dessa forma, sempre retorno uma vez mais à minha própria orientação, uma orientação que precisa ser pressentida até o cerne do livro mesmo que tinha planejado expor outrora de início com o título "*Compreensão e acontecimento*" ao invés do título *Verdade e método*. Não é tanto o nosso fazer, mas aquilo que acontece conosco que está em questão quando o pensamento nos mostra o caminho do pensamento. [...] O caminho vira-se no pensamento e no discurso. É isso apenas que está em questão, mesmo para as minhas próprias contribuições: saber se elas podem ser úteis para esse direcionamento do caminho que foi indicado por Heidegger ou se elas conduzem a desvios, seja a um desvio pelo hegelianismo liberal, seja a um desvio por reconfigurações quaisquer da metafísica. (GADAMER, 2012, p. 86-7).

Diante do que apresentamos em torno da questão dos afetos em Gadamer, temos dois apontamentos a fazer. O primeiro diz respeito a orientação que Gadamer implica ao *Verdade e Método*, ou *Compreensão e Acontecimento*. Ao nos dizer que “não é tanto o nosso fazer, mas aquilo que acontece conosco que está em questão quando o pensamento mostra o caminho do pensamento”, Gadamer entrega o que compreendemos como um forte motivo fenomenológico (GADAMER, 2012, p. 86-7). Sua intenção, afinal, nos parece indicar o propósito de uma fenomenologia da compreensão. Cremos que essa interpretação ganhe força quando nos deparamos com o recurso direto ao vocabulário fenomenológico husserliano, como no caso das visões de mundo, das perspectivas sobre um objeto que lançam sombra sobre outras perspectivas, e mesmo no caso do brilho, que veremos em maiores detalhes adiante. Aquilo que ele reconhece como meta para o pensamento de Heidegger, isto é, “a superação da subjetividade do pensamento moderno”, também fala nessa direção (GADAMER, 2012, p. 82); em especial se considerarmos que essa meta é perpassada pela “virada husserliana para as ‘Ideias’” (GADAMER, 2012, p. 83). Certamente, esse retorno a

um objetivo fenomenológico, por si só, não justificaria a ausência de uma teoria dos afetos em hermenêutica. Todavia, com isso em mente podemos chegar ao segundo ponto.

A apresentação de sua proposta nos termos de uma hermenêutica parece o deixar implicado em algumas condicionantes históricas da própria tradição hermenêutica. Ao responder a Dockhorn, assim como em outros momentos relatados ao longo deste capítulo, quando questionado sobre o tema dos afetos, Gadamer se volta para a condicionante histórica da tarefa tradicional da hermenêutica, no registro escrito. Isso nos parece tanto uma espécie de contenção diante da radicalidade do projeto heideggeriano, quanto uma forma de fazer avançar, em seus termos, o problema da compreensão a partir de uma perspectiva não metafísica. O modelo originário representado pela dialética platônica, assim como o retorno à tradição humanista e constante apoio na tradição retórica, em seus aspectos mais práticos, nos fazem descartar a ideia que uma ausência tão expressiva quanto a dos afetos seja despropositada. Diante desse quadro, acreditamos encontrar em Gadamer a forte pressuposição de uma perda de mundo, de linguagem, própria do nosso momento histórico; assim como o desinteresse em uma proposta mais radical, para além de tomar a compreensão como uma capacidade a ser direcionada para o bem por meio da *phronesis*. Nesse sentido, a compreensão se relaciona com a capacidade retórica que temos pautado e, em parte, por isso não chega a propor um direcionamento mais expressivo na direção dos afetos.

Dessa forma, chegamos ao último tema da nossa exposição neste capítulo, que é a noção de brilho, presente na parte 3 de *Verdade e Método*, bem como suas implicações para com a verdade e a noção de verossimilhança. Primeiramente, precisamos dizer que essa noção já está presente na discussão sobre a teoria dos afetos que acabamos de apresentar. Como vimos, em sua resposta a Dockhorn, Gadamer menciona “o brilho [*Einleuchtende*]” dos argumentos do orador, que “deslumbra o ouvinte” (GADAMER, 2011, p. 275). Nesse contexto, ele evoca a noção de brilho para falar da força persuasiva do orador, que “arrasta” (*überschüttet*) o ouvinte (GADAMER, 2011, p. 275). Esta imagem consiste em uma caracterização da retórica que “não condiz com muitos aspectos defendidos por teóricos da

retórica e trai certa interpretação da história da retórica norteadada pela crítica de Platão aos sofistas”⁵³ (WU, 2021, p. 606-7).

Todavia, ao nos remetermos a outros momentos da obra de Gadamer, como temos feito durante todo este trabalho, percebemos que a relação com a retórica se dá de maneira mais tranquila. Em suas várias formas de falar sobre a retórica, ele “a descreveu ora como ‘tudo que podemos traduzir para a linguagem’, ora como aquilo que abrange ‘tudo o que tem a ver com o outro’, formulações que podem muito bem ser estendidas à hermenêutica” (WU, 2021, p. 607). De fato, como buscamos apontar ao tratar do tema da universalidade hermenêutica, ele pontua que “também a retórica testemunha verdadeiramente a estrutura universal da linguagem universal” (GADAMER, 2011, p. 272). O que significa dizer que “ambas pertencem à linguisticidade, mas diferenciam-se quanto ao acesso e à realização desta” (WU, 2021, p. 607).

Para falar de brilho em *Verdade e Método*, Gadamer retoma o conceito grego de belo (*kalon*). Ele se move naquilo que Dockhorn chamou de uma “metafísica neoplatônica da luz”, que “conduz a proximidade entre a ‘aparência do belo’ e a ‘iluminação do inteligível” (DOCKHORN, 1980, p. 177). O objetivo não é outro senão buscar na abertura de possibilidades da linguagem grega antiga, ensejos para a compreensão da hermenêutica. Após ressaltar a dificuldade não ultrapassada em encontrar um correspondente para *kalon* no alemão, Gadamer ressalta o seguinte aspecto do termo antigo:

Tudo que não faz parte das necessidades da vida mas está engajado no “como”, o *eu zen* - i. e. tudo o que os gregos reconheciam como parte da *paideia* -, é chamado de *kalon*. Coisas belas são aquelas cujo valor é auto-evidente. Não se pode questionar a qual propósito elas servem. Elas são desejáveis por si mesmas (*di hauto haireton*) e não, como as úteis, por causa de outra coisa (GADAMER, 2006a, p. 472-3).

A partir de sua antítese, concebida na ideia do feio (*aischron*), temos um complemento à descrição:

O *aischron* é o que não pode ser visto. O belo é o que pode ser visto, o que é agradável aos olhos no sentido mais amplo do termo. Em alemão *ansehnlich* (vistoso) também é usado para expressar magnitude. E de fato o uso da palavra *schön* - tanto em grego como em alemão - sempre implica um certo

⁵³ Sobre os teóricos da retórica citados, Wu (2021) cita como exemplo Quintiliano que, em sua *Instituição Oratória*, “defende a figura do orador perfeito (*nobis orator*) como sendo um ‘homem bom, exímio na arte de falar’ (*virum bonum dicendi peritum*), estabelecendo, deste modo, a virtude como o limite da arte de falar” (WU, 2021, p. 607).

tamanho majestoso. Porque o elemento de *ansehnlich* aponta para toda a esfera do *decorum* moral, seu sentido se aproxima de ser definido por sua antítese ao útil (*chresimon*) (GADAMER, 2006a, p. 472-3)⁵⁴.

Dessa maneira, ele propõe retomar o conceito de belo considerando a proximidade com que este é trabalhado na filosofia platônica em relação à ideia do bem. Seu intuito é pontuar que, ainda que estas ideias sejam próximas, o belo conta com uma vantagem em relação ao bem. Essa vantagem consiste em fazer “parte da própria natureza do belo ser algo que é visivelmente manifesto” (GADAMER, 2006a, p. 475), ele “possui uma cintilância própria” (GADAMER, 2006a, p. 476). Neste sentido, o que distingue o belo do bem “é que o belo apresenta a si mesmo, que seu ser é tal que faz a si mesmo imediatamente evidente (*einleuchtend*)” (GADAMER, 2006a, p. 476). Com isso, consideradas as disputas interpretativas em torno da tradição platônica, ele pretende destacar a forma como o belo “é visto em seu modo de apresentação” (GADAMER, 2006a, p. 476), e a “‘cintilância’ [...] não é uma das qualidades do belo, mas constitui seu verdadeiro ser” (GADAMER, 2006a, p. 477).

Dito isso, estamos diante do caráter de evidência do belo, que pode ser expresso na noção do brilho que incide sobre algo e desvela mundo. Essa metafísica da luz, fundamental para a investigação hermenêutica, encontra paralelo no vocabulário fenomenológico que destacamos anteriormente ao falar das sombras feitas sobre algo. Embora neste caso precisemos ter em mente que o retorno aos termos ópticos feito em relação ao brilho (*Einleuchtende*) possui referências próprias.⁵⁵ Seu papel principal, entretanto, está em contribuir para a compreensão de duas questões importantes para a hermenêutica e que estão relacionadas com a tradição retórica.

A primeira delas está na relação entre evidência e verossimilhança. O conceito de verossimilhança que tratamos aqui não é outro senão aquele presente em Vico, que observamos ao discutir sobre o *sensus communis*⁵⁶. Lá, observamos que a noção de verossimilhança possui papel fundamental na contraposição ao modelo científico moderno.

⁵⁴ O conceito de *decorum* possui um forte apelo na tradição retórica e, sem dúvida, está entre os conceitos capazes de fazer ponte tranquilamente com a hermenêutica filosófica de Gadamer. Para mais, ver capítulo 1 (1.2.2). Nesse sentido também, Cf. González (2012) em interessante abordagem desta questão.

⁵⁵ Nosso intuito é destacar a proximidade imagética com as metáforas de cunho óptico, todavia, como indicado no texto, o tema da metafísica da luz encontra apoio na doutrina cristã do *verbum creans*, assim como em uma interpretação do neoplatonismo. Nesse sentido, cf. Gadamer (2006a) e Dockhorn (1980). Enquanto as metáforas de sombra estão contidas em um contexto de discussão com a tradição fenomenológica, cuja aproximação demandaria um trabalho específico.

⁵⁶ Ver capítulo 2 (2.1.1).

Aqui, somos capazes de acrescentar que “a verdade do ente, deve ser pensada a partir da noção de evidência” (WU, 2021, p. 607). Nesse sentido, precisamos atentar desde já que “esse conceito de evidência pertence à tradição retórica”, ele é “o *eikos*, o verossímil, o ‘provável’ [...] , o ‘evidente’”, que “pertencem a uma série de coisas que defendem sua retidão ante a certeza e a verdade do que é provado e conhecido” (GADAMER, 2006a, p. 479). O verossímil, como observamos, se contrapõe diretamente a uma abordagem lógico-probatória da verdade, típica da abordagem científica moderna denunciada por Gadamer em relação às ciências do espírito. No lugar da certeza metódica, temos o provável, que brilha, e que, em sua relação com a metafísica do belo, aparece como aquilo que salta aos olhos, ainda que não plenamente justificado do ponto de vista lógico. O verossímil, como observamos na discussão com Vico, suscita a herança pedagógica da tradição retórica. Nela, podemos observar plenamente o vigoroso apelo da retórica em relação à educação na transmissão da tradição, que busca sempre imagens para iluminar na mente dos ouvintes o que se pretende passar.

Neste ponto, de fato, o aspecto da universalidade hermenêutica e retórica se destaca. Assim como no caso da verossimilhança, em que algo se mostra como verdadeiro sem nos fornecer todos os elementos necessários para um juízo final, em termos apodícticos, se o quisermos, sobre a questão; na experiência hermenêutica, “existe algo evidente sobre o que foi dito, apesar disso não implicar que seja algo de todo seguro, julgado e decidido” (GADAMER, 2006a, p. 480). Esse aspecto do verossímil, relacionado ao processo de compreensão, ressalta ainda a questão da finitude da existência humana. O brilho ou a cintilância possuem por característica um registro óptico oscilante, que revela e oculta, a todo momento. Nas palavras de Gadamer, é “algo que aparece repentinamente [...] e também repentinamente [...] desaparece novamente” (GADAMER, 2006a, p. 476). De modo a apontar para a finitude da experiência e da compreensão humanas, em contraste com a infinidade de possibilidades imagéticas pensáveis no âmbito da linguagem. A tradição retórica, neste caso com base no humanismo de Vico⁵⁷, representa uma possibilidade de

⁵⁷ Embora nossa referência central quanto a verossimilhança em retórica esteja em Vico, não podemos deixar de mencionar a contribuição de Protágoras para o tema, uma vez que ele foi um dos personagens evocados neste capítulo. Anteriormente comentamos sobre o hábito de discursos breves presentes na prática do sofista, bem como sua influência para o diálogo socrático. Todavia, deve ser enfatizado, como chamamos atenção na ocasião, que a prática discursiva de Protágoras era famosa por ser adaptável, mais longa ou mais breve, de acordo com a conveniência. O que lhe garante o papel de precursor da verossimilhança em retórica. Para mais, cf. Schiappa (2013).

abertura na experiência da linguagem, capaz de resistir ao ímpeto da ciência moderna e se ancorar em algo como uma cosmologia de bases profundas na vida partilhada ao âmbito da práxis.

Nossa segunda, e última, questão em relação ao brilho, diz respeito a sua importância para o conceito de verdade. A partir da tese universalista de que “ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 2006a, p. 470) e da noção de autoapresentação, pela qual o ente mostra, ou evidencia, seu próprio ser, Gadamer avança para “a visão ontológica básica de que ser é *linguagem*”, isto é “*autoapresentação*” (GADAMER, 2006a, p. 481). Com a autoapresentação, ele é capaz de postular que em nosso encontro com a tradição, que acontece no *medium* da linguagem, aquilo com que nos deparamos “nos diz algo” e esse algo que é dito “afirma-se como verdade” (GADAMER, 2006a, p. 483). Desse modo, no processo de compreensão “existe um sentido de verdade em jogo” (GADAMER, 2006a, p. 483). Esse sentido não pode ser encontrado na subjetividade dos intérpretes ou oradores, pois repousa na evidência de verdade trazida ao mundo pela própria palavra; mais ainda, esse sentido de verdade não pode ser simplesmente apropriado pelo humano, pois “pertence não ao falante, mas ao que foi dito” (GADAMER, 2006a, p. 483). É nesse sentido que Gadamer fala da compreensão como um compromisso ao qual sempre chegamos atrasados, em que sempre perdemos algo de saída. Isso acontece não apenas porque já estamos, desde sempre, envolvidos na aplicação, mas porque nossa situação hermenêutica depõe sobre nossa limitação existencial.

3.3. CONSIDERAÇÕES ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E RETÓRICA A PARTIR DO *VERDADE E MÉTODO*

Antes de passarmos ao próximo capítulo, gostaríamos de aproveitar a oportunidade para fazer um breve excuro sobre os principais pontos discutidos até aqui no trabalho. Nesse ensejo, utilizaremos as notas de rodapé para apresentar alguns trechos, de uma série de entrevistas concedidas por Gadamer ao seu assistente Riccardo Dottori, em que o tema da retórica se faz presente de maneira pungente.

É a partir da nossa finitude que podemos antever a importância da mediação feita pelo conceito de *phronesis*. Esse conceito, além de estar completamente inserido no debate sobre a ideia do bem, sobre como coexistimos diante da práxis e de como nos relacionamos

com os problemas que são próprios da concretude da vida; o conceito de *phronesis*, lido hermeneuticamente, remete ao âmbito dialógico do cotidiano. Em outras palavras, é no âmbito da *phronesis* hermenêutica que temos de lidar com a tensão entre passado e presente, as incompreensões e mal entendidos. Essa forma de lida envolve a consciência hermenêutica de que o conhecimento com que estamos engajados escapa a tecnicidade, bem como escapa da pretensão metodológica de contenção, nos termos que poderíamos encontrar no modelo científico moderno. Mais ainda, uma relação entre meios e fins vê-se prejudicada pela praticidade constante do acontecer da linguagem. Nesse passo, a própria compreensão de nós mesmos já está tragada por esse processo de acontecimento. No que mesmo uma pretensão de verdade ou autoconhecimento que possamos alegar, estará intrinsecamente ligada à nossa existência histórica e finita, atrelada ao âmbito da linguisticidade.

A *phronesis*, portanto, deve ser compreendida em relação à hermenêutica como um modelo para a questão que se pretende enfrentar. Assim, ao recuperar esse modelo, Gadamer não pretende promover uma atualização da ética aristotélica, ou uma continuidade da tradição retórica por via hermenêutica, ou mesmo assumir um vínculo com a metafísica platônica. Isso seria pressupor estes campos do saber como disponíveis para apropriação. O que temos, de fato, em Gadamer é uma meditação hermenêutica, na qual ele olha para os antigos em busca do diálogo com a tradição, através do qual novas possibilidades podem se abrir. O par historicidade e linguisticidade, nesse sentido, permite que nos situemos a respeito de nosso horizonte de questões. É na prática desse jogo com a linguagem e a tradição que podemos almejar acessar a consciência da tensão entre passado e presente. Essa tensão nunca se esgota, pois estamos constantemente lançados à existência, conforme podemos recuperar da discussão sobre o problema da aplicação. Essa existência se trata, de fato, de uma coexistência no mundo. Trata-se de um mundo que é partilhado, cujos recursos são limitados em relação as nossas necessidades e que é alvo de disputas no campo do discurso articulado⁵⁸.

Para compreendermos a relação propriamente dita entre *phronesis* e retórica precisamos atentar para como Gadamer interpreta os autores da tradição, em particular Platão e Aristóteles. A partir do que discutimos ao longo deste trabalho, podemos concluir que Gadamer realiza uma leitura retrospectiva desses autores, isto é, ele parte de Aristóteles para

⁵⁸ “[...] o que está por trás do todo da retórica não é o poder [...] mas o chegar a um entendimento e à verdade” (GADAMER, 2006b, p. 63).

chegar a Platão. O que ele encontra em Aristóteles é o espírito do primeiro fenomenólogo, preocupado com os assuntos da práxis, porém sem desprezar os elos metafísicos próprios de seu tempo. Ao elevar a questão do bem à chave interpretativa de parte considerável de seus estudos sobre esses autores, Gadamer está atento ao que uma ética tem a dizer, sobre como fazer as melhores escolhas possíveis no nosso tempo. Nesse sentido, não devemos fazer confusão entre o sentido destes termos para o mundo grego. A *phronesis* é compreendida, aqui, mais próxima do sentido aristotélico de virtude da sabedoria prática⁵⁹. Em nosso trabalho, adotamos uma compreensão da retórica enquanto capacidade (*dunamis*). Acreditamos que essa interpretação, que como mostramos encontra apoio no texto aristotélico da *Retórica*, está mais próxima da forma como Gadamer recebe a retórica.

Nesse sentido, a retórica enquanto capacidade está disponível para todas as pessoas, embora possa variar, no que diz respeito ao desempenho persuasivo, com variações de pessoa para pessoa e de situação para situação. A retórica, assim, está mais próxima da praticidade da vida, do discurso que se articula no âmbito da práxis. Desse modo, a retórica está articulada com o conhecimento prático, que Gadamer valoriza sobremaneira a partir de sua leitura da *phronesis*. O fato de que Gadamer siga, em certo sentido, a concepção platônica de retórica expressa no *Fedro*, depõe no sentido de que, como capacidade, a retórica deve ser lida a partir do campo da filosofia prática, respondendo a uma ética⁶⁰, considerando o que temos sistematizado na obra aristotélica. Por isso, compreendemos que Gadamer procura orientar a prática discursiva, retórica, presente em Platão, no sentido do *Fedro*, a partir dos desenvolvimentos da filosofia prática presentes em Aristóteles. Nesse sentido, consideramos que seria o papel da *phronesis*, enquanto virtude prática, orientar a ação da retórica para o bem. A retórica, por sua vez, deve ser compreendida completamente afastada de um saber

⁵⁹ A referência mais específica em Aristóteles, nesse sentido, é o livro VI da *Ética a Nicômaco*; embora o uso do termo *phronesis* no estagiário conte com variações expressivas, como dão conta o próprio Gadamer (2009b) e também Aubenque (2008).

⁶⁰ “[...] Ele [Aristóteles] tinha uma concepção muito mais ampla da retórica, uma que coincide com toda a largura do conhecimento prático, que seja, com a *phronesis*. É por isso que também a ética pertence a este lugar. E eu vejo um desenvolvimento da retórica na ética à medida que conceitos que constituem a base da retórica são aproveitados posteriormente na *Ética* - quais sejam, comunicação genuína pelo discurso, conversação [...]” (GADAMER, 2006b, p. 58).

exato, matemático, de *episteme*. Seu material de verdade, como vimos há pouco, é o verossímil⁶¹.

Diante desse quadro, acreditamos poder compreender melhor o sentido pretendido por Gadamer ao aproximar sobremaneira a ética da retórica, bem como a *phronesis* da retórica, inclusive indicando que esta proximidade já estava presente em Aristóteles (GADAMER, 2006b). Ela indica que essas duas estruturas possuem um modo próprio de acesso à linguisticidade, a partir da práxis. Nos fala também que existem proximidades e possibilidades mútuas em relação uma à outra. Senão vejamos o peso que observamos em uma palavra como *kairos* para o mundo grego. Lembremos da extrema materialidade que a *stasis* é capaz de assumir. Esses elementos fazem parte da cosmologia do mundo compartilhado da tradição. Para nós, falam de conceitos muito presentes na tradição, cuja marca é inegável em nossos pré-juízos e nos modos de acessar a linguagem. Assim, com o devido cuidado, com devido tempo, devemos nos aproximar desses elementos e buscar compreender a tensão que existe entre o horizonte do mundo antigo e o nosso. A condicionalidade, em certo sentido, imposta por palavras como *kairos* e *stasis* também, e principalmente, traz questões sobre como escolher o bem no nosso tempo. A questão da *phronesis*, da razoabilidade, do discurso articulado para chegar a um entendimento com o outro, em nosso tempo assume os traços de uma ética⁶². Se, por um lado, percebemos em Gadamer a preocupação em afastar a filosofia hermenêutica de qualquer proximidade com a técnica, é porque o que ele tem em mente não é uma objetificação em termos científicos modernos do mundo, tampouco a metafísica antiga; mas a experiência que temos com esse mundo, e o que acontece conosco nesse processo.

É por isso que o diálogo e a verdade estão unidos. Não porque sejam a ponte para uma relatividade ostensiva. Pelo contrário, é no diálogo que acontece a compreensão. É nele que se tenta encontrar a palavra correta, perscrutar as evidências do ser que se nos apresenta. É na articulação desse diálogo, no falar bem, que temos uma abertura à verdade. Essa verdade não pode ser reduzida àquela entendida através do método científico moderno. Essa verdade

⁶¹ “[...] Mas nós não podemos definir retórica assim. Primeiro, pense sobre a prova - em defini-la como se fosse tornar-se uma arte da prova; mas não há prova no campo da retórica. Nós não podemos provar nada, porque não é matemática” (GADAMER, 2006b, p. 55).

⁶² “[...] Inicialmente, você pode definir a retórica em termos puramente negativos como aquilo que não pode ser provado. Tudo isso é retórica - tudo o que podemos traduzir para a linguagem. Pois a linguagem pertence a isso, e o *logos* também, porque não podemos traduzir nada para linguagem sem *logos*” (GADAMER, 2006b, p. 55).

está voltada para outro âmbito, para uma filosofia prática. Sua correspondência com um registro escrito da palavra, portanto, é secundária diante da oralidade. Isso torna ainda mais surpreendente o fato de uma perspectiva filosófica tão voltada para a práxis, nitidamente sensível às dimensões retóricas de *ethos* e *logos*, que demonstre a ausência de uma teoria dos afetos. Essa ausência representa, sem dúvida, um grande recuo diante da tradição retórica, que tem no *pathos* uma dimensão fundamental. Todavia, isso não importa considerar o apoio de Gadamer à tradição retórica como secundário; pelo contrário, elementos essenciais de seu projeto, tais como *phronesis*, diálogo, compreensão, verdade (brilho), verossimilhança, estão vinculados à retórica. Isso pode ser compreendido, como tentamos mostrar até aqui, com um foco de atenção maior em *Verdade e Método*, a partir das várias formas de Gadamer abordar o tema da retórica em sua trajetória.

4. CAPÍTULO 4 - ASPECTOS RETÓRICOS DO DIÁLOGO ENTRE GADAMER E J. HABERMAS

4.1. PALAVRAS INICIAIS: SENTIDO DA LEITURA, CONTEXTUALIZAÇÃO DO DIÁLOGO E RECEPÇÃO BRASILEIRA

O objetivo central deste capítulo é apresentar uma leitura do diálogo entre Gadamer e Jürgen Habermas com atenção aos aspectos retóricos nele presentes. Nesse sentido, o que chamamos de diálogo não deve ser compreendido como algo pacífico. Outras palavras, tais como polêmica, controvérsia, debate, poderiam ser tranquilamente utilizadas para se referir a esta interlocução, e de fato o foram por vários comentadores. No entanto, optamos por diálogo em razão de que, em termos gadamerianos, a disputa já está presente na noção de diálogo, como podemos observar, por exemplo, nos embates não poucas vezes bastante duros entre Sócrates e seus interlocutores nos diálogos platônicos, que são importante referência para Gadamer. Dito isso, o ponto de partida do diálogo entre Gadamer e Habermas pode ser demarcado na década de 1960, com a publicação de *Verdade e Método* (1960) de Gadamer e com a publicação de uma resenha crítica de Habermas a respeito dessa obra, intitulada *Sobre “Verdade e Método”, de Gadamer* (1967).

Nesse sentido, R. J. Bernstein (2002) acrescenta, ainda, entre os textos iniciais do diálogo, a aula inaugural de Habermas, como professor na Universidade de Frankfurt, no ano de 1965, intitulada *Conhecimento e interesse*, na qual o tema da hermenêutica filosófica já aparece em destaque. Bernstein destaca que apesar da idade de Gadamer, que tinha 60 anos quando da publicação de *Verdade e Método*, “sua hermenêutica filosófica tornou-se conhecida para um público intelectual mais abrangente”, em parte por conta da “atenção crítica

dispensada a ela pelo jovem Habermas” (BERNSTEIN, 2002, p. 267-8)⁶³. Com isso, compreendemos que o diálogo com Habermas, em certo sentido, possuiu um elemento bastante positivo para a obra central de Gadamer, que foi incluí-la no debate com uma geração mais jovem de pesquisadores.

De fato, esse diálogo que começou com Gadamer e Habermas, se estendeu para um âmbito consideravelmente aberto do debate público. Diversos outros pensadores contribuíram para a discussão, como, por exemplo, K. O. Apel, Claus v. Bormann, R. Bubner, H. J. Geigel, dentre outros. Foi, sem dúvida, uma das grandes controvérsias em filosofia do século XX, que durou décadas e com o passar do tempo chamou atenção de cada vez mais pesquisadores, como podemos perceber a partir do já citado Bernstein (2002), mas também, sem dúvida, em E. Stein (1987), P. Ricoeur (1990), R. Wu (2012), dentre outros. Nossa atenção, todavia, não pode cobrir todos os aspectos do diálogo, razão pela qual atentaremos com maior afinco os aspectos voltados para sua leitura a partir da retórica.

A justificativa para uma imersão com maior ênfase no diálogo entre Gadamer e Habermas, dado nosso objeto central de expor as relações entre hermenêutica filosófica e retórica, está nos posicionamentos assumidos por Gadamer em relação a retórica. *É durante este diálogo que, em certo sentido, Gadamer se encontra na posição de explicar melhor vários dos conceitos por ele desenvolvidos em hermenêutica filosófica. Para tanto, a retórica finalmente entre em jogo de forma direta, como importante recurso de salvaguarda para suas posições.* Diferente do que observamos em *Verdade e Método*, quando o tema da retórica era muitas vezes abordado de forma indireta, aqui veremos que Gadamer é muito mais explícito em suas posições. Desta maneira, o diálogo com Habermas é por nós compreendido como

⁶³ O comentário de Bernstein (2002), em certo sentido, é complementado Bleicher (1980), que reconhece explicitamente a importância de Habermas para a hermenêutica, em uma posição mais integradora de Habermas em relação a tradição hermenêutica. Como nosso comentário sobre o tema tem como ênfase a retórica e um recorte específico em relação a este tema, consideramos importante destacar aqui o comentário de Bleicher sobre a importância de Habermas para a tradição hermenêutica. Para Bleicher, Habermas parte de “conhecimentos desenvolvidos pela filosofia hermenêutica”, considerados relevantes para avaliações “metateóricas associadas a uma práxis sócio-política que visa o alargamento da comunicação sobre os objetivos e os modos de existência social, em face do seu desgaste gradual por parte da engenharia social tecnocrático-manipulativa; uma outra intenção prática é a reconstrução crítica das possibilidades e dos desejos de emancipação reprimidos” (BLEICHER, 1980, p. 215). O que o leva a reconhecer em Habermas uma “hermenêutica crítica”, cujo sentido está em “ligar a objetividade dos processos históricos aos motivos dos que neles actuam” (BLEICHER, 1980, p. 216). A noção de uma hermenêutica crítica mostrou-se duradoura e continua presente, de certa maneira, em trabalhos como os de S. S. Shapiro (1994) e F. J. Mootz III (2008). Em Habermas, todavia, “este programa implica a adoção, a crítica e a eventual ultrapassagem-por-integração, da hermenêutica” (BLEICHER, 1980, p. 216). Conclusão que se assemelha a alguns resultados obtidos por N. Davey (1985), que, ao avaliar a contribuição de Habermas para a hermenêutica, reconhece, entre outros aspectos, como grande contribuição para a área a crítica “as bases ideológicas das pressuposições operacionais” da hermenêutica (DAVEY, 1985, p. 109).

uma importante fonte de pesquisa, para a compreensão do papel da retórica na hermenêutica filosófica de Gadamer.

Consideramos importante, como forma de contextualização, fornecer perspectiva sobre os documentos principais do diálogo. Da parte de Gadamer, além do próprio *Verdade e Método*, consideramos como principais escritos: *A universalidade do problema hermenêutico*, de 1966; *Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia*, de 1967; *Réplica a Hermenêutica e crítica da ideologia*, de 1971; *Hermenêutica como filosofia prática*, de 1972; *O que é práxis? As condições da razão social*, de 1974; e *A hermenêutica da suspeita*, de 1984. Da parte de Habermas (1987), fazemos menção a uma coletânea publicada no Brasil, e há muito esgotada, que procura reunir os principais escritos seus em torno do diálogo. São eles: o já mencionado *Sobre “Verdade e Método”, de Gadamer*, de 1967, que viria a fazer parte de *A lógica das ciências sociais*, de 1970; *A pretensão de universalidade da hermenêutica*, de 1970, que fez parte de uma coletânea publicada em homenagem aos 70 anos de Gadamer; *Hans-Georg Gadamer: urbanização da província heideggeriana*, de 1979, que se trata de uma *laudatio* proferida à cerimônia de entrega do Prêmio Hegel a Gadamer; e, por fim, *Hermenêutica filosófica. Leitura tradicionalista e leitura crítica*, de 1981, que na verdade é um excerto extraído do primeiro volume de *Teoria da Ação Comunicativa*.

Todos esses textos são referências documentais importantes para o diálogo e serão considerados em nossa discussão posterior, de acordo com sua adequação à nossa proposta de leitura a partir dos aspectos retóricos. Nesse sentido, o diálogo entre Gadamer e Habermas é um tema já bastante explorado e em razão de sua riqueza para uma gama enorme de temas continua a ser estudado até os dias de hoje, em que contamos mais de 60 anos da publicação de *Verdade e Método*. O tema da retórica, no entanto, ainda nos parece pouco explorado neste contexto. Certamente existem exceções, S. S. Shapiro (1994) e F. J. Mootz III (2008), por exemplo, podem ser mencionados como autores representativos de um tipo leitura do diálogo que considera a retórica. Eles fazem algo que pode ser considerado razoavelmente comum, em certo sentido, entre comentadores do diálogo, que é buscar termos de articulação entre hermenêutica filosófica e teoria crítica⁶⁴, porém neste caso a partir da chave retórica. De

⁶⁴ Paul Ricoeur (1990) pode ser citado como um exemplo deste tipo de leitura do diálogo. Seu trabalho, inclusive, é importante ponto de apoio para construção desse capítulo, como ficará nítido no avançar da leitura.

maneira geral, em Shapiro e Mootz III a leitura retórica da hermenêutica filosófica é pautada como saída para o despontar de um potencial crítico à hermenêutica filosófica.

Nosso objetivo, aqui, não é buscar uma articulação entre hermenêutica filosófica e teoria crítica a partir da retórica, como no modelo de abordagem anteriormente citado como exemplo. Pretendemos, por bem, fazer uma leitura dos principais argumentos levantados por Habermas contra a hermenêutica filosófica e observar os elementos retóricos presentes em Gadamer para resposta. A pretensão, portanto, é muito mais descritiva. Para isso, em primeiro lugar faremos uma retrospectiva de alguns temas, em Gadamer, já discutidos ao longo deste trabalho. São eles: pré-juízos, autoridade e tradição; linguagem e universalidade da hermenêutica; bem como os sentidos da compreensão e da fusão de horizontes. Em seguida, apresentaremos os argumentos levantados por Habermas ao longo do diálogo contra a hermenêutica filosófica, em especial com relação aos temas que retomado em Gadamer e que citamos há pouco. Por fim, avançaremos um pouco na obra de Habermas, para sua relação mais próxima com o tema da religião, a partir dos anos 1980 e 1990, em vista de examinar algo que chamaremos, por agora, de uma revisão de algumas posições mais duras apresentadas por ele durante do diálogo com Gadamer entre os anos 1960 e 1970, em especial no que diz respeito a fusão de horizontes.

Antes disso, consideramos importante apontar, de maneira breve, alguns aspectos da recepção do diálogo no Brasil. O professor E. Stein (1987) é uma referência importante nesse sentido, em especial junto à academia filosófica brasileira. Ele conta com um texto que acompanha uma coletânea dos textos de Habermas (1987) sobre o diálogo, intitulada *Dialética e hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer* (L&PM), que pode ser considerado uma leitura básica do tema no Brasil. Falamos desse texto como uma leitura básica tanto pelo seu valor teórico, como histórico, já que acompanha a única edição de Habermas no Brasil exclusivamente dedicada ao tema, e que, como mencionado anteriormente, infelizmente, se encontra há muito esgotada. Nesta ocasião, o tema da retórica não recebe destaque direto no comentário do professor Stein (1987), que centra sua contribuição na problemática do método em filosofia e articula sua análise, em grande medida, a partir do conceito hegeliano de reflexão.

A contribuição do professor Stein (2014) para o tema, contudo, não se esgota por aí. Em outra ocasião, ele apresentou um relato interessante, que diz respeito diretamente a recepção do diálogo entre Gadamer e Habermas no Brasil. Ele nos diz:

Se fôssemos realmente exigentes com todas as produções que aparecem sobre a hermenêutica filosófica, iríamos descobrir que a maior parte de seus erros, e não apenas de suas fragilidades, viria do fato de muitas estarem presas à rede do debate ideológico que Habermas iniciou contra a hermenêutica filosófica no começo dos anos 1970. O autor não se esquece quando um congresso de filosofia realizado em 1979, na Unicamp, o convidou para falar sobre o tema que traz o título da intervenção de hoje [*Hermenêutica e dialética*]. A condição imposta pelo grupo predominantemente marxista condicionou, no entanto, a mudança do título da conferência que havia enviado para “Dialética e hermenêutica”. Desse modo, anda como um fantasma que se assusta consigo mesmo aquele meu trabalho carregando o título não desejado (STEIN, 2014, p. 167).

Para além de qualquer tipo de enfrentamento ao marxismo ou de seus comentadores, algo que não está na nossa órbita de intenções, o relato do professor Stein remete a aspectos importantes da recepção do diálogo entre Gadamer e Habermas no Brasil. De modo geral, a relação de crítica de Habermas contra a hermenêutica filosófica parte de uma leitura do marxismo, diante da qual a abordagem da hermenêutica filosófica aparece sob uma perspectiva conservadora. Teremos oportunidade de nos dedicarmos mais a esses aspectos na próxima seção, com o devido rigor na consideração aos argumentos apresentados por Habermas. Por hora, salientamos a avaliação pessoal do professor Stein, de que a recepção da própria hermenêutica filosófica no Brasil é atravessada por pré-juízos oriundos do diálogo entre Gadamer e Habermas, que remonta aos anos 1960. Novamente, nesta ocasião o tema da retórica não recebeu destaque direto.

A leitura do professor Stein dá conta da recepção do diálogo entre Gadamer e Habermas num campo mais amplo, referente principalmente ao âmbito da academia filosófica brasileira. Outro ambiente em que o diálogo recebeu bastante atenção no Brasil foi em meio a academia jurídica. Nessa direção, citamos, como exemplo desse âmbito de discussão, os trabalhos e interlocuções dos professores Miroslav Milovic (2004), em particular seu *Comunidade da Diferença*; e L. L. Streck (2011). No caso de Streck, em seu *Verdade e Consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas*, ele parte, em certo sentido, do diálogo entre Gadamer e Habermas, juntamente com a contribuição de Apel, sem deixar de considerar o pano de fundo heideggeriano da discussão. Em vista disso, e para além de uma

avaliação de aspectos propositivos desta obra de fôlego, o que excederia nossa pretensão nesta breve revisão, o autor apresenta um comentário interessante sobre a recepção do diálogo entre Gadamer e Habermas no Brasil. Vejamos:

A simpatia e atração irrecusáveis pela hermenêutica filosófica e pela teoria do discurso aproximam Habermas de Gadamer e de Apel, mas também já o fazem ler certas questões de modo diferente. Assim surgiu o panorama dos últimos trinta anos, em que podemos ler dezenas de obras, ensaios e artigos nos quais se desenvolve o debate entre Gadamer, Apel e Habermas. Os dois primeiros intervêm de modo contido em questões que Habermas amplia em dezenas de trabalhos. O interesse de Gadamer e de Apel consiste em preservar as verdadeiras intenções e o alcance de suas ideias centrais. Habermas amplia, por meio da incorporação de muitos autores, o modo como compreendeu e interpretou os pais fundadores da hermenêutica filosófica e da ética do discurso. Não lhe interessa muito quais são os sentidos originais de suas obras e as consequências que delas podem ou não surgir. Mas talvez devamos acrescentar que, ainda que fascinado por certas ideias centrais das obras de Gadamer e Apel, Habermas move-se num campo em que se compreende de modo diferente a filosofia. Disso termina por desenvolver-se uma compreensão desviada e equívoca dos conceitos centrais de Gadamer e Apel; [...] É desse campo de desencontros e exageradas liberdades de leitura que irão brotar as dificuldades de comunicação e diálogo de grande parte dos leitores e intérpretes que utilizam Habermas em suas abordagens, sobretudo no direito, e a partir daí criticam a hermenêutica e as posições centrais de Gadamer e Apel (STRECK, 2011, p. 18-9).

Como podemos perceber, em certo sentido, a avaliação de Streck faz eco ao relato de Stein (2014) que reproduzimos anteriormente, isto é, no sentido de um atravessamento da leitura da hermenêutica filosófica no Brasil a partir do diálogo de Gadamer com Habermas⁶⁵. Streck situa esse atravessamento em particular no âmbito jurídico, embora fale de maneira mais ampla em relação a intérpretes da hermenêutica que partam de pressupostos habermasianos. Esse excerto do seu texto, em verdade, aponta para uma opinião, no mínimo em relação a Gadamer, que lança suspeita sobre o proveito dos comentários de Habermas para compreensão do que Gadamer realmente propôs em sua obra.

Este quadro, sumário, da recepção do diálogo no Brasil, menciona diretamente as áreas de filosofia e do direito. Isso, certamente, não exclui o interesse de outras áreas na

⁶⁵ Nesse sentido, K. O. Apel, que não estará em destaque no desenvolvimento posterior deste capítulo, fez a seguinte afirmação, em texto de 1992: “[...] no volume de discussão de 1971, *Hermeneutik e Ideologiekritik*, eu e J. Habermas demos a impressão - hoje, eu diria, erradamente - que a ‘pretensão de validade’ da ‘hermenêutica filosófica’ de Gadamer poderia ser questionada por abordagens sociais tais como a *psicanálise* e a *crítica da ideologia*. Colocado de modo mais preciso, deixamos a impressão que ela podia ser questionada ao se indicar a possibilidade e a necessidade de uma suspensão crítico-reflexiva do preconceito da perfeição (*fore-conception of perfection*) através de uma ‘análise’ objetificante da competência comunicativa de seres humanos socializados e, portanto, também da ‘autoridade’ da tradição linguística; tudo isso, se possível, dentro do esquema da *filosofia da história* enquanto uma disciplina operada compreensivelmente” (APEL *apud* WU, 2012, p. 241).

discussão, tais como sociologia, ciência política, ciências da religião, dentre outras. No entanto, cumpre a função de um quadro geral e de exposição de várias das questões secundárias que movem nosso interesse em torno do tema. Partamos, agora, para a recuperação de alguns conceitos importantes em Gadamer para o diálogo, para depois considerar os argumentos de Habermas e, por fim, examinar algumas revisões realizadas pelo próprio Habermas em temas importantes do diálogo. Frisamos que nosso interesse estará voltado para os aspectos retóricos do diálogo, sem deixar de considerar o fio condutor da *phronesis*, que tem nos acompanhado ao longo de todo este trabalho. Optamos por apresentar os conceitos de Gadamer, os argumentos de Habermas e a avaliação do debate em blocos separados na próxima seção, por entender que essa disposição contribui para uma leitura mais precisa. A discussão sobre as revisões posteriores de Habermas estará em uma seção a parte, para encerrar este capítulo.

4.2. O DIÁLOGO ENTRE GADAMER E HABERMAS: ASPECTOS GERAIS E RETÓRICOS

4.2.1 Retomada de alguns conceitos de Gadamer relevantes para o diálogo

4.2.1.1 Pré-juízos

O conceito de pré-juízo já foi abordado com certo detalhamento neste trabalho⁶⁶. Todavia, importa retomarmos alguns de seus aspectos centrais para o diálogo com Habermas. Sabemos que pré-juízo (*Vorurteil*), em Gadamer, procura retomar a carga pré-moderna do termo, isto é, um sentido que se perdeu nas conotações negativas de “juízo irrefletido” ou “apressado”, decorrentes da crítica iluminista (GADAMER, 2006a, p. 273). Em comentário sobre o tema, Ricoeur nos diz que “para descobrirmos um sentido menos univocamente negativo do termo ‘preconceito’ [pré-juízo] (tornado quase sinônimo de juízo não fundado, de juízo falso), e para restaurarmos a ambivalência que o *praejudicium* latino pôde ter na

⁶⁶ Ver capítulo 1 (1.2.1).

tradição jurídica anterior ao Iluminismo”⁶⁷, devemos atentar para a oposição entre razão e pré-juízos, própria do iluminismo (RICOEUR, 1990, p. 106). Daí a famosa formulação de Gadamer, que diz: “o pré-juízo fundamental do Iluminismo é o pré-juízo contra o próprio pré-juízo, que nega à tradição seu poder” (GADAMER, 2006a, p. 273). Com isso, Gadamer pretende nos indicar que existe um sentido positivo do termo, longe da conotação de algo irrefletido, infundado ou apressado, mas que fala da nossa compreensão, entre outros pontos, da historicidade.

Para compreendermos os pré-juízos em Gadamer, devemos passar pelo que ele nos apresenta por historicidade, bem como a forma particular em que esta se apresenta à razão. Sobre isso, Gadamer nos diz que “a razão existe para nós apenas em termos concretos, históricos”, desta maneira, a razão “não é mestra de si mesma mas permanece constantemente dependente das circunstâncias nas quais opera” (GADAMER, 2006a, p. 277). Essas circunstâncias falam, entre outras coisas, da situacionalidade inerente à nossa condição histórica⁶⁸. É essa situacionalidade que nos coloca, por exemplo, diante do horizonte hermenêutico a partir do qual compreendemos o mundo. Nesse sentido, quanto à historicidade, “a história não nos pertence”, “nós pertencemos a ela” (GADAMER, 2006a, p. 278). Essa forma de compreender a história está na base da reivindicação de reabilitação dos pré-juízos, pois “os pré-juízos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica do seu ser” (GADAMER, 2006a, p. 278).

Os pré-juízos, portanto, devem ser compreendidos de forma interligada a questão da historicidade. A noção por trás dessa concepção de pré-juízos procura pautar as antecipações

⁶⁷ A ambivalência a que se refere Ricoeur (1990) pode ser percebida nos sentidos de *praejudicium* na língua latina, a saber: por um lado, em sentido jurídico, “uma ação ou investigação preliminar para decidir um assunto (e.g. de *status*) que precisa ser resolvido para que o caso central possa começar [a ser julgado]” (GLARE, 1968, p. 1433); ou de “um julgamento prévio ou decisão (que afete o caso presente), prejudgamento [...]”, isto é, “uma instância a ser tomada como exemplo em eventos subsequentes, um precedente” (GLARE, 1968, p. 1433); e por outro lado, em sentido mais amplo, “uma opinião ou atitude, usualmente adversa, formada antecipadamente, uma pressuposição, preconceito, presunção” (GLARE, 1968, p. 1433). Como podemos perceber, o sentido jurídico da palavra trás a ideia de antecipação de sentido, de experiência prévia, ou mesmo de colocação de uma questão, de uma *stasis*; este sentido é mais próximo daquele que Gadamer procura reabilitar ao falar de pré-juízos. Já no sentido mais amplo, o termo traz a noção que nos chega mais próxima da palavra preconceito, sentido bastante negativo e que remete ao uso iluminista da palavra, como estamos a discutir no corpo do trabalho.

⁶⁸ Sobre a situação hermenêutica, ver capítulo 1 (1.1.1). Em relação a este ponto específico do trabalho, destacamos o comentário de Wu, que nos diz: “a análise da situação hermenêutica do intérprete leva à explicitação do fenômeno da historicidade, concebida por Gadamer como a ‘consciência de ser afetado pela história’ (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), ou seja, toda interpretação implica uma resposta aos efeitos da história - resposta que é, ela mesma, simultaneamente resultado e produção de efeitos” (WU, 2012, p. 224).

de sentido que realizamos a todo momento em nossa realidade finita e histórica⁶⁹, conforme a dinâmica das situações da vida se alteram. Nesse sentido, temos “antecipações vagas do todo, que são todavia, revisadas quanto mais nos engajamos com o texto e a matéria mesma em questão” (GRONDIN, 2002, p. 44). Finalmente, ainda sobre os pré-juízos, lembramos que a abertura inerente à experiência hermenêutica, também demanda atenção ao outro. Nesse sentido, para que tenhamos autêntica abertura ao outro, seja um parceiro de conversação ou um texto, e possamos dialogar sobre o assunto ou matéria em questão, precisamos atentar para esse elemento de historicidade. Essa atenção se mostra na forma da consciência histórica “de que nós somos participantes em uma história e uma tradição em andamento, que já nos lega suposições e expectativas a respeito do que tentamos compreender” (WARNKE, 2002, p. 95). Essa marcha histórica é fundamental para que possamos compreender o que Gadamer pretende com os pré-juízos, bem como já traz consigo, como vimos⁷⁰, outras questões importantes para sua proposta hermenêutica, tais como a fusão de horizontes, a história dos efeitos, e a reabilitação dos conceitos de autoridade e tradição. É para estes dois últimos que voltaremos nossa atenção agora.

4.2.1.2 *Autoridade*

A discussão sobre o conceito de autoridade, em Gadamer, está diretamente relacionada com o que acabamos de ver sobre os pré-juízos. A partir da conotação negativa dos pré-juízos, como juízos irrefletidos, podemos falar em outros termos, com Gadamer, de pré-juízos de autoridade. Essa conotação negativa está “baseada no pressuposto fundamental do Iluminismo, qual seja, que o uso metodologicamente disciplinado da razão pode nos salvar de todo erro” (GADAMER, 2006a, p. 279). Nesse sentido, a autoridade “é responsável pelo indivíduo não utilizar a própria razão de modo geral”, o que expõe uma divisão “baseada na antítese mutuamente excludente entre autoridade e razão” (GADAMER,

⁶⁹ Enfatizamos, neste ponto, a importância do conceito de aplicação para a hermenêutica de Gadamer. Para mais, ver capítulo 1 (1.1.2).

⁷⁰ Sobre a relação entre pré-juízos, fusão de horizontes e história dos efeitos, ver capítulo 1 (1.2.1). Destacamos, ainda, que o tema dos pré-juízos, quando discutido por nós em relação à historicidade da compreensão no capítulo 1 (1.2.2), teve como um de seus motes a aproximação ao conceito retórico de *ethos*. Na ocasião, entre outros aspectos, observamos como a noção de *ethos* é importante para a compreensão e constituição dos pré-juízos e se articula com outras noções retóricas importantes, tais como a de decoro.

2006a, p. 279). Essa antítese, em uma perspectiva sumária do Iluminismo e do cuidado de Gadamer ao comentar o assunto, tem por consequência “a sujeição de toda autoridade à razão” (GADAMER, 2006a, p. 279). Trata-se de uma discussão que tem como mote, em parte, o conflito entre fé e razão, importante tanto para temas importantes da filosofia moderna, como o desenvolvimento de uma noção de ciência própria do período⁷¹; quanto para as questões religiosas, a exemplo da Reforma Protestante, evento fundamental para a história da própria hermenêutica⁷². Aprofundemos um pouco mais este último aspecto, referente a religião.

O que podemos chamar de um problema iluminista em relação a autoridade está muito relacionado, historicamente, com o conflito entre fé e razão. A noção geral que buscamos destacar está em entender que “se o prestígio da autoridade dispensa alguém de seu próprio juízo, então de fato a autoridade será uma fonte de pré-juízos” (GADAMER, 2006a, p. 280). Embora essa afirmação possua legitimidade, quando observada em perspectiva negativa ela nos leva a considerar toda autoridade como problemática. O que Gadamer procura enfatizar é que reconhecer a legitimidade de tal afirmação “não impede que ela [a autoridade] seja uma fonte de verdade, e que foi isso que o Iluminismo falhou em ver ao desacreditar toda autoridade” (GADAMER, 2006a, p. 280). Dessa maneira, ao desacreditar toda autoridade, temos também uma “distorção do próprio conceito de autoridade”, que passa a poder ser compreendido como “sendo, de fato, obediência sem questionamento” (GADAMER, 2006a, p. 280). Esse sentido de autoridade não nos é estranho no uso contemporâneo da palavra, pois ele é “o que encontramos na linguagem crítica das ditaduras modernas”, algo como um autoritarismo (GADAMER, 2006a, p. 280). No entanto, o que

⁷¹ Ao longo de nosso trabalho temos enfatizado em vários momentos como a concepção moderna de ciência é uma preocupação constante para Gadamer, em especial por conta de sua importância para a formação das ciências do espírito. Sobre essa questão, ver nossa discussão sobre os conceitos fundamentais do humanismo em capítulo 2 (2.1). Para mais, cf. Gadamer (2001), em particular no capítulo intitulado *A ciência como instrumento do Iluminismo*.

⁷² Sobre esse tema, e no contexto direto da discussão sobre autoridade, Gadamer nos explica que, a partir de certa perspectiva: “o Iluminismo atribui à reforma de Lutero o fato de que ‘o pré-juízo do prestígio humano, especialmente o filosófico (em relação a Aristóteles) e do papa romano, fosse enfaticamente enfraquecido’. A Reforma, assim, dá vazão ao florescimento da hermenêutica que ensina o correto uso da razão na compreensão dos textos tradicionais. Nem a autoridade doutrinal ou do papa, tampouco o apelo à tradição pode afastar o trabalho da hermenêutica, que pode salvaguardar o sentido razoável de um texto contra toda imposição” (GADAMER, 2006a, p. 279). Essa perspectiva é questionada pelo próprio Gadamer, como mostramos no corpo do trabalho, ao compreender que, considerada a importância histórica de Lutero e da Reforma para a hermenêutica, esse posicionamento traz como consequência a sujeição da autoridade a razão.

Gadamer pretende enfatizar são possibilidades presentes no termo para além desse uso mais cerrado.

A essência da autoridade, que Gadamer tem em vista, está sim voltada para pessoas que possuem autoridade. No entanto, essa autoridade que algumas pessoas podem ter “está baseada, em última análise, não na sujeição ou abdicação da razão, mas em um ato de reconhecimento e conhecimento” (GADAMER, 2006a, p. 281). Com isso, ele pretende nos dizer que uma pessoa é reconhecida por outras, como autoridade, em razão de um conhecimento superior, de uma capacidade elevada de juízo, a ser considerada como precedente ao julgarmos determinada questão⁷³. É por isso que a autoridade, nessa perspectiva, “não pode realmente ser tomada, mas precisa ser conquistada, e precisa ser conquistada se alguém pretende reivindicá-la” (GADAMER, 2006a, p. 281). Ao nos dizer que essa autoridade precisa ser reconhecida, ele nos dá, entre outros, o exemplo do professor, cuja autoridade consiste na tarefa de transmissão de saberes que seus alunos não compreendem ou que compreendem apenas parcialmente, dada a limitação inerente ao seu horizonte situacional. Com isso, nos aproximamos de nosso próximo tema, a reabilitação da tradição.

4.2.1.3 Tradição

A partir do que vimos sobre os pré-juízos e sobre a reabilitação do conceito de autoridade, podemos perceber que esses temas estão interligados a uma concepção específica de consciência histórica. Essa consciência histórica, como vimos, está pautada, entre outros aspectos, em uma forte noção de situacionalidade, que indica um horizonte interpretativo do intérprete, relacionado a sua finitude e limitações existenciais. As limitações do horizonte do intérprete dão vazão a falarmos sobre seus pré-juízos e sobre a autoridade, mas, para isso, temos também demandada uma relação com a tradição. Nesse sentido, Ricoeur nos diz que, considerado o referencial em torno da consciência histórica e a fundamentação filosófica das ciências do espírito, “Gadamer orientava inevitavelmente a filosofia hermenêutica para a

⁷³ Nesse sentido, Wu nos explica que: “o argumento gadameriano consiste em que, de qualquer modo, é preciso levar a autoridade em consideração, pois há um saber nela que outro não possui devido às suas limitações, visto que a sua situação inicial de compreensão era naquele momento muito limitada para enxergar alguns pontos. A prática hermenêutica consiste em ganhar um horizonte mais amplo na conversação com os outros, especialmente com aqueles que podem ser reconhecidos em seu saber” (WU, 2012, p. 233-4).

reabilitação do preconceito [pré-juízo] e para a apologia da tradição e da autoridade” (RICOEUR, 1990, p. 105).

Por isso, podemos dizer com Wu que o engajamento com a tradição diz respeito a existência fáctica e historicamente enraizada do existente humano, juntamente aos efeitos, também fácticos, gerados pela ação do passado (WU, 2012). Dessa maneira, a tradição, orientada segundo a consciência histórica passa a ser possibilidade de primeira ordem para a compreensão. Não se trata, aqui, de uma mera possibilidade, mas de um ponto fundamental que articula o aspecto coletivo de toda interpretação, segundo o modelo do diálogo, no qual já estamos presentes desde sempre em uma conversa em andamento.

O conceito de tradição, ao nos situar nessa conversa em que desde sempre já nos encontramos, fala da maneira como nos relacionamos com o passado e com o futuro. A partir de sua análise da consciência histórica, Gadamer pode nos dizer que “nós estamos sempre situados em tradições, e isso não significa objetificar o processo”, pois “nós não concebemos o que a tradição diz como algo afastado, estranho” (GADAMER, 2006a, p. 283). Por estarmos lançados à história, nosso horizonte sempre estará inserido na tradição, não havendo, simplesmente, um ponto exterior pelo qual pudéssemos nos distanciar objetivamente da história. Dessa maneira, a compreensão se dá a partir de uma fusão dos horizontes situados historicamente. O encontro com a tradição e com o outro que nela está junto conosco, seja enquanto parceiro direto de diálogo, seja a partir de um texto, envolve a tensão inerente à experiência hermenêutica, entre passado e presente. Como Gadamer pontua, “a tarefa hermenêutica consiste em não encobrir essa tensão [...] mas conscientemente trazê-la à tona” (GADAMER, 2006a, p. 305).

Nesse sentido, o conceito de distância possui grande relevância para Gadamer e nos ajuda a compreender melhor essa questão. Obviamente, estamos distanciados historicamente de acontecimentos há muito ocorridos, no entanto, não podemos ceder “a ilusão, combatida por Gadamer, segundo a qual a ‘distância’ põe fim a nosso compromisso com o passado e, ao mesmo tempo, cria uma situação comparável à objetividade das ciências da natureza” (RICOEUR, 1990, p. 114). Essa distância é ilusória, ainda, e principalmente, porque “tanto o passado quanto o presente fazem parte de um *continuum*, que é a tradição” (LAWN; KEANE, 2011, p. 79). A situação em que nos encontramos, no presente, não está distanciada do passado, porque, por meio da tradição, estamos sempre inseridos na história. O fato de que o

passado, a todo momento, continue a influir em nossa situação presente e em nossa capacidade de projeção futura, por meio da tradição, faz parte do que Gadamer nos apresenta como história dos efeitos⁷⁴. Essa distância, todavia, apesar da ênfase por nós concedida à continuidade, possui também um sentido propositivo, abordado por Gadamer (2006a) em *Verdade e Método*, no qual exerce a importante função de pôr em destaque nossos pré-juízos, como uma espécie de dialética no seio da tradição.

4.2.1.4 Linguagem e Universalidade do problema hermenêutico

Os conceitos de pré-juízo, autoridade e tradição estão articulados segundo a história dos efeitos e a consciência história. Nessa perspectiva, estamos desde sempre situados diante da existência finita e limitada do existente humano. Essa abordagem histórica, entretanto, deve ser compreendida no contexto maior da tradição hermenêutica, na qual o problema da historicidade precisou atravessar as dificuldades decorrentes das perspectivas hermenêuticas romântica e psicológica. Essas dificuldades obstruíram a colocação propriamente dita da reabilitação dos pré-juízos, e foi apenas com Heidegger e sua abordagem ontológica da hermenêutica que a questão pôde ser apresentada nos termos em que retratamos em Gadamer. Para isso, a estrutura da compreensão comporta um aspecto antecipador e outro histórico-efetual, como existencial projetivo (WU, 2012). Já sabemos o papel fundamental da tradição, no que diz respeito a nossa relação com o passado e os efeitos da história em nosso presente. Agora, recuperemos um pouco do papel da linguagem para o movimento de projeção da compreensão.

⁷⁴ A importância da história dos efeitos para a reabilitação de tradição, autoridade e pré-juízos, está diretamente relacionada com o posicionamento de Gadamer diante da hermenêutica romântica. Já observamos a existência de uma crítica ao pensamento Iluminista, como pano de fundo da reivindicação dos conceitos de pré-juízo, autoridade e tradição. No entanto, precisamos atentar também, brevemente, para o romantismo e sua importância para esta discussão. Essa atenção é necessária porque “foi na luta entre o romantismo e o iluminismo que nosso próprio problema se constituiu [...] de um lado, a *Aufklärung* e sua luta contra os preconceitos [pré-juízos]; do outro, o romantismo e sua nostalgia do passado” (RICOEUR, 1990, p. 106). Sobre a questão dos pré-juízos em relação ao Iluminismo, acreditamos já ter dito o suficiente para nossa discussão. Em relação ao romantismo, cabe destacar, novamente de maneira sumária, que se por um lado temos uma reação contrária ao descrédito atribuído aos pré-juízos pelo Iluminismo; por outro, a questão lançada pelo Iluminismo não se vê fundamentalmente alterada pela abordagem romântica. Nesse sentido, Gadamer nos explica que a “reversão dos pressupostos Iluministas resulta na paradoxal tendência para a restauração, i.e., a tendência de reconstruir o antigo porque é antigo, o retorno consciente ao inconsciente, culminando no reconhecimento da sabedoria superior da era primeva do mito” (GADAMER, 2006a, p. 275). Por isso, quando Gadamer atribui aos desenvolvimentos românticos o nascimento das ciências históricas no século XIX, ele encontra a hermenêutica romântica, em especial com Dilthey, ainda incapaz de escapar da “subjetividade” como “referência última” (RICOEUR, 1990, p. 107). Para Gadamer, é apenas com Heidegger “que a problemática do preconceito [pré-juízo] pôde ser reformulada enquanto precisamente problemática” (RICOEUR, 1990, p. 107).

A linguagem, assim como os pré-juízos, já foi abordada com certo detalhamento em outro momento de nosso trabalho⁷⁵. Sabemos que a linguagem a que Gadamer se refere não é a mesma das ciências da linguagem, ou mesmo do que poderíamos chamar genericamente de filosofia da linguagem. Sua atenção se distancia de qualquer tipo de apropriação técnica da linguagem, seja para compreendê-la a partir de seu papel como instrumento de comunicação, ou de uma redução da linguagem a uma perspectiva lógica de enunciados (WU, 2012). Para Gadamer, devemos considerar a linguagem enquanto linguisticidade (*Sprachlichkeit*), isto é, como o *medium* pelo qual os humanos em sua co-pertença podem se relacionar com o mundo. É por meio desta relação de linguisticidade que se tornam nítidos os aspectos finito e limitado de nossa experiência hermenêutica, seja para com o mundo, seja para nossa relação de comunidade uns com os outros. É a partir da linguisticidade que podemos falar em um modo de ser da compreensão pelo qual articulamos sentido uns com os outros e com o mundo, por meio do formato de jogo.

A partir da linguisticidade podemos recuperar, ainda, alguns aspectos centrais à universalidade hermenêutica⁷⁶. Ao abordar a linguagem enquanto *medium*, Gadamer procura dar um passo para fora da subjetividade, ao elevar o problema da compreensão a um “*aspecto universal da filosofia*, e não apenas a base metodológica das assim chamadas ciências do espírito” (GADAMER, 2006a, p. 471). Com isso, a tarefa hermenêutica se articula na dimensão da compreensão humana como um todo, aqui compreendida como histórica e do âmbito da linguisticidade. Dessa maneira, além de se afastar de uma perspectiva metodológica da hermenêutica, Gadamer também procura pautar uma negação da metafísica.

Sobre a negação da metafísica, precisamos frisar que a compreensão se dá no âmbito da linguisticidade, o que significa dizer que ela é um evento dotado de finitude e constância de acontecimento. Nesse sentido, ele nos diz que “a linguagem que as coisas possuem [...] não é o *logos ousias*, nem está realizada na auto-contemplação de um intelecto infinito; mas na linguagem que nossa natureza histórica, finita, apreende quando aprendemos a falar” (GADAMER, 2006a, p. 471). A universalidade hermenêutica, portanto, se refere, entre outros aspectos, à nossa relação com a linguagem e à forma como estamos abertos pela linguagem, em seu poder expressivo, àquilo que a tradição tem a dizer com e através de nós. Essa relação

⁷⁵ Ver capítulo 3 (3.2).

⁷⁶ Para mais, ver capítulo 3 (3.2.3).

com a linguagem, como observamos ao tratar do conceito de diálogo⁷⁷, é sempre incompleta e se realiza a cada momento, independente do contexto cultural em que estejamos envolvidos. Assim, temos por um lado reafirmada a estrutura histórico-efetual da compreensão, mas também sua estrutura antecipadora.

É com a estrutura antecipadora da compreensão que encerramos esta breve recuperação de conceitos gadamerianos importantes para o debate com Habermas. A antecipação de sentido, atrelada ao conceito de compreensão, será avaliada em conjunto com o que observamos sobre os pré-juízos. Em outro momento⁷⁸, observamos como a noção de antecipação de sentido está próxima da análise heideggeriana das estruturas prévias da compreensão, bem como esse tema está relacionado com o tema recorrente à tradição hermenêutica da circularidade da compreensão. Em Gadamer, este tema está ligado à relação entre todo e partes. Sobre esse tema, Grondin afirma que Gadamer “nitidamente associa a ideia de circularidade com a ideia de coerência entre o todo e suas partes” (GRONDIN, 2002, p. 47)⁷⁹.

Mais ainda, Gadamer toma como referência para seu comentário a retórica antiga. Ele nos diz que “nós sabemos disso pelo aprendizado das línguas antigas” (GADAMER, 2006a, p. 291); no sentido de que “nós devemos ‘construir’ a sentença antes de tentarmos compreender o significado linguístico das partes individuais da sentença” (GADAMER, 2006a, p. 291). Seu ponto é de que a circularidade descreve um processo de antecipação de sentido, no qual o todo é constantemente revisado em relação às partes, conforme, a partir do contato com as partes, antecipamos o sentido do todo.

⁷⁷ Ver capítulo 3 (3.1.1.2).

⁷⁸ Ver capítulo 1 (1.2.1).

⁷⁹ Grondin (2004) apresenta, em outra ocasião, uma outra avaliação importante sobre hermenêutica e retórica no que diz respeito a questão da universalidade. Para ele, entre outros aspectos, “a universalidade da retórica leva a uma hermenêutica da vigilância”, pois “é porque certos argumentos são mais críveis, mais consistentes e mais sólidos que outros que a ideia de uma razão comunicativa deve ser preservada e praticada” (GRONDIN, 2004, p. 335). Nesta passagem, o autor explicitamente faz um jogo com a formulação *razão comunicativa*, para concluir sobre o aspecto comunicativo da hermenêutica e a importância de seu apoio à retórica na obra de Gadamer (GRONDIN, 2004).

No que diz respeito a tradição retórica citada anteriormente, o ponto de apoio está na disposição (*dispositio*). A disposição é uma das partes⁸⁰ da retórica antiga que, junto com invenção e estilo, está entre as “três partes mais importantes da retórica clássica, aplicáveis igualmente para a o discurso público e composição escrita” (KENNEDY, 1994, p. 6). Em termos gerais, a disposição “diz respeito a organização do discurso em momentos⁸¹, apesar de que a ordem em que os argumentos aparecem, se o mais forte vem antes ou depois do clímax, é por vezes objeto de discussão” (KENNEDY, 1994, p. 5). A disposição, como vimos em Kennedy, abarca a composição escrita, sentido usado por Gadamer no comentário que destacamos anteriormente. Neste sentido, “significa a ordem ou disposição dos argumentos e das palavras no conjunto do discurso (*dispositio orationis*)” (LORENZO, 2004, p. 66). Temos, portanto, uma noção de organicidade e harmonia no discurso/texto⁸², que, na leitura hermenêutica de Gadamer, se refletem nas antecipações de sentido que fazemos do todo, de modo que “o movimento da compreensão é constantemente do todo para as partes e das partes de volta para o todo” (GADAMER, 2006a, p. 291).

A descrição do aspecto de antecipação da estrutura da compreensão em Gadamer, bem como seu ponto de apoio na tradição retórica, nos ajudam a sintetizar os elementos conceituais recuperados até então. Sabemos que em Gadamer os pré-juízos, juntamente ao par tradição e autoridade, tem como base a história dos efeitos. A história dos efeitos, além de

⁸⁰ Além de disposição, invenção e estilo, citadas diretamente no texto, temos também outras partes, que variam a depender do autor. Quintiliano, por exemplo, em sua *Instituição Oratória* (III, III, 1), nos diz que “a arte oratória, segundo ensinaram a maioria dos autores e os expoentes máximos, consta de cinco partes: a invenção, a disposição, a elocução, a memória e a pronúncia ou ação” (QUINTILIANO, 2015, p. 417).

⁸¹ Embora seja pertinente falar das partes do discurso, optamos por usar a palavra *momentos* para não gerar confusão com as partes da retórica (ver nota anterior). Para Kennedy, nesse sentido, “as divisões [ou momentos] básicas reconhecidas pelos manuais e melhor aplicáveis à oratória judicial são (1) introdução, ou proêmio; (2) narração, a exposição do plano de fundo e detalhes fáticos; (3) prova; e (4) conclusão, ou epílogo” (KENNEDY, 1994, p. 5).

⁸² Grondin chama atenção para que o sentido proposto por Gadamer toma como referencial o registro escrito. Neste sentido, ele aponta que “esse requisito já era encontrado no *Fedro* (264c) de Platão” (GRONDIN, 2002, p. 47). O texto do *Fedro*, que sabemos ser peça importante para a compreensão da retórica em Gadamer, de fato, nos aponta as noções de organicidade e harmonia que comentamos acima. O texto diz, nas palavras de Sócrates: “Porém, ao menos uma coisa irás admitir: todo discurso precisa ser construído como um organismo vivo, com um corpo próprio; ele não pode estar sem cabeça ou pés; e precisa ter meio e extremidades que estejam de acordo umas com as outras e com o todo” (PLATÃO, 1997, p. 541). Outro sentido do termo *dispositio*, apontado por Juan Lorenzo, que nos ajudou acima com a caracterização do termo, faz menção a prática militar, como podemos observar pelo “termo grego *tagma* (literalmente ‘ordem das tropas’) e seu equivalente latino *dispositio*” (LORENZO, 2004, p. 66). Imagem também utilizada por Quintiliano, em sua *Instituição Oratória* (II, XIII, 3-5), que ao abordar o tema “compara a disposição de um exército com a do discurso, [e] aponta a semelhança entre as missões do general e do orador” (LORENZO, 2004, p. 67). Em ambos os casos, ressaltamos a forte ligação do tema com questões de ordem prática e concreta.

articular pré-juízos, tradição e autoridade, também está relacionada com a linguisticidade. Essa relação se dá, entre outros aspectos, na medida em que a linguagem é o *medium* pelo qual experienciamos nossa relação com o mundo e uns com os outros. Esses elementos conceituais implicam diretamente a própria estrutura da compreensão, em suas características antecipadora e histórico-efetual. Em conjunto, e considerada sua relação de apoio junto à tradição retórica, esses elementos conceituais apontam para um papel da hermenêutica que se afasta de perspectiva científica, em particular das ciências da linguagem ou de uma hermenêutica romântica ou psicológica. Mais ainda, esses conceitos apontam para um trabalho hermenêutico voltado para a estrutura universal da linguagem humana. Vejamos agora o que Habermas tem a dizer sobre esses aspectos.

4.2.2 Algumas considerações de Habermas contra a hermenêutica filosófica

4.2.2.1 Linguagem e universalidade: questões acerca do método e de uma ontologia hermenêutica

A questão da universalidade hermenêutica é confrontada por Habermas inicialmente no que diz respeito a desvalorização do método. De fato, podemos dizer que “a desvalorização do método é o pano de fundo a partir do qual Habermas desenvolveria as suas outras críticas” a Gadamer (WU, 2012, p. 228). Nesse sentido, no texto *Sobre “Verdade e Método”*, de Gadamer, de 1967, ele apresenta uma concessão sobre o caráter correto do posicionamento de Gadamer, a respeito da pretensão metodológica de objetividade das ciências do espírito (HABERMAS, 1987). No entanto, afirma que essa compreensão acertada “não pode, contudo, levar à suspensão até do estranhamento metódico do objeto, que distingue entre uma compreensão que se reflete e a experiência comunicativa do cotidiano” (HABERMAS, 1987, p. 13).

Com isso, ele pretende dizer que a “confrontação de ‘Verdade’ e ‘Método’ não deveria ter induzido Gadamer a contrapor abstratamente a experiência hermenêutica ao conhecimento metódico como um todo”, dado que “este é, afinal, o chão das ciências hermenêuticas” (HABERMAS, 1987, p. 14). Para justificar essas afirmações, o autor segue argumentando no sentido de que “a reivindicação, que a hermenêutica legitimamente faz valer

contra o absolutismo, também cheio de consequências práticas, de uma metodologia geral das ciências da experiência não dispensa de todo o trabalho de metodologia” (HABERMAS, 1987, p. 14). Mais ainda, ele pontua que “as ciências da ação não escapariam da vinculação de procedimentos empírico-analíticos com procedimentos hermenêuticos” (HABERMAS, 1987, p. 14).

Um pouco mais de contextualização se faz necessária em torno da questão do método, para que possamos compreender como essa discussão alcança o problema da universalidade. O texto de Habermas, com alguns trechos reproduzidos no último parágrafo, viria a fazer parte de um volume maior, intitulado *A Lógica das Ciências Sociais*; “no qual apresenta as pretensões do método crítico dialético e examina exaustivamente a filosofia hermenêutica de Gadamer, contrapondo a ela o pensamento crítico dialético e mostrando assim os déficits de racionalidade da hermenêutica” (STEIN, 1987, p. 110). É nesse contexto que surgem os textos de Gadamer *A Universalidade do Problema Hermenêutico e Retórica, Hermenêutica e Crítica da Ideologia*.

De volta ao método, estamos diante de duas perspectivas: a de Gadamer, que bebe da fonte romântica da tradição, com a devida desconfiança que observamos anteriormente em torno dos pré-juízos da iluminação, e a de Habermas, cuja fonte está em uma leitura original do marxismo, em vista da recuperação de uma função crítica da reflexão. Para Ricoeur, “onde Gadamer se apóia sobre as *ciências do espírito*, compreendidas como reinterpretação da tradição cultural no presente histórico”, “Habermas recorre às *ciências sociais críticas*, diretamente dirigidas contra as reificações institucionais” (RICOEUR, 1990, p. 119). Dito isso, as duas perspectivas apresentam uma pretensão de universalidade, “pretensão que pode ser entendida como o desejo de constituir o ponto de partida e o eixo fundamental de posições filosóficas” (STEIN, 1987, p. 107).

Para Habermas, o passo decisivo da hermenêutica filosófica em relação ao método, de anteceder radicalmente a estrutura metodológica das ciências, comprometeria sua pretensão de universalidade. Nesse sentido, em *Conhecimento e interesse*, de 1971, ele explicaria que “existem três categorias do processo de investigação pelas quais uma conexão específica entre regras lógico-metodológicas [e] interesses de conhecimento-constitutivo podem ser demonstradas” (HABERMAS, 1971, p. 308). A demonstração dessas três

categorias estaria por trás de uma proposta de filosofia crítica, capaz de escapar dos problemas do objetivismo científico. São elas:

a abordagem das ciências empírico-analíticas [que] incorpora o interesse cognitivo técnico; as ciências histórico-hermenêuticas [que] incorporam o interesse prático; e a abordagem das ciências orientadas criticamente [que] incorporam o interesse cognitivo emancipatório [...] (HABERMAS, 1971, p. 308).

Veremos, logo mais, que o conceito de interesse funciona como importante crítica ao conceito gadameriano de pré-juízos. Aqui, importa destacar, a partir da tese levantada no excerto acima, que Habermas encontra uma lacuna no modelo de trabalho proposto pela hermenêutica. Para ele, ainda que as chamadas ciências histórico-hermenêuticas cumprissem plenamente seus objetivos práticos, seu resultado seria insuficiente, já que relações enrijecidas ideologicamente continuariam como tal (WU, 2012). Dessa maneira, por deixar de lado ou ignorar o cenário de uma comunicação sistematicamente distorcida, a atuação de forças políticas e sociais de domínio e opressão, a hermenêutica se veria sem ferramentas metodológicas adequadas para dar cabo, praticamente, de sua pretensão de universalidade.

A crítica de Habermas em torno das questões do método e da universalidade está associada também ao aspecto da linguagem. Em *A Pretensão de Universalidade da Hermenêutica*, de 1970, ele nos fala sobre como “retórica e hermenêutica originaram-se como tecnologias (ou doutrinas da arte, *Kunstlehren*), que disciplinam e cultivam metodicamente uma capacidade natural” (HABERMAS, 1987, p. 27). Mais do que aproximar, simplesmente, hermenêutica e retórica de aspectos técnicos, seu ponto é mostrar que ambas as tradições possuem um passado comum no que se refere ao papel das humanidades para a comunicação. Nesse sentido, para ele, a proposta de Gadamer de uma hermenêutica filosófica toma como herança o passado dessas tradições, nas quais existe “a experiência característica de que os meios de uma linguagem natural em princípio são suficientes para esclarecer o sentido de quaisquer contextos simbólicos, por mais estranhos e inacessíveis que possam ser num primeiro momento” (HABERMAS, 1987, p. 27).

Nesse contexto, Habermas se refere mais uma vez a relação entre hermenêutica filosófica e tradição retórica. Ele diz:

À arte do convencer e do persuadir, a hermenêutica filosófica deve, por outro lado, a experiência característica de que no *medium* da comunicação de linguagem corrente não só são trocadas comunicações, mas também são formadas e modificadas atitudes (*Einstellungen*) que orientam a ação (HABERMAS, 1987, p. 30).

Nos dois momentos em que Habermas se refere à retórica, ele, muito provavelmente, tem em mente o texto de 1967 de Gadamer, *Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia*. Nesta ocasião, o próprio Gadamer explorou relações entre a hermenêutica filosófica e a retórica⁸³, para falar, dentre outras coisas, de como as duas tradições acessam aspectos próprios e compartilhados da estrutura universal da linguagem humana. O comentário de Habermas, no entanto, visa demonstrar uma fragilidade das duas tradições, segundo ele, assumidas pela hermenêutica filosófica. Essa fragilidade consiste em “uma específica impotência do sujeito falante frente a jogos de linguagem que se tornaram hábitos” (HABERMAS, 1987, p. 31-2). Em outras palavras, mesmo concedendo algo em torno dos aspectos práticos das tradições hermenêutica e retórica, presentes em certo sentido à proposta de Gadamer, ele lança suspeita em torno de como essas tradições poderiam embasar de maneira eficaz uma proposta metodológica de questionamento de hábitos sociais estabelecidos por meio da linguagem.

Essa suspeita em torno da linguagem, que está atrelada a relação entre a hermenêutica filosófica e a retórica, já havia sido desenvolvida por ele em termos mais expressos no, já parcialmente comentado, texto de 1967, *Sobre o “Verdade e Método”, de Gadamer*. Nesta ocasião, ele afirmou que: “linguagem também é *medium* de dominação e de poder social” (HABERMAS, 1987, p. 21). Com isso, a suspeita presente na afirmação que observamos no parágrafo anterior fica mais nítida. Seu argumento parece centrado na ideia de que a própria linguagem, ao servir para consolidação de formas de opressão e violências organizadas, deveria ser colocada sob suspeita. Dessa maneira, a perspectiva ontológica da linguagem, presente na hermenêutica gadameriana, soa demasiado resignada, em contraste com o pretense papel da abordagem crítica. O que nos remete aos próximos aspectos a serem destacados da crítica habermasiana, tradição e autoridade.

4.2.2.2 Tradição e autoridade

⁸³ Esse texto já foi parcialmente comentado em nosso trabalho, ao tratarmos da resposta de Gadamer a Dockhorn sobre a questão dos afetos à hermenêutica filosófica. Ver capítulo 3 (3.2.3).

Os temas de tradição e autoridade, em certa medida, nos fazem retomar os aspectos destacados em torno da questão do método. Uma forma possível de caracterização do diálogo entre Gadamer e Habermas está justamente na diferença, exposta por Ricoeur (1990), entre os referenciais teórico-filosóficos adotados pelos autores, bem como os compromissos provenientes dessas referências. Observamos anteriormente que, no caso de Gadamer, partimos da contraposição romântica à filosofia moderna de cunho iluminista, com a devida ressalva aos problemas decorrentes da própria abordagem romântica, que culminam no que podemos chamar genericamente de ciências do espírito. Com Habermas, temos outra direção, que parte das ciências sociais críticas, cuja perspectiva está justamente em combater eventuais reificações institucionais assumidas a partir de um desgaste ou desfiguração da reflexão. O ponto de Habermas, dessa maneira, pode ser descrito, em parte, como a busca pelo desenvolvimento de critérios metodológicos e princípios racionais capazes de realizar a tarefa da reflexão de modo a coibir as distorções de linguagem decorrentes de uma comunicação sistematicamente distorcida pelas forças sociais repressivas. Desta maneira, como veremos a partir da agora, ele se contrapõe fortemente a tentativa gadameriana de reabilitação dos conceitos de tradição e autoridade.

Encerramos a discussão do tópico anterior falando sobre como a linguagem foi caracterizada em certo momento por Habermas como “*medium* de dominação e de poder social” (HABERMAS, 1987, p. 21). Em *Sobre “Verdade e Método”, de Gadamer*, ele reconhece em parte uma “pertença estrutural do compreender às tradições”, no sentido de que a compreensão está sempre atrelada aos vínculos do intérprete com a tradição de que faz parte (HABERMAS, 1987, p. 15). No entanto, para ele essa pertença se vê contraposta a um papel de ruptura decorrente da reflexão científica. Nesse sentido, ele afirma que “a apropriação refletida da tradição rompe a substância naturalística da tradição (*Überlieferung*) e modifica a posição dos sujeitos nela” (HABERMAS 1987, p. 15). Essa passagem se ancora no que podemos compreender neste contexto como a proposta das ciências sociais críticas, cuja tarefa é “discernir [...] formas de relações de dependência ‘ideologicamente fixas’, reificações que só podem ser transformadas criticamente” (RICOEUR, 1990, p. 124).

Desta maneira, não causa estranhamento a forma como Habermas recebe a reabilitação gadameriana do conceito de autoridade, correspondente imediato da tradição.

Habermas recebe com profundo estranhamento a caracterização da autoridade pela via do reconhecimento, realizada por Gadamer. Para ele, “Gadamer visa aquele tipo de processo de formação através do qual a tradição (*Überlieferung*) é transposta para os processos individuais de aprendizagem (*Tradition*)” (HABERMAS, 1987, p. 16). Desse modo, o exemplo do professor e seus alunos, que observamos em Gadamer algumas páginas atrás, parece a Habermas como a legitimação dos pré-juízos do educador, “inculcados (*eingebildet*) no educando com autoridade” (HABERMAS, 1987, p. 16). Dessa maneira, supor “que autoridade convirja com conhecimento, equivaleria a dizer que a tradição, que atua por trás do educador, legitimaria os preconceitos [pré-juízos] inculcados aos da nova geração; e que só se poderiam, então, ratificar na reflexão dos mais jovens” (HABERMAS, 1987, p. 17). Habermas, portanto, entende a autoridade e a tradição, a partir de um registro dogmático, conversador, e que, na perspectiva de Gadamer, acaba justamente por esvaziar o conceito de reflexão de sua força disruptiva, crítica. Para ele, portanto, “autoridade e conhecimento não convergem” (HABERMAS, 1987, p. 18).

Consideramos oportuno relatar, também, que apesar de reconhecer o apelo prático da hermenêutica filosófica, Habermas questiona sua capacidade para lidar de maneira eficaz com os assuntos do âmbito da práxis. Nesse sentido, ele pontua:

Não há dúvida de que revoluções nas condições de reprodução da vida material são, por sua vez, mediadas lingüisticamente; mas uma nova práxis não é posta em ação apenas por uma nova interpretação, e sim antigos modelos de interpretação vêm a ser também, “de baixo para cima”, atingidos por uma nova práxis e revolucionados (HABERMAS, 1987, p. 22).

O trecho acima nos ajuda a compreender o sentido da crítica. Nele, Habermas realiza um jogo de contraposição entre interpretação e práxis, em aceno à crítica de Hegel feita por Marx (WU, 2012). Com isso, consideradas as questões sobre método que relatamos até aqui, estamos diante de mais um aspecto do questionamento metodológico empreendido contra a hermenêutica filosófica. Nesse caso, “Habermas pressupunha que a hermenêutica filosófica deveria ter alguma espécie de poder emancipatório, ou, em outras palavras, que pudesse ser aplicado em assuntos sociais” (WU, 2012, p. 230). Assim, podemos compreender um pouco melhor o sentido de sua desconfiança, isto é, a partir do que apresenta enquanto práxis, e conseqüentemente nos conceitos de ética e política para isso pressupostos. Um pouco mais adiante, no mesmo texto de 1967, Habermas afirma que: “uma sociologia compreensiva, que hipostasia a linguagem como sujeito da forma de vida e da tradição

(*Überlieferung*), prende-se a pressuposição idealista de que a consciência lingüisticamente articulada determina o ser material da práxis vital” (HABERMAS, 1987, p. 23).

Por conseguinte, e retomando alguns dos aspectos discutidos sobre linguagem, tradição e autoridade em Gadamer, podemos compreender que para Habermas o cerne da questão está no que ele entende como uma incapacidade da hermenêutica em lidar de forma propositiva com os assuntos da práxis. Nesse sentido, “Habermas só pode ter desconfiança no que concerne àquilo que lhe parece ser a hipóstase ontológica de uma experiência rara, a saber, a experiência de ser precedido, em nossos mais felizes diálogos, pelo entendimento que carrega” (RICOEUR, 1990, p. 128). Por isso, compreendemos sua crítica metodológica e desenvolvimentos a partir da desconfiança demonstrada por ele em função da herança ontológica assumida por Gadamer. Essa desconfiança possui implicações para a linguagem, como vimos, já que para ele “o contexto objetivo do agir social não se esgota na dimensão do sentido suposto intersubjetivamente e transmitido simbolicamente” (HABERMAS, 1987, p. 23). Essa desconfiança também lança luz sobre os termos assumidos por ele em relação à tradição e autoridade, já que para ele “o contexto objetivo, só a partir do qual podem ser compreendidas ações sociais, constitui-se sobretudo de linguagem, trabalho e dominação” (HABERMAS, 1987, p. 23). Com isso, chegamos diante de nosso último tema, a saber, a contraposição de Habermas aos pré-juízos.

4.2.2.3 *Pré-juízos e interesses*

Afim de compreender a crítica realizada por Habermas ao conceito gadameriano de pré-juízos, podemos partir, novamente, da questão do método. Já observamos como os dois autores partem de pressupostos e referenciais filosóficos diferentes. Enquanto Gadamer encontra apoio nas ciências do espírito, bem como no seu posicionamento diante da filosofia iluminista, remontando a autores da tradição hermenêutica, tais como Dilthey e Heidegger; Habermas busca trabalhar em torno das ciências sociais críticas, com apoio em releituras do marxismo, tais como as da Escola de Frankfurt. Nas palavras de Ricoeur, “onde Gadamer toma de empréstimo ao romantismo filosófico seu conceito de preconceito [pré-juízos], reinterpretado mediante a noção heideggeriana de pré-compreensão; Habermas desenvolve um conceito de interesse” (RICOEUR, 1990, p. 119). Para compreendermos, assim, a

contraposição de Habermas aos pré-juízos, começaremos com uma breve apresentação do que ele propõe em torno de um conceito de interesses.

O texto central na obra de Habermas sobre esse tema é *Conhecimento e interesse*, de 1968. O título é homônimo ao de uma conferência de 1965, ano em que Habermas recebeu indicação para tornar-se professor à Universidade de Frankfurt, a primeira em seu então novo cargo e que já tinha atenção voltada a questões da hermenêutica filosófica (WU, 2012). No livro de 1968, “Habermas distingue três interesses de base, cada um regulando uma esfera de *Forschung* [investigação] [...] e, por conseguinte, um grupo de ciências” (RICOEUR, 1990, p. 121). Essas três esferas ou categorias já foram mencionadas no início deste tópico; recuperemos a citação:

Existem três categorias do processo de investigação pelas quais uma conexão específica entre regras lógico-metodológicas e interesses de conhecimento-constitutivo podem ser demonstradas. [...] A abordagem das ciências empírico-analíticas [que] incorpora o interesse cognitivo técnico; as ciências histórico-hermenêuticas [que] incorporam o interesse prático; e a abordagem das ciências orientadas criticamente [que] incorporam o interesse cognitivo emancipatório [...] (HABERMAS, 1971, p. 308).

Vejam, brevemente, do que se tratam essas categorias. Primeiramente, temos o interesse cognitivo técnico, correlato a abordagem das ciências empírico-analíticas. O interesse cognitivo técnico regula o que Habermas chama de ciências empírico-analíticas, no sentido de que “a significação dos enunciados possíveis de caráter empírico reside em sua explorabilidade técnica” (RICOEUR, 1990, p. 121). O interesse prático é aquele que regula as ciências histórico-hermenêuticas, “a esfera prática é a esfera da comunicação inter-humana [cuja] significação das proposições [...] não procede da previsão possível e da explorabilidade técnica, mas da compreensão do sentido” (RICOEUR, 1990, p. 122). Finalmente, temos o interesse cognitivo emancipatório, atrelado às ciências sociais críticas, “Habermas chama esse interesse também de *auto-reflexão*; ele fornece o quadro de referência para as proposições críticas: a auto-reflexão [...] liberta o sujeito da dependência a poderes hipostasiados” (RICOEUR, 1990, p. 124).

Essa revisão, apesar de seu caráter sumário, ajuda a visualizar de maneira mais nítida a forma como Habermas se move em termos propositivos quanto ao método, e como se distancia de Gadamer. Para isso, centremos nossa atenção nos interesses prático e cognitivo emancipatório. O interesse prático, como vimos, está relacionado com a comunicação entre as

pessoas e a compreensão de sentidos. Essa compreensão a que ele se refere se dá “pelo canal da interpretação das mensagens trocadas na linguagem ordinária, mediante a interpretação dos textos transmitidos pela tradição” (RICOEUR, 1990, p. 122). Em outras palavras, essa compreensão acontece “graças à interpretação das normas que institucionalizam os papéis sociais” (RICOEUR, 1990, p. 122). O interesse prático se distingue do cognitivo técnico por estar distanciado de um modelo de ação instrumental. O interesse prático também se distancia do interesse cognitivo emancipatório, pois este último visa por meio da auto-reflexão contestar as reificações institucionais presentes na sociedade.

Como podemos perceber, ao situar a abordagem gadameriana no âmbito das ciências histórico-hermenêuticas, Habermas concede, em certo limite, sobre o seu aspecto prático, mas questiona sua eficácia no plano do interesse cognitivo emancipatório, para enfrentamento crítico no âmbito ideológico. Nesse sentido, “a psicanálise tornou-se um dos modelos favoritos de Habermas para a crítica da ideologia em sua teoria emancipatória, na medida em que em ambos se enfrentam patologias derivadas de mecanismos repressores” (WU, 2012, p. 229). Habermas chega a aproximar a psicanálise da hermenêutica, para mostrar como esta carece das ferramentas necessárias para a crítica das ideologias, que podem ser encontradas na perspectiva psicanalítica. Para ele, “a consciência hermenêutica será incompleta enquanto não assumir em si a reflexão sobre os limites da compreensão hermenêutica” (HABERMAS, 1987, p. 40). Este limite, segundo ele, “se refere a manifestações vitais especificamente incompreensíveis” (HABERMAS, 1987, p. 40), como as do paciente, no caso da psicanálise, ou dos pré-juízos.

Em relação aos pré-juízos, a partir do que foi exposto, podemos expor algumas considerações. A primeira delas é que os interesses, em Habermas, estão opostos aos pré-juízos, em Gadamer. Essa oposição reflete um posicionamento metodológico, de Habermas, em função da abordagem das ciências sociais críticas, em contraste com o apoio de Gadamer na tradição hermenêutica. O argumento de Habermas está em mostrar que, ao assumir os pré-juízos como peça fundamental de sua hermenêutica filosófica, Gadamer abre espaço, de maneira suspeita, para reificações de pré-juízos incorporados na tradição de maneira autoritária. Nesse sentido, para Habermas, os interesses são compreendidos no campo do desejo, de modo que apenas na abordagem orientada criticamente teríamos um ponto de partida capaz de fazer frente ante a comunicação sistematicamente distorcida que atravessa a

tradição. Dessa maneira, como temos observado ao longo dessa recuperação de seus argumentos, a própria abordagem ontológica da linguagem, realizada por Gadamer, parece suspeita, pois remeteria um aspecto essencial da consciência para um âmbito hipostasiado. Nessa direção, a própria abordagem hermenêutica em relação à práxis é questionada, por se apresentar demasiado resignada, ou mesmo conservadora/restauradora, em relação aos problemas sociais pretensamente enfrentados pelas ciências sociais críticas, dotadas de um arsenal metodológico que, entre outros pontos, considera os diversos interesses em atuação no âmbito social.

4.2.3 Avaliação do diálogo Gadamer-Habermas a partir de uma perspectiva retórica

Nosso objetivo, como dito de início, é realizar uma recuperação do diálogo Gadamer-Habermas a partir do que apresentamos ao longo do nosso trabalho sobre as relações entre a hermenêutica filosófica e a retórica. Assim, consideramos importante a realização de uma avaliação dos pontos até então destacados neste diálogo, para, a partir deles, comentar os aspectos que a nosso ver podem ser remetidos a retórica. Por isso, retomaremos nossa discussão no ponto em foi encerrado o tópico anterior, para buscar compreender como as possíveis respostas de Gadamer aos questionamentos de Habermas possuem implicações relacionadas a retórica. Começemos, então, novamente pelas questões dos pré-juízos e do método.

Em primeiro lugar, destaquemos a questão do método. Observamos como Habermas afirma que a “confrontação de ‘Verdade’ e ‘Método’ não deveria ter induzido Gadamer a contrapor abstratamente a experiência hermenêutica ao conhecimento metódico como um todo” visto que, “este é, afinal, o chão das ciências hermenêuticas” (HABERMAS, 1987, p. 14). Sobre isso, podemos dizer que a aproximação da proposta de Gadamer com o chão metodológico das ciências hermenêuticas não é procedente. Essa aproximação não se confirma porque “não é essa a proposta gadameriana, na medida em que a hermenêutica é pensada [por ele] desde o seu caráter filosófico, isto é, a partir da descrição fenomenológica do acontecimento da compreensão” (WU, 2012, p. 227). Sendo assim, a contraposição entre a hermenêutica filosófica e qualquer tipo de método seria incoerente. O próprio Gadamer, ao final de *Verdade e Método*, nos ajuda a compreender melhor este ponto. Ele diz:

No decorrer de nossa investigação ficou nítido que a certeza alcançada pelo uso do método científico não é suficiente para garantir a verdade. Isso se aplica especialmente para as ciências humanas, porém isso não significa que elas sejam menos científicas; pelo contrário, isso justifica a reivindicação de significado humano especial que elas sempre fizeram. O fato de que, em tal conhecimento, o próprio ser daqueles que conhecem entre em jogo certamente demonstra os limites do método, mas não os da ciência. Por outro lado, o que a ferramenta do método não alcança deve - e de fato pode - ser alcançado por uma disciplina de questionamento e investigação, uma disciplina que garante a verdade (GADAMER, 2006a, p. 484)⁸⁴.

Diante dessa passagem, podemos destacar mais alguns aspectos sobre a relação da hermenêutica filosófica com o método. Observamos que, de fato, existe uma crítica de Gadamer em relação ao método científico. No entanto, fica fora de questão para ele algo como uma recusa em absoluto do método, já que importa mais a crítica a uma concepção de método científico que o julgue capaz de garantir a verdade por critérios de certeza decorrente de si mesmo (WU, 2012). Em relação a verdade, destacada por Habermas como contraposta ao método, temos que a concepção de verdade expressa por Gadamer em sua proposta não segue um registro de adequação entre o que está dito e a maneira como as coisas se dão na realidade. Em outras palavras, “na medida em que a verdade não é uma mera propriedade enunciativa, mas o mostrar-se dos entes em seu ser no *medium* da linguagem, a verdade não pode ser alcançada pura e simplesmente pela via metodológica” (WU, 2012, p. 227-8). O que Gadamer propõe, como podemos ver no texto, é uma disciplina, no sentido moral da palavra, de questionamento e investigação, como meio de garantir a verdade.

Em um escrito posterior a *Verdade e Método*, chamado *A hermenêutica da suspeita*, Gadamer (1984), nos ajuda a situar o papel da retórica nesta discussão. Nesse breve escrito, em que Gadamer responde a alguns dos seus críticos – Habermas entre eles –, o nome de Vico é evocado para tratar do referencial da hermenêutica filosófica sobre a verdade diante da nascente ciência moderna e de sua abordagem metodológica. Nesse sentido, ele nos diz:

⁸⁴ É importante notar que, ao indicar o termo disciplina nesta passagem, Gadamer não busca se referir a uma abordagem metodológica e, sim, ao aspecto dialogal proposto por ele para a hermenêutica, no sentido de que os indivíduos envolvidos do diálogo ou em uma conversação fazem parte de um jogo, no qual não se sabe previamente qual resultado esperar. Nesse sentido, como explica Wu (2012), essa interpretação é corroborada por declaração do próprio Gadamer, que em correspondência com Bernstein (1985) comenta a passagem da seguinte maneira: “[...] quando você fala da virada ao final do meu livro, é como se o que eu tivesse pretendido por uma ‘disciplina que garante a verdade’ fosse algum tipo de método científico. Isso é um mal-entendido. Aqui eu intento ‘disciplina’ no sentido moral da palavra, e por ‘garantia’ definitivamente não uma realização metódica” (BERNSTEIN, 1985, p. 263).

Consideremos a posição de Vico que, como professor de retórica em Nápoles, defendeu a antiga tradição da alta educação enciclopédica em face da nova abordagem do método científico, que ele chamou de *critica*. *Rhetorica* e *critica* são duas abordagens concorrentes, na medida em que a *rhetorica* é obviamente baseada no senso comum, na probabilidade dos argumentos desde que sejam bem recebidos e assegurados pelas aparências. Por outro lado, a atitude crítica posiciona-se contra as aparências, ao lado da nova física, com sua insistência no método. Deste modo, temos de fato duas abordagens conflitantes: de um lado, os argumentos da persuasão, de outro, os argumentos de coerência lógica (GADAMER, 1984, p. 54-5).

Já tratamos, em outro momento⁸⁵, da importância de Vico para a proposta de Gadamer. Sabemos que, com ele, Gadamer é capaz de argumentar contra pretensão metodológica de verdade da ciência moderna, em especial no que diz respeito às ciências do espírito. O argumento de Gadamer, em *Verdade e Método*, retoma os conceitos fundamentais do humanismo, para dizer, entre outras coisas, que “mesmo com essa nova ciência e sua metodologia matemática, nós ainda assim não podemos abrir mão da sabedoria dos antigos e de seu cultivo da *prudentia* e *eloquentia*” (GADAMER, 2006a, p. 18). Nesse sentido, a reserva de Gadamer diante do método científico moderno está pautada em um saber mais antigo, que pode ser observado na reação de Vico, em favor da retórica, contra a novidade metodológica das ciências modernas e sua certeza de verdade. Susan S. Shapiro (1998) chega a comentar que, a partir da declaração que reproduzimos parcialmente acima, “Gadamer implicitamente contrasta hermenêutica e crítica da ideologia nos termos da distinção metodológica de Vico entre *rhetorica* e *critica*” (SHAPIRO, 1998, p. 136). Comentário que pode ser mais bem compreendido quando consideramos a sequência do texto, em que Gadamer diz:

Não é irrelevante recuperar esta situação original do final do século XVII e início do século XVIII antes de considerar o papel da hermenêutica, porque existe uma profunda convergência entre retórica e hermenêutica [...] Recentemente, ao que parece, alguns de meus colegas tem tentado “salvar minha alma” de algo tão desonesto como a retórica! Eles pensam que a hermenêutica não é uma causa nobre e que devemos suspeitar da retórica. Eu tenho que responder que a retórica tem sido a base de nossa vida social desde que Platão rejeitou e contradisse o abuso lisonjeiro da retórica feito pelos sofistas. Ele introduziu uma retórica fundada dialeticamente, como no *Fedro*, e a retórica permaneceu uma arte nobre através da antiguidade. Ainda assim, pode-se perguntar por que nos dias de hoje as pessoas não tem consciência disso. Quando uma pessoa não pode convencer outras por meio da troca argumentativa, de forma mais ou menos dialógica, a retórica é *necessária* (GADAMER, 1984, p. 55).

⁸⁵ Ver capítulo 2 (2.1.1).

Com esta sequência de *A hermenêutica da suspeita*, podemos compreender de forma mais nítida os termos em que a crítica do método de Gadamer se apoia na retórica, além de perceber o que parece passar despercebido por Habermas. O retorno de Gadamer, com Vico, à tradição humanista, envolve a busca de abertura de possibilidades à linguagem a partir desta tradição para as questões que se colocam em nosso tempo. A partir desse retorno, Gadamer procura demonstrar, com apoio na tradição retórica, que o método sozinho não pode garantir a verdade. Apesar do método, como vimos acima, para ele nós não podemos abrir mão da prudência e da eloquência. Diante de uma situação concreta, como aquela em que uma pessoa não consegue convencer a outra através de uma troca argumentativa, ainda que logicamente consistente, faz-se necessário o aporte retórico (eloquência). E, além do aporte retórico, para ele não podemos deixar de considerar a necessidade de cultivo da *phronesis* (prudência), como forma de orientação prática diante da circunstancialidade concreta da práxis.

Como observamos anteriormente, Habermas questiona a capacidade da hermenêutica filosófica em lidar efetivamente com a práxis. Para isso, entre outros aspectos, ele aponta uma limitação das, por ele chamadas, ciências histórico-hermenêuticas, quanto ao referencial metodológico, para o enfrentamento ideológico no âmbito da práxis. Essa questão indica uma compreensão diversa entre os autores do que significa a práxis e do que compreendem por ética e política. Para Gadamer:

“Práxis” exprime melhor, como o demonstrou especialmente Joaquim Ritter, a forma de comportamento dos seres vivos, em sua mais ampla generalidade. A práxis, como o ser vivo, está situada entre a atividade e o “encontrar-se em um estado ou situação”. Como tal, não está limitada ao homem, que atua exclusivamente por livre escolha (*prohairesis*). Práxis significa melhor realização da vida (*energeia*) do ser vivo, a quem corresponde uma “vida”, uma forma de vida, uma vida que é levada a cabo de uma determinada maneira (*bios*) (GADAMER, 1983, p. 59).

Nesse sentido, podemos observar em práxis, tal como em vários conceitos que observamos em Gadamer, a remissão a um sentido pré-moderno. O sentido recuperado por Gadamer está pautado na filosofia prática aristotélica, de modo a aproximar a tarefa hermenêutica desse âmbito de pensamento. Nas palavras de Batista, “trata-se de um engajamento em defesa da razão prática, em detrimento da atual condição - chamada por Gadamer de ameaçadora e dominadora - na qual considera-se racionalidade somente à medida que seja fundamentalmente científica” (BATISTA, 2018, p. 64). Como podemos ver no texto

destacado acima, ao falar de práxis, Gadamer se refere a uma situação concreta, baseada em uma forma de vida. Essa forma de vida, entre outros aspectos, se dá em meio a uma comunidade com outras pessoas, cuja compreensão demanda um tipo de conhecimento voltado para a razão prática, excedente, portanto, à pretensão metodológica científica.

Com isso, temos que a atenção de Gadamer à *phronesis* aristotélica, que temos pautado ao longo de todo este trabalho, novamente se mostra como elemento chave. A *phronesis* fala sempre a partir da situação concreta do agente, na qual a melhor possibilidade será apreendida a partir da ocasião que constitui o próprio agir (WU, 2012). A *phronesis*, assim, nos fala sobre a situação do agente à práxis, na qual ele sempre se encontra já em atividade diante de suas possibilidades de ser. Por isso, podemos dizer que o próprio “compreender já é um projetar e nesse movimento em direção às possibilidades de ser, já se articulou o compreendido com o horizonte de sentido que compõe o mundo de quem compreende” (WU, 2012, p. 230-1). Mais ainda, esse compreender, pautado na *phronesis* e articulado em uma perspectiva originária da práxis, envolve o outro, pois a “práxis diz respeito ao ser no mundo com os outros, ou seja, a práxis é essencialmente uma conversação num sentido eminentemente ontológico” (WU, 2012, p. 231). É aqui que nos aproximamos da disciplina que garante a verdade, mencionada anteriormente, ao articularmos a *phronesis* com a práxis no sentido dialógico.

Essa perspectiva está distanciada daquela proposta por Habermas. Ao buscar auxílio, por exemplo, no modelo da psicanálise, observamos que o autor procura traçar critérios metodológicos para o enfrentamento das ideologias. Com isso, entre outros aspectos, ele procura demonstrar que a hermenêutica filosófica não apresenta elementos concretos para aplicação de seus conhecimentos para o enfrentamento de problemas sociais. No entanto, como já observamos na noção gadameriana de aplicação⁸⁶ e a partir do que está dito no último parágrafo, o intérprete já se encontra desde sempre em aplicação. A imagem do analista e do paciente, ainda que consideradas as técnicas terapêuticas em ação durante esse processo, já

⁸⁶ Ver capítulo 1 (1.1.2).

representa, na linguagem gadameriana, a conversação a que nos referimos⁸⁷. Em outras palavras, “o analista não pode aplicar uma técnica qualquer sem compreender algo sobre o paciente, ou seja, é necessário que o horizonte do paciente tenha se tornado acessível de alguma forma para o analista” (WU, 2012, p. 229). Em termos gadamerianos, é preciso compreender o que se dá na fusão entre os horizontes do analista e do paciente, para que a prática terapêutica possa produzir resultados efetivos, algo que só pode se dar no âmbito da práxis, no âmbito da comunidade⁸⁸.

O modelo da psicanálise, como observamos na recuperação dos argumentos de Habermas, está associado em sua teoria emancipatória ao aporte metodológico necessário para a crítica das ideologias. Ele reflete uma forma de enfrentamento do problema da comunicação sistematicamente distorcida, que está no centro daquilo que ele questiona em torno da reabilitação gadameriana dos conceitos de autoridade, tradição e pré-juízos. Esses três conceitos, nesse sentido, estariam relacionados à reificação de problemas ocasionados sistematicamente na comunicação. Assim, quando Habermas nos fala que “autoridade e conhecimento não convergem”, ele se apóia a posição gadameriana compreendendo a autoridade como um poder coercitivo, e não nos termos de reconhecimento, como em Gadamer (HABERMAS, 1987, p. 18). Todavia, a partir do que temos discutido, podemos perceber que esta concepção de autoridade, atrelada de forma estreita a uma noção de poder coercitivo, está distante daquilo que Gadamer propõe enquanto práxis. A noção de autoridade

⁸⁷ Nesse sentido, Mootz (2008) faz um comentário muito importante em relação a prática da analista, que avança, inclusive em alguns aspectos que o próprio Gadamer (1983) considera em torno dos limites da psicanálise, como se pode perceber na próxima nota. Ele diz: “Considerar o diálogo psicoterapêutico como lugar de intervenção teórica revela os limites da teoria no campo retórico. A ‘cura pela fala’ é teoricamente-informada, se considerarmos a teoria como como um ‘demorar-se’ da presença do mundo, ao invés de dominar o mundo por meio de uma disciplina metodológica. A terapeuta não direciona a cliente a divulgar informações de acordo com regras metodológicas; longe disso, ela abre a si mesma a cliente e responde aquilo que a cliente diz ao se recusar a adotar a postura de uma especialista que sabe de tudo. A terapeuta é uma especialista, mas ela é uma especialista em ‘suspender’ sua urgência em diagnosticar rapidamente de acordo uma tabela. Sua especialidade repousa em *não* ‘estabelecer compreensões, explicações e interpretações baseadas em experiências anteriores, verdades e conhecimentos já formados’, porém em facilitar o diálogo genuíno, que é uma descoberta colaborativa” (MOOTZ III, 2008, p. 13).

⁸⁸ Neste sentido, em *O que é a práxis? As condições da razão social*, de 1974, Gadamer (1983) comenta sobre os limites da psicanálise a partir da abordagem realizada pela crítica da ideologia e comenta que: “Desde logo, o modelo da psicanálise não vai tão longe, como pretende a crítica da ideologia. O modelo da psicanálise aponta para o restabelecimento do que foi perturbado numa sociedade existente e vinculada comunicativamente. Isto se revela no fato de que a psicanálise pressupõe a reflexão da enfermidade por parte do paciente. Nunca terá êxito um tratamento psicanalítico, se o paciente escolhe este caminho com desgosto, e contra a sua vontade, sem considerar-se realmente em uma situação de desamparo. Portanto, o modelo tem força sustentadora, só na medida em que se trate do restabelecimento de condições perturbadas da comunicação numa comunidade” (GADAMER, 1983, p. 49)

presente em Gadamer, portanto, é muito mais ampla, “a práxis hermenêutica consiste em ganhar um horizonte mais amplo na conversação com os outros, especialmente com aqueles que podem ser reconhecidos em seu saber” (WU, 2012, p. 234).

Algo semelhante acontece com o conceito de tradição. Vimos que, para Habermas, Gadamer parte de uma noção de “tradição (*Überlieferung*)” que é “transposta para processos individuais de aprendizagem e apropriada como tradição (*Tradition*)” (HABERMAS, 1987, p. 16). Dessa maneira, a concepção hermenêutica filosófica de tradição seria um obstáculo inalcançável para a crítica social, pois reificaria os pré-juízos já estabelecidos pela tradição e replicados pelo poder coercitivo da autoridade. Tal como no caso de autoridade, também sobre a tradição, a perspectiva de Habermas se mostra bastante restritiva. De maneira muito mais aberta, Gadamer fala da tradição nos termos da situação em que desde sempre já nos encontramos, isto é, inseridos em uma realidade histórica que age sobre nós e gera efeitos.

O conceito de práxis mais uma vez pode nos ajudar. A tradição, para Gadamer, não é algo do qual podemos dispor, pois estamos inseridos à práxis e constantemente afetados pelos efeitos da história. Nesse sentido, “a hermenêutica em si mesma é uma práxis em um sentido genuíno, que não se evade da situação concreta na busca de critérios teóricos em princípios racionais *a-priori* e *a-históricos*” (WU, 2012, p. 231). Lembremos que práxis, para Gadamer, está relacionada diretamente com a prática dialógica em que nos encontramos desde sempre inseridos. Por isso, não podemos falar de um ponto de vista fora da história ou fora da tradição. Dessa maneira, qualquer crítica da tradição não poderá prescindir da própria tradição, não porque esta se veja reforçada indefinidamente por mecanismos de força, mas porque a práxis hermenêutica se articula em um âmbito exterior a metafísica. Essa abordagem não metafísica implica dizer que a hermenêutica filosófica parte da descrição do que acontece com o humano enquanto compreende, enquanto se relaciona com o mundo que o cerca.

Ao pretender articular uma crítica da ideologia através de uma metodologia, Habermas se vê justamente falando a partir de uma tradição. É razoável que a proposta de Gadamer possa soar estranha em um primeiro momento, pois “de um modo geral, ao longo do tempo, a política e a ética tradicionais se constituíram no campo filosófico pensando o mundo social de um modo teórico, excluindo o movimento vivo da existência concreta” (WU, 2012, p. 232). Ainda de um modo geral, isso não implica dizer, necessariamente, que haja uma exclusão dos aspectos mais concretos das vidas das pessoas nas abordagens éticas e

políticas tradicionais. Mas, sim, que “mesmo quando essas teorias reconhecem a interação entre essas pessoas, essas interações são subsumidas sob categorias a-históricas como normas, razão, princípios etc” (WU, 2012, p. 232). A proposta de Gadamer não se dá no registro de tais categorias, mesmo no período mais tardio de sua produção, ele sempre resistiu a propor algo como normas ou princípios. Sua orientação prática está atrelada de forma essencial à práxis nesse sentido mais originário, que se mostra diferente da perspectiva adotada por Habermas.

A crítica implementada por Habermas aos conceitos de autoridade e tradição está relacionada à sua contraposição aos pré-juízos. Nesse sentido, “o conceito de interesse é oposto a toda pretensão do sujeito teórico de situar-se além da esfera do desejo” (RICOEUR, 1990, p. 121); por isso, “a tarefa de uma filosofia crítica consiste justamente em desmascarar os interesses subjacentes ao empreendimento de conhecimento” (RICOEUR, 1990, p. 121). Desse modo, podemos compreender, em parte, seu apelo ao modelo psicanalítico, bem como a expectativa de desmascarar os pré-juízos contidos na tradição, reforçados e perpetuados pela autoridade. O conceito de ideologia, nesse diapasão, pode ser compreendido “no sentido de um conhecimento pretensamente desinteressado, servindo para dissimular um interesse sob a forma de uma racionalização, num sentido bastante próximo ao de Freud” (RICOEUR, 1990, p. 121). Com isso, a hermenêutica filosófica parece a Habermas diante de um limite robusto, ao se encontrar diante de uma comunicação sistematicamente distorcida.

Concentremos um pouco melhor nossa atenção na noção de comunicação sistematicamente distorcida. A comunicação sistematicamente distorcida nos fala de “uma distorção ou desvio atrelado à própria situação comunicativa”, que, por esse motivo, “ela não pode ser simplesmente rompida”, na medida em que ela “é constitutiva da comunicação, incluindo a atividade interpretativa” (SHAPIRO, 1994, p. 128). Através do pensamento crítico, Habermas busca justamente fazer frente a essa comunicação sistematicamente distorcida, e como contraponto a esta, ele nos apresenta a noção de uma situação comunicativa ideal. A situação comunicativa ideal, por sua vez, é aquela em que “cada visão ou interpretação possíveis podem ser faladas e ouvidas imparcialmente” (SHAPIRO, 1994, p. 129). Nesta, situação comunicativa ideal, “nenhum outro motivo ou interesse toma lugar, exceto de uma pura ou transparente comunicação imparcial” (SHAPIRO, 1994, p. 129); de

modo que, para Habermas, “é apenas por meio desse ideal que a comunicação distorcida pode ser compreendida como tal” (SHAPIRO, 1994, p. 129).

Como podemos perceber, as noções de comunicação sistematicamente distorcida e de situação comunicativa ideal não se sustentam diante do conceito de práxis, conforme a abordagem gadameriana. Isso acontece porque a situação comunicativa ideal é uma ideia reguladora, e, “como uma ideia reguladora, [...] a comunicação ideal não pode ser realizada” (SHAPIRO, 1994, p. 130). Longe de poder ser realizada, a situação comunicativa ideal, “como uma utopia”, “oferece o ‘ponto de partida’ para a crítica do presente” (SHAPIRO, 1994, p. 130). Nesse sentido, ao comentar sobre a relação entre utopia e práxis, Gadamer nos diz que a utopia “não é, primeiramente, um projeto de ação, mas uma crítica do presente [...] [enquanto] à práxis pertence o escolher, e decidir-se em favor ou contra algo” (GADAMER, 1983, p. 50-1). A situação hermenêutica que importa a Gadamer não é ideal, ela é aquela em que nos encontramos desde sempre já lançados à história, sendo atravessados pelos efeitos desta história.

Neste ponto, podemos retomar mais diretamente o diálogo com a retórica. Observamos anteriormente que, em *A hermenêutica da suspeita*, Gadamer chega a mencionar “uma profunda convergência entre retórica e hermenêutica” (GADAMER, 1984, p. 55). Ele segue explicando como a retórica faz parte da base de nossas vidas e relações sociais, como quando, por exemplo, em meio a uma troca argumentativa, vemo-nos incapazes de convencer ou de nos fazer compreender. Esse é um dos lugares em que a hermenêutica filosófica e a retórica se encontram mais próximas, isto é, enquanto capacidade para o diálogo que é vivo, no qual uma prova argumentativa, ainda que logicamente bem construída, por si só pode não ser suficiente. Um pouco antes, no mesmo texto, Gadamer (1984) contrapõe retórica e crítica (neste caso no sentido usado por Vico), para mostrar a importância do referencial humanista, retórico, do argumento provável, verossímil, em relação ao acontecimento da compreensão. Isso nos remete a outro momento, bastante emblemático para esta pesquisa, quando ele nos diz que a ética em sua completude é retórica, assim como que a própria *phronesis* é retórica (GADAMER, 2006b, p. 53). Ele toma esses termos em um sentido amplo, para mostrar que sua compreensão da *phronesis* se dá na forma do diálogo, vinculado a práxis. É nesse sentido que a retórica é tomada como parte da ética, como *phronesis*, pois ela está relacionada, já em Aristóteles, com um saber prático, voltado a ação na vida em comunidade.

Diante disso, as críticas de Habermas, que retratam a hermenêutica em uma perspectiva conservadora, nos parecem decorrentes de uma compreensão incorreta daquilo que Gadamer pretendia dizer. Isso pode ser dito inclusive no que diz respeito a linguagem e a universalidade hermenêutica. A afirmação taxativa de Habermas, de que “linguagem também é *medium* de dominação e poder social” pois “ela serve à legitimação de relações de violência organizada” e, nesse sentido, ela “também é ideológica” (HABERMAS, 1987, p. 21), nos parece excessivamente dura, por um lado, e deslocada por outro. Dura, porque a própria crítica da ideologia somente pode se dar na própria linguagem (WU, 2012). E deslocada, em relação ao que Gadamer propõe por linguagem, pois na linguisticidade “toda palavra implica interpretação e compreensão, o que significa que o intérprete é interpelado”, nesse sentido “o intérprete busca na linguagem responder alguma pergunta, o que implica que ele sempre se posicione de algum modo em relação ao interpretado” (WU, 2012, p. 235).

Na mesma direção, a ideia de uma hipóstase à compreensão ontológica da universalidade hermenêutica, também nos parece deslocada. De fato, a estrutura antecipadora da compreensão, os pré-juízos e a reabilitação da tradição, em Gadamer, possuem, de modo geral, uma ligação com o romantismo e o idealismo alemão. Porém, seria incorreto compreender a universalidade hermenêutica como uma noção romântica. Ao invés disso, a hermenêutica filosófica de Gadamer conta com o atravessamento da forte oposição a metafísica, realizado por Heidegger. Ao final de *Verdade e Método*, Gadamer nos diz que “a universalidade da experiência hermenêutica não estaria disponível para uma mente infinita, pois esta desenvolve todo sentido fora de si [...] e pensa tudo que pode ser pensado através da perfeita contemplação de si” (GADAMER, 2006a, p. 480). Entre outros aspectos, essa passagem nos ajuda a compreender que a universalidade hermenêutica está relacionada com a experiência do intérprete, em sua situação hermenêutica. Não diz respeito, portanto, a uma experiência originária em sentido romântico, mas a uma experiência originária dialógica, na qual desde sempre já nos encontramos. Se Gadamer olha para trás, como de fato o faz, por exemplo, no caso da retórica, é justamente para buscar abertura de possibilidades à experiência hermenêutica em que nos encontramos agora.

Um último ponto a ser considerado diz respeito a relação de Habermas com a retórica. Dadas as diferenças mais firmes encontradas no diálogo com Gadamer, entendemos que sejam importantes algumas breves palavras, a título de contextualização, sobre a maneira

como o tema da retórica aparece em Habermas. De um modo geral, estudiosos apontam elementos retóricos nos desenvolvimentos da teoria da argumentação habermasiana, considerando suas mudanças no decorrer da trajetória do filósofo e seus diferentes referenciais. Citamos como exemplos de trabalhos nesta direção, as contribuições de, H. H. Grady e S. Wells (1986), E. W. Doxtader (1991) e W. Regh (2013). Em termos sumários, esses estudos apontam interlocuções importantes com a retórica, em especial no Habermas de *Teoria do Agir Comunicativo*, em que recebe destaque uma relação de pesquisa multidisciplinar que alcança a retórica, embora por vezes a partir de uma mirada bastante técnica desta.

Por conseguinte, percebe-se nitidamente a importância de conceitos retóricos para o diálogo entre os autores. Para além de uma discussão sobre a retórica em Habermas, como remetemos no parágrafo anterior, cabe destacar que, ao se opor ao modelo emancipatório, Gadamer investe em uma noção de práxis inspirada nos antigos e nos retóricos, diferente daquela adotada por Habermas. Gadamer reencena o pressuposto retórico de que *phronesis* e diálogo se articulam como práxis, ou seja, como uma situação de fala que envolve um agir discursivo, diferente daquele proposto por Habermas. Essa diferença, apoiada na retórica, é importante para, entre outros aspectos, permitir uma melhor compreensão de reafirmação de Gadamer da universalidade do problema hermenêutico, em seu caráter ontológico. A compreensão, como um traço do existente humano, está vinculada a um agir discursivo, situado historicamente, retórico, que também é um traço do existente humano. Desta maneira, juntamente as questões sobre o método em filosofia, temos elementos fundamentais de diferenças entre os autores, cujo pano de fundo se encontra, em parte considerável, na retórica.

Apesar das diferenças entre os dois autores, seus projetos comungam coisas em comum, dadas suas devidas particularidades. Entre os aspectos comuns, destacamos seus desenvolvimentos em torno da noção de comunidade. Tanto Gadamer, quanto Habermas, apresentam um âmbito de comunidade que é condicional para todo o restante de suas análises. O pertencimento a essa comunidade, em Gadamer e também em Habermas, se dá em termos que são anteriores a modernidade. Consideradas suas diferenças, Habermas é nítido em seu apoio teórico em noções como mundo da vida, historicidade, que falam a partir de motivos fenomenológicos, embora devidamente adaptadas pelo autor aos seus propósitos de pesquisa.

Essas proximidades, todavia, se tornam mais evidentes não no diálogo que acabamos de recuperar, mas na produção tardia de Habermas em torno da religião, como veremos a seguir.

4.3. RELIGIÃO E FUSÃO DE HORIZONTES: COMENTÁRIOS A PARTIR DO DIÁLOGO TARDIO ENTRE GADAMER E HABERMAS

Nossa discussão na última seção tomou como pontos centrais os principais argumentos levantados por Gadamer e Habermas no contexto das duas primeiras décadas do diálogo, isto é, entre os anos de 1960 e 1970. Nesse contexto, observamos que a perspectiva de Habermas partia de um recorte da teoria crítica bastante atrelado, entre outros aspectos, à crítica das ciências, em especial do que ele chamou de ciências histórico-hermenêuticas, em contraste com a pretensão emancipatória das ciências sociais orientadas criticamente. Vimos, também, que tanto sua leitura do marxismo, quanto a leitura do modelo psicanalítico, conduziam para um âmbito utópico emancipatório, diante do qual surgia a demanda por uma compreensão da linguagem e da história dissonante do que Gadamer propunha em termos de uma hermenêutica filosófica.

Nosso objetivo nesta seção é avançar pelas décadas seguintes no pensamento habermasiano⁸⁹, afim de observar, esquematicamente, sua posição sobre o tema da religião na esfera pública. A partir desse avanço temporal pretendemos demonstrar que algumas das posições mais duras assumidas por ele no diálogo com Gadamer passam por uma espécie de revisão, mais ou menos admitidas, com o passar do tempo. Nesse sentido, temos um importante indicativo de Grondin, comentado por Wu (2012), que chama atenção para esse caminho interpretativo. Eles nos dizem:

Para Jean Grondin, por outro lado, não resta dúvida a respeito de uma aproximação da obra posterior de Habermas com o que Gadamer havia proposto em 1960:

⁸⁹ Não consideramos aqui uma divisão em fases de pensamento, no sentido de um primeiro Habermas, mais sociológico, e um segundo, mais filosófico. Sobre esse assunto, interessa o comentário de A. Pinzani (2011): “os comentadores tendem a distinguir duas fases da sua obra: o primeiro Habermas dos anos 1960 e 70, que teria desempenhado um papel particularmente meritório na sociologia alemã, e o Habermas tardio dos anos 1980 e 90, que aparentemente se teria retirado definitivamente para o reduto da filosofia. Contudo, tal divisão negligencia o início puramente filosófico da carreira de Habermas: sua dissertação sobre Schelling. Ademais, ela desconsidera a situação histórica na qual começou seu percurso intelectual. Nas universidades da RFA, dos anos de 1950 e 60, não era incomum que filosofia e sociologia fossem ensinadas na mesma cátedra, como demonstra o exemplo de Adorno e Horkheimer. A separação das duas disciplinas resulta de uma controvérsia na qual Habermas teve uma participação decisiva: a chamada polêmica sobre o positivismo na sociologia alemã, em consequência da qual o estatuto epistemológico da sociologia experimentou uma mudança essencial” (PINZANI, 2009, p. 7).

“[...] ao abandonar o modelo psicanalítico alargado sociologicamente e conectando-se à situação dialógica concreta, Habermas pode ser visto como se aproximando precisamente da posição hermenêutica que ele havia criticado no começo dos anos setenta. A utopia emancipatória tinha sido substituída por uma ética discursiva orientada para o modelo hermenêutico com vistas a um entendimento”.

Penso que a avaliação de Grondin reflete o que em geral se pensa sobre a relação entre Habermas e Gadamer, ao longo desses anos. Mas, acredito que essa aproximação deve ser considerada até certo limite, visto que permanece entre eles uma distância gigantesca (WU, 2012, p. 241)⁹⁰.

Ora, a partir do texto em destaque, podemos observar o aspecto interessante de lidar com um pensador ainda vivo e atuante, como é o caso de Habermas. Além de já legar uma imensa obra teórica, ele tem sido presença constante no debate público, de maneira crescente, no mínimo durante os últimos setenta anos. Acreditamos que o melhor lugar para observar a aproximação a que Grondin se refere é o tema da religião, com a devida ressalva de Wu (2012), de que considerada essa aproximação não deixamos de ter uma distância gigantesca. Para adentrarmos o tema da religião na esfera pública em Habermas, todavia, precisamos contextualizar brevemente sua aproximação do tema.

Assim, se por um lado podemos dizer que o tema da religião, em termos gerais, não esteve ausente da órbita de interesses de Habermas ao longo de sua carreira, por outro também podemos dizer que nem sempre esteve no centro de sua atenção. C. Calhoun, por exemplo, em certo momento chegou a falar de uma “negligência de Habermas da religião” (CALHOUN, 1996, p. 35). No entanto, como apontam E. Mendieta e J. VanAntwerpen, “ainda assim, nos últimos anos, Habermas tem se voltado cada vez mais para questões da religião” (MENDIETA; VANANTWERPEN, 2011, p. 3)⁹¹. Fato que pode ser exemplificado em várias de suas intervenções públicas, mas sobretudo no recente trabalho *Entre naturalismo e religião*, de 2005, obra em que Gadamer é citado nominalmente em função do conceito de fusão de horizontes.

Antes de nos centrarmos na referência a Gadamer, cabem mais algumas palavras sobre a forma como o tema da religião se encontra na obra de Habermas, posterior ao diálogo mais direto com Gadamer. A temática da religião pode ser compreendida em proximidade

⁹⁰ O texto destacado por Wu (2012) é *Hans-Georg Gadamer: a biography* de Jean Grondin (2003) (GRONDIN, J. Hans-Georg Gadamer: a biography. Translation: Joel Weinsheimer. New Haven: Yale University Press, 2003).

⁹¹ O próprio Calhoun (2013) chegou, posteriormente a editar uma importante obra, junto a Mendieta e VanAntwerpen, sobre o tema da religião em Habermas, intitulada *Habermas e Religião*, na qual seu comentário citado anteriormente passa por certa revisão.

com o tema da sociedade secularizada. Já em *Teoria da ação comunicativa*, “Habermas se aproxima de Rawls, que, na sua teoria da justiça como equidade, exige dos indivíduos que eles, ao entrar na discussão pública, traduzam suas concepções abrangentes do bem numa linguagem política acessível a todos” (PINZANI, 2008, p. 212-3). Essa posição não se altera substancialmente na obra *Pensamento Pós-Metafísico*, de 1981, na qual “à religião é atribuído um papel fundamental na história do pensamento ocidental” (PINZANI, 2008, p. 213); porém sem deixar de considerar “como este papel se esgotou e como a religião deva renunciar a suas pretensões de validade absoluta para limitar-se a oferecer uma visão de mundo entre outras igualmente legítimas” (PINZANI, 2008, p. 213).

Outro momento marcante para o tema da religião foi a conferência *Fé e saber*, de 2001, pelo recebimento do Prêmio da Paz do Comércio Livreiro Alemão. Nesta oportunidade, pouco posterior ao atentado de 11 de setembro, “ao falar em diálogo e cooperação, Habermas renova a ideia de que os crentes devem renunciar a considerar como não negociáveis seus valores e devem abrir-se para posições diferentes presentes na sociedade secularizada sem se considerarem ‘estrangeiros em pátria’” (PINZANI, 2008, p. 213-4). Nesta ocasião, ainda, cabe dizer que “o que Habermas gostaria de salvar da religião são aqueles conteúdos que podem ser traduzidos em argumentos acessíveis e aceitáveis também para pessoas não religiosas, isto é, seu núcleo moral” (PINZANI, 2008, p. 214).

No ano de 2004, Habermas faria mais uma importante intervenção no âmbito do debate público sobre religião, desta vez por meio de interlocução com o então cardeal da Igreja Católica e prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, Joseph Ratzinger. Desta ocasião, destacamos a afirmação de que “embora a motivação para a participação política dos cidadãos dependa ‘de planos de vida éticos e de formas de vida culturais’, como por ex. as reiligiões, as ‘práticas democráticas desenvolvem uma dinâmica política própria’ que consegue criar motivação deste tipo” (PINZANI, 2008, p. 214-5). Para A. Pinzani, o argumento de Habermas, compreendendo a religião como “‘fonte pré-política da atitude moral’”, traz duas consequências importantes (PINZANI, 2008, p. 215). A primeira é “a redução da religião à sua dimensão moral, deixando de lado os aspectos metafísicos ou místicos” (PINZANI, 2008, p. 215), e a segunda é “a tendência de ver na religião uma espécie

de *instrumentum regni*, isto é, de julgá-la com base no seu significado para a política”⁹² (PINZANI, 2008, p. 215).

Do contato com Ratzinger, em 2004, já aparecem alguns temas que seriam importantes como em *Entre naturalismo e religião*, de 2005, em que nos encontraremos novamente de maneira direta com Gadamer. Nesta obra, no capítulo *Fundações pré-políticas do Estado Constitucional?*, Habermas (2008), entre outros aspectos, nos fala sobre como “comunidades religiosas, desde que evitem o dogmatismo e respeitem a liberdade de consciência, podem preservar intacto algo que foi perdido em outros lugares e não pode ser recuperado apenas pelo saber profissional de especialistas” (HABERMAS, 2008, p. 110). Sobre esse algo que foi perdido, ele nos diz ter em mente “expressões e sensibilidade suficientemente diferenciadas para com vidas desperdiçadas, patologias sociais, existências fracassadas e relações sociais deformadas e distorcidas” (HABERMAS, 2008, p. 110). Essas expressões e sensibilidade das comunidades religiosas são contrastadas por ele em relação ao que chama de pensamento pós-metafísico, o qual é visto como “eticamente modesto no sentido de ser resistente a qualquer conceito de vida boa e exemplar que seja vinculante em termos gerais” (HABERMAS, 2008, p. 110). Para ele, isso contrasta com as “escrituras sagradas e tradições religiosas” (HABERMAS, 2008, p. 110), pois “articularam intuições relativas à transgressão, à salvação e à redenção de vidas experimentadas como sem esperança, mantendo-as hermeneuticamente vibrantes ao desenvolver habilmente suas implicações ao longo dos séculos” (HABERMAS, 2008, p. 110).

Neste momento, podemos sumarizar alguns pontos relevantes para nossa análise a partir do que foi até então apresentado sobre religião em Habermas. O tema da religião está presente na obra de Habermas, com maior destaque, em um momento posterior àquele do diálogo mais direto com o Gadamer de *Verdade e Método*, quando Habermas tomava como modelo uma abordagem fortemente sociológica do marxismo, influenciada pela psicanálise e

⁹² Consideramos importante destacar que o contato com Ratzinger foi polêmico e contribuiu para certas leituras tendenciosas das posições assumidas por Habermas na relação entre fé e saber. Neste sentido, Pinzani observa que “contra o próprio Ratzinger, que na sua intervenção de 2004 falava numa ‘complementaridade essencial entre razão e fé’, Habermas observa que a filosofia deve considerar a religião como algo externo a ela”, por isso “muitos comentadores preferiram desconsiderar tais considerações e apontar para as páginas nas quais Habermas fala da importância da religião para a vida pública. Talvez por esta razão, Habermas esclareceu novamente, desta vez de maneira clara, sua posição perante a religião. A ocasião foi um evento organizado pela *Hochschule für Philosophie* de Munique, gerida pelos jesuítas. As intervenções foram recolhidas num pequeno livro com o título *Ein Bewußtsein vom dem, was fehlt*, isto é, ‘Uma consciência do que está faltando’ (para esclarecer: o que está faltando não é Deus, nem a religião, mas a solidariedade cívica: Habermas se refere explicitamente às patologias do social, para usar uma fórmula cara à Teoria Crítica, e não à perda de fé ou de valores religiosos)” (PINZANI, 2008, p. 215).

com vistas a uma utopia emancipatória. O tema da religião ganha mais evidência a partir de suas intervenções nos âmbitos da pós-modernidade e da sociedade secularizada. Desde então, a preocupação com temas relativos à religião passou a estar presente, de maneira mais direta, na órbita de interesses de Habermas. Nesse sentido, em diferentes momentos: ele considera a importância da religião para a formação do pensamento ocidental; considera seu papel como elemento pré-político para a formação dos Estados constitucionais, ou Democráticos de Direito; fala sobre seu papel em uma sociedade secularizada, a partir de seu núcleo moral, e não metafísico de verdades absolutas; chama atenção para a importância de recepção dos cidadãos crentes no seio das sociedades democráticas secularizadas; considera, a partir de J. Rawls, como fundamental a tradução do núcleo moral presente às religiões para termos compreensíveis à sociedade democrática secularizada; e, por fim, lança a questão sobre o quanto temos a aprender com as práticas religiosas, embora mantenha filosofia e religião como campos separados do saber.

Essas posições, primeiramente, já demonstram um considerável abrandamento das posições duras assumidas por Habermas, quando do diálogo com Gadamer, em torno de tradição e autoridade. Se lá presenciamos uma forte recusa em reconhecer o papel da tradição para uma função comunicativa, aqui o reconhecimento da religião em seu papel fundamental para a formação do pensamento ocidental parece indicar uma revisão da posição. Essa revisão, todavia, é parcial, uma vez que o valor da religião aparece atrelado a disponibilidade dos cidadãos religiosos em renunciar a eventuais pretensões absolutas de verdade, em vista do trânsito comunicacional em uma sociedade secularizada. O que compreendemos estar diretamente relacionado com uma dimensão de pertencimento a uma comunidade, em que esse pertencimento está atrelado ao campo de análise do autor das práticas religiosas.

Algo semelhante pode ser apontado em relação à autoridade. Se durante o diálogo com Gadamer a autoridade era vista por Habermas a partir de uma perspectiva autoritária, isto é, voltada para o exercício de um poder coercitivo na perpetuação de comunicações sistematicamente distorcidas; aqui, a autoridade religiosa parece encontrar algo como um reconhecimento importante, em seu núcleo moral, para contribuição, entre outros aspectos, de

um déficit propositivo do pensamento pós-moderno em termos éticos⁹³. Entretanto, nos dois casos, de tradição e autoridade, podemos perceber nitidamente a influência de “John Rawls com seu conceito kantiano de ‘uso público da razão’ cidadã” (HABERMAS, 2013, p. 647). Algo que se encontra fora da órbita propositiva de Gadamer, que, como vimos, rejeita o uso de certos conceitos ou categorias, que considera atrelados a um tipo de metafísica, para a reabilitação dos conceitos de tradição e autoridade. Em Gadamer, esses conceitos são reabilitados em sentido originário, que seja, articular a estrutura de antecipação da compreensão historicamente situada, junto aos pré-juízos.

Ainda que considerado um abrandamento das posições de Habermas em torno de tradição e autoridade, a partir da discussão religiosa, não consideramos adequado observar isso como uma aproximação irrestrita à abordagem de Gadamer, como dito anteriormente. Nesse sentido, de maneira sumária em relação à posição de Habermas sobre o uso público da razão, podemos dizer que “Habermas defende uma forma de *republicanismo kantiano* que se auto-interpreta como uma justificação pós-metafísica e não religiosa dos fundamentos normativos do Estado de direito democrático” (WERLE, 2008, p. 274). A legitimidade desse Estado de direito democrático depende, assim, “de pretensões de validade contestáveis em público, portanto de um ‘uso público da razão’ no qual devem ser levados em conta todos os temas, posicionamentos, informações e argumentos que encontrarem ressonância na esfera pública (informal e formal)” (WERLE, 2008, p. 274-5). A religião, dessa maneira, encontra lugar nesse âmbito de discussão pública, em que os indivíduos possam levar razões para avaliação de questões fundamentais do âmbito da prática política, em vista de processos decisórios e de uso institucional do poder político.

Neste contexto, Habermas explicitamente se aproxima do conceito gadameriano de fusão de horizontes. Para isso, precisamos considerar o quadro normativo a partir do qual “uma filosofia social crítica pode oferecer”, “a reconstrução de um procedimento segundo o qual os próprios indivíduos podem chegar a uma avaliação imparcial das questões práticas” (WERLE, 2008, p. 278). Nesse sentido, em relação a religião, “moral e direito racionais traçam o ponto de partida formal de um ‘nós’ inclusivo que obriga *todas* as partes igualmente

⁹³ O abrandamento a que nos referimos remete a “antítese mutuamente excludente entre autoridade e razão” (GADAMER, 2006a, p. 279), apontada por Gadamer como um dos elementos centrais do pré-juízo iluminista contra a autoridade. Na discussão de Habermas sobre a religião, ele nos parece encurtar essa distância, embora considere filosofia e fé saberes distintos.

a se engajar em uma *mútua* tomada de perspectiva sem prejuízo do resultado” (HABERMAS, 2013, p. 653). Algo diferente de “um ponto de partida religioso dogmaticamente fixado [que] apenas permite a *incorporação* de outros assimilados à perspectiva da própria comunidade religiosa” (HABERMAS, 2013, p. 653).

A proposta normativa de Habermas, longe do reconhecimento de uma visão absoluta da verdade a partir de uma dogmática religiosa, para a esfera pública, aposta no processo de se chegar a um entendimento. Para ele, “o ponto não é converter outros, mas se engajar em um processo de aprendizado recíproco, no qual a visão particular de cada participante funde-se com a dos demais em um imensamente mais alargado e compartilhado horizonte (Gadamer)” (HABERMAS, 2013, p. 654). É importante frisarmos, ainda, que essa fusão de horizontes, ou horizonte compartilhado, tem como condição, entre outros aspectos, que os “cidadãos secularizados também aprendam a distinguir suas concepções da ‘boa vida’ (Rawls), que são, seus projetos existenciais pessoais de vida e orientações valorativas, de interesses *generalizáveis* e padrões *universais* de justiça” (HABERMAS, 2013, p. 654). Ponto a partir do qual podemos comentar a medida em que Habermas se aproxima de Gadamer com essa proposta.

A fusão de horizontes, como sabemos, é um elemento de suma importância para a hermenêutica filosófica. Ela remete a uma série de noções fundamentais para o projeto de Gadamer, tais como, compreensão, diálogo, história dos efeitos e aplicação. Lembremos que, para Gadamer, “*compreensão é sempre a fusão [...] [de] horizontes supostamente existentes por si mesmos*” (GADAMER, 2006a, p. 305). Nele, a fusão de horizontes é um processo continuamente em acontecimento, junto da tradição. Nests sentido, a fusão de horizontes se distancia de uma tarefa a ser realizada, como se a hermenêutica filosófica se destinasse a cumprir função junto a uma situação excepcional. Pelo contrário, “todo compreender é um projetar e nesse movimento em direção às possibilidades de ser, já se articulou o compreendido com o horizonte de sentido que compõe o mundo de quem compreende” (WU, 2012, p. 230-1). Neste caso, *phronesis* e práxis nos ajudam a compreender o sentido proposto por Gadamer, pois para ele não é o caso de estabelecer recursos específicos para o comando da ação, mas que este comando se dê a partir do próprio âmbito da práxis (WU, 2012).

A aproximação de Habermas, portanto, de uma noção de fusão de horizontes é dúbia em relação ao sentido proposto originalmente por Gadamer. De fato, ao tratar da fusão de

horizontes, Habermas aborda uma prática discursiva cotidiana. Em certo sentido, também existe essa preocupação em Gadamer. A própria relação entre hermenêutica filosófica e retórica, para isso, “possibilita dissolver a aparência de que a hermenêutica estaria restrita à tradição estético-humanista, como se a filosofia hermenêutica estivesse às voltas com um mundo do ‘sentido’ contraposto ao mundo do ‘real’” (GADAMER, 2011, p. 277). Todavia, tanto a hermenêutica filosófica, quanto a retórica a partir da perspectiva gadameriana, não estão sujeitas a teorias da interpretação ou da persuasão, mas ao aspecto propriamente filosófico da interpretação e de uma capacidade retórica.

Mais ainda, podemos perceber similaridades com noções de pertencimento e comunidade apresentadas por Gadamer a partir da retórica. Ao longo de todo este trabalho temos observado como, para Gadamer, a hermenêutica filosófica é uma forma de filosofia prática diretamente relacionada com a maneira pela qual fazemos parte de uma comunidade. Conceitos e noções de suma importância como história efetual, aplicação, continuidade, dentre outros, falam da forma como pertencemos a dada comunidade e de como somos capazes de intervir em seu jogo compreensivo. A fusão de horizontes, nesta direção, fala de um aspecto central desse pertencimento, no qual nos aproximamos do outro, por meio de um diálogo que, nos termos de Gadamer, é sobretudo prático.

Isso não impede que a fusão de horizontes seja apropriada⁹⁴ por Habermas dentro de uma função crítica positiva; no entanto, isso impõe reservas expressivas diante da maneira como Gadamer a compreende e em relação a como Gadamer compreende a relação da

⁹⁴ Esse expediente de apropriação não é, de fato, uma novidade em Habermas. Sobre isso, Mendieta (2007) faz um comentário interessante no sentido de situar melhor a proposta de Habermas, para nosso caso em termos gerais, e fazer certa justiça a ele em nossa leitura. Após considerar alguns elementos da produção de Habermas entre os anos de 1960 e 1970, ele diz: “Habermas permaneceu vinculado ao projeto interdisciplinar da Escola de Frankfurt. Praticamente, isso significa que Habermas tomou como recursos o que poderiam parecer *prima face* abordagens antitéticas: Hegel, Marx, Gadamer, Adorno, Marcuse, Blumenberg, Koselleck, mas também Piaget, Kohlberg, Luhmann, Weber, Durkheim, e Mead. Aqui precisamos retomar que muitos dos livros de Habermas começam como *Literaturberichte* (relato sobre a literatura de um debate ou campo particular). Essa abordagem não deveria ser compreendida de modo algum como um ecletismo ou promiscuidade teórica. Em vez disso, como observamos até agora, Habermas deseja preservar os *insights* de Marx sobre a história e a patogênese do capitalismo, traduzindo-os para a linguagem da lógica do desenvolvimento e dos processos de racionalização” (MENDIETA, 2007, p. 157).

hermenêutica filosófica com a prática⁹⁵. Em *Entre naturalismo e religião*, no texto *Ação Comunicativa e o 'uso da razão'*, Habermas comenta diretamente Gadamer e os termos pelos quais compreende a fusão de horizontes. Ele diz:

Porque nosso contato com o mundo é mediado linguisticamente, o mundo foge tanto a compreensão direta dos sentidos quanto a constituição imediata por meio das formas de intuição e dos conceitos da compreensão. A pressuposta objetividade do mundo está tão profundamente entrelaçada com a intersubjetividade de se alcançar uma compreensão sobre algo no mundo que não podemos transcender essa conexão e escapar do horizonte linguisticamente desvelado de nossa intersubjetividade compartilhada do mundo da vida. No entanto, isso não exclui a comunicação entre as divisões entre mundos da vida particulares. Nós podemos reflexivamente transcender nossos respectivos pontos de partida hermenêuticos e alcançar visões de mundo compartilhadas intersubjetivamente sobre questões em disputa. Gadamer descreve isso como “fusão de horizontes” (HABERMAS, 2008, p. 43).

Ora, como dito anteriormente, não há um impedimento de que a fusão de horizontes seja apropriada por Habermas dentro de um horizonte normativo. Isso já estaria, em linguagem gadameriana, dentro de um processo de conversação. Entretanto, isso não implica aceitar que os termos por ele propostos estejam de acordo com aqueles descritos por Gadamer em torno da fusão de horizontes. O próprio Habermas não deixa essa questão escapar. Em nota de rodapé ao trecho citado, ele explica que “porque Gadamer tem em mente a apropriação de obras clássicas, todavia, ele é enganado à estetização do problema da verdade”⁹⁶ (HABERMAS, 2008, p. 43). A relação entre hermenêutica filosófica e retórica nos ajuda, em primeira mão, a observar como essa afirmação é incorreta. O retorno de Gadamer às tradições humanista e retórica, bem como às ciências do espírito, se deve ao fato de que estas “convergem com experiências onde não estão em questão método e ciência, mas

⁹⁵ A perspectiva de Habermas parece seguir uma compreensão da hermenêutica filosófica, que já estava presente em *Teoria da Ação Comunicativa*, na qual: “A hermenêutica se ocupa com a interpretação como uma *realização excepcional (Ausnahmeleistung)*, que só se torna necessária quando relevantes setores do mundo da vida (*Lebenswelt*) ficam problemáticos, quando certezas do fundo culturalmente ensaiado se rompem e os meios normais do entendimento falham” (HABERMAS, 1987, p. 87). Essa posição, inclusive para o aproveitamento da noção de fusão de horizontes, está distante do sentido proposto por Gadamer, para o qual fusão de horizontes não fala de algo excepcional, e sim da descrição do acontecimento da compreensão, que de acordo com o conceito de aplicação já está em atividade a todo momento.

⁹⁶ Esse comentário, além das questões destacadas no corpo do texto, nos remete ao problema da hipóstase levantado por Habermas em relação a universalidade hermenêutica e sua dimensão ontológica. Essa posição, apesar da valorização da fusão de horizontes, não nos parece alterada.

experiências que se encontram fora da ciência, como a experiência da arte e a experiência da cultura cunhada pela sua tradição histórica”⁹⁷ (GADAMER, 2011, p. 278).

Ademais, devemos ter reservas quanto ao contato mediado linguisticamente com o mundo, a que se refere Habermas, bem como a suas compreensões de mundo da vida e intersubjetividade. Nesse sentido, convém mencionar um distanciamento importante de Gadamer em relação às noções de mundo da vida e intersubjetividade, expressas já em *Teoria da Ação Comunicativa*, e que não nos parecem substancialmente alteradas no contexto da citação de Habermas destacada anteriormente. A questão central está em mostrar que, para Gadamer, “o mundo da vida, seja na perspectiva de Dilthey, seja na de Husserl, é limitado em dar conta do problema da intersubjetividade” (WU, 2012, p. 239). Essa limitação se deve a forma como o outro é abordado, pois a partir dessas perspectivas, “o outro não se apresenta imediatamente enquanto um outro, na medida em que é um constructo artificial da percepção que só posteriormente é apreendido como um outro, mediante o recurso da empatia” (WU, 2012, p. 239). Dessa maneira, o lugar desse outro será sempre derivado e secundário quando relacionado a autoconsciência (WU, 2012). De modo que, não surpreende que a mediação pela linguagem a que Habermas se refere pareça um tanto tímida, diante do aspecto originário pautado por Gadamer em torno da noção de linguisticidade.

A linguisticidade, nesse sentido, dá conta de mais uma diferença importante. A fusão de horizontes é abordada por Habermas dentro de um esforço de “tradução” das “ideias kantianas da razão”, para a linguagem de uma “pragmática formal”, que passa por uma série de mediações com temas de certa “filosofia analítica da linguagem (HABERMAS, 2008, p. 29). Esses pontos são importantes para o argumento de Habermas em torno de um uso público da razão, que, como vimos, possui implicações importantes, entre outros aspectos, para os temas relativos à religião na esfera pública. Com isso, ele aproxima a noção gadameriana de “conceito prévio da perfeição (*Vorgriff auf Vollkommenheit*)” do “princípio de caridade de Davidson” (HABERMAS, 2008, p. 65). Seu intuito, em parte, é demonstrar que para

⁹⁷ Um pouco adiante no mesmo texto, na sequência do argumento, ele acrescenta que: “se a conscientização das condições hermenêuticas presentes nas ciências da compreensão leva as ciências sociais - que não buscam ‘compreender’, mas apreender cientificamente a estrutura real da sociedade pela inclusão das compreensibilidades que se alojam na estrutura da linguagem - a sistematizações metodológicas úteis ao seu trabalho, isso certamente é um ganho científico. Mas a reflexão hermenêutica não permitirá que aquelas lhe prescrevam uma obrigação de restringir-se a essa função científica imanente, e sobretudo não permitirá que lhe impeçam de aplicar novamente uma reflexão hermenêutica ao estranhamento metodológico da compreensão que move as ciências sociais, mesmo que isso provoque uma nova desvalorização positivista da hermenêutica” (GADAMER, 2011, p. 278).

possibilitar “análises mais precisas, a pragmática formal reduz esse cenário hermenêutico *in toto* ao esqueleto de atos de fala elementares orientados a alcançar a compreensão” (HABERMAS, 2008, p. 66). Não podemos deixar de destacar que, ao citar Gadamer nesse contexto, Habermas evoca um autor que é reconhecido justamente pela sua valorização do diálogo, como elemento incontornável de nossa práxis social.

Dessa maneira, podemos perceber alguns afastamentos importantes em relação ao que Gadamer propõe. No comentário de Habermas, temos uma espécie de decantação de estrutura antecipadora da compreensão, que se deve a sua leitura a partir de pressupostos de filosofia da linguagem. Não se trata, aqui, de questionar aspectos da filosofia da linguagem apresentados por Habermas, como a aproximação entre Gadamer e Davidson. O que pretendemos é chamar atenção para que esse escopo de atuação esteja fora da proposta de Gadamer, como podemos perceber a partir da linguisticidade. Nesta direção, retomamos uma das formas a que Gadamer se refere ao mundo da vida, quando nos dizer que “o mundo da vida reconhece-se a si mesmo [...] distinguindo-se do mundo objetivo da ciência, determinável pela ideia do conhecimento metódico” (GADAMER, 2001, p. 122). Dessa maneira, a “componente mundano-vital está decerto, desde sempre, subjacente àquilo que realcei como a tradição retórica”, ela “é uma espécie de linguagem comum, a linguagem do nosso senso comum, do nosso *sensus communis*, em que a retórica se escora” (GADAMER, 2001, p. 122). A linguagem em Gadamer, portanto, está relacionada com as estruturas antecipadora e projetiva da compreensão, de modo a estabelecer o limite mesmo do que pode ser compreendido. Lembremos a famosa tese de que “ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 2006a, p. 470). Nela, ao falar do *medium* da linguagem, Gadamer estabelece uma experiência hermenêutica, que se dá pelo jogo do diálogo e está atrelada a uma capacidade para falar, ouvir, e encontrar a palavra certa, no momento certo, em circunstâncias específicas à situação hermenêutica em questão.

Outra questão importante é o referencial retórico presente na noção de todo e parte da qual Gadamer parte. Como vimos, a estrutura antecipadora da compreensão em Gadamer, em particular no que toca à circularidade da compreensão, parte, entre outros aspectos da tradição retórica com a noção de *dispositio*. Esta noção é fundamental para compreendermos a maneira como Gadamer articula a relação entre o todo e as partes ou do conceito prévio da perfeição. Ao buscar aproximar essa discussão dos termos de uma leitura via filosofia da

linguagem, Habermas se afasta, entre outros aspectos, desse elemento retórico presente na obra de Gadamer. Nesse sentido, a noção presente em Gadamer de que “o movimento da compreensão é constantemente do todo para as partes e das partes de volta para o todo” (GADAMER, 2006a, p. 291) se vê prejudicada em seu aspecto mais concreto. Esse aspecto concreto se deve a uma articulação do sentido desse movimento a partir da própria práxis, sob orientação da *phronesis*, que excede, ou precede, os termos de uma filosofia da linguagem ou mesmo de uma análise linguística.

A abordagem de Gadamer, nesse sentido, resiste aos contornos normativos conferidos por Habermas. A estrutura dialógica pautada por ele está vinculada de forma originária à práxis, fora de um esquema metafísico que garanta, por meio de um método por assim dizer, algo com uma previsibilidade. Algo como uma garantia não pode se dar na perspectiva gadameriana, “pois a característica do diálogo é a seguinte: ninguém consegue abarcar o que nele emerge, nem afirma que só ele conhece bem o assunto” (GADAMER, 2001, p. 57). Essa discussão, na qual pelo tema da religião procuramos pautar a uma reavaliação dos posicionamentos de Habermas durante os momentos mais diretos do diálogo com Gadamer nos anos 1960 e 1970, em verdade nos faz pensar de volta ao ano de 1979. Neste ano, por ocasião da entrega do prêmio Hegel a Gadamer, Habermas fez aquele que talvez seja o comentário mais representativo de sua posição em todo o diálogo com Gadamer. Em *Hans-Georg Gadamer: urbanização da província heideggeriana*, ele nos disse:

O lançar pontes caracteriza a mentalidade e o estilo de pensamento deste homem erudito: “*Distinguendum*, está certo, mas ainda melhor: precisamos ver as coisas em conjunto”. Esta máxima provém da boca de Gadamer, mas formulada gadamerianamente ela soaria assim: precisamos lançar pontes e transpor distâncias (*überbrücken*). Não somente a distância entre disciplinas que se afastaram umas das outras, mas sobretudo a distância temporal que separa as gerações posteriores dos textos da tradição, a distância entre diferentes línguas, que desafia a arte dos intérpretes, e aquela distância que a violência (*Gewaltsamkeit*) de um pensamento radical engendra. Ora, Heidegger foi um desses pensadores radicais, que abriu ao redor de si um abismo. Eu vejo a grande realização filosófica no fato de ele lançar pontes sobre este abismo. Mas a imagem da ponte sugere falsas conotações, suscita a ideia de alguém dando uma ajuda pedagógica para a tentativa de se aproximar de um lugar inacessível. Não é o que quero dizer. Eu preferiria então dizer que Gadamer urbaniza a província heideggeriana (HABERMAS, 1987, p. 74-5).

Nesse texto, podemos perceber já um reconhecimento da parte de Habermas sobre o valor dialógico da fusão de horizontes pautada por Gadamer. Esse reconhecimento anda de

mãos dadas com as importantes diferenças entre Gadamer e Heidegger, em especial em torno da radicalidade do pensamento deste último e o aspecto dialógico propositivo do primeiro. A capacidade de lançar pontes, entre outros aspectos, já presente no texto de 1979, parece, a nosso ver, dar um testemunho antecipado da forma como Habermas recuperaria a noção no âmbito das discussões sobre religião e esfera pública. Afinal, o campo da religião constitui um desafio considerável para a sociedade no que se refere a dirimir diferenças, por vezes abismais, no plano social e político. A capacidade de lançar pontes, nesse sentido, de fundir horizontes aparentemente distantes, soa bastante atrativa. E de fato, como vimos, ela é aproveitada em certo sentido por Habermas. No entanto, o outro lado da fala que reproduzimos acima, isto é, a província heideggeriana urbanizada, parece ainda contar com uma radicalidade que não cala diante dos pressupostos normativos pretendidos por Habermas. A relação de Gadamer com a retórica depõe nesse sentido. Assim como a aproximação da hermenêutica a uma orientação do agir que encontra amparo à *phronesis*, diante da qual o movimento a verdade nos planos ético e político se dá para além do método, das normas, dos princípios, da metafísica.

Diante do que foi apresentado, retornamos ao início desta seção, no momento em que observamos com Wu (2012) o indicativo de Grondin sobre a reconsideração de Habermas de algumas posições assumidas durante o diálogo com Gadamer. A partir dos pressupostos retóricos de leitura, estamos mais direcionados para uma manutenção dos afastamentos apresentados durante os momentos mais polêmicos do diálogo. Certamente, algumas posições mais duras assumidas por Habermas àquele momento foram matizadas, em particular diante da delicadeza do tema da religião, como no caso dos conceitos de tradição e autoridade. No entanto, avaliamos que seu ímpeto continua semelhante, isto é, em buscar uma adequação dos argumentos gadamerianos a um enquadramento normativo-racional. Esse ímpeto pode ser observado com nitidez no aproveitamento realizado por ele em torno da noção de fusão de horizontes, que entre outros aspectos, em sua leitura, vê-se distanciada da tradição retórica, referencial importante para Gadamer. Apesar de nosso objetivo, aqui, não estar direcionado para uma análise minuciosa de todos os escritos de Habermas em torno da religião, a consideração sobre os momentos mais pontuais em que Gadamer encontra alguma importância parece suficiente para indicar que as diferenças continuam grandes. Afinal, enquanto Habermas reconhece a fusão de horizontes e tenta direcioná-la moralmente a partir

de normas e princípios, Gadamer segue com a *phronesis* como forma de orientação do agir à práxis. Por conseguinte, a retórica segue como um ponto de inflexão de grande relevância para o pensamento de Gadamer, que, em relação a uma proposta como a de Habermas, ao invés de um conservadorismo ou ímpeto de restauração, a nosso ver é potencialmente muito mais radical.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho buscamos apresentar elementos importante para a compreensão da relação entre a hermenêutica filosófica de Gadamer e a retórica. O fio condutor para todo esse caminho foi a leitura de Gadamer do conceito de *phronsis*, em sua importância para a hermenêutica filosófica. A *phronesis*, recuperada por Gadamer da filosofia prática aristotélica, cumpre função essencial para a tarefa hermenêutica. Essa tarefa está, por nós compreendida, no desvelamento da tensão histórica que nos alcança a todo momento, pela qual, em nossa situação hermenêutica, somos convidados a tomar conta dos efeitos da história que nos alcançam entre pré-juízos, autoridade e tradição, pelo *medium* da linguagem. A hermenêutica filosófica, nesse sentido, se dá na forma de uma espécie de descrição fenomenológica do acontecimento da compreensão. Ela está articulada de maneira originária com a práxis, na qual em comunidade tomamos parte no mundo. A retórica, nesse sentido, converge com a hermenêutica, enquanto capacidade para a fala e a escuta, no mundo da práxis.

Dessa maneira, a retórica pode ser compreendida como um referencial importante para a construção da proposta de Gadamer. Observamos como em várias partes de sua obra central, *Verdade e Método*, o autor manteve seu olhar voltado para pontos diversos da tradição ocidental. Um desses pontos foi a tradição humanista, através da qual, entre outros aspectos, ele pôde recuperar importantes elementos da tradição retórica. Seu objetivo, com tal expediente, em nossa leitura, está em buscar abertura de possibilidades à linguagem e à tradição, para além das sedimentações de sentido herdadas pela concepção de uma verdade científica pautada no método. Embora não visualizemos uma negação da ciência, ou mesmo do método de maneira geral, é importante para Gadamer buscar outras frentes, em outros momentos da tradição. A finalidade é chegar em uma visão mais originária da compreensão. Para isso, retórica e *phronesis* se aproximam, pois ambas podem ser lidas de modo articulado com essa dimensão originária mais prática do agir.

A *phronesis*, no sentido de sua relação com o agir, é retórica, pois o agir é constantemente atravessado pela linguisticidade. Dessa maneira, a compreensão, que lida com a totalidade de nosso ser no mundo, também lida com nossas ações, que são orientadas linguisticamente, de modo que agir e linguagem se encontram. Por isso, a proposta de Gadamer, para uma hermenêutica filosófica, pode ser lida em sua integralidade como uma

filosofia prática. Nesta, a situacionalidade, a ocasionalidade, bem como suas implicações a uma concepção de historicidade encontram importantes referenciais na tradição retórica. Entender essa conexão é fundamental para a compreensão do diálogo que somos, esta conversação infinita que demanda respostas, na qual palavras e ações pertencem ao mesmo âmbito.

Nesse sentido, vários conceitos retóricos foram abordados ao longo do trabalho. Entre eles, destacamos nesta conclusão *stasis* e *kairos*, conceitos que, respectivamente, nos mostraram como a tradição retórica está próxima da concretude da vida, como na circunstancialidade e na ocasionalidade que determinam nosso horizonte de sentido diante das situações concretas com que nos deparamos. Esses conceitos, como os demais recuperados da tradição retórica, certamente possuem uma aplicação técnica, na qual servem a certas funções dentro do que podemos chamar genericamente de uma arte retórica. Nossa leitura, entretanto, buscou partir de uma concepção da retórica enquanto capacidade (*dunamis*), para buscar compreender como esses elementos podem ser pensados a partir de seu caráter filosófico, isto é, como aspectos importante atrelados a prática descritiva do acontecimento da compreensão levada a cabo por Gadamer.

Considerada enquanto capacidade, a retórica se aproxima bastante da hermenêutica filosófica. Ambas se afastam do caráter técnico, de artes da interpretação e da persuasão, para despontarem um potencial descritivo e originário da forma como nos encontramos situados à historicidade finita e limitada do existente humano. Para isso, a *phronesis* ocupa papel central. A *phronesis* nos traz justamente os aspectos da situacionalidade em que nos encontramos desde sempre. É nessa situacionalidade, carregada das circunstâncias e de uma temporalidade particular, ocasional, que o agir é orientado a partir da *phronesis*, desde o próprio cerne da práxis. Tanto a *phronesis*, quanto a retórica, nesse sentido, são lidas de maneira abrangente, de modo a encontrarem uma leitura que está relacionada diretamente com a filosofia prática, e nesse ensejo com a ética e a política. Nem *phronesis*, nem retórica, nesse passo, são lidas como uma técnica, como uma arte, mas como elementos apropriados por Gadamer dentro de sua proposta descritiva do acontecimento da compreensão.

Dessa maneira, nosso caminho ao longo deste trabalho buscou tornar essas relações mais nítidas. No primeiro capítulo, entre vários aspectos, procuramos demonstrar elementos fundamentais para a caracterização da retórica enquanto uma capacidade, desde os já citados

conceitos de *stasis* e *kairos*, até conceitos como *decoro* e *ethos*, atrelados a uma concepção particular de historicidade. A historicidade em Gadamer, com grande destaque para a história dos efeitos, dá conta de boa parte desses aspectos, inclusive no que diz respeito ao conceito de aplicação e a liberação, a partir dele, de uma compreensão da própria hermenêutica enquanto técnica ou arte. Esse passo foi seguido no segundo capítulo. Ali, recuperamos os conceitos fundamentais do humanismo e a discussão com a estética, que marcam a primeira parte de *Verdade e Método*. O objetivo não era outro senão buscar o apoio referencial de Gadamer nas possibilidades presentes às tradições humanista e retórica propriamente ditas, bem como à experiência da arte e suas implicações para uma noção de verdade mais abrangente que aquela presente na ciência moderna. Sua conclusão buscou demonstrar a própria compreensão enquanto uma capacidade.

Essa discussão encontrou um termo no terceiro capítulo. Neste, nossa atenção se voltou em grande medida para o tema da linguagem. Seu *corpus* referencial principal foi a terceira parte do *Verdade e Método*, no qual pudemos encontrar apoio para tratar de temas de suma importância para Gadamer, tais como a linguisticidade, o metaforismo fundamental da linguagem e a verdade. Esta última, teve atenção na medida em que se relaciona com o brilho, com a verossimilhança, e com uma concepção que se aproxima muito mais da tradição retórica do que do método científico moderno. O conceito de diálogo também recebeu grande atenção, este que sabemos ser parte fundamental da perspectiva ontologia da linguagem desenvolvida por Gadamer, na qual somos falados pela linguagem.

Por fim, tivemos um encontro com Habermas no quarto capítulo. O objetivo foi retomar o conhecido diálogo entre Gadamer e Habermas para intentar uma leitura retórica deste já bastante debatido nesse terreno. Essa leitura, no caso de Gadamer, é bastante reveladora em termos de sua relação com a retórica. Nos textos posteriores a *Verdade e Método*, em particular naqueles que receberam destaque por conta do diálogo, pudemos perceber uma aproximação muito mais direta com a retórica que aquela presente em sua obra principal. Entre os temas que ocuparam destaque, o método e a fusão de horizontes merecem nossa atenção. O método, enquanto ponto central sobre a forma de se fazer filosofia, em particular durante o período mais direto do diálogo, quando Habermas pautava uma suposta recusa *in toto* do método por Gadamer. A fusão de horizontes, em especial a partir de sua recuperação e tentativa de apropriação conceitual realizada por Habermas quando de sua

contribuição tardia para o tema da religião. Neste contexto das contribuições de Habermas para a religião, inclusive, demos ênfase a tentativa de apropriação feita por ele da noção de fusão de horizontes. Entretanto, a relação de Gadamer com a retórica em especial, dá conta de uma série de distanciamentos que talvez se sobreponham a qualquer aproximação. Ao final, as diferentes concepções entre esses autores em torno da práxis tornam uma aproximação final de suas propostas algo bastante complicado.

A relação de Gadamer com a retórica, entretanto, não deve ser lida apenas em termos de proximidades. Sua forma de lidar com a retórica, em especial nos textos posteriores a *Verdade e Método*, não é unívoca. Em algumas situações podemos perceber a tendência a uma aproximação maior da tradição retórica pela via platônica, presente ao *Fedro*, de maneira um tanto tendenciosa no que diz respeito ao estatuto teórico-prático da retórica em si. No entanto, o maior distanciamento que podemos perceber está na questão do *pathos*. O distanciamento da hermenêutica filosófica, em Gadamer, de uma dimensão dos afetos é um tema que conta com certos desenvolvimentos, como apontado por Dockhorn. Todavia, quando pensamos na retórica, essa questão assume uma tonalidade a mais, visto que o *pathos* é uma dimensão fundamental da tradição retórica. Enquanto somos capazes de visualizar elementos de *ethos* e *logos* ao longo da produção de Gadamer com certa nitidez, o mesmo não pode ser dito em relação ao *pathos*. Nossa conclusão é de que mais que um erro, desvio ou desatenção, essa ausência é proposital, dado seu interesse estar nitidamente mais voltado aos efeitos históricos da compreensão, sendo este o ponto de maior distanciamento da retórica clássica ou da tradição retórica de um modo mais geral.

Esses aspectos nos levam a pensar em temas relevantes para a hermenêutica filosófica e para os estudos em Gadamer que estiveram ausentes do enfoque central desta pesquisa. Começamos pela questão do *pathos* em hermenêutica filosófica. Sem dúvida, existe muito mais a ser dito sobre esse assunto do que fomos capazes de recuperar em nossa discussão. Além da relação com o projeto heideggeriano, a que demos destaque, existem outras relações possíveis, e que nos parecem interessantes, tais como a discussão sobre as proximidades e distanciamentos de Gadamer com os autores da Nova Retórica, por exemplo. Outro tema que nos parece interessante a partir da retórica está na própria leitura que Gadamer realiza da *phronesis*. Longe de ser um tema trivial para Gadamer, a *phronesis* é lida por ele de maneira bastante expressiva entre os estudiosos da antiguidade, e certamente dá

margem para que haja mais a ser dito, em especial, sobre a interpretação gadameriana de Aristóteles e Platão, bem como seu significado para o nosso tempo. Outro tema relevante está na importância da relação entre hermenêutica filosófica e retórica para uma hermenêutica jurídica. Observamos brevemente como a recepção de Gadamer no Brasil passa pela academia jurídica e cremos que há bastante espaço para estudos nesse campo a partir da perspectiva retórica, que dispensa apresentações históricas quanto a sua proximidade com o direito.

Por fim, destacamos a importância da discussão em torno do tema da educação. As tradições hermenêutica e retórica encontram na educação uma área bastante familiar, de modo que consideramos um campo bastante fértil explorar desenvolvimentos da hermenêutica filosófica, junto a retórica, para questões que envolvem a educação, em particular neste momento em que vivemos desafios consideráveis em torno do uso das tecnologias para finalidades pedagógicas. Certamente, essas são algumas das muitas questões que podem ser desenvolvidas a partir desta tese.

Finalmente, gostaríamos de destacar que pensamos nesse trabalho como um passo humilde na direção de uma maior abrangência em termos de agenda para a própria hermenêutica filosófica. Acreditamos que existe mais a ser dito e maiores contribuições a serem apresentadas a partir da abordagem filosófica da hermenêutica. Os desafios do nosso tempo, que contam com o trauma de uma pandemia e o recrudescimento das dinâmicas políticas ao redor do mundo, dão conta da necessidade de maior compreensão sobre quem somos e como nos movemos em nossas existências. O peso histórico que neste momento se coloca diante do Brasil, diante da nossa sociedade, chama atenção para a necessidade de maior reflexão sobre a práxis e sobre como podemos lidar com aquilo que nos é comum. Talvez o maior aprendizado que podemos considerar para estas últimas palavras, considerando a hermenêutica filosófica, a *phronesis* e a retórica, é que nada está garantido, cada novo dia é uma oportunidade de acertar, e de errar, na direção do bem. Trata-se de uma abertura para a busca de novas possibilidades de vida e para o reconhecimento da diferença presente nas diversas formas de vida que compõem nossa comunidade. Fazemos votos, pela consciência, hermenêutica, de que o oportuno e as circunstâncias que nos cercam, aproveitados como forem, passam à história em seus efeitos e voltarão a falar conosco, como

hoje fala a tradição, e nos dirão quais são nossas possibilidades para o futuro enquanto comunidade.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução: Alfredo Bossi, Ivone Castilho Benedetti. 5a Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. **De anima**. Tradução: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARTHOS, J. Gadamer's rhetorical imaginary. **Rhetoric Society Quarterly**, Vol. 38, Nº. 2, April 2008, p. 171-97.

AUBENQUE, P. **A prudência em Aristóteles**. Tradução: Marisa Lopes. 2ª Ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2008.

BATISTA, G. S. **Hermenêutica e práxis em Gadamer**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

BAUMGARTEN, A. G. **Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus**. Halae Magderburgicae: litteris Joanis Henrici Grunerti, acad. typogr., 1900 (italian edition), disponível em: <<https://archive.org/details/meditationesphi00unkngoog/page/n14>>.

BERNSTEIN, R. J. Hermeneutic to praxis. **The Review of Metaphysics**, Vol. 35, No. 4 Jun., 1983, p. 823-45.

BERNSTEIN, R. J. **Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

BERNSTEIN, R. J. The constellation of hermeneutics, critical theory, and deconstruction. *In*: DOSTAL, R. J. (Ed.). **The Cambridge companion to Gadamer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BERTI, E. Gadamer and the reception of Aristotle's intellectual virtues. **Revista Portuguesa de Filosofia**, 56, 2000, p. 345-60.

BLEICHER, J. **Hermenêutica contemporânea**. Tradução: Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições70, 1980.

CALHOUN, C.; MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (Eds.). **Habermas and religion**. Cambridge; Malden: Polity Press, 2013.

CALHOUN, C. Introduction: Habermas and the public sphere. *In*: CALHOUN, C. (Ed.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge; London: The MIT Press, 1996.

CARTER, M. Stasis and kairos: principles of social construction in classical rhetoric. **Rhetoric Review**, Vol. 7, Nº 1, Autumn, 1988, p. 97-112.

DAVEY, N. Habermas's contribution to hermeneutics theory. **Journal of the British Society of Phenomenology**, Vol. 16, Nº. 2, May, 1985, p. 109-31.

DAVEY, N. **Gadamer's aesthetics**. In: ZALTA, E. N. (Ed.). The Stanford encyclopedia of philosophy, Winter, 2016, disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/gadamer-aesthetics/>>.

DIETER, O. A. L. Stasis. **Speech Monographs**, 17:4, 1950, p. 345-369.

DYSON, H. **Prolepsis and ennoia in the early stoa**. Sozomena studies in the recovery of ancient texts; v. 5. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.

DOCKHORN, K. Hans-Georg Gadamer's "Truth and method". Translation: Marvin Brown. **Philosophy & Rhetoric**, Vol. 13, nº 3, Summer, 1980, p. 160-80.

DOTTORI, R. The concept of phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy. **Etica & Politica / Ethics & Politics**, XI, 1, 2009, p. 301-10.

DOXTADER, E. W. The entwinement of argument and rhetoric: a dialectical reading of Habermas' theory of communicative action. In: **Argumentation and Advocacy**, 28, Fall, 1991, p. 51-63.

GLARE, P. G. W. **Oxford latin dictionary**. Oxford: Oxford at The Clarendon Press, 1968.

GADAMER, H. G. **Dialogue and dialectic**: eight hermeneutical studies on Plato. Translation: Christopher Smith. New Haven; London: Yale University Press, 1980.

GADAMER, H. G. **La dialectica de Hegel**. Tradução: Manuel Garrido. Madrid: Catedra, 1981.

GADAMER, H. G. **A razão na época da ciência**. Tradução: Ângela Dias. Rio da Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GADAMER, H. G. A hermeneutics of suspicion. In: SHAPIRO, G.; SICA, A. (Eds.). **Hermeneutics**: questions and prospects. Amherst: The University of Massachussets Press, 1984.

GADAMER, H. G. **Reason in the age of science**. Translation: F. G. Lawrence. Cambridge: MIT Press, 1998.

GADAMER, H. G. **Elogio da teoria**. Tradução: João Tiago Proença. Lisboa: Edições70, 2001.

GADAMER, H. G. **Truth and method**. Translation: Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. 2nd Ed. London; New York: Continuum, 2006a.

GADAMER, H. G. **A century of philosophy**: a conversation with Riccardo Dottori. Translation: Rod Coltman and Sigrid Koepke. New York; London: Continuum, 2006b.

GADAMER, H. G. **O problema da consciência histórica**. Tradução: Paulo César Duque Estrada. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009a.

GADAMER, H. G. **A ideia do bem entre Platão e Aristóteles**. Tradução: Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2009b.

GADAMER, H. G. **Verdade e método II**: complementos e índice. Tradução: Ênio Paulo Giachini. 6ª Ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

GADAMER, H. G. **Hermenêutica em retrospectiva**. 2ª Ed. Tradução: Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

GEUSS, R. Kultur, bildung, geist. **History and Theory**, v. 35, nº 2, may, 1996, p. 151-64.

GONZALEZ, F. J. Dialectic and dialogue in the hermeneutics of Paul Ricoeur and H. G. Gadamer. **Continental Philosophy Review**, 39, 2006, p. 313-45.

GONZÁLES, C. Hermenéutica y retórica en Gadamer: el círculo de la comprensión y la persuasión. **Revista de Estudios Sociales**, n. 44, 2012, p. 126-36.

GRADY, H. H.; WELSS, S. Toward a rhetoric of intersubjectivity: introducing Jürgen Habermas. **Journal of Advanced Composition**, Vol. 6, 1986, p. 33-47.

GRASSI, E. **Vico y el humanismo**: ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica. Traducción: Jorge Navarro Pérez. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999.

GRONDIN, J. **Introduction to philosophical hermeneutics**. Translation: Joel Weinsheimer. New Haven: Yale University Press, 1994.

GRONDIN, J. Gadamer's basic understanding of understanding. *In*: DOSTAL, R. J. (Ed.). **The Cambridge companion to Gadamer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

GRONDIN, J. The universality of hermeneutics and rhetoric. **Symposium**, 8, 2, 2004, p. 325-338.

GRONDIN, J. **Hans-Georg Gadamer**: a biography. Translation: Joel Weinsheimer. New Haven: Yale University Press, 2003.

GUTIÉRREZ-POZO, A. El arte como realidad trasformada en su verdad. La rehabilitación hermenéutica de la estética en Hans-Georg Gadamer. **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 139, Abr., 2018, p. 35-54.

HABERMAS, J. **Knowledge and human interests**. Translation: Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1972.

HABERMAS, J. **Dialética e hermenêutica**. Tradução: Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HABERMAS, J. **Between naturalism and religion**. Translation: Ciaran Cronin. Cambridge; Malden: Polity Press, 2008.

HABERMAS, J. Reply to my critics. *In*: CALHOUN, C.; MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (Eds.). **Habermas and religion**. Cambridge; Malden: Polity Press, 2013.

HASKINS, E. On the term “dunamis” in Aristotle’s definition of rhetoric. **Philosophy & Rhetoric**, Vol. 46, No. 2, 2013, p. 234-40.

HEIDEGGER, M. **Basic concepts of aristotelian philosophy**. Translation: Robert D. Metcalf and Mark B. Tanzer. Bloomington, 2009.

INWOOD, M. **A Heidegger dictionary**. The Blackwell philosophers dictionaries. Oxford, Maiden: Blackwell, 1999.

KAPUST, D. J. Acting the princely style: ethos and pathos on Cicero's On the ideal orator and Machiavelli's The prince. **Political Studies**, Vol. 58, 2010, p. 590-608.

KINNEAVY, J. L. Kairos in classical and modern rhetorical theory. *In*: SIPIORA, P.; BAUMLIN, J. S. (Eds.). **Rhetoric and kairos: essays in history, theory, and praxis**. Albany: State University of New York Press, 2002.

KANT, I. **Critique of the power of judgement**. Translated by Paul Guyer and Eric Matthews. The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant. New York: Cambridge University Press, 2000.

KENNEDY, G. A. **A new history of classical rhetoric**. Princeton: Princeton University Press, 1994.

KENNEDY, G. A. **Classical rhetoric and its christian and secular tradition from ancient to modern times**. 2nd Ed. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, 1999.

KENNERLY, M. Getting carried away: how rhetorical transport gets judgment going. **Rhetoric Society Quarterly**, Vol. 40, No. 3, 2010, p. 269-91.

KJOØRUP, S. The poem as perfect sensate discourse: literature and cognition according to Baumgarten. *In*: OLSEN, S. H.; PETTERSSON, A. (Eds.). **From text to literature: new analytic and pragmatic approaches**. New York: Pelgrave Macmillan, 2005.

- LAWN, C.; KEANE, N. **The Gadamer dictionary**. New York: Continuum, 2011.
- LIDDELL, H. G; SCOTT, R. **A greek-english lexicon dictionary**. Oxford, Clarendon: Oxford University Press, Clarendon University Press, 1996.
- LORENZO, J. Formación de la terminología retórica. **Voces**, 15, 2004, p. 63-79.
- MARSHALL, D. L. **Vico and the transformation of rhetoric in early modern Europe**. New York: Cambridge University Press, 2010.
- MATOS, S. M. de. O conceito de direito na filosofia moral gadameriana. **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)**, 4 (I), 2012, p. 90-101.
- MENDIETA, E. **Global fragments: latinamericanisms, globalizations, and critical theory**. Albany: State University of New York, 2007.
- MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. Introduction: the power of religion in the public sphere. *In*: MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (Eds.). **The power of religion in the public sphere**. New York: Columbia University Press, 2011.
- MILOVIC, M. **Comunidade da diferença**. Ijuí: Editora Ijuí, 2004.
- MOOTZ III, F. J. **Gadamer's rhetorical conception of hermeneutics as the key to developing a critical hermeneutics**. S.l., 2008. Disponível em: <http://ssrn.com/abstract=1316033>.
- NUNES, B. **Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- PALMER, R. E. **Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer**. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- PEREIRA, C. B. A análise de Gadamer sobre os conceitos fundamentais do humanismo. **PERI**, V. 6, nº 1, 2014, p. 44-62.
- PINZANI, A. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- PINZANI, A. Fé e saber? sobre alguns mal-entendidos relativos a Habermas e à religião. *In*: PINZANI, A.; LIMA, C. M. De; DUTRA, D. V. (Coord.). **O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar**. Florianópolis: NEFIPO, 2009.
- PLATO; COOPER, J. M.; HUTCHINSON, D. S. (Eds.). **Plato: complete works**. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- PREUS, A. **Historical dictionary of ancient greek philosophy**. Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements, No. 78. Lanham: The Scarecrow Press, 2007.

PUENTE, F. R. A *theoría* em Platão como modo de vida ou como práxis segundo as interpretações de Pierre Hadot e Hans-Georg Gadamer. In: ROHDEN, L. (Org.). **Hermenêutica e dialética**: entre Gadamer e Platão. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

QUINTILIANO. **Instituição oratória**. Tomo I. Tradução: Bruno Fregni Basseto. Coleção Fausto Castilho multilíngues de Filosofia Unicamp. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

REHG, W. Rhetoric, cogency, and the radically social of persuasion: Habermas's argumentation theory revisited. **Philosophy & Rhetoric**, Vol. 46, Nº. 4, 2013, p. 465-492.

REBOUL, O. **Introdução à retórica**. Tradução: Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RICOUER, P. **Interpretação e ideologias**. Tradução: Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

RIGGSBY, A. M. The rhetoric of character in the roman courts. In: POWELL, J.; PATERSON, J. (Eds.). **Cicero the advocate**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004.

ROHDEN, L. **O poder da linguagem**: a arte retórica de Aristóteles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

SARTORI, A. R. **Hermenêutica e racionalidade**: um estudo a partir de *Verdade e Método*. Dissertação (mestrado), 172 p. Orientador: Roberto Wu. Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.

SCHIAPPA, E. **Protagoras and logos**: a study in greek philosophy and rhetoric. 2ª Ed. Columbia: University of South Carolina Press, 2013.

SCHMIDT, L. **Hermenêutica**. Tradução: Fábio Ribeiro. 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SHAPIRO, S. S. Rhetoric as ideology critique: the Gadamer-Habermas debate reinvented. **Journal of the American Academy of Religion**, Spring, vol. 62, nº 1, 1994, p. 123-150.

SIPIORA, P. The ancient concept of kairos. In: SIPIORA, P.; BAUMLIN, J. S. (Eds.). **Rhetoric and kairos**: essays in history, theory, and praxis. Albany: State University of New York Press, 2002.

STEIN, E. Dialética e hermenêutica: uma controvérsia sobre método em filosofia. In: HABERMAS, J. **Dialética e hermenêutica**. Tradução: Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

STEIN, E. Hermenêutica e dialética. *In*: ROHDEN, L. (Org.). **Hermenêutica e dialética: entre Gadamer e Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

STRECK, L. L. **Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas**. 4ª Ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

THOMPSON, W. N. Stasis in Aristotle's rhetoric. **Quarterly Journal of Speech**, 58:2, 1972, p. 134-41.

TOWNSEND, D. **Historical dictionary of aesthetics**. Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements, No. 72. Lanham; Toronto; Oxford: The Scarecrow Press, 2006.

VEDDER, B. On the meaning of metaphor in Gadamer's hermeneutics. **Research in Phenomenology**, Vol. 32, 2002, p. 196-209.

VIESENTEINER, J. L. O conceito de vivência (*Erlebnis*) em Nietzsche: gênese, significado e recepção. **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 127, Jun./2013, p. 141-55.

WARNKE, G. Hermeneutics, ethics, and politics. *In*: DOSTAL, R. J. (Ed.). **The Cambridge companion to Gadamer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

WERLE, D. L. Pluralismo e tolerância. Sobre o uso público da razão em Habermas. *In*: PINZANI, A.; LIMA, C. M. De; DUTRA, D. V. (Coord.). **O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar**. Florianópolis: NEFIPO, 2009.

WISSE, J. **Ethos and pathos: from Aristotle to Cicero**. Amsterdam: Adolf M. Hakkert - Publisher, 1989.

WU, R. O abismo sobre a ponte: os limites da controvérsia entre Gadamer e Habermas. *In*: FELDHAUS, C.; DUTRA, D. J. V. (Orgs.). **Habermas e interlocuções**. São Paulo: DWW Editorial, 2012.

WU, R. A fenomenologia da coexistência entre a retórica e a hermenêutica. *In*: de Marcelo Carvalho, V. F. (Org.). **Filosofia contemporânea: fenomenologia**. São Paulo: ANPOF, 2013.

WU, R. A mutualidade entre demorar-se e ser-movido: arte e retórica na hermenêutica tardia de Gadamer. **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 149, Ago/2021, p. 595-614.

ZUCKERT, C. **Postmodern Plato: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida**. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1996.