

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

EVANDRO PEGORARO

QUE É COMPREENDER?

ESTUDO A PARTIR DE HANS-GEORG GADAMER

Porto Alegre
2010

EVANDRO PEGORARO

QUE É COMPREENDER?

ESTUDO A PARTIR DE HANS-GEORG GADAMER

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira Júnior

Porto Alegre
2010

EVANDRO PEGORARO

QUE É COMPREENDER?

ESTUDO A PARTIR DE HANS-GEORG GADAMER

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Nythamar Fernandes de Oliveira Júnior – PUCRS

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza – PUCRS

Prof. Dr. Luiz Rohden – UNISINOS

AGRADECIMENTOS

A minha família, pelo apoio na realização dos meus sonhos.

À Sociedade Vicente Pallotti (SVP), com a qual convivi por muitos anos e muito aprendi.

Ao Instituto Sapiencia de Filosofia (ISF), pela confiança depositada em meu trabalho docente.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), por oferecer uma estrutura tão propícia ao estudo.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pela bolsa de estudos.

Ao Professor Doutor Nythamar Fernandes de Oliveira Júnior, pela sua orientação.

Aos colegas Élsio José Corá e Diego Carlos Zanella, pelo companheirismo e entusiasmo.

A minha noiva, Célia Chaves da Silva, pelo carinho e compreensão nos momentos de minha ausência.

A todos, **MUITO OBRIGADO!**

RESUMO

Esta dissertação tem o objetivo de recriar o conceito de compreensão (*Verstehen*) na obra *Verdade e Método* de Hans-Georg Gadamer. Para ele, a compreensão consiste num atributo da experiência de mundo do ser humano. A tese é desenvolvida a partir de dois pressupostos: (i) o conceito de *Lebenswelt* de Husserl, o qual é condição de possibilidade de conhecimento: antes de ser sujeito cognoscente já se é objeto no mundo; (ii) a contribuição de Heidegger, na definição de fenomenologia como hermenêutica através da retomada do sentido do ser no *Dasein*, que é conhecida sob o nome de “hermenêutica da facticidade”. Primeiramente, trata-se do modo de ser da obra de arte como parâmetro a fim de se investigar o fenômeno da compreensão. Assim como a experiência da obra de arte, o conceito de jogo possui um fim em si mesmo, que se configura enquanto o espectador (o jogador) envolve-se no espetáculo (no jogo). Posteriormente, trata-se de pensar o princípio da historicidade da compreensão, o qual inclui a substancialidade da historicidade do intérprete e a consciência do valor da tradição no ato de compreender textos. Aqui, a reabilitação do preconceito como condição de possibilidade do intérprete torna-se chave. Quando se diz da *experiência* hermenêutica quer-se referir à experiência da finitude humana que nunca é repetida, e está em constante processo de aprendizado. Por fim, trata-se do caráter da linguagem da compreensão como meio privilegiado da experiência hermenêutica. Especificamente, é na linguagem - como diálogo - que se mostra o caráter especulativo, no qual o sentido da coisa em questão mostra-se tal e qual ela é. Nela é que a compreensão encontra sua objetividade e, por isso, dá à compreensão o caráter de universalidade. Portanto, a finitude, a historicidade humana e o modo de ser linguagem são pressupostos da compreensão, os quais atuam no acontecer da compreensão e lhe dão o caráter de legitimidade ainda que não sejam demonstráveis.

Palavras-chave: Compreensão. Arte. Jogo. Historicidade. Finitude. Modo de ser linguagem.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze and reproduce the concept of comprehension (*Verstehen*) in the work *Truth and Method* by Hans-Georg Gadamer. For him, the comprehension is an attribute of the human experience of the world. This thesis is developed starting at two assumptions: (i) the concept of Husserl's *Lebenswelt*, which is the condition of possibility of knowledge: before knowing subject is already object in the world; (ii) the decisive contribution of Heidegger the definition of phenomenology as hermeneutics by resuming the sense of being in *Dasein*, which is known under the name of "hermeneutics of facticity". Accordingly, first is the way to be the work of art as a parameter so that we can investigate the phenomenon of understanding. The concept of play as well as the experience of the work of art has an end in itself shows that the spectator (the player) engages in the configuration of the spectacle (the play). In a second moment, is to examine the principle of the historicity of comprehension, which includes the substantiality of the historicity of the interpreter and awareness of the value of tradition in the act of understanding texts. Wherefore the rehabilitation of prejudice as a condition of possibility of the interpreter becomes key here. When you say the hermeneutic *experience* refers to the experience of human finitude where an experience is never repeated, but is constantly learning. Finally, it is the character of language as a means of understanding privileged hermeneutical experience. More specifically it is in language as dialogue that shows the speculative character, in which the meaning of the thing in question shows what it really is. In the language is that comprehension finds its objectivity, and therefore, gives understanding the character of universality. So, the finitude, the historicity of human and how to be language are prerequisites of comprehension, which acts in the becoming of understanding and gives the character of legitimacy even if not demonstrable.

Key words: Comprehension. Art. Play. Historicity. Finitude. How to be language.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	07
2 O PROJETO DE UMA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA.....	10
2.1 Contextualizando o tema.....	10
2.2 Mundo da vida de Husserl.....	14
2.3 Hermenêutica da facticidade de Heidegger.....	17
2.4 O projeto de uma hermenêutica filosófica.....	21
3 O MODO DE SER DO JOGO E O PRINCÍPIO DA HISTORICIDADE.....	28
3.1 O conceito de jogo.....	28
3.2 A historicidade da compreensão e a reabilitação dos pré-conceitos.....	34
4 A LINGUAGEM COMO O MEIO DA EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA.....	43
4.1 Em busca da essência da linguagem.....	43
4.2 Relendo o <i>Crátilo</i> de Platão.....	44
4.3 A estrutura da experiência hermenêutica.....	48
4.4 A linguagem como diálogo (<i>Gespräch</i>).....	54
4.5 A linguagem como experiência humana de mundo.....	59
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	68
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	73

INTRODUÇÃO

Em *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*, de Hans-Georg Gadamer, há uma tentativa de legitimar as ciências do espírito fora do âmbito metodológico das ciências naturais pelo aprofundamento do fenômeno da compreensão. Partindo-se do fato de que a compreensão pertence à experiência do homem no mundo, será possível justificar um tipo de conhecimento e verdade a partir dela?

Na tentativa de responder positivamente a tal justificação, Gadamer, discípulo de Heidegger, pergunta não “como” compreender, mas “o que” é o compreender. O objetivo dele não é desenvolver uma metodologia do compreender ou das ciências do espírito, mas pensar filosoficamente o tema da compreensão, o que consiste em perguntar pelos seus pressupostos, pelas suas condições de possibilidade¹. Somente desse modo é que se pode falar numa “filosofia hermenêutica” ou numa “hermenêutica filosófica”. Eis a tarefa a realizar: buscar uma legitimação plausível a uma hermenêutica filosófica.

O que significa afinal compreender no âmbito das ciências do espírito? A partir da leitura de *Verdade e Método*, busca-se refletir sobre a questão. Parte-se da experiência da arte como paradigma a fim de se investigar o modo de ser da compreensão tal como está presente no conceito de jogo. Tanto a essência do jogo como da obra de arte, ambas consistem na representação como um processo ontológico, constatando-se que compreender não é algo puramente subjetivo e nem puramente metodológico. Do mesmo modo que se faz uma crítica à consciência estética, faz-se também uma crítica à consciência histórica reabilitando o sentido positivo do preconceito e, por decorrência da tradição, descobrindo que a historicidade é um princípio da compreensão. As reflexões anteriores convergem para a virada ontológica da hermenêutica através do modo de ser da linguagem que, no diálogo, instaura o núcleo no qual se sustenta o compreender como atributo natural do homem no mundo. Disso tudo conclui-se como condições de possibilidade da compreensão a finitude, a historicidade e o caráter de linguagem humana.

A presente pesquisa faz uma reconstrução conceitual seguindo a edição espanhola de *Verdade e Método I*, de 1984², que, além do texto integral, acrescentam-se *Excursos*, o texto

¹ No *Prefácio à 2ª edição de Verdade e Método*, Gadamer diz que semelhantemente a Kant que considerou as condições de possibilidade do conhecimento; ele pretende investigar as condições de possibilidade da compreensão a partir da experiência humana de mundo. Segundo ele, investigar pelas condições de possibilidade é investigar o fenômeno da compreensão naquilo que precede seu comportamento subjetivo e metodológico. Nesse sentido, quais são os pressupostos presentes na compreensão como experiência humana de mundo?

² Há uma publicação de *Verdade e Método*, no Brasil, pela Editora Vozes, porém conforme a opinião de alguns professores, ela apresenta sérias falhas. No Prefácio da obra *Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-*

Hermenêutica e historicismo e um *Epílogo* referente à 3ª edição da obra escrito em 1972 e alguns textos que compõem o segundo volume da obra³.

Publicada em 1960, *Verdade e Método* ganhou significativo interesse por muitos estudiosos alemães e tornou-se mundialmente conhecida. Na *Introdução* da obra *The Cambridge Companion to Gadamer*, Rober J. Dostal enumera três ondas críticas que refletem a recepção da obra: a primeira acusa a teoria hermenêutica de Gadamer de ser historicista (Leo Strauss), relativista (E. D. Hirsch, Emilio Betti) e linguisticamente idealista (Thomas Seebohm); a segunda é composta pelos pensadores que se apropriaram e criticaram a hermenêutica gadameriana, sobretudo Jürgen Habermas, e a terceira trata do diálogo entre Gadamer e Jacques Derrida⁴. Não se pode esquecer também de seguidores de Gadamer como Günter Figal, Jean Grondin e Gianni Vattimo. *Opus magnum* de Gadamer, *Verdade e Método* é um clássico da História da Filosofia do século XX⁵.

Jean Grondin (1999), na obra *Introdução à hermenêutica filosófica*, diz que a filosofia de Gadamer representa, recentemente, a concepção de uma hermenêutica original e global. Ela é uma das contribuições mais decisivas à filosofia, depois da obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. Sua repercussão estende-se ao campo da linguagem (na sua relação com a “linguistic turn” da filosofia anglo-saxônica), da filosofia prática (no seu retorno ao conceito de *Phronesis* de Aristóteles), da teoria científica (através de Thomas Kuhn, na obra *A estrutura das revoluções científicas*), de uma teoria crítica da sociedade, da História, do Direito e da Teologia.

Georg Gadamer, os autores Custódio L. S. Almeida, Hans-Georg Flickinger e Luiz Rohden dizem faltar no cenário filosófico brasileiro uma obra que introduza o leitor no espírito que impregna a hermenêutica filosófica Gadameriana. Eis o que dizem eles: “Mas além de ter que lutar com uma série de falhas graves nessa tradução, o leitor vê-se jogado para dentro de um texto filosófico que, de propósito, recusa-se a assumir o tipo lógico-analítico de argumentação, normalmente observado pelos intelectuais da filosofia” (ALMEIDA, 2000, p. 9). Há ainda uma resenha do professor Róbson Ramos dos Reis, do Departamento de Filosofia da UFSM, que aponta erros específicos da tradução portuguesa. Devido às considerações sobre a tradução brasileira, opta-se, aqui, pela edição espanhola.

³ Por causa da grande receptividade da obra, da necessidade de considerar críticas de autores e destacar pontos obscuros Gadamer publicou, em 1965, *Verdade e Método II*, traduzida para o espanhol em 1985 e citada aqui na edição de 2002.

⁴ Este diálogo teve início numa jornada promovida pelo Instituto-Goethe de Paris, no ano de 1981, cujo objetivo era colocar frente a frente duas correntes representativas do ocidente, o desconstrutivismo francês e a hermenêutica alemã.

⁵ No discurso de homenagem ao centenário de Gadamer, Erwin Teufel adjectiva Gadamer como um “clássico” e diz que suas obras fazem parte do saber obrigatório, ou seja, do cânon da filosofia. Ver na obra: HABERMAS, J.; RORTY, R.; VATTIMO, M.; THEUNISSEN, M.; FIGAL, G.; BUBNER, R.; TEUFEL E.; GUMBRECHT, H. U.. **“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”**. **Homenaje a Hans-Georg Gadamer**. Prólogo e tradução de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Editorial Síntesis, 2001.

Metodologicamente, opta-se por alguns conceitos que caracterizam a hermenêutica filosófica de Gadamer, procurando alinhá-los de forma que o texto desenvolva-se de forma lógica. Desse modo, o primeiro capítulo está composto dos seguintes pontos: primeiro, de caráter introdutório, trata-se da etimologia do termo “hermenêutica” e de alguns tipos de hermenêutica que existem; posteriormente, trata-se do conceito de “mundo da vida” que marca a fase tardia de Edmund Husserl e da “hermenêutica da facticidade” de Martin Heidegger. Tais temas são basilares para se entender o projeto de uma hermenêutica filosófica que toma a maior parte deste capítulo⁶.

No capítulo segundo, trata-se do conceito de jogo que, de certo modo, perpassa todo o projeto filosófico gadameriano, pois através dele tratar-se-á ao mesmo tempo, do modo de ser, ou da verdade, presente na experiência da obra de arte que é o ponto alto da primeira parte da obra. Posteriormente, já na segunda parte da obra, busca-se o modo de ser da história tratando do sentido positivo da compreensão prévia à compreensão e, por fim, o que se quer dizer com a designação *experiência* da hermenêutica.

No capítulo terceiro, seguindo a terceira e mais importante parte da obra, trata-se do tema da linguagem entendida como experiência humana de mundo, onde o diálogo torna-se um tema que se impõe. Aborda-se o conceito do belo, conforme Platão, momento em que se pode apreciar o caráter finito da experiência hermenêutica já que ele é a manifestação visível do bem e por isso ele interpela a alma humana na busca de sentido ou do ser. Além disso, no fenômeno do belo, visualiza-se a concepção de verdade grega como desocultação, em que há um caminho ascendente rumo ao bem através da dialética.

É comum a quem escreve ter um modo peculiar de dar unidade ao seu objeto de estudo. Este não é o único modo de abordar a temática, mas é um dos modos possíveis. Nesse sentido, não se pretende esgotar o assunto, ainda mais que se trata de algo já largamente abordado como é o caso da hermenêutica filosófica de Gadamer. Sob vários recortes, escreveu-se sobre isso e sob várias perspectivas. O intento aqui é recriar, com base na obra mestra de Gadamer e alguns textos do segundo volume, aquilo em que consiste a compreensão e seus pressupostos.

⁶ Prova disso é que Karl-Otto Apel, na obra *Transformação da filosofia I*, reconhece como pontos de contraposição à filosofia orientada metodologicamente o “mundo da vida” de Husserl, desenvolvido na sua filosofia tardia, e a “fenomenologia hermenêutica” de Martin Heidegger, dois pontos de partida para o aparecimento de *Verdade e Método*, de H. G. Gadamer.

2 O PROJETO DE UMA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

O presente capítulo mostra o surgimento do projeto de uma hermenêutica filosófica. Para isso, acredita-se ser importante pontuar sobre a origem da hermenêutica e a hermenêutica clássica, os conceitos de mundo da vida (*Lebenswelt*) desenvolvido por Edmund Husserl e a hermenêutica da facticidade (*Hermeneutik der Faktizität*) de Martin Heidegger. Só então se observa os objetivos que Gadamer se propõe a pensar.

2.1 Contextualizando o tema

Etimologicamente, o termo “hermenêutica” provém do verbo grego *hermeneuein*, que se traduz por “interpretar”, e do substantivo *hermeneia*, traduzido por “interpretação”. Em latim, o substantivo é *interpretatio*. Hermenêutica é a arte da compreensão, da tradução, da explicação, na medida em que entra em ação quando o sentido de algo é obscuro, mal entendido. Há indícios de que o termo - “hermenêutica” - provenha do deus mitológico grego *Hermes*, o mensageiro dos deuses, denominado *Mercurius* pelos latinos. Atribui-se a ele a origem da linguagem e da escrita, sendo sua a tarefa de tornar compreensível aos homens a (s) mensagem (ns) dos deuses. Diz-se que, ainda recém nascido, roubou o rebanho de Apolo, o qual foi tirar satisfação com a mãe do menino, que negou tudo, alegando ela que se tratava de uma criança e não poderia realizar tal ato. Apolo, então, foi falar com o pai do menino, que interroga o filho e este nega tudo. Diante disso, Hermes foi obrigado a jurar que nunca mais faltaria com a verdade. Ele concordou dizendo que nunca diria a verdade por inteiro. Daí, a hermenêutica nunca trata do sentido literal do que é dito. Baseando-se nessas explicações, etimológica e mitológica, pode-se extrair alguns significados de que trata a hermenêutica como dizer, explicar, traduzir, compreender e interpretar.

O tema da compreensão está presente desde o início da história do ocidente, já na teoria filosófica de Platão⁷ e Aristóteles⁸, passa pela Idade Média⁹, seja através dos Padres da

⁷ No contexto da cultura grega, aparece ainda o termo *hermeios*, que designa o sacerdote do oráculo de Delfos. Em Platão, encontra-se como “explicação erudita”, “comentador”. Para ele, essa tarefa era dos sacerdotes, ou do rei filósofo. No *Íon*, encontra-se a designação de hermenêutica como uma arte sacra ou religiosa. Trata-se, pois, de interpretar os ditos que o oráculo profere. Nesse sentido, a hermenêutica é a arte de tornar compreensível aquilo que está obscuro; sua função foi designada como: tornar compreensível aquilo que aparece estranho. Por isso, o lugar dela é justamente onde o desentendimento surge, a fim de dissipá-lo; ela é uma atividade mediadora, seja entre os oráculos, ditos, deuses e aqueles que anseiam por compreender suas “mensagens”.

⁸ Aristóteles dedicou ao tema um tratado que denominou *Peri hermeneias*, isto é, *Da interpretação*.

⁹ Na Idade Média, tem-se a prevalência da hermenêutica de caráter teológico/bíblico. Como exegese bíblica (*hermenêutica sacra*), ela é certamente a definição mais antiga e a mais divulgada. Encontramo-la nos Padres da Igreja com sentido teológico; aí, ela consistia na arte de interpretar, de modo correto, a Sagrada Escritura. Este sentido ganhou poder no tratado hermenêutico *Sobre a doutrina cristã* (*De doctrina christiana*) de Santo

Igreja com Orígenes, seja através de Agostinho, ganha novo impulso na modernidade com Martinho Lutero¹⁰.

Contudo, no século XIX, ela ganha desenvolvimento sistemático como uma disciplina auxiliar da teologia e da filosofia e é tomada por muitos autores com o objetivo de dar-lhe autonomia e torná-la fundamento para o corpo de atividades das ciências do espírito¹¹. Nesse período, descortina-se a hermenêutica clássica, também conhecida sob as denominações de teoria hermenêutica e hermenêutica romântica, ela possui três nomes principais: Schleiermacher, Dilthey e Betti.

Em *Verdade e Método I*, Gadamer diz que a compreensão para Friedrich Schleiermacher é um ato psicológico. Trata-se de entrar na mente do autor (*mens auctoris*) a fim de elucidar o sentido do texto. Como isso se dá? Isso conduz à tese de compreender o autor melhor do que ele mesmo se compreendeu. No século XIX, ela foi determinante nas teorias de Savigny, Boeckl, Steinthal, Dilthey. Foi encontrada em Fichte e em Kant, o que, conforme Gadamer, não é algo arbitrário ou aleatório de Schleiermacher, pois trata-se de um princípio à maneira do espírito racionalista, segundo o qual se pode conhecer a verdadeira intenção do autor no momento em que ele escreveu, mas que ele mesmo não teve clareza suficiente. Trata-se de descobrir no texto aquilo que o autor, inconscientemente, deixou expresso (escrito). A compreensão, nesse caso, é ao mesmo tempo gramatical (filológica) e psicológica (Cf. GADAMER, 1984, p 237 s).

Agostinho, o qual, como Orígenes, possui o mérito de sintetizar a hermenêutica patrística. Em grande medida, o interesse deles é interpretar o Antigo Testamento à luz do Novo Testamento. Isso baseado, inclusive, nas afirmações do próprio Jesus no último Evangelho: “Pesquisai as Escrituras (...), são elas que dão testemunho de mim” (Jo 5, 39) e “Se vocês acreditassem em Moisés, também acreditariam em mim, porque foi sobre mim que ele escreveu” (Jo 5,46). O Antigo Testamento não devia ser interpretado literalmente, mas pelo viés da Revelação. Foi nesse sentido que Orígenes teorizou a “alegoria” que consistia em encontrar, no Antigo Testamento, pré-figurações da vinda de Jesus ou Cristo.

¹⁰ Ela ganhou impulso forte com a Reforma, preconizada por Martinho Lutero, na Alemanha. Conforme ele, tudo o que a tradição cristã construiu durante séculos é artificioso e de peso sufocante, que é preciso libertar-se, à compreensão do texto sagrado. Uma das suas reivindicações consistia em “voltar às origens”, isto é, retornar ao *Evangelho*. “O princípio afirmado por Lutero segundo o qual todo o crente deve voltar-se à Escritura, que é por si mesma clara e compreensível, e não à hierarquia eclesial: somente na Escritura da Bíblia e não na Igreja estão depositadas as verdades de fé” (FERRARIS, 2000, p. 39). O mérito da Reforma Protestante consiste em tornar a hermenêutica uma disciplina independente: quando destitui toda autoridade eclesial como meio de interpretar a Bíblia e põe na autonomia do sujeito a capacidade de interpretá-la. Segundo a tese luterana, “a Sagrada Escritura é *sui ipsius interpretes* (intérprete de si mesma). A tradição não faz falta para alcançar uma compreensão adequada dela, muito menos uma técnica interpretativa ao estilo da antiga doutrina do quádruplo sentido da Escritura, mas que a literalidade dela possui um sentido inequívoco que ela mesma proporciona, a saber, o *sensus literalis*” (GADAMER, 1984, p. 227). Portanto, a novidade trazida por Lutero é que a Bíblia por si é compreensível. Dado não menos importante é o fato de grande parte dos protagonistas da hermenêutica moderna ser seguidores do protestantismo como Flacius, Schleiermacher, Dilthey, Bultmann e, inclusive, Gadamer.

¹¹ A designação “ciências do espírito” é a tradução do termo alemão *Geisteswissenschaften*, na língua francesa equivale a *humanities* ou *lettres*; no inglês, *moral sciences*, e no português diz-se das “ciências humanas” em oposição às “ciências exatas”.

Já Wilhelm Dilthey tem o mérito de passar de uma hermenêutica para uma historiografia. Ele aplica o princípio hermenêutico de que as partes somente são entendidas no todo e o todo a partir das partes e o aplica à história. Desse modo, um texto, seja histórico, filosófico, não possui valor próprio, mas tem função de elo na história como um todo. É com ele também que a hermenêutica ganha o caráter de instrumento das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). Biógrafo de Schleiermacher, Dilthey coloca a pergunta histórica na essência da hermenêutica. Fez um esforço para fundamentar filosoficamente o grupo das ciências do espírito a partir de categorias do mundo histórico. Influenciado pelo neokantismo, ele argumentou que a condição de possibilidade de uma ciência da história está no fato de que quem investiga a história é um ser histórico. Ou seja, aquele que investiga a história é o mesmo que a faz (Cf. GADAMER, 1984, p. 277 s).

Betti, historiador de direito e o último deles na ordem cronológica, tem mérito de sintetizar o pensamento de autores da tradição hermenêutica que o antecederam (Schleiermacher, Dilthey e Droysen) numa grande obra denominada *Teoria geral da interpretação (Teoria Generale dell'interpretazione)*.

Nesse período, surgiram pensadores como Dilthey, que intenta justificar a independência metodológica das ciências do espírito, no entanto, envolve-se no método da ciência natural. Outro exemplo é Johann Gustav Droysen, que surge como uma tentativa de fundamentar as ciências do espírito num método próprio que não o das ciências naturais¹². O método proposto por ele para o estudo da história consistia numa Compreensão Investigativa (*Forschendes Verstehen*). Se ele produz um método seguro e objetivo comparável ao das ciências naturais para o estudo da história não cabe discutir aqui. Todavia, o fato de ele reclamar o direito da compreensão, e por decorrência da hermenêutica em oposição à metodologia científica, sobretudo no estudo da história, torna-se louvável. O fato é que, tanto em Dilthey como em Droysen, vê-se o esforço de libertar, no século XIX, as ciências do espírito que fortemente tornavam-se dependentes das ciências naturais, a fim de dar-lhes autonomia.

Se, na modernidade, a hermenêutica estava sujeita a regras foi devido, em parte, à Reforma, que deixou a Sagrada Escritura sob interpretações arbitrárias. Conforme Jean Grondin (1999), embora se possa atribuir importância a Lutero na história da hermenêutica, ele não desenvolveu uma teoria hermenêutica. Tal fato permitiu interpretar a Bíblia

¹² A obra *Histórica (Historik)*, de Droysen, foi escrita justamente com esse objetivo: compor um método que sustentasse autonomia metodológica ao grupo das ciências do espírito (Cf. GADAMER, 1984, p. 34), ou, mais especificamente, seu objetivo era dar caráter metodológico à história a fim de que ela se tornasse uma ciência, ou seja, ciência histórica.

arbitrariamente e, além disso, ficava difícil entender as passagens obscuras da Sagrada Escritura. Foi seu colaborador, Flacius Illyricus quem, certamente, elaborou a primeira teoria hermenêutica moderna da Sagrada Escritura, com sua *Chave da Escritura Sagrada (Clavis scripturae sacrae)* em 1567. Seu objetivo consistia, em parte, responder ao problema deixado por Lutero – que não havia desenvolvido uma teoria da interpretação – de oferecer uma chave a fim de decifrar as passagens obscuras da Bíblia. O trabalho de Flacius perdurou, até fins do século XVIII, como obra base no âmbito da exegese protestante.

Num segundo momento, ela é pretendida como fundamento metodológico do historicismo e/ou das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). Seja como for, Gadamer resume muito bem o surgimento da hermenêutica, na modernidade, no contexto do projeto da ciência baseado no *Novum Organum* de Bacon (1620) e no *Discours de la méthode* de Descartes (1637), num trecho do texto *Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica*, de 1968:

Quando hoje falamos de “hermenêutica”, encontramos-nos situados, bem ao contrário, na tradição científica da modernidade. O uso moderno da palavra “hermenêutica” principia exatamente aí, quer dizer, com o surgimento do conceito moderno de método e de ciência. No seu uso aparece sempre implícita uma espécie de consciência metodológica. Não apenas possuímos a arte da interpretação como também podemos justificá-la teoricamente (GADAMER, 2002, p. 96).

Conforme Josef Bleicher (1992), na obra *Hermenêutica Contemporânea (Contemporary Hermeneutics)*, é possível distinguir três tendências hermenêuticas na contemporaneidade. A primeira consiste na teoria hermenêutica, que se debruça na intenção de compor um corpo metodológico às ciências do espírito. Destacam-se, nesse sentido, Betti, Schleiermacher e Dilthey, que têm em comum o fato de investir numa metodologia da compreensão. A segunda é a filosofia hermenêutica, tema do presente estudo. E a terceira é a hermenêutica crítica, representada em especial pelos filósofos Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas. No entanto, apesar de dividir o cenário da hermenêutica contemporânea em três tendências, às quais dedica, respectivamente, três partes da obra, Bleicher possui, ainda, uma quarta parte, que trata de Paul Ricoeur. Ele atribui ao autor francês a tarefa de síntese entre a filosofia hermenêutica e a hermenêutica crítica e com a incumbência de propor novas perspectivas acerca do tema.

Conforme Richard E. Palmer (1969), na modernidade, aparecem seis definições do que seja hermenêutica: 1) exegese bíblica; 2) metodologia filológica; 3) ciência de toda compreensão linguística; 4) metodologia das ciências do espírito; 5) fenomenologia da

existência e da compreensão existencial; 6) e sistemas de interpretação que tem por objetivo alcançar significados subjacentes aos mitos e símbolos.

Como se nota, o tema da hermenêutica ocupa um lugar de destaque na história da filosofia Ocidental. Gadamer conhecia muito bem o cenário da hermenêutica clássica, mas foi além dela, pois investiu numa dimensão ontológica da compreensão, já que os demais autores priorizavam uma técnica do compreender. A pergunta que Gadamer se faz, visualizando para o contexto da hermenêutica moderna, é se uma metodologia da compreensão consegue dar conta do que é de fato o compreender.

Pode-se dizer, parafraseando Jean Grondin (1999), que, até Gadamer, tratou-se da pré-história da hermenêutica, a qual é composta por uma *hermenêutica sacra*, uma *hermenêutica juris ou legal* e a tentativa de tornar a hermenêutica como ciência autônoma universal no período do Romantismo. Nesse cenário, Gadamer vê, nos conceitos da *Lebenswelt* de Husserl e da *Hermeneutik der Faktizität* de Heidegger, pontos que já apresentam limites do modo de compreender metodológico.

2.2 Mundo da vida de Husserl

O ponto de guinada da compreensão metodológica, guiada pela ciência moderna em direção a uma compreensão como um modo de ser do humano – e por isso histórica – começa com Husserl e ganha fôlego com Heidegger. Por isso, opta-se por desenvolver os conceitos de *Lebenswelt* do primeiro e *Hermeneutik der Faktizität* do segundo. O próprio Gadamer reconhece a importância de ambos ao dedicar-lhes, na Segunda Parte de *Verdade e Método*, item intitulado *A superação da exposição metodológica na investigação fenomenológica*.

O conceito de vida não é algo original de Husserl: já Dilthey aderira a ele como um fundamento elementar de sua filosofia ao dizer que ele se forma por si mesmo antes de qualquer objetivação científica¹³. Ele cunhou o ponto de partida de sua filosofia nesse conceito e, por isso, tal fundamentação ficou designada como “filosofia da vida”, (*Lebensphilosophie*) que se situa contra o “intelectualismo” da *Aufklärung* e de Hegel¹⁴.

Edmund Husserl é o pai da fenomenologia contemporânea. O que é, porém, a fenomenologia? Para ele, consiste numa investigação do fenômeno, isto é, daquilo que se mostra, tal e qual, à consciência. Nesse sentido, não são nem as categorias *a priori*, nem os

¹³ Conforme Gadamer (1984, p. 297), “Dilthey destaca, e sem dúvida com razão, que antes de toda objetivação científica o que se forma é uma concepção natural da vida sobre si mesma”. Embora Dilthey tenha tratado dessa fundamentação para sua filosofia ele, conforme Gadamer, é um filho da *Aufklärung* e por isso a filosofia da vida não recebe o status de fundamentação das ciências do espírito tal como era sua pretensão.

¹⁴ Nessa linha, situam-se também Henri Louis Bergson e Friedrich Wilhelm Nietzsche (Cf. GADAMER, 1984, p. 292 s).

dados sensíveis, fundamentos da investigação da realidade, mas a consciência intencional que descobre no fenômeno o que lhe é essencial. Logo, a fenomenologia trata da essência das coisas como fenômeno tal e qual elas se mostram a consciência por meio da redução transcendental.

Será Heidegger que endereçará uma crítica pertinente chamando atenção para o fato de que o Husserl esquecera o sujeito concreto que sustentava o eu transcendental. O fenomenólogo reconheceu a crítica, sobretudo, com a publicação de *Ser e Tempo*, em 1927, e num dos seus últimos escritos, fundamenta a resposta a essa crítica em 1935, sob o título de *A crise da humanidade européia e a filosofia (Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit)*. Neste escrito, ele investiga o porquê do fracasso das ciências na Europa da época, descrevendo a trajetória da racionalidade filosófica no Ocidente, constatando que o ideal filosófico autêntico, surgido na Grécia, foi substituído, na Idade Moderna, pelo ideal filosófico ingênuo do objetivismo. A modernidade é caracterizada pelo predomínio das ciências particulares, e Husserl busca resgatar o sentido originário da filosofia presente na Grécia, onde a filosofia era considerada uma ciência universal¹⁵. Naquele contexto antigo, o particular emergia do universal, algo que, na modernidade, é esquecido e apresenta-se invertido com o predomínio do sujeito sobre o objetivo.

Com René Descartes e Francis Bacon, o todo se fragmenta e o homem não é mais visto como um ser dentro de um todo que é o universo. Ou seja, o mundo não é mais visto como um todo orgânico, mas como uma máquina, conforme o filósofo francês. O sujeito que fazia parte do mundo (kosmos) – que fazia parte de um contexto social, no caso da política – e, por isso era considerado como um micro-cosmos no macro-cosmos, na modernidade, torna-se sujeito autônomo, independente do mundo que o circunda. O homem é visto de modo isolado e a matemática tem um papel importante nessa fragmentação do mundo e da vida. Dizia Galileu Galilei que “o universo está escrito em linguagem matemática”.

No texto, *A crise da humanidade européia e a filosofia*, Husserl não somente descreve a trajetória que culminou na crise das ciências européias, ele também faz uma crítica à sua própria teoria, levando em conta as considerações críticas de seu discípulo Heidegger. Tal como diz Stein (2004, p. 28):

¹⁵ Para Husserl, a Europa nasceu espiritualmente da Grécia do século VII e VI a. C., onde os gregos descreveram sua atitude frente ao mundo que os cercava sob o nome de *filosofia*: “Corretamente traduzido, conforme o sentido original, este termo (*filosofia*) é um outro nome para ciência universal, a ciência da totalidade do mundo, da unidade total de todo o existente. Bem depressa começa o interesse pelo universo e com ele a indagação pelo devir que engloba todas as coisas e pelo ser no devir, especifica-se segundo as formas e regiões gerais do ser e, desta maneira, a filosofia, a ciência una, se ramifica em múltiplas ciências particulares” (HUSSERL, 2008, pp. 67-68).

Husserl inventara a *Lebenswelt* para designar o campo que ele precisava para dar unidade às experiências, um campo indefinido, mas imenso, inalcançável, pelo qual se deveria falar sobre aquilo de que não se pode falar. Esse campo criava um problema de método e seu discípulo chamava-lhe a atenção de que a exclusão da existência concreta do mundo, do eu, à maneira feita pela exigência da redução transcendental, bem analisada, era incapaz de dar conta de uma questão essencial que o próprio filósofo tinha levantado com a *Lebenswelt*.

Nas considerações finais da conferência, Husserl deixa claro o porquê da crise a que se refere:

A ‘crise’ então pode ser esclarecida como o fracasso aparente do racionalismo. O motivo do fracasso de uma cultura racional não se encontra – como já se disse – na essência do próprio racionalismo, mas só em sua alienação, no fato de sua absorção dentro do ‘naturalismo’ e do ‘objetivismo’ (HUSSERL, 2008, p. 88).

Assim, contrapondo-se ao conceito de mundo da ciência objetiva – no qual ele próprio ficou preso – Husserl cunha o conceito de mundo da vida. Para ele, o cientista esquece que, ao investigar a natureza, já está inserido num mundo natural que ele vivencia. Um dos erros da ciência consiste em não admitir como seu fundamento o mundo da vida. Eis o que Gadamer (1984, p. 310) diz sobre isso:

Em consciente contraproposta ao conceito de mundo que abarca o universo do que é objetivável pelas ciências, Husserl chama este conceito fenomenológico de mundo “mundo da vida”, ou seja, o mundo no qual estamos imersos pelo simples viver de nossa atitude natural, que não é objetivo como tal, mas que representa em cada caso o solo prévio de toda experiência. Este horizonte do mundo está pressuposto também em toda ciência e é por isso mais originário do que elas.

Como se vê, a categoria de mundo da vida é introduzida por Husserl em dois sentidos. Primeiro, marca o reconhecimento da crítica que lhe era dirigida, de que o seu eu transcendental era uma abstração; em segundo lugar, demonstra o reconhecimento do filósofo da armadilha em que ele mesmo ficou preso, ou seja, a armadilha do objetivismo. Pois, ao propor a investigação fenomenológica, ficou centrado no sujeito que dá sentido ao fenômeno; ele viu, por isso, que o mundo da vida podia ser um ponto de partida que se localizava além do eu transcendental ou que poderia sustentá-lo.

Portanto, o mundo da vida colocou em crise o seu projeto filosófico de uma fenomenologia pura da consciência. O mundo da vida consiste, em Husserl, na condição de possibilidade de toda empiria. Ele é aquela espécie de pano de fundo, palco de onde os juízos do sujeito são proferidos; ele é anterior ao sujeito, *a priori*, portanto. É ponto de partida do sujeito e, ao mesmo tempo, o lugar em que ele atua. O fato é que ele está presente até mesmo

quando não se dá conta dele – como no caso do discurso das ciências naturais –, em nosso discurso.

Seu discípulo Heidegger segue desenvolvendo o conceito de mundo da vida sob o sinônimo de “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*) demonstrando que entendera o que o mestre queria dizer com a expressão *Lebenswelt*. Husserl tornou-se um dos maiores filósofos do século XX por ser o fundador da fenomenologia e também por desenvolver, ainda que de maneira limitada, a categoria de mundo da vida. Limitada porque ele não conseguiu encaixar tal categoria na sua obra como um todo, contudo seu maior discípulo dará uma roupagem original tanto ao tema como também à fenomenologia (*Phänomenologie*).

Gadamer teve contato com o pensamento de Husserl quando, em 1920, leu *Investigações filosóficas* e, no ano seguinte, encontrou-se com ele. Quando se doutorou, em 1922, estava encantado com a fenomenologia de Husserl, mas como este descambou para uma fenomenologia transcendental, deixou de ser-lhe um encanto. O amparo intelectual de que sentia falta veio de Heidegger, no qual encontrou o que precisava a fim de distanciar-se dos professores de Marburgo, que possuíam tendência demasiada neokantina. O encontro com Heidegger, em Freiburg, marcou o início do contato direto com o filósofo que se tornava a maior influência no desenvolvimento do seu projeto filosófico. O que o fascinou, sobretudo, foi o fato de Heidegger reavivar a filosofia grega.

2.3 Hermenêutica da facticidade de Heidegger

Martin Heidegger, discípulo e assistente de Husserl na universidade de Friburgo¹⁶, em *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*) (1927), dá à fenomenologia caráter de método com o objetivo de buscar o sentido do ser, tendo como ponto de partida a interpretação da facticidade do ser-aí. Ele iniciou uma contribuição para a “virada hermenêutica” com sua reflexão sobre o *Dasein*, o Ser-aí, a qual é conhecida sob o nome de “hermenêutica da facticidade”.

No sétimo parágrafo de *Ser e Tempo*, intitulado *O método fenomenológico da investigação*, Heidegger define a fenomenologia como hermenêutica. Ele busca a raiz do termo na gramática grega, conforme a qual, *Phainomenon* ou *phainesthai* traduz-se como “o que se mostra, o que se revela” (HEIDEGGER, 2007, p. 67). *Pha* tem significado próximo com *phos* que significa brilho ou luz, por isso representa a condição para que algo se mostre, isto é, “o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se revelar e a se tornar visível em si mesma” (HEIDEGGER, 2007, p. 67). Portanto, “Τα φαινόμενα, “os fenômenos”,

¹⁶ Heidegger escreveu, em 1963, um texto intitulado *Meu caminho para a fenomenologia*, em que descreve o modo como se aproximou da fenomenologia do mestre.

constituem, pois, a totalidade do que está à luz do dia, ou se pode pôr à luz, o que os gregos identificavam, algumas vezes, simplesmente com τα οντα (os entes), a totalidade de tudo que é” (HEIDEGGER, 2007, p. 67).

O sufixo *logia* provém da palavra grega *logos* que, conforme Heidegger, consiste naquilo que é revelado na fala. A fala tem função de mostrar o fenômeno. Então, a fenomenologia trata da fala daquilo que não se esconde, ou seja, fala da coisa tal qual ela se apresenta aí. “Portanto, a combinação de *phainesthai* e de *logos*, enquanto fenomenologia, significa deixar que as coisas se manifestem como o que são, sem que projetemos nelas as nossas próprias categorias” (PALMER, 1969, p. 133).

Estabelecido do que trata a fenomenologia, pergunta-se: o que Heidegger propõe com o que denomina de método fenomenológico? Ele pretende fazer uma análise do *Dasein* através desse método, ou seja, tratar do *Dasein* pelo viés da fenomenologia é semelhante a realizar uma interpretação do mesmo e sobre isso se expressa Heidegger ao dizer que

“o sentido metodológico da descrição fenomenológica é *interpretação*. O λογος da fenomenologia da presença¹⁷ possui o caráter de ερμηνευειν. Por meio deste ερμηνευειν *anunciam-se* o sentido próprio de ser e as estruturas fundamentais de ser que pertencem à presença como compreensão de ser. Fenomenologia da presença é *hermenêutica* no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar” (HEIDEGGER, 2007, p. 77).

Com Heidegger, a hermenêutica é a teoria da interpretação do *Ser aí*, *Dasein* e, por isso, para ele, a ontologia é possível enquanto fenomenologia interpretativa. A investigação do ente enquanto ente, e, portanto do ser dos entes, a fenomenologia é vista como hermenêutica. Logo, trata-se de uma fenomenologia hermenêutica que tem como conteúdo o Ser dos entes.

Paul Ricoeur, no texto *Existência e Hermenêutica*, descreve sobre a apropriação da hermenêutica na fenomenologia. Conforme diz, existem dois caminhos de realizar tal enxerto. O primeiro é o feito por Heidegger e descrito acima e que ele denominou de “via curta”.

Chamo “via curta” a uma tal ontologia da compreensão porque, rompendo com os debates de *método*, se aplica imediatamente no plano de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o *compreender*, já não como um modo de conhecimento, mas como um modo de ser. Não se entra pouco a pouco nesta ontologia da compreensão; não se chega a ela gradualmente, aprofundando as exigências metodológicas da exegese, da

¹⁷ O termo “presença” é a tradução do termo *Dasein* difundido no Brasil pela tradução de *Ser e Tempo* feita pela Editora Vozes. Há uma discussão se tal tradução reproduz de modo puro o que o termo em alemão significa no pensamento de Heidegger, contudo não se entra aqui numa questão de escolha de uma ou outra tradução, embora no corpo de nosso texto opta-se ora pela reprodução do termo em alemão (*Dasein*), ora por *Ser aí* crendo estarem mais perto do sentido original. Utiliza-se “presença” somente nas citações porque por questão metodológica tem que se reproduzir a citação na sua literalidade.

história ou da psicanálise: transportamo-nos até ela através de uma súbita inversão da problemática. A questão: em que condição um sujeito que conhece pode compreender um texto, ou a história? É substituída pela questão: o que é um ser cujo ser consiste em compreender? O problema hermenêutico torna-se assim uma província da Analítica desse ser, o *Dasein*, que existe ao compreender (RICOEUR, 1990, p. 8).

A citação anterior deixa claro o que Ricoeur entende por “via curta” e, ao mesmo tempo, deixa a mostra, ainda que, de modo brevíssimo, da via que ele considera legítima, a “via longa”. Esta é a que ele se propõe a desenvolver pormenorizadamente. Reza ele:

O meu problema será muito exactamente este: o que acontece a uma epistemologia da interpretação, proveniente de uma reflexão sobre a exegese, sobre o método da história, sobre a psicanálise, sobre a fenomenologia da religião, etc., quando ela é tocada, animada e, se se pode dizer, aspirada, por uma ontologia da compreensão? (RICOEUR, 1990, p. 8-9).

Acima estão as duas vias pelas quais Ricoeur realiza a inserção da hermenêutica na fenomenologia, contudo não é tarefa desta pesquisa desenvolvê-las. O que se nota é que sua ‘primeira via’ está em consonância com o projeto da hermenêutica gadameriana, que também tem um ponto de partida em Heidegger. Por outro lado, a ‘segunda via’, a mais longa, que embora trate do próprio pensamento de Ricoeur, não é tratada aqui.

A filosofia de Heidegger começa por um questionamento sobre o sentido do ser, que está aberto a ser temporal. Gadamer (*apud* Rohden, 2003, p. 71) diz:

Quando se parte da hermenêutica da facticidade, isto é, da auto-explicação do *Dasein*, fica evidente que o *Dasein* sempre se projeta rumo ao seu futuro e com isto, ao mesmo tempo, é consciente de sua finitude. Isto Heidegger mostrou na conhecida expressão ‘correr para a morte’ (*Vorlaufen zum Tode*) como a propriedade do *Dasein*.

A virada hermenêutica tem como marco inicial a posição de Heidegger frente à questão do *Ser-aí*. É o ser que está no mundo e utiliza-se da linguagem para explicar sua situação. Nesse sentido, ela não pode ser vista como descritiva lógico-física, pois torna-se meio de expressão do ser. Ou, nas palavras de Gadamer, no texto *Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica* (1977) (2002, p. 105):

Nesse momento, alcançou-se um ponto no qual o caráter instrumentalista do método, presente no fenômeno hermenêutico, teve de reverter-se à dimensão ontológica. ‘Compreender’ não significa mais um comportamento do pensamento humano dentre outros que se pode disciplinar metodologicamente, conformando assim a um procedimento científico, senão que constitui o movimento básico da existência humana.

Heidegger propõe-se a redimensionar a metafísica tradicional no tempo, não mais remetendo-a para além da física. Desse modo, a linguagem consiste num dos pontos

fundamentais da hermenêutica gadameriana, pois ela é marca da finitude do *Dasein* que se compreende e compreende o mundo que o circunda. – O tema da linguagem será tratado pormenorizadamente no capítulo 3. – Por isso ela não pode ser quantificável, mensurável, objetivável, porém descrever sua situação existencial de possibilidades. E, mais, a hermenêutica neste caso não pode ficar sob a designação de método, mas de modo de ser finito que se projeta no tempo.

Veja-se o entendimento de Emerich Coreth (1973) sobre o conceito de interpretação em Heidegger:

A hermenêutica no *Ser e Tempo* não quer dizer a arte da interpretação, nem a própria interpretação, mas antes a tentativa de determinar a essência da interpretação antes de tudo pela hermenêutica como tal, isto é, pela essência hermenêutica da existência, a qual, compreendendo-se originalmente, interpreta a si mesma no mundo e na história. Hermenêutica torna-se assim interpretação da primitiva compreensão do homem em si e do ser (CORETH, 1973, p. 23).

Portanto, como um problema filosófico a hermenêutica floresce no século XX de modo especial com *Ser e Tempo*, que desvincula a hermenêutica de uma concepção instrumentalista, metodológica, em direção a uma dimensão ontológica da compreensão. Com ele, a hermenêutica deixa de ser uma fundamentação metodológica das ciências do espírito (conforme preconizavam os hermeneutas modernos), para ocupar um lugar no centro da filosofia através de apurado interesse pelo fenômeno da compreensão como um conceito filosófico universal.

Tanto em Husserl, com o mundo da vida, como em Heidegger, com a analítica existencial do *Dasein*, encontra-se presente o elemento da historicidade. Neles também se encontra um importante ponto de partida para Gadamer de que o homem já se encontra previamente no mundo. Em ambos, o filósofo embasa um dos traços fundamentais da experiência hermenêutica, a saber, o caráter histórico da compreensão, o qual pressupõe uma valorização da compreensão prévia. Isso porque compreender é uma característica tipicamente humana e não se pode ignorar a história na qual se está inserido. Houve, contudo, momento na história da filosofia que o preconceito foi tido como um entrave à filosofia e com ele a própria tradição e a história. Impôs-se, pois, um resgate do sentido positivo do conceito de preconceito. Tanto o caráter histórico da compreensão como o resgate da compreensão prévia (tradição) são traços fundamentais da hermenêutica filosófica os quais serão tratados no capítulo 3.

2.4 O projeto de uma hermenêutica filosófica

Desde sua tese de habilitação¹⁸ até os anos 50, período em que trabalhava assiduamente em *Verdade e Método*, Gadamer não havia publicado nenhum trabalho relevante filosoficamente. Sua reputação internacional cresceu quando, em 1960, publicou na Alemanha, *Verdade e Método: elementos de uma hermenêutica filosófica (Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)*¹⁹. A obra está dividida em três partes, todavia, com um objetivo comum, a saber: encontrar uma verdade que não seja objetiva ao modo das ciências naturais. A primeira parte busca o modo de ser da verdade na experiência da arte; a segunda busca na experiência da história e, por fim, a terceira busca o modo de ser da verdade como experiência da linguagem.

Em *Verdade e Método II*, o filósofo diz que a verdadeira motivação de sua filosofia hermenêutica consiste em estar familiarizado com a crise do idealismo subjetivo que tomava corpo na crítica de Sören Aabye Kierkegaard a Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Ali, ele encontrava, com Kierkegaard, Martin Buber e Karl Jaspers uma questão que lhes era comum, a questão do outro, a qual se opunha ao Eu hegeliano.

Passados três anos da publicação de *Verdade e Método*, Gadamer escreve o *Prefácio à segunda edição* onde reconhece alguns críticos de sua obra como, por exemplo, K. O. Apel. Por ser escrito levando em conta os críticos, nele se encontram afirmações precisas que justificam o teor da obra. Um dos primeiros pontos que deixa claro, e que, segundo ele, por causa disso o entenderam de forma errônea, é o fato do termo “hermenêutica” possuir uma vasta tradição. Diz: “Não era minha intenção compor uma visão do compreender como tentava a hermenêutica antiga. Não pretendia desenvolver um sistema de regras a fim de descrever ou inclusive guiar o procedimento metodológico das ciências do espírito” (GADAMER, 1984, p. 10). E na sequência do texto, reitera o fato de que não tem como objetivo fornecer um caráter prático do fenômeno do compreender.

¹⁸ Em 1929, Gadamer defendeu sua tese de habilitação intitulada *Interpretação do Philebus de Platão*, supervisionada por Heidegger. Foi sua primeira obra filosófica importante, publicada em 1931, sob o título *Ética dialética de Platão (Platos dialektische Ethik)*.

¹⁹ O primeiro nome que ele deu a seu trabalho era *Hermenêutica filosófica*, mas seu editor, Mohr Siebeck, perguntou “E isso (hermenêutica) o que é?”, considerando um termo muito obscuro. Foi então que Gadamer propôs como título *Verdade e Método*, deixando a expressão tida por estranha no subtítulo, *elementos de uma hermenêutica filosófica*. Deste ponto em diante, ele deixou de ser conhecido simplesmente por ser um professor universitário e um intérprete de clássicos da filosofia grega (especialmente Platão e Aristóteles) para ser colocado entre os nomes mais importantes daquilo que se chamaria de “hermenêuticas filosóficas”. A obra foi traduzida em 1975 para língua inglesa e, nos anos 90, reconhecido como um dos textos mais importantes do século XX. A obra mereceu um segundo volume denominado *Verdade e Método II*, publicado na Alemanha em 1965.

Se existe alguma conclusão prática para a investigação que proponho aqui, não será em nenhum caso nada parecido com um “compromisso” não científico, mas terá que ver muito mais com a honestidade “científica” de admitir o compromisso que de fato atua em toda compreensão. Minha verdadeira intenção era e segue sendo filosófica; não está em questão o que fazemos nem o que deveremos fazer, mas o que acontece conosco acima de nosso querer e fazer. (GADAMER, 1984, p. 10).

Fica clara sua intenção de se distanciar de uma hermenêutica tradicional que não compreendeu adequadamente o fenômeno do compreender. E, para explicar que tipo de investigação ele quer submeter o fenômeno da compreensão, parafraseia Immanuel Kant afirmando que sua intenção consiste em investigar as condições de possibilidade do compreender, ou seja, como é possível a compreensão? Para ele tal questão antecede toda compreensão subjetiva e metodológica das ciências compreensivas.

Logo, se a compreensão não é puramente metodológica – ao menos este é um ponto que fica claro até aqui e será mais esclarecido adiante – e nem puramente subjetiva; o que ela é então? Após dizer o que a sua investigação sobre a compreensão não é e não pretende ser, nas linhas seguintes não deixa margem a dúvidas sobre o sentido de “hermenêutica” que adota. Fundamenta sua concepção de compreensão no jovem²⁰ Heidegger de *Ser e Tempo*.

A analítica temporal do *Dasein* existente desenvolvida em Heidegger tem mostrado, em minha opinião, de maneira convincente, que a compreensão não é um dos modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser do próprio *Dasein*. Neste sentido, é como temos empregado aqui o conceito de “hermenêutica”. Ele designa a característica fundamental móvel do ser aí, que constitui sua finitude e sua especificidade e que portanto abrange assim o conjunto de sua experiência de mundo (GADAMER, 1984, p. 12).

Tem-se, nas citações acima, elementos que justificam, delineiam e sustentam a hermenêutica de Gadamer e que serão elucidados no decorrer do desenvolvimento nos dois capítulos posteriores deste texto. Sobretudo chama-se atenção para o fato de que – e Gadamer deixa claro isso no *Prefácio à segunda edição* – compreender nem é algo puramente metodológico e nem puramente subjetivo.

Elucidativas são também as considerações encontradas na *Introdução* que mostram o teor do projeto em sua totalidade. Vê-se aí que ele pretende investigar a verdade na experiência da arte, da história e da linguagem, as quais são modos de experiência que não podem ser controladas pelos meios metodológicos científicos. Para ele, compreender, de longe, é uma questão de regras a serem seguidas.

²⁰ No *Prefácio* a 2ª Edição de V. M. I diz Gadamer: “Foi por isso que tenho retido o conceito de “hermenêutica” que empregou Heidegger a princípio, embora não no sentido de uma metodologia, mas no sentido de uma teoria da experiência real que é o pensar” (GADAMER, 1984, p. 19).

Em sua origem, o problema hermenêutico não é, de forma alguma, um problema metódico. Não se interessa por um método da compreensão que permita submeter os textos, igual que qualquer outro objeto da experiência, ao conhecimento científico. Nem sequer se ocupa basicamente de constituir um conhecimento seguro e de acordo com o ideal metodológico da ciência. Embora também trate de ciência, e também de verdade (GADAMER, 1984, p. 23).

Assim, o filósofo tem consciência da dificuldade de legitimar tal modelo de verdade e conhecimento quando, para ele, trata-se de investir contra a tendência de universalização do método das ciências naturais. Tarefa que se torna difícil num ambiente filosófico em que a verdade e o conhecimento possuem justificação no binômio filosofia-ciência. A fim de legitimar a experiência hermenêutica sobre outros alicerces – ainda que sejam experiências que se situam fora da ciência – que não sejam objetiváveis, é que se propõe a obra de Gadamer.

Seu objetivo é rastrear a experiência da verdade, que ultrapassa ao âmbito de controle da metodologia científica, ali onde se encontra, e indagar sua legitimação. Deste modo as ciências do espírito confluem com as formas de experiência que ficam fora da ciência: com a experiência da filosofia, com a da arte e com a experiência da própria história. São modos de experiência nos quais se expressa uma verdade que não pode ser verificada com meios de que dispõe a metodologia científica (GADAMER, 1984, p. 24).

A legitimação de tais experiências de verdade dá-se somente através de um sério aprofundamento do fenômeno da compreensão. Em resumo: “*A tarefa desta hermenêutica culmina na prova de que existe uma verdade que não é mediada metodicamente: a verdade da arte, a verdade da história e a verdade da linguagem*” (STEIN, 2004, p. 82). A questão é de que verdade e de que conhecimento se trata aqui? Seu objetivo visa reconhecer

uma experiência de verdade que não somente é justificada filosoficamente, mas que é ela mesma uma forma de filosofar. Por isso a hermenêutica que aqui se desenvolve não é tanto uma metodologia das ciências do espírito nem tanto tentar entrar num acordo sobre o que são na verdade as ciências do espírito, mas dirigir-se para além de sua autoconsciência metodológica, e sobre o que as liga com toda a nossa experiência de mundo (GADAMER, 1984, p. 25).

Pode-se apresentar o problema do seguinte modo. No início da filosofia moderna, René Descartes instaura o dualismo que consiste em dividir a realidade em coisa pensante (*res cogitans*) e coisa extensa (*res extensa*). Tal divisão embasou o dualismo, que perdurará em toda modernidade e chega à filosofia contemporânea, entre ciências do espírito e ciências da natureza (*Naturwissenschaften*). Gadamer diz que sua intenção não é “reacender a velha disputa metodológica entre as ciências da natureza e as ciências do espírito” (GADAMER,

1984, p. 11), mas colocar-se numa posição que anteceda tal oposição entre os métodos e inclusive que a sustente. Sobre isso diz que “a questão que nós estabelecemos tenciona descobrir e tornar consciente algo que a mencionada disputa metodológica acabou ocultando e desconhecendo, algo que não supõe limitação ou restrição da ciência moderna, mas um aspecto que a precede e que em parte a torna possível” (GADAMER, 1984, p. 11).

Em sua auto-apresentação, concluída em 1977²¹, publicada como *Anexo* do segundo volume de sua principal obra, expressa que o predomínio das ciências naturais, na época de sua juventude, ganhava forte representação, sobretudo, na teoria da relatividade de Albert Einstein. Ainda no segundo volume, agora em texto intitulado *Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica* (também de 1977), diz que a hermenêutica filosófica é “uma reflexão filosófica dos limites a que está submetido todo domínio científico-técnico da natureza e da sociedade” (2002, p. 118). Mas é no *Posfácio* da 3ª edição de sua obra principal que ele expressa melhor o predomínio das ciências naturais:

Numa época em que a ciência está penetrando com mais força na práxis social, ela não poderá por sua vez exercer adequadamente sua função social se ocultar para si mesma seus próprios limites e o caráter condicionado do espaço de sua liberdade. A filosofia deve esclarecer justamente isso a uma geração que acredita na ciência até ao nível da superstição. É isso que faz com que a tensão entre verdade e método seja de uma inalienável atualidade (GADAMER, 1984, p. 642).

Assim, um dos objetivos da hermenêutica filosófica consiste em colocar-se contra a pretensão de universalidade da metodologia da ciência. Num texto de 1965, intitulado *Sobre o planejamento do futuro*, diz: “Creio que o que caracteriza o perfil da nossa época não é o crescimento exagerado do domínio da natureza, mas o desenvolvimento de métodos científicos de controle para a vida da sociedade” (GADAMER, 2002, p. 153).

Um exemplo disso Gadamer vê em David Hume que, conforme a *Introdução* da obra *Um tratado sobre a natureza humana* (*A Treatise of Human Nature*), intenta encontrar um ponto comum em todas as ciências e estabelecer um método que sirva de instrumento base para todas elas. Baseando-se no método indutivo, sua intenção seria a seguinte: “também nas ciências morais se trataria de reconhecer analogias, regularidades e legalidades, que pudessem tornar previsíveis os fenômenos e processos individuais” (GADAMER, 1984, p. 32). A limitação consiste no fato de que Hume pretende aplicar o método indutivo, próprio da ciência natural, no campo da ciência social e/ou moral, como se as relações sociais fossem controláveis. Ou seja: “a experiência do mundo sócio-histórico não se eleva ao nível de

²¹ Este texto está como Anexo no segundo volume de *Verdade e Método* da tradução espanhola, sob o título *Autopresentación de Hans-Georg Gadamer (1977)*.

ciência pelo procedimento indutivo das ciências da natureza” (GADAMER, 1984, p. 32). Então, o problema consiste justamente em aplicar o mesmo método da ciência da natureza para investigar as ciências do espírito.

Na modernidade, em oposição ao modelo grego e cristão de ciência, impõe-se o modelo científico com base na matemática. Sobre isso, atesta Gadamer (2002, p. 54):

De imediato, a ciência criada pelos gregos é completamente diferente do nosso conceito de ciência. A ciência verdadeira é a matemática. Não é a ciência da natureza, e muito menos a história. O seu objeto é um ser puramente racional, e visto que pode ser apresentada num conjunto fechado de deduções, ela é como tal um modelo para toda ciência. O que caracteriza a ciência moderna, ao contrário, é o fato de a matemática se constituir em modelo, não pelo ser de seus objetos, mas como o modo mais perfeito de conhecimento. A configuração da ciência moderna estabelece uma ruptura decisiva em relação às configurações do saber do Ocidente grego e cristão.

No século XVII, há dois pensadores exemplares que ajudam a entender o contexto da citação acima. Por um lado, Francis Bacon, na obra *Novum Organum*, faz a defesa do método indutivo, em oposição ao método dedutivo defendido por Aristóteles na obra *Organum*²². Tem-se aí o exemplo claro do conceito moderno de ciência, que se contrapõe ao conceito antigo e medieval. Outro exemplo é René Descartes, considerado o pai da filosofia moderna, o qual enfatiza preocupação pelo método – preocupação que, aliás, comunga com Bacon – em sua obra *Discurso do método*. Com ele a filosofia moderna pergunta pelo “como” e deixa de lado a pergunta metafísica clássica “que é?”. Em segundo lugar, ele mesmo diz que encontrou, nos números, a certeza de que precisava para seu projeto filosófico²³. Leia-se como Gadamer caracteriza o método em sentido moderno (2002, p. 54):

Em sentido moderno, o método, apesar de toda a variedade apresentada nas diversas ciências, é um conceito unitário. O ideal de conhecimento pautado pelo conceito de método consiste em se poder trilhar um caminho cognitivo de maneira tão consciente que se torna possível refazê-lo sempre. *Methodos* significa “caminho de seguimento”. Metódico é poder-seguir sempre de novo o caminho já trilhado e é isto o que caracteriza o proceder da ciência. Justamente por isso faz-se necessário estabelecer logo uma restrição daquilo que pode resultar desta pretensão à verdade. Se a verdade (*veritas*) só se dá pela possibilidade de verificação – seja como for –, então o parâmetro que mede o conhecimento não é mais sua verdade, mas sua certeza. Por isso, desde a formulação clássica dos princípios de certeza de Descartes, o verdadeiro

²² *Organum* quer dizer literalmente instrumento.

²³ Partindo de Bacon e Descartes, a modernidade é marcada, de modo geral, por duas correntes de pensamento opostas nos fundamentos, mas comuns num ponto, na linguagem. Enquanto o racionalismo persegue o objetivo da “língua de cálculo”, o empirismo restaura o nominalismo linguístico, que teve apogeu com Guilherme de Ockham na Escolástica tardia. Seguindo os ideais de Descartes, de pôr a investigação filosófica sobre o alicerce dos números, tem-se Baruch Spinoza no “*Tractatus Theologico-Politicus*” e Gottfried Wilhelm Leibniz no projeto de “*Mathesis universalis*” (matemática universal). O time dos empiristas completa-se com John Locke e David Hume. Na terceira parte de sua obra *Ensaio sobre o entendimento humano*, Locke, escreve sua concepção de linguagem. Para ele as palavras significam as idéias na mente dos homens, e, também, significam a realidade das coisas. Locke seguirá sendo um autor central no desenvolvimento da filosofia analítica da linguagem.

ethos da ciência moderna passou a ser o fato de que ela só admite como condição satisfatória de verdade aquilo que satisfaz o ideal de certeza.

Sabe-se que a modernidade é marcada, de modo geral, por duas correntes de pensamento, a saber, o racionalismo (seguindo o caminho de Descartes) e o empirismo (seguindo o ideal de Bacon); embora a linguagem permaneça tema comum em ambas, não possui nenhuma conotação histórica ou cultural. A falta de formação histórica no empirismo será constatada adiante quando se tratará da *experiência* hermenêutica. Desse modo contexto restaria à filosofia apenas um esforço de depuração da linguagem segundo o método de verificação/comprovação,²⁴ tal como é desenvolvido, mais tarde, pelo primeiro Wittgenstein²⁵ e o Círculo de Viena²⁶. Não se trata aqui de examinar a concepção de linguagem lógica analítica pelo simples fato de que o foco é a concepção de linguagem do filósofo da interpretação.

Desse modo, quando Gadamer questiona a pretensa universalidade da ciência está também chamando atenção para uma concepção de linguagem que, segundo ele, é reducionista e por isso, apresenta uma concepção de linguagem diferente em seus objetivos²⁷. Realmente a experiência humana de mundo, de linguagem, a vida social são instâncias objetiváveis que não deixam incertezas às ciências? Parece que a ciência por si não possui consciência de seus limites ou prefere não pensar neles já que seu objetivo é o progresso. Diferentemente da ciência, a filosofia caracteriza-se pela tarefa de questionar os limites da ciência e, também, questionar os seus próprios limites. Ele fez este questionamento: “Filosoficamente a questão coloca-se da seguinte forma: Será possível retroceder para além do saber tematizado pelas ciências, e, sendo possível, em que sentido e medida?” (Fonte

²⁴ Nesta perspectiva se desenvolveram também as filosofias de Bertrand Russell.

²⁵ Conforme Wittgenstein – na primeira fase de seu pensamento – a linguagem serve para explicar os fatos do mundo. Então, o significado de uma proposição tem validade se condiz com seu conteúdo empírico. Nesse sentido, a metafísica que indaga sobre as causas e princípios primeiros, passa a ser considerada carente de sentido, pois as perguntas que ela faz não possuem correspondências empíricas.

²⁶ Desse período, Rudolf Carnap representa de forma paradigmática o auge da matematização filosófica. Ao lado de Popper, foi um pensador representativo do Círculo de Viena, que consistiu numa reunião de cientistas a fim de concretizar um projeto de criar uma *unity of science*. Exerceu influência neste grupo o Wittgenstein da primeira fase com a obra *Tractatus logico-philosophicus*. O empirismo lógico começado nessa escola foi fundamental para se elaborar uma linguagem que expressasse resultados claros, objetiváveis, da ciência. Nesta mesma linha de crítica à metafísica, Carnap diz que todo o enunciado científico deve ser testável reduzindo à metafísica a “meras palavras sem significado”. Os enunciados metafísicos estão localizados naquele grupo de pseudoproblemas, que não se pode dizer se são verdadeiros ou falsos, pois eles carecem de conteúdo factual. No dizer dele, um enunciado tem significado “se soubermos como usá-lo ao falar acerca dos fatos empíricos reais ou possíveis”, ou seja, todos os enunciados devem ter relação com observações possíveis. Gadamer escreve sobre o papel da linguagem no projeto de unificação da ciência dizendo que “Bastaria que as linguagens vivas dos povos fossem articuladas num sistema de equações transformadoras, de modo que uma máquina de tradução ideal garantisse a unicidade do entendimento” (2002, p. 166).

perdida). Gadamer claramente corrobora para encontrar os limites das ciências conforme se propõe na sua obra mestra.

Em *Introdução à hermenêutica filosófica*, Jean Grondin (1999) diz que a hermenêutica filosófica designa de modo restrito e usual a posição filosófica de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur. Ao denominar Schleiermacher, Droysen e Dilthey de avós da hermenêutica contemporânea, lembra o fato de que Heidegger reconhece, em uma carta endereçada a O. Pöggeler, em 1973²⁸, que a filosofia hermenêutica seria coisa de Gadamer. É com as considerações da *Lebenswelt* e da *Hermeneutik der Faktizität* que se marca um afastamento da obsessão epistemológica do historicismo e será partindo desses conceitos que Gadamer desenvolve seu projeto de uma hermenêutica filosófica.

Portanto, o objetivo do filósofo consiste em investigar o que é o compreender e não o como compreender. Muito mais do que elencar regras de compreender, trata-se de olhar de perto o que acontece no ato de compreender, ou melhor, trata-se de investigar o acontecimento da compreensão. O que está presente, ali, no momento do compreender? Há algo que precede o acontecimento do compreender fundamentando-o? Se há algo que o antecede, de que se trata? Ou perguntando de outro modo, existem condições de possibilidade que permitem compreender? Como Gadamer diz, muito antes de se buscar um resultado prático do fenômeno do compreender, trata-se de buscar o que vem antes de toda a aplicação prática do compreender vendo o que há de fato no acontecer do compreender. Nossa tarefa consiste em buscar o que é o compreender e/ou o que está em jogo no acontecer da compreensão. Busca-se “rastrear e mostrar aquilo que é comum a toda a maneira de compreender” (GADAMER, 1984, p. 13).

O próximo passo consiste em caracterizar tal projeto que foi neste capítulo pré-anunciado.

²⁸ Carta de Heidegger a Pöggeler, de 05.01.1973, citada in PÖGGELER, O. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg/München, 1983, p. 395.

3 O MODO DE SER DO JOGO E O PRINCÍPIO DA HISTORICIDADE

Este capítulo trata de dois traços fundamentais que sustentam a hermenêutica filosófica. Primeiramente, o conceito de jogo (*Spiel*), através do qual se elucidará o tipo de verdade e o conhecimento presente no modo de ser da obra de arte. Ao se tratar do jogo pensar-se-á o problema da hermenêutica a partir da experiência estética. Posteriormente, tratar-se-á da historicidade como princípio hermenêutico reabilitando o sentido positivo do preconceito (*Vorurteil*).

3.1 O conceito de jogo²⁹

O conceito de jogo é basilar na hermenêutica filosófica gadameriana. Nele, reúne-se o tipo de verdade e de conhecimento presentes na experiência da arte. Tratado na Primeira Parte da obra *Verdade e Método*, Gadamer propõe-se à tarefa de libertá-lo do significado subjetivo que recebeu de Immanuel Kant e Friedrich Schiller³⁰. Situando a questão no primeiro ponto, denominado *A superação da dimensão estética*, ele trata um sub-item intitulado *A subjetivação da estética pela crítica kantiana*, em que mostra a fundamentação da consciência estética moderna. Em seguida, no segundo ponto, designado *A ontologia da obra de arte e seu significado hermenêutico*, dedica um sub-item ao conceito de jogo objetivando mostrar a verdade presente na experiência da arte, superando, assim, a subjetivação da estética kantiana. Seu objetivo não é tratar da consciência estética conforme fez Kant³¹, mas tratar da experiência da arte seguindo os passos da filosofia da arte de Hegel.

Em primeiro lugar, contra a subjetivação da consciência estética, o conceito de jogo (ou a experiência da obra de arte) é, de certo modo, anti-subjetivo. A citação a seguir mostra muito bem, além do caráter não puramente subjetivo da experiência estética, a imbricação que há entre o conceito de jogo e a experiência da arte:

Mas a experiência que tentamos fixar contra a nivelção da consciência estética consiste precisamente nisto, que a obra de arte não é nenhum objeto frente ao qual se encontra um sujeito por si mesmo. Ao contrário a obra de arte tem seu verdadeiro ser no fato de que se converte em uma experiência que modifica quem a experimenta. O “sujeito” da experiência da arte, o que permanece e fica constante, não é a subjetividade daquele que experimenta senão a obra de arte mesma. E este é precisamente o ponto em que se torna significativo o modo de ser do jogo. Pois este

²⁹ O verbo *spielen*, em alemão, quer dizer tanto brincar como jogar, tocar um instrumento, representar teatro etc. e equivale ao verbo *play* em inglês que possui significados correlatos.

³⁰ “No entanto nos interessa libertar este conceito do significado subjetivo que apresenta em Kant e em Schiller e que domina toda a nova estética e antropologia” (GADAMER, 1984, p. 143).

³¹ Logicamente não é o objetivo aqui tratar da questão da arte entre Kant e Gadamer. Para os interessados na problemática sugere-se o texto do professor Christian Hamm da Universidade Federal de Santa Maria, RS, publicado na Revista *Studia Kantiana* (vol. 1, n. 1, set. 1998), sob o título *Gadamer, leitor de Kant: “experiência estética” vs. “experiência da arte”*. A obra clássica de Kant que trata do tema da arte é a *Crítica do juízo*, a qual Gadamer considera ao tratar da subjetivação estética na Parte I de *Verdade e Método*.

possui uma essência própria, independente da consciência daqueles que jogam (GADAMER, 1984, p. 145).

Ele possui característica ontológica à vida humana e vê-se, pois, qual é o sentido do jogo na vida humana. Nele, está presente algo que transcende as necessidades imediatas da vida³², pois, ao jogar, o homem sai de si, transcende-se e se envolve no jogo e esse envolvimento não é explicável. O jogo não se define, mas se joga, ou seja, é no jogar que se define o jogo. Se o jogador olha o jogo de fora ou o conceitua, ele segue as regras de método da ciência natural e o objetivo, aqui, não consiste em conceituar o jogo ou escrever um tratado sobre ele.

O jogo contrapõe-se também frontalmente à concepção de método no sentido moderno, que separa sujeito e objeto. Como método, ele vai além do sentido de método da ciência objetiva moderna, pois possui caráter ontológico no sentido de que o ser se constitui no jogo. Para Gadamer, há um primado do jogo sobre o jogador e não deste sobre aquele³³. Na relação entre jogo e jogador, o sujeito é o jogar, o acontecer do jogo. Não há uma consciência que domina o jogo e suas regras e pode-se dizer, inclusive, que o “sujeito” em tal caso é o jogo. Nessa relação, rompe-se com a dicotomia sujeito *versus* objeto, pois “O modo de ser do jogo não permite que o jogador se comporte em relação ao jogo à maneira de um objeto” (GADAMER, 1984, p. 114). Isso quer dizer que ambos estão imbricados num contínuo devir, numa relação dialética e o jogo somente tem alma, vida, enquanto está em ação, ou seja, enquanto é jogado. Nessa dinâmica está sua alma. Tem-se que entrar no jogo para entender sua dinâmica, seu *elan*, e qualquer tentativa de objetivar esta experiência carece de sentido. Logo, não são os que jogam que dão sentido ao jogo, mas são eles que são levados pelo movimento próprio do jogar, ou seja, o sujeito do jogo é o acontecer do próprio jogo.

Ele torna-se fascinante, atrativo, pois o jogador envolve-se nele. Embora, às vezes, haja deliberação do sujeito, tal deliberação fica nas jogadas a fim de saber se “vai ganhar”, se “conseguirá de novo”. Isso se mostra mesmo na experiência de jogo em que há um jogador apenas. Gadamer confirma esse ponto quando diz que

³² Por exemplo, ao brincar, uma criança, menina, como ainda não pode ser mãe, brinca de boneca. A boneca em seus braços dá-lhe a fantasia de ser mãe. Então, ao brincar, a criança consegue transcender a limitação de não conseguir ser mãe. Na sua condição, ela sai de um plano finito e projeta-se num infinito; envolve-se tanto no jogo que os adultos chegam a rir do modo como ela age; enquanto brinca, ela entra no mundo configurado pelo jogo e nesse instante, fica tomada pelo jogo enquanto tal que chega a esquecer-se de si mesma (Fonte perdida).

³³ Se para Wittgenstein a consciência conhece as regras do uso da linguagem, para Gadamer mais importante do que as regras é jogar. Parafrazeando Kant – quando este diz que não se ensina filosofia, mas se ensina a filosofar – pode-se dizer que não se ensina o jogo, mas se joga o jogo.

A atração do jogo, a fascinação que ele exerce, consiste precisamente em que o jogo se faz dono dos jogadores. Inclusive quando se trata de jogos nos quais alguém deve cumprir tarefas que ele mesmo tinha planejado. O que constitui a atração do jogo é o risco de se ‘vai’, se ‘conseguiará’ ou se ‘voltará a conseguir’. Aquele que tenta, assim é na realidade o tentado. Justamente as experiências nas quais não tem mais do que um só jogador torna-se evidente até que ponto o verdadeiro sujeito do jogo não é o jogador mas o jogo mesmo. Este é o que mantém enfeitiçado o jogador, é o que o envolve e o mantém ali (1984, p. 149-150).

Um caso exemplar está na obra *O Jogador* de Fiódor Dostoievski, que retrata a paixão do personagem pelo jogo de roleta e sua incrível sensação de, em segundos, perder tudo ou ganhar muito, isso tudo pela atração que o jogar proporciona. O jogador se encontra, está bem, sente-se em casa enquanto joga; distante da mesa de jogo, não vê a hora de a ela voltar. É uma obra elucidativa neste sentido: a fascinação está no fato de que o jogo apodera-se do jogador. Em síntese: toda vez que o jogador vai jogar está, na verdade, querendo se reencontrar com aquela situação fascinante (especulativa) em que ele parece perder a consciência do que está fazendo, pois o jogo, por si, possui uma dinâmica que atrai, entretanto, não se consegue definir o que é. A única maneira de saber em que consiste o momento de jogar é jogando. O jogador sente, enquanto joga, a configuração (*Gebilde*) do jogo enquanto tal.

O fascínio pelo qual o jogador é envolvido está ilustrado quando Gadamer trata do exemplo do trágico. O filósofo remonta à definição de trágico conforme a *Poética* de Aristóteles, segundo a qual, na essência da definição do trágico, está incluído o próprio espectador. Assim, o espectador, enquanto vê o espetáculo nunca é uma consciência fora daquilo que está acontecendo no palco, porém, diante do trágico, ele se representa através de sua compaixão e temor³⁴. Na unidade de sentido do espetáculo, ele se representa (participa) e o jogo (espetáculo) se mostra como representação.

Um espectador, ao compreender a representação de uma peça de teatro, de uma música, no fim da apresentação, chega a levantar em pé e gritar elogios como “bravo!”, “estupendo!” ou simplesmente “espetacular!”. Tudo isso porque ele assistiu ao acontecimento e compreendeu sua representação como uma experiência *sui generis*. Logicamente, ao invés da experiência de um membro da platéia manifestar-se, a experiência de toda a platéia manifestar que compreendeu o espetáculo é muito maior, ainda que se trate da mesma apresentação que se repete para públicos diferentes. Não importa quantos entenderam o

³⁴ Platão possui uma passagem no *Filebo* que trata do instante em que o espectador percebe o sentido do espetáculo que se desenrola diante dele e que fica inclusive difícil distinguir o espetáculo da vida real: “Mostranos, ainda, o argumento, que nas lamentações, nas tragédias e comédias, e não apenas no teatro como também na comédia e na tragédia da vida humana e em mil coisas mais, os prazeres e as dores andam sempre associados” (PLATÃO, *Filebo*, 50 b).

sentido do evento, o importante é os atores atuarem como instrumentos daquilo que faz com que a peça seja o que é, tornando-se para sempre lembrada e interpretada. O jogo (espetáculo), na verdade, possui uma autonomia absoluta frente aos jogadores (atores).

Assim, quando um espetáculo é constantemente representado, chega ao ponto de tornar-se tradicional; depois desse título, fica difícil alguém representá-lo sem recorrer (dialogar com) àqueles que já o interpretaram (representaram) de modo autêntico. O sentido da tradição será tratado pormenorizadamente adiante.

Tanto os jogadores quanto os atores possuem a alegria de conhecerem o jogo ou o espetáculo na essência. É interessante estabelecer um paralelo com o conceito de *mimesis* tal como se encontra, por exemplo, em Platão. No *Sofista*, diz que a produção humana³⁵ divide-se em imitação por conhecimento do objeto e imitação por desconhecimento do objeto. Segundo essa distinção, pode-se perceber que “Dentre os que imitam, uns conhecem o objeto que imitam, e outros assim fazem sem o conhecer” (PLATÃO, 267 b). O sentido do conhecimento da imitação está no reconhecimento do objeto que está sendo imitado enquanto tal ou no reconhecimento da essência do objeto enquanto tal. Conforme Gadamer, aqui se situa o tema central do platonismo, segundo o qual, o conhecimento da essência deve ser reconhecido, ainda que soe melhor dizer deva ser recordada (reminiscência).

É aceitável que ao ver um espetáculo (uma tragédia como o *Édipo Rei* de Sófocles), o espectador se representa, mas como ver o modo de ser da arte, a representação (*Repräsentation*) na arte plástica, por exemplo, num quadro? Consegue-se entrar na representação do sentido do quadro do mesmo modo que se entra na representação do sentido da peça teatral? Antes de se responder à pergunta feita, é interessante definir o que se entende por representação. Representação consiste na ação de tornar algo presente ou de ser representante (*Vertretung*), diferente da conotação de representação (*Vorstellung*) subjetiva moderna. Ela consiste num processo ontológico no sentido de que, enquanto se configura, a obra de arte mostra aquilo que ela é. A obra de arte, então, consiste na existência daquilo que ela é e, por isso mesmo, representada na sua essência. Em outras palavras: na representação tem-se o representado de modo pleno.

Para responder à questão acima, é preciso distinguir entre imagem (*Bild*) e cópia (*Abbild*) em relação ao quadro original. Nesse sentido, pode-se referir ao quadro como uma representação tal qual – como se viu acima – com o espectador de uma tragédia ou comédia. Enquanto a cópia possui existência independente de seu original, a imagem emana do original

³⁵ Em oposição à produção humana, Platão atribui à produção divina a responsabilidade pelas obras da natureza, animais, plantas etc.. Para Platão, a imitação é uma espécie de produção.

e nem por isso deixa de ser o que é. O exemplo de Gadamer para explicar isso é o do espelho. É elucidativo o fato de que o reflexo produzido no espelho chama-se de “imagem” e não de cópia. De modo algum alguém pode ver-se no espelho se não estiver diante dele. É condição para ver-se no espelho estar diante dele. Não se pode pedir para uma pessoa diante do espelho ver a imagem de outra pessoa refletida nele. Logicamente, é um absurdo pensar que isso seja possível; e, se fosse possível, tratar-se-ia de uma pessoa (fora do espelho) e a imagem de outra pessoa (dentro do espelho), o que deixaria de ser uma representação no sentido ontológico. Por isso, o que se quer dizer é que a autêntica imagem é aquela em que a pessoa mesma se vê diante do espelho e que somente existe no instante em que ela está ali se olhando. Isso quer dizer que a imagem depende do original. Ela, portanto, está mais para o original do que a cópia. Daí porque a imagem possui um caráter ontológico pelo fato de participar do ser do representado. Para concluir: “A imagem é um processo ontológico; nele o ser torna-se um fenômeno visível e pleno de sentido” (GADAMER, 1984, p. 193).

A natureza do jogo é movimento, isto é, no modo de ser do jogo está presente um movimento que é próprio do jogo e que possui significado enquanto se joga. Nesse sentido, que Gadamer (1984, p. 146) diz que:

O movimento que é jogo não tem um objetivo fixo, mas se renova em constante repetição. O movimento de vaivém é para a determinação essencial do jogo tão evidentemente central que resulta indiferente quem ou o que realiza tal movimento. O movimento do jogo como tal carece na realidade de substrato. É o jogo que se joga ou que se desenrola; não se retém aqui nenhum sujeito que seja o que se joga. O jogo é a pura realização do movimento.

Não são os que jogam o jogo que determinam o movimento do jogo, mas o jogo em si tem uma força que carrega os jogadores (*Spieler*) enquanto eles jogam. Logicamente, um jogo sem jogadores não é possível, mas isso não quer dizer que os jogadores dominem as regras do jogar. Ele possui um dinamismo que lhe é inerente e os sujeitos, ao se proporem jogar, são envolvidos nesse *elan* de jogar. Por si ele é atrativo e quando se joga nota-se claramente que os sujeitos ficam em segundo plano ao se envolverem no jogo. Entre jogadores e o jogo a primazia é do jogo que os absorve na sutileza. Enquanto jogam, os sujeitos nem percebem que estão sendo “ludibriados” por um elemento terceiro, medial, isto é, a configuração do jogo.

É nesse ponto que o jogo (obra de arte) atinge sua configuração por meio da transformação (*Verwandlung*). O termo transformação, aqui, é usado no sentido de que algo muda no seu ser verdadeiro. Há, pois, uma mudança qualitativa em algo. É isso que acontece com o jogo quando se configura tal qual ele é. Quando o jogo se configura em seu modo de ser, em seu acontecer que é movimento, ele se transforma (mostra-se) na sua essência. Os

jogadores, quando envolvidos pelo jogar, estão no âmago do jogo, ou seja, na configuração do jogo. Ali onde alcança sua consumação, o jogo transforma-se em configuração. “Somente nesta mudança o jogo ganha sua idealidade, de forma que pode ser pensado e entendido como ele mesmo. Somente aqui se mostra separado do fazer representativo dos jogadores e consistindo na pura manifestação daquilo que eles jogam” (GADAMER, 1984, p. 154).

Gadamer deixa um exemplo pertinente que ajuda compreender o que isso quer dizer. Eis a passagem (2002, p. 128):

Dois homens, por exemplo, que puxam uma serra, permitem aparentemente o livre jogo da serra porque se adaptam um ao outro, de modo que o impulso do movimento de um começa onde acaba o do outro. A impressão é que há um acordo entre ambos, um comportamento voluntário tanto de um como do outro. Mas isso ainda não é jogo. O que constitui o jogo não é tanto o comportamento subjetivo de ambos, que se enfrentam, mas a formação do próprio movimento que subordina a si o comportamento dos indivíduos como numa teleologia inconsciente.

Nesse ponto, o fator determinante não está em nenhum dos indivíduos, mas num ponto que os medeia. O movimento se dá por ambos sem depender de ambos, mas se ambos não estiverem em reciprocidade eles deixam de ser ambos. Logo, o movimento que dá sentido a ambos cessa se ambos pararem, e o movimento, portanto, pressupõe que ambos se vejam reciprocamente e não como separados. Na mediação do movimento, eles encontram-se no *elan* que lhes dá fôlego, mas não são os donos do fôlego que respiram. Em poucas palavras: o ser de todo o jogo traz em si mesmo o seu *telos* (Cf. GADAMER, 1984, p. 157).

Então, que modo de conhecimento está presente no modo de ser da obra de arte e que é representado paralelamente no conceito de jogo? Tanto no jogo como na arte o conhecimento consiste no reconhecimento da essência representada tanto no modo de ser do jogo quanto no modo de ser da arte. No momento em que se reconhece o movimento do jogo enquanto tal está-se em contato com o verdadeiro, pois o jogo atinge sua configuração quando representa a sua essência enquanto tal; o mesmo se diga da obra de arte, pois pressupõe-se que ela é jogo. Tanto o modo de ser da arte como o modo de ser do jogo é representarem-se nas suas respectivas essências. Daí porque o modo de ser da arte e/ou o modo de ser da imagem (enquanto representação ontológica) não pode ser considerada como objeto de uma consciência e, por isso, consciência estética. Noutras palavras, o que se viu até aqui é que o modo de ser da arte é representação.

Qual a relação entre o que se viu até agora e o problema da compreensão? Não é aleatório tomar como ponto de partida o modo de ser da obra de arte para se entender o fenômeno da compreensão: na verdade, Gadamer pretende tratar do problema hermenêutico

(da compreensão) à luz da experiência estética. Em primeiro lugar, a obra de arte possui um “mundo” que lhe dá autonomia; em segundo lugar, ela jamais é passado, pois através do sentido próprio que possui – que é próprio do mundo dela – supera a distância do tempo. Exemplo disso é a literatura universal, que possui um significado pelo qual ela existe independente de uma consciência histórica, contudo, para ser compreendida, ela precisa da mediação histórica.

3.2 A historicidade da compreensão e a reabilitação dos preconceitos

Viu-se, no capítulo dois, que a *Lebenswelt* de Husserl e a ênfase de Heidegger de colocar a pergunta pelo sentido do ser, pelo viés da temporalidade possuem um ponto comum, a saber, o caráter histórico tanto do “eu transcendental” como do *Dasein*. Com Heidegger o tema da compreensão deixa de ser epistemológico como entendiam Schleiermacher, Dilthey e Droysen para tornar-se “a forma originária da realização do ser aí” (GADAMER, 1984, p. 325). É possível falar de uma hermenêutica histórica a partir do questionamento levantado por Heidegger? Que implicações isso tem para o tema da compreensão? Para responder tais perguntas é preciso considerar o caráter positivo da compreensão prévia, conforme Gadamer, a partir da descoberta de Heidegger da estrutura prévia da compreensão (*der Vorstruktur des Verstehens*).

Se no primeiro parágrafo de *Ser e Tempo*, Heidegger deixa explícito a necessidade de se retomar a questão do sentido do ser, no parágrafo seguinte ele trata da estrutura formal da pergunta pelo ser. Afirma que, quando alguém se pergunta pelo sentido do ser, é porque já pronuncia “ser”, por exemplo, quando alguém diz “O céu é azul” ou “A rosa é vermelha” já possui uma compreensão de ser vulgarizada. Muito frequentemente usa essas expressões, no entanto não reflete o que elas realmente significam. Por isso, impõe-se uma necessidade de superar a vaga compreensão do ser perguntando-se pelo sentido do “é” ou do “ser” nessas sentenças. Quando se fala do círculo da compreensão, trata-se justamente desse movimento, segundo o qual se pergunta pelo ser já tendo uma noção do que é o perguntado já está na pergunta. Pergunta-se pelo sentido do ser porque já se tem uma prévia compreensão de ser. Isso é a estrutura circular da compreensão e/ou a instauração do círculo hermenêutico. A questão importante, aqui, é que o *Dasein* realiza uma compreensão de si mesmo na tarefa de responder a pergunta (*Frage*) pelo sentido do ser.

Heidegger questiona-se: não se cai num círculo vicioso quando se diz que a pergunta pelo ser do ente é feita e investigada pelo próprio ente que também é ser? De modo algum isso é um círculo vicioso, pois apresenta-se a possibilidade de um conhecimento originário. A

investigação assegura caráter científico na medida em que se deixa guiar pela coisa ela mesma. O círculo possui sentido ontológico positivo, pois as opiniões prévias não são arbitrárias, no entanto fundamentação da investigação enquanto tal. Em primeiro lugar, faz parte do modo de ser do ente questionar a questão do ser que lhe é inerente.

“Pressupor” ser possui o caráter de uma visualização preliminar de ser, de tal maneira que, partindo dessa visualização, o ente previamente dado se articule antecipadamente em seu ser. Essa visualização de ser, orientadora do questionamento, nasce da compreensão mediana de ser em que nos movemos desde sempre e que, *em última instância, pertence à própria constituição essencial da presença*. Tal “pressupor” nada tem a ver com o estabelecimento de um princípio indemonstrado do qual se deduziria uma conclusão. Não pode haver “círculo vicioso” na colocação da questão sobre o sentido do ser porque, na resposta, não está em jogo uma fundamentação dedutiva, mas uma liberação demonstrativa das fundações (HEIDEGGER, 2006, p. 43).

Na estrutura da questão sobre o ser como Heidegger a entende, Gadamer vê presente o movimento do círculo hermenêutico no tocante ao que ele desenvolve sobre o sentido positivo da compreensão prévia. A partir dela é que, em contato com o objeto em questão (*Sache*), constrói-se a uma compreensão. Isso quer dizer que, ao compreender algo, um texto, não se pode rejeitar ou deixar de lado compreensões que já se tem; porém diante da coisa, ou do texto que se mostra, efetua-se a compreensão tendo presente o que se é de antemão.

Logicamente que, no processo de compreensão, as opiniões prévias que o intérprete carrega com ele no primeiro contato com a obra (texto) não são as mesmas que as do segundo contato e assim sucessivamente em outros possíveis encontros. Ou seja,

aquele que busca compreender está exposto a erros de opiniões prévias que não se comprovam nas coisas mesmas. Elaborar projetos corretos e adequados às coisas, que como projetos são antecipações que devem confirmar-se ‘nas coisas’ tal é a tarefa constante da compreensão (GADAMER, 1984, p. 333).

Esse mudar de opiniões não é algo insignificante ao intérprete. Isso tem o objetivo de aproximar-se cada vez mais da unidade de sentido do texto. O que acontece é que as opiniões prévias são substituídas por outras mais adequadas num movimento constante.

Então, na hermenêutica, o preconceito possui sentido positivo, pois além de fazer parte do ser que compreende como um movimento de auto-compreensão, no momento de compreender algo já possui uma pré-compreensão que é avaliada como legítima ou ilegítima em contato com a coisa ela mesma. Todavia, nem sempre, na história, a compreensão do conceito de preconceito foi assim entendido; é o caso da época da *Aufklärung* quando ele possui caráter negativo.

Na *Aufklärung*, instaura-se um preconceito contra os preconceitos em que se tem um sentido negativo do preconceito. Em sua etimologia, preconceito reúne o prefixo “pré” mais o substantivo “conceito”. Logo, pode-se defini-lo como sendo um conceito anterior, ou, um juízo que vem antes do contato com determinada coisa ou situação. Nesse caso, ele causa um dano, um pré-juízo e foi esse sentido negativo de preconceito que a *Aufklärung* instaurou. Isso porque, quando se coloca frente à questão ou à coisa, dá-se primazia ao preconceito e não à coisa tal qual ela se mostra.

O descrédito pelo preconceito, na modernidade, esteve em René Descartes, ao dizer que não se devia aceitar nada sobre o que se tivesse alguma dúvida. Ele é um dos maiores precursores da *Aufklärung* européia. Sua *Primeira Meditação* começa justamente com essas palavras:

Há tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências (DESCARTES, 1973, p. 93).

O próprio título de umas das obras de Descartes, *Regras para a Direção do Espírito*, mostra que o intento da obra consiste no uso metodológico e disciplinar da razão a fim de conduzir a verdades indubitáveis, descartando o valor da tradição.

Historicamente, esse conceito não possui somente conotação negativa ainda que “em si mesmo, ‘preconceito’ quer dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes do exame definitivo de todos os momentos determinantes segundo as coisas em questão” (GADAMER, 1984, p. 337). Preconceito como um prejulgamento necessariamente não tem que ser negativo; pode ser positivo. Portanto, pode ser valorizado positiva ou negativamente.

Gadamer distingue dois modos de preconceitos: os de estima humana e os por precipitação. Os primeiros referem-se quando alguém se curva diante de uma autoridade. São preconceitos externos e são vencidos por Kant ao afirmar “tem coragem de te servir de teu próprio entendimento” expressando um repúdio à autoridade em favor da *Aufklärung*. O alvo principal da crítica do filósofo, no dizer de Gadamer, é a Sagrada Escritura.

Seja como for, a tendência geral da *Aufklärung* é não deixar valer autoridade alguma e decidir tudo diante do tribunal da razão. Assim, a tradição escrita, a Sagrada Escritura, como qualquer outra informação histórica, não podem valer por si mesmas. Antes, a possibilidade de que a tradição seja verdade depende da credibilidade que a razão lhe concede. A fonte última de toda autoridade já não é a tradição mas a razão (GADAMER, 1984, p. 339).

Convém recordar o entendimento de compreensão que, conforme Schleiermacher, consiste num ato psicológico em sintonia com o ideal de racionalidade proposto por Kant. Nesse sentido, a crítica à autoridade religiosa é legitimada porque ela é fonte de preconceitos enganosos, no sentido de juízos sem fundamento (Porque os juízos válidos, nesse contexto, somente devem provir da luz da razão). Segundo os objetivos da *Aufklärung*, razão e tradição são irreconciliáveis. Essa rejeição pela tradição já se viu anteriormente, no capítulo dois, quando tratou de Martinho Lutero e da ação ao descartar o papel da Igreja na interpretação da Sagrada Escritura. A tese é que o reconhecimento da autoridade faz com que não se faça uso da própria razão³⁶. O Iluminismo não via na autoridade uma fonte de verdade, mas uma fonte de preconceitos. Por isso, no seu contexto e projeto, o preconceito é considerado como negativo.

Os preconceitos, por precipitação, referem-se àqueles que existem em nas pessoas, que impedem de reconhecer o valor da razão. Portanto, tanto os preconceitos por estima ou por precipitação estão diretamente relacionados a razão. A diferença é que o primeiro é externo (autoridade) e o segundo refere-se impedimentos que o próprio homem coloca em si no uso da razão. É nesse sentido que Kant, no texto *Resposta à pergunta: Que é o esclarecimento?* diz que a preguiça é o principal impedimento de o homem atingir o esclarecimento. Para livrar-se desse impedimento, depende unicamente dele. O preconceito por precipitação é inerente ao sujeito, é psicológico, é um impedimento interno ao sujeito.

No compreender têm-se dois tipos de juízos, os ilegítimos e os legítimos. Quando os juízos não estão de acordo com a coisa mesma, então, têm-se os preconceitos ilegítimos. No entanto, quando os mesmos estão em contato com a coisa, estão de acordo com ela, têm-se os juízos legítimos. São estes que fundamentam uma teoria da interpretação: “Se quisermos fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem, é necessário levar a cabo uma reabilitação radical do conceito do preconceito e reconhecer que existem preconceitos legítimos” (GADAMER, 1984, p. 344). A distinção entre esses dois tipos de juízos dá-se no acontecer (no enquanto) da compreensão.

Ao mesmo tempo que instaura o sentido negativo de preconceito, a *Aufklärung* considera a tradição como preconceituosa. Então, ao se resgatar o sentido positivo do preconceito está resgatando-se, diretamente, o valor da tradição e do caráter histórico do ser. Diz Gadamer (1984, p. 344):

³⁶ Nesse sentido, para a *Aufklärung*, qualquer precipitação provoca o indivíduo cair em erro em detrimento do uso de sua própria razão, ou seja, a autoridade torna-se “culpada de que não se faça uso da própria razão” (GADAMER, 1984, p. 345).

Na verdade não é a história que nos pertence, mas somos nós que pertencemos a ela. Muito antes de nos compreendermos a nós mesmos na reflexão, estamos compreendendo já de uma maneira natural na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo é apenas uma luz fraca na corrente cerrada da vida histórica. *Por isso, os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que juízos, a realidade histórica de seu ser.*

No resgate do sentido de autoridade (*Autorität*), também se faz a justificação do caráter positivo do pré-conceito. Não é atributo da autoridade “mandar” e alguém lhe ser submisso, mas ela está num ato de reconhecimento de que o outro sabe mais do que eu, por isso, ela nunca deve ser algo imposta. Logo, ninguém pode outorgar-se o posto de autoridade, porém ele deve ser conquistado. “Ela repousa sobre o reconhecimento e, portanto, sobre uma ação da própria razão que, tornando-se consciente de seus próprios limites, atribui ao outro uma visão mais acertada” (GADAMER, 1984, p. 347). Nesse sentido, o que a autoridade diz pode ser compreendido, mas não aceito de forma irracional arbitrária.

O sentido de autoridade que se quer é a de que não seja imposta, mas reconhecida. Assim, quando se reconhece alguém por seu conhecimento, ele torna-se autoridade; não porque se impôs, mas porque se reconhece nele méritos. Nesse sentido, Gadamer vê no romantismo a defesa de um tipo particular de autoridade: a tradição: “E nossa dívida para com o romantismo é justamente essa correção da *Aufklärung*, no sentido de reconhecer que, ao lado dos fundamentos da razão, a tradição conserva algum direito e determina amplamente as nossas instituições e comportamentos” (GADAMER, 1984, p. 348-349). Conforme Gadamer (Cf. GADAMER, 1984, p. 350), a tradição possui validade sem precisar de fundamentação.

No texto *A verdade nas ciências do espírito* (1953), ele afirma: “Obedecer à autoridade significa perceber que o outro – assim como a outra voz, que fala a partir da tradição e do passado – pode ver alguma coisa melhor do que nós mesmos” (GADAMER, 2002, p. 45). No mesmo texto, Gadamer relata, ainda, uma experiência própria de reconhecimento da autoridade quando, estudante, discutia um tema científico, que pensava dominar muito bem, com um erudito experiente. Quando ele menos esperava foi surpreendido por algo que não sabia a respeito da questão. Surpreso, perguntou ao erudito como sabia disso. A resposta ouvida foi: “quando você tiver a minha idade saberá por si o que estou falando” (GADAMER, 2002, p. 46). Essa situação pedagógica exemplifica o conceito de autoridade como reconhecimento de que o outro tem algo de validade a dizer.

O clássico (*Klassischen*) é uma categoria histórica. Diz Gadamer (1984, p. 356): “é clássico aquilo que se mantém frente à crítica histórica, porque seu domínio histórico, o poder

vinculante de sua validade que se transmite e se conserva, precede toda reflexão histórica e se mantém nela”. É nesse sentido que se fala de “Antiguidade clássica” como um período cultural na história do ocidente imortal. Ele é uma espécie de presente que não é presente, mas está presente através da sua aceitação histórica efetual que o faz imortal. Ele não se gasta no tempo, pois significa algo por si e se conserva. Citando Hegel, Gadamer (1984, p. 357) diz que o clássico é “o que significa (*Bedeutende*) a si mesmo e, por consequência, se interpreta (*Deutende*) a si mesmo”. Portanto, a sua intemporalidade é o seu modo de ser histórico e, nesse sentido, é uma categoria histórica.

Pelo clássico resgata-se a mediação entre passado e presente, entre tradição e presente, que para a teoria hermenêutica é importante tal como diz Gadamer (1984, p. 360): “*O compreender deve ser pensado menos como uma ação da subjetividade e mais como um retroceder que penetra no acontecer da tradição, onde o passado e o presente se encontram em contínua mediação*”. Pode estabelecer-se aqui um paralelo conceitual entre pré-conceitos/passado e intérprete/presente, ou seja, notam-se as imbricações do círculo da compreensão e da suspensão entre passado e presente, como se percebe na citação seguinte:

O círculo não é, pois, de natureza formal; não é subjetivo e nem objetivo, mas descreve a compreensão como a interpenetração do movimento da tradição e do movimento do intérprete. A antecipação de sentido que guia nossa compreensão de um texto não é um ato da subjetividade que já se determina em comunhão que nos une com a tradição. Mas em nossa relação com a tradição essa comunhão é concebida como um processo em contínua formação. Não se trata de um pressuposto sobre o qual nos encontramos sempre, mas que nós mesmos o instauramos na medida em que compreendemos, na medida em que participamos do acontecer da tradição e continuamos determinando-o a partir de nós próprios. O círculo da compreensão não é neste sentido um círculo “metodológico”, mas descreve um momento estrutural ontológico da compreensão (GADAMER, 1984, p. 363).

Na mediação entre passado e presente pela tradição – ou pelo exemplo do clássico – nota-se o movimento da circularidade da compreensão, em sentido ontológico, desenvolvido por Gadamer, seguindo a estrutura prévia da compreensão de Heidegger. A diferença é que Gadamer entende a circularidade da compreensão conforme a tese de que a parte é entendida a partir do todo e o todo é entendido a partir da parte, seguindo uma regra que provém da antiga retórica e que a hermenêutica moderna transportou para a arte da compreensão. Um texto nunca pode ser compreendido de forma isolada, tal como pensava Schleiermacher, propondo compreender um texto a partir da mente do autor (*mens auctoris*); o texto deve ser visto como possuidor de uma pretensão de verdade (*Wahrheitsanspruch*) – e por isso visto tal qual ele se apresenta – e fazendo parte de um todo, de uma tradição que lhe dá sentido.

Nesse movimento circular da compreensão, Gadamer insere a “história efetual” (*Wirkungsgeschichtliches*) como um princípio da hermenêutica filosófica; ela consiste na história dos efeitos de certa obra, eventos, texto, que têm influência sobre as gerações posteriores, ou seja, articulação contínua do passado com o presente. Pode-se dizer que nesse sentido, é um acontecimento de efetivação histórica que se torna, por sua vez, condição de possibilidade de compreensão. Um texto, por exemplo, é compreendido pela sua efetivação histórica, isto é, pela sua influência, repercussão e importância. Sua própria repercussão dá-lhe uma interpretação e vê-se, então, a importância hermenêutica da tradição. Por isso ter consciência da história efetual (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) é tão importante à compreensão.

A consciência (ou reconhecimento) dos efeitos de um texto ou obra na história e, por outro lado, a sua presença histórica como elemento determinante do ser são imprescindíveis à compreensão. Elas são condições de possibilidade de interpretação. Então, de um lado, em contato com o texto, com o outro, o intérprete move-se numa bagagem que é sua, com uma compreensão prévia e, por outro lado, há o valor da tradição, que possui uma pretensão de verdade, que deve ser reconhecida a fim de que se compreenda a coisa em questão.

Por isso, uma consciência formada hermeneuticamente deve ser de antemão receptiva à alteridade do texto. Essa não pressupõe, no entanto, uma “neutralidade” quanto à coisa, nem um anulamento de si mesmo, incluindo a apropriação seletiva das próprias opiniões e preconceitos. Há que se ter consciência dos próprios pressupostos a fim de que o texto se apresente a si mesmo em sua alteridade, de modo a possibilitar o exercício de sua verdade objetiva contra a opinião própria (GADAMER, 1984, p. 335-336).

Disso decorre que, entre tradição e razão, na verdade, não há oposição alguma. Alhures, diz Gadamer (1984, p. 477): “Querer evitar os próprios conceitos na interpretação não só é impossível como também um absurdo evidente. Interpretar significa justamente colocar em jogo os próprios conceitos prévios, para com isso trazer realmente à fala a opinião do texto”. Há, pois, um movimento circular da compreensão esboçado por Heidegger ao descrever a estrutura formal da pergunta pela questão do ser na *Introdução de Ser e Tempo* e que Gadamer se apropria, a seu modo, ao dizer que “O círculo da compreensão não é neste sentido um círculo “metodológico”, contudo ele descreve um momento estrutural ontológico da compreensão” (GADAMER, 1984, p. 363). Quando se compreende algo nunca se compreende de modo imediato, mas sempre mediatamente. Nesse sentido, são meios, pressupostos da compreensão a tradição (a história efetual) e os pré-conceitos.

Essa suspensão que se mostra entre passado (tradição) e presente é chamada de fusão de horizontes, pois o intérprete não vê o passado como algo distante que não tem nada a dizer à sua situação. O intérprete deve reconhecer-se na sua substancialidade histórica e reconhecer que a tradição (a histórica efetual) possui pretensão de verdade. Uma consciência bem formada hermeneuticamente deve sempre estar aberta a opinião do outro, pois pode ser que ele tenha algo a dizer diferente daquilo que se sabe. O que há, então, é a fusão de dois horizontes diferentes, ou seja, o horizonte onde vive quem compreende e o horizonte do compreendido. Isso é mostrado pelo exemplo da literatura universal (*Weltliteratur*):

O que está incluído na literatura universal tem seu lugar na consciência de todos. Pertence ao “mundo”. Pois bem, o mundo que se atribui a si mesmo numa obra da literatura universal pode estar separado por uma distância imensa acerca do mundo original do qual falou certa obra. Em conseqüência não se trata com toda segurança do mesmo “mundo”. Contudo, o sentido normativo contido no conceito de literatura universal quer dizer que as obras que pertencem a ela continuam dizendo algo, ainda que o mundo a que falam seja completamente diferente (GADAMER, 1984, p. 214).

Pode-se dizer que a compreensão reveste-se, a partir da fusão de horizontes, do fenômeno da aplicação (*Applikation*) que, conforme Gadamer, consiste justamente no trabalho de articulação do passado com o presente. Ou seja, “na compreensão sempre tem lugar algo como uma aplicação do texto a ser compreendido à situação atual do intérprete” (GADAMER, 1984, p. 379). Ela é exemplar no âmbito da hermenêutica teológica e jurídica, pois ambas, a primeira através da pregação e a segunda pelo juiz, respectivamente, compreendem a mensagem da salvação ou uma lei, buscando uma resposta a uma situação concreta vivida pelo intérprete (pregador ou juiz). Do mesmo modo que a hermenêutica teológica e jurídica, a hermenêutica histórica também deve realizar tal trabalho de aplicação.

Do ponto de vista da ciência moderna, a aplicação não pertence ao fenômeno da compreensão, porque – conforme Schleiermacher – ao deslocar-se até o lugar originário do texto (ou do autor), o intérprete busca compreender o texto no seu lugar originário sem vinculação nenhuma à sua situação. Ora, compreender o autor a partir de seu próprio horizonte de origem é diferente de ver o presente como uma continuação do passado e por isso se está longe de atingir uma aplicação. O que a compreensão técnica faz não é a mediação entre o ontem e o hoje, ou entre o tu e o eu que é o que caracteriza a aplicação como uma tarefa do compreender.

Do ponto de vista da aplicação, compreender consiste na tarefa de submeter o geral ao particular, isto é, fazer com que a tradição seja norma na situação concreta (particular) do presente. Nesse sentido, a ética de Aristóteles torna-se um caso exemplar no que se refere ao

sentido de razão ética que articula saber e agir. Conforme Aristóteles, a vida prática não pode ser medida com a mesma exatidão que se mede a vida teórica (*episteme*) pela matemática. A filosofia prática (*phronesis*), guiada pela reflexão ética, refere-se a uma situação concreta que busca, através do saber, a melhor solução para aquele momento. A cada situação concreta procura-se uma solução apropriada em contínuo movimento. O saber ético tem por objeto uma situação concreta que se apresenta sempre com novas configurações. Como se vê, o conceito de sabedoria prática de Aristóteles e o problema hermenêutico da aplicação possuem equivalência por se tratar de uma situação particular que exige do intérprete (ou do indivíduo ético) um saber que lhe dê uma solução no momento em que se encontra.

Vê-se, pois, que a aplicação reveste a compreensão como efetiva, ou seja, ela apresenta-se a si mesma na forma de seu efeito. Viu-se isso pela consciência da história efetual, a qual consiste numa mediação entre passado e presente – e que possui a mesma estrutura da *experiência* como finitude do humano, o que será vista no capítulo seguinte.

Prováveis respostas à pretensão de universalidade da ciência moderna foram apresentadas no presente capítulo quando se tratou acerca do modo de ser da obra de arte e da pretensão de verdade da tradição. Além disso, os temas tratados, que seguem, respectivamente, as duas primeiras partes da obra máxima de Gadamer, são propedêuticos ao tema maior, a saber, o da linguagem. É sugestivo o fato de a terceira parte tratar sobre “A virada ontológica da Hermenêutica” querendo dizer que tal virada já fora anteriormente mencionada nos capítulos anteriores, mas que agora é examinada “no fio condutor da linguagem”³⁷.

³⁷ De qualquer modo, é elucidativo o fato de que justamente Wittgenstein, que se tornou o mais conhecido teórico dessa concepção de linguagem descrita acima ocorre uma guinada quando ele revisa sua obra anterior. Ele mesmo diz, no *Prefácio* da obra *Investigações Lógicas (Logischen Untersuchungen)* (1953) – obra que marca sua segunda fase – “reconhecer graves erros” na publicação de seu primeiro livro, o *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). Conforme Gadamer (2002, p. 366), esse escrito (*Investigações filosóficas*) continha uma crítica expressa aos próprios pressupostos nominalistas presentes em seu *Tractatus* (1921) e à orientação da Escola de Viena, sobretudo de Carnap. A idéia de uma normatização da linguagem presidida pelo ideal da univocidade foi substituída pela teoria dos jogos de linguagem. Cada jogo de linguagem é uma unidade funcional que representa como tal uma forma de vida. Cabe lembrar que na *Introdução de Verdade e Método II* Gadamer reconhece que, quando escreveu *Verdade e Método I*, não conhecia a *linguistic turn* operada no interior da filosofia analítica da linguagem. Já que estudou a fase tardia de Wittgenstein depois de sua trajetória de pensamento, e os apontamentos que fez dessa fase aparecem no segundo volume de *Verdade e Método*, publicado pela primeira vez em 1965.

4 A LINGUAGEM COMO O MEIO DA EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA

Este capítulo trata do modo de ser da linguagem na hermenêutica filosófica que, acredita-se, passa pelo desenvolvimento dos seguintes pontos: a estrutura da experiência (*Erfahrung*) hermenêutica, a linguagem como diálogo e a linguagem como experiência de mundo (*Sprache als Welterfahrung*). Por fim, desenvolve-se o conceito metafísico do belo, presente em Platão, e pode-se visualizar o caráter finito da experiência hermenêutica bem como a concepção de verdade como desocultação que o acompanha.

4.1 Em busca da essência da linguagem

Para responder a pergunta sobre a essência da linguagem, Gadamer baseia-se num projeto de filósofos que têm por característica comum perguntar pela origem e essência da linguagem. Tal projeto foi preparado por Giambattista Vico, todavia, desenvolvido por Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder e Wilhelm Von Humboldt. O projeto desses autores foi relativizado, à época, sobretudo devido ao contexto do idealismo transcendental representado por Hegel e Kant, contudo é retomado e atinge reconhecimento em Heidegger, sobretudo na segunda fase de sua obra *A caminho da linguagem (Unterwegs zur Sprache)*, de 1959. Seguindo o entendimento desses autores sobre a linguagem, em especial de seu mestre, que Gadamer desenvolve a sua própria concepção de linguagem (Cf. CORETH, 1973, p. 28-30).

Embora pareça haver, certo encontro, entre a filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein e a concepção de linguagem de Gadamer, não se trata de desenvolver pontos de relação (proximidades, semelhanças, diferenças) entre ambas³⁸. Apesar de Wittgenstein ter tratado de jogos da linguagem, conforme Gadamer, ainda em sua segunda fase não se desvincula totalmente da sua primeira fase. Uma passagem em *Verdade e Método II* mostra muito bem os limites da filosofia da linguagem da sua segunda fase.

A linguagem não é nenhum instrumento, nenhuma ferramenta. Pois uma das características essenciais do instrumento é dominarmos seu uso, e isso significa que lançamos mão e nos desfazemos dele assim que prestou serviço. Não acontece o mesmo quando pronunciamos as palavras disponíveis de um idioma e depois de utilizadas deixamos que retornem ao vocabulário comum de que dispomos. Esse tipo

³⁸ A segunda fase de Wittgenstein é caracterizada através da concepção de jogos de linguagem. Ele concentrou-se no uso, ou nos vários usos da linguagem, como um sujeito que entende as regras da linguagem, dizendo que esta é semelhante aos instrumentos contido numa sacola de um operário: nenhum deles tem um uso fixo e preciso. No “jogo de linguagem” de Wittgenstein, não existem regras que limitam o jogo, pois, num jogo, vai-se fazendo e modificando as regras conforme se vai jogando. Isso quer dizer que os sujeitos criam regras novas enquanto jogam e, então, não é o acontecer do jogo que tem primazia, mas os jogadores.

de analogia é falso porque jamais nos encontramos como consciência diante do mundo para num estado desprovido de linguagem lançamos mão do instrumental do entendimento. Pelo contrário, em todo conhecimento de nós mesmos e do mundo, sempre já fomos tomados pela nossa própria linguagem. É aprendendo a falar que crescemos, conhecemos o mundo, conhecemos as pessoas e por fim conhecemos a nós próprios. Aprender a falar não significa ser introduzido na arte de designar o mundo que nos é familiar e conhecido pelo uso de um instrumental já dado, mas conquistar a familiaridade e o conhecimento do próprio mundo, assim como ele se nos apresenta (GADAMER, 2002, p. 147-148).

A citação dá pistas da concepção de linguagem defendida por Gadamer. Infere-se que não se tem consciência daquilo que se fala, pois se nasce inserido num universo linguístico que não se domina. Muitas vezes, ao pronunciar alguma palavra não se pergunta: pode-se dizer isso dessa maneira? Significa que se diz algo sem pensar, isto é, sem pensar previamente. Logicamente que, se alguém pensasse três vezes antes de falar, o diálogo seria uma chatice! O mesmo serve para quando se conversa com um amigo. A linguagem formal em demasia perde sua essência. Pode-se dizer que a linguagem, na sua essência, é muito mais informal do que formal e não pode ser colocada em esquemas pré-estabelecidos, regras fixas, imutáveis; ela tem um modo de ser que lhe é própria.

A linguagem não depende de quem a usa. (...) Não se trata de uma mitologização da linguagem, mas de uma exigência da linguagem, que jamais poderá ser reduzida a uma opinião subjetiva individual. Somos nós, ninguém em particular e todos em geral, que falamos a cada vez, e esse é o modo de ser da 'linguagem' (GADAMER, 2002, p. 192-193).

Portanto, na linguagem, há um esquecimento de si mesmo a fim de deixar que ela flua. Este é o primeiro dos aspectos que Gadamer constata do fato de que não se tem consciência do que se fala. O segundo aspecto consiste na total ausência de um eu, por exemplo, quando alguém fala uma língua que ninguém entende tanto quem fala como quem ouve não se entendem mutuamente. Por isso, o falar localiza-se na esfera do “nós” e não do “eu”. O terceiro aspecto consiste na universalidade da linguagem, que será discutida adiante.

4.2 Relendo *Crátilo* de Platão

Gadamer crê numa íntima unidade entre palavra e coisa. Esse tema possui um diálogo de Platão, *Crátilo*, que consolida, no Ocidente, a noção de “crítica da linguagem” porque trata justamente de que modo se nomeiam as coisas. Tema do diálogo, a relação entre palavra e coisa, é apresentada de dois modos para entender essa relação. Sua estrutura divide-se em duas partes: a primeira, a mais longa, descreve o diálogo entre Sócrates e Hermógenes; a segunda, entre Sócrates e Crátilo. Cada uma apresenta uma tese diferente sobre a exatidão dos

nomes; na primeira, Hermógenes defende a tese de que o nome é uma convenção: o nome depende “do costume e do hábito daqueles que, ordinariamente, impõem os nomes” (PLATÃO, 384 e). Na segunda, é exposta a tese de Crátilo, segundo a qual, o nome relata tal qual é o objeto. Ou seja, “existe, naturalmente, uma designação, justa para cada um dos seres” (PLATÃO, 1963, 383 b). Têm-se, então, duas teses antagônicas referentes à justeza dos nomes: a do convencionalismo e a do naturalismo.

A tese do convencionalismo diz que cada um pode dar o nome que quiser à coisa. Assim, pode-se falar de um mesmo objeto usando nomes diferentes, pressupondo que se esteja falando a mesma língua, (já que um mesmo objeto pode ser nomeado diferentemente conforme línguas diferentes. Assim, ao nomear o objeto caneta, diz-se, em português “caneta”, mas um inglês dir-se-á “pen”). Então, ficaria difícil nosso entendimento, pressupondo que, num idioma comum, cada um nomeasse o mesmo objeto com nomes diferentes; é uma inconsistência da tese do convencionalismo: cada um atribuiria o nome que bem quisesse às coisas. Como rebateu Sócrates, porém, o nome não pode ser convencionalizado, pois a coisa possui uma essência permanente.

Por outro lado, se o naturalismo não admitia a possibilidade de um dizer falso, pois o nome diz tal qual a coisa é, de modo natural, Sócrates fez Crátilo perceber que existem sim um dizer falso e um dizer verdadeiro, pois nomear não é tarefa simples; é tarefa do dialético, aquele que conhece a forma das coisas e o nome, então, deve dizer como a coisa se mostra, na sua essência, na sua inteireza. Nomear não é uma questão lingüística, simplesmente, mas de deixar-se apresentar a coisa. Conforme Gadamer, no diálogo, Platão quer dizer que a verdade ou falsidade não está nas palavras, mas no discurso. A verdade não se reduz a uma questão lingüística somente; parece claro que, em Platão, “não possa ser a linguagem o fundamento da verdade, pois, se por um lado, a linguagem pode *desvelar* o ser das coisas, por outro lado pode contribuir para o seu *ocultamento*” (SANTOS, 2002, p. 44).

Para Gadamer ambas as posições, tanto do convencionalismo quanto do naturalismo, erram, pois pressupõem que possam nomear algo dado previamente. Ele pergunta-se se Platão, ao mostrar a insustentabilidade de tais teses, não está querendo atingir um ponto comum de ambas, conforme sua conclusão do diálogo *Crátilo*:

Na minha opinião a intenção de Platão é muito clara, e creio que nunca se poderá acentuar isto suficientemente, a interminável usurpação do *Crátilo* a favor dos problemas sistemáticos da filosofia da linguagem: Com essa discussão entre as teorias contemporâneas da linguagem, Platão pretende mostrar que na marca da linguagem, não se pode alcançar na pretensão da correção da linguagem (ορθότης τῶν ὀνομάτων) nenhuma verdade

objetiva (ἀληθεια των οντων) e que se deve conhecer o que é sem as palavras (ανευ των ονοματων), só a partir de si mesmo (αυτα εξ εαυτων) (GADAMER, 1984, p. 489).

Justamente porque o conhecimento dos nomes pode instruir na verdade ou na falsidade, “a filosofia principiou no Ocidente como crítica da linguagem e assim se mantém até hoje” (OLIVEIRA, 2006, p. 21). É isso que está em jogo quando Platão pretende convencer seus interlocutores de que há um dizer verdadeiro e um dizer falso. Conforme Oliveira, Platão pretende mostrar que “na linguagem não se atinge a verdadeira realidade (*alétheia ton onton*) e que o real só é conhecido verdadeiramente em si (*aneu ton onomaton*) sem palavras” (2006, p. 22). Assim, em ordem de importância e proximidade ou designação apropriada, o conhecimento das essências está para o pensamento e não para as palavras. A linguagem pode designar o real, mas nunca manifestar o real.

De certo, a superação do âmbito das palavras (*onomata*) pela dialética não significa que exista realmente um conhecimento sem palavras, mas, unicamente, que aquilo que cria acesso para a verdade não é a *palavra*. Ao contrário, a ‘adequação’ da palavra só pode ser julgada a partir do conhecimento das coisas (GADAMER, 1984, p. 489).

Conforme Gadamer, o diálogo apresenta uma intenção que vai além dele próprio. Na refutação do convencionalismo pela constatação de que há um dizer falso e um dizer verdadeiro, está presente a tese de que nomear é uma tarefa que se realiza no falar enquanto se vai descobrindo a coisa. Não há, pois, como nomear a coisa antes de estar em contato com ela. Na refutação do convencionalismo e do naturalismo, Platão retorna, no final do diálogo, ao problema da unidade entre palavra e coisa no viés da dialética ou do descobrimento das idéias. Ele supera o nível da discussão apresentada no *Crátilo* apontando para a sua dialética. O erro de Platão consiste, no momento em que aponta para a dialética, ao desconsiderar a linguagem como experiência humana de mundo.

Portanto, o *Crátilo*, no contexto da filosofia grega, apresenta a passagem da unidade entre palavra e coisa em direção ao descobrimento da dialética. Nela, a linguagem já não se move na correspondência entre coisa e nome, porém ocupa um caráter secundário ao descrever a realidade. No dizer de Gadamer (1984, p. 502), “A crítica da correção dos nomes realizada em *Crátilo* já representa o primeiro passo numa direção que desemboca na moderna teoria instrumentalista da linguagem e no ideal de um sistema de signos da razão”. Quando Platão quer descrever pela linguagem o ser dos entes, extrai o ente de sua mundaneidade e o descreve na sua idealidade. Este foi o erro de Platão: desconsiderar a dimensão corpórea do ente ao descrevê-lo tendo como parâmetro sua essência ideal. Quando se articula uma

linguagem que não condiz com a realidade social, histórica, cultural, então, cria-se uma abstração lingüística, uma simbolização lingüística. Assim foi a tentativa de Leibniz no projeto de uma “*Mathesis universalis*”. A linguagem torna-se um sistema de signos artificiais que busca uma unilateralidade de significação. Em outras palavras, busca-se a denotação das palavras em oposição à conotação. É oportuno aqui repetir a citação acima: “Bastaria que as linguagens vivas dos povos fossem articuladas num sistema de equações transformadoras, de modo que uma máquina de tradução ideal garantisse a unicidade do entendimento” (2002, p. 166). Tudo no mundo é sinal, de tal modo que as coisas estão interdependentes e, enfim, há uma conexão universal de todos os signos.

Conforme Gadamer, em *Crátilo*, está o princípio do que se consolidaria no ocidente como o encobrimento da essência da linguagem: “Na verdade, a essência da linguagem não constitui o ponto central do pensamento filosófico do Ocidente” (GADAMER, 2002, p. 146). O que é a essência da linguagem? Pergunta que se responderá a diante. No mundo grego, Gadamer não encontra uma unidade entre palavra e coisa, mas encontra, em *Crátilo*, aquilo que se consolidaria no Ocidente como “crítica da linguagem”.

Conforme Günter Figal, no texto *O fazer da coisa ela mesma: linguagem da ontologia hermenêutica de Gadamer*, a linguagem é vista como um “acontecimento de sentido”³⁹ (p. 122), por isso ela não é objetivável⁴⁰ Tanto a compreensão quanto a linguagem não podem ser investigados empiricamente, diz Gadamer (Cf. 1984, p. 485). Que tipo de linguagem serviria para transmitir o sentido de um texto? Para Gadamer, certamente, nem uma “filosofia da linguagem” e nem uma “ciência da linguagem” como se apontou acima. Por isso, após encontrar a raiz do que seria um encobrimento da essência da linguagem no Ocidente, ele cita o modelo cristão da encarnação, através do prólogo do Evangelho de João, a fim de elucidar o modo de ser da linguagem. Ali, Deus se apresenta como Palavra, *logos* (Jo, 1, 14), mas não deixa de ser Ele mesmo. Na afirmação “no princípio era o Verbo e o Verbo se fez carne” está toda a problemática. Primeiramente o “se fez” não quer dizer que Deus tornou-se outra coisa diferente. O mesmo se dá quando Gadamer cita o exemplo da palavra interior e exterior em Santo Agostinho, em que uma palavra ao exteriorizar-se não diminui a fonte interior de onde ela provém. Tanto no caso mistério da palavra de Deus como na exteriorização da palavra interior não se trata de uma separação de um com relação ao outro, mas de uma emanção.

³⁹ “language as an event of meaning”

⁴⁰ O texto de Figal está traduzido para o inglês por Robert J. Dostal sob o título “*The Doing of the Thing Itself: Gadamer’s Hermeneutic Ontology of Language*”, o qual compõe um dos textos do volume *The Cambridge Companion to Gadamer*. Ali também se encontra comentado o modo de ser da linguagem conforme o modelo teológico da encarnação que ajuda a entender essa relação feita por Gadamer.

Deixando claro o modo de ser da linguagem pelo modelo cristão da encarnação, Gadamer reconhece que não pode permanecer nele caso se quiser entender o nexos entre o caráter da linguagem e a compreensão, contudo é preciso deter-se “na imperfeição do espírito humano e na sua diferença com o divino” (GADAMER, 1984, p. 509). As palavras que se pronunciam já estão, em potência, na memória. E nem por isso a memória perde seu lugar quando for pensada, simplesmente ela fornece o material que põe em atividade o pensamento em forma de palavra de modo tão perfeito que nela está a “coisa”. A palavra, conforme ele, é como uma imagem que somente é reproduzida no instante em que o representado está espelhando-se. A palavra é reflexo perfeito da coisa, tal como citado na definição de imagem como representação ontológica no capítulo anterior.

4.3 A estrutura da experiência hermenêutica

Um motivo pelo qual se torna necessário saber a compreensão de experiência é o intento de buscar a verdade presente na *experiência* da arte, da história e da linguagem. No *Prólogo da Segunda edição* da obra, Gadamer diz: “Nas minhas investigações o capítulo sobre a experiência detém uma posição sistemática chave” (1984, p. 18). Na obra *Aproximações sobre Hermenêutica*, Stein (2004, p. 74) diz que se trata do conceito central da obra.

Esse conceito, na história da filosofia não é suficientemente elucidado e por isso está longe de ser um conceito claro. Em Francis Bacon, está diretamente vinculado à ciência experimental opondo-se ao método dedutivo – defendido por Aristóteles no tratado *Organum* – defendendo a precisão do método indutivo, o qual se fundamenta na experiência. Ele mesmo intitula o método como experimental e sua intenção é desvincular-se de conhecimentos generalizantes da dedução. No *Aforismo XXXVI*, na obra *Novum Organum*, assim está escrito:

Resta-nos um único e simples método para alcançar os nossos intentos: levar os homens aos próprios fatos particulares e às suas séries e ordens, a fim de que eles, por si mesmos, se sintam obrigados a renunciar às suas noções e comecem a habituar-se ao trato direto das coisas (BACON, 1999, p. 39).

Por isso, partir de dados individuais para atingir constatações precisas, confiáveis, torna-se mais seguro. Seu projeto instaura-se como método a fim de dominar a natureza tal como está expresso no subtítulo de sua obra principal, sob o nome de *Verdadeiras Indicações acerca da Interpretação da natureza*, projeto que ele mesmo não desenvolveu suficientemente.

De qualquer modo, ele possui o mérito de diagnosticar os ídolos que impedem a razão de conhecer as coisas verdadeiramente. E, nesse ponto, tem-se o início, na modernidade, de um uso metodológico da razão. Nesse caminho aberto por Bacon,

O objetivo da ciência é tornar a experiência tão objetiva a ponto de anular nela qualquer elemento histórico. No experimento das ciências naturais isso é alcançado através de seu aparato metodológico. Algo parecido se dá também por meio do método da crítica histórica no âmbito das ciências do espírito. Em ambos os casos a objetividade é garantida pelo fato de as experiências feitas ali poderem ser repetidas por qualquer pessoa. Assim como na ciência da natureza os experimentos devem ser passíveis de verificação, também nas ciências do espírito o procedimento completo deve ser passível de controle. Nesse sentido, na ciência não pode restar espaço para a historicidade da experiência (GADAMER, 1984, p. 421).

Na citação acima, fica clara a limitação do conceito de experiência preconizado por Bacon, e seguido por muitos outros filósofos modernos – sobretudo no empirismo inglês, composto por John Locke e David Hume –, ao desconsiderarem o elemento da historicidade em suas respectivas teorias do conhecimento. Gadamer reconhece que a falta de uma teoria da historicidade da experiência fez com que ela se orientasse na direção da ciência objetiva. Qual é a verdade que a teoria da historicidade da experiência permite alcançar que não está em sintonia com a verdade da ciência?

Edmund Husserl já diagnosticava que as ciências tornavam o conceito de experiência limitado. Para ele, o mundo da vida consistia num mundo experimentado pelo homem pela história, pela linguagem, pelos valores... De modo que ao se falar de experiência, torna-se errôneo reduzi-la a empiria dos dados sensíveis do mundo físico, pois, vinculada ao mundo da vida pré-científico, ela é um ato das vivências da consciência. “Dessa forma toda experiência encontra-se condicionada e determinada por um horizonte pré-dado. Sujeito e objeto encontram-se englobados pelo mundo e pela história: o mundo da vida” (ZILLES, 2008, p. 47).

A experiência, diferente daquela que serve às ciências da natureza, pautada pela lógica indutiva, é dialética, processo. O testemunho importante à experiência dialética é Georg W. Friedrich Hegel. Nele encontra-se uma importante contribuição sobre o caráter histórico da experiência. Ou, para ser mais claro, o que interessa é a historicidade da experiência. Na *Fenomenologia do Espírito (Phänomenologie des Geistes)*, de 1806, ele demonstra que a experiência consiste na busca da consciência por si mesma, podendo chamar-se de movimento inverso da consciência que deseja auto-afirmar-se. Nesse sentido, só passa por essa experiência quem for cômico dessa consciência de si. Destaca Gadamer (1984, p. 430): “Para Hegel a experiência tem a estrutura de uma inversão da consciência e é por isso que se

constitui num movimento dialético”. A essência da experiência consiste na inversão da consciência, isto é, na auto-afirmação da consciência no ser-do-outro (na alteridade da história e na experiência do tu) e isso quer dizer que para esta questão hermenêutica “a filosofia do espírito de Hegel pretende oferecer uma mediação total da história e do presente” (GADAMER, 1984, p. 420).

A experiência hermenêutica toma a forma de um reconhecimento da tradição, do outro, que tem algo a dizer. Esse reconhecimento implica uma abertura da consciência na medida em que busca reconhecer-se, ou seja, a cada vez que a consciência encontra-se no outro, ela está, na verdade, realizando uma nova experiência de si. Para Hegel a experiência da consciência consuma-se no saber absoluto, onde há uma identidade absoluta entre consciência e objeto. Entretanto, para o fenômeno hermenêutico, o que importa é a experiência como um constante aprendizado que faz parte do homem como um ser histórico. Não se concorda que a experiência hermenêutica atinge o saber absoluto, fica-se, porém, com a experiência da historicidade do humano. No sentido de que o reconhecimento da tradição histórica e o reconhecimento do homem, como ser finito exemplificado por Sócrates, demonstra a condição humana de não ser senhor do tempo nem do futuro.

Experiência é, portanto, experiência da finitude humana. É experimentado, no autêntico sentido da palavra, aquele que tem consciência dessa limitação, aquele que sabe que não é senhor do tempo nem do futuro. O homem experimentado conhece os limites de toda previsão e a insegurança de todo plano. Nele consuma-se o valor da verdade da experiência. Se o que caracteriza todas as fases do processo da experiência é o fato de que aquele que faz a experiência possui uma abertura para novas experiências, isto valerá tanto mais para a idéia de uma experiência consumada (GADAMER, 1984, p. 433).

A finitude não é um empecilho ao conhecimento, como não o foi para Sócrates, pois “a verdadeira experiência é assim experiência da própria historicidade” (GADAMER, 1984, p. 434). Ser (ontologia) e conhecer (epistemologia) estão em conexão e, no filosofar socrático, vê-se o testemunho de que “a tarefa primordial da hermenêutica como teoria filosófica consiste em mostrar, por fim (...) que só pode ser chamada de “experiência” a integração de todo conhecimento da ciência ao saber pessoal do indivíduo” (GADAMER, 2002, p. 114).

Se a hermenêutica estabelece um diálogo com a tradição, não pode esquecer sua herança histórica. A compreensão é aberta e não fechada tal como se vê num diálogo através da dialética de pergunta e da resposta. A abertura é o caráter central da experiência hermenêutica e isso está expresso quando Gadamer reza sobre “*A primazia hermenêutica da pergunta*” onde se elucida a essência da pergunta. Em primeiro lugar, o essencial de toda pergunta é que ela tenha um sentido. No Sócrates platônico, há uma importante afirmação de

que perguntar é mais difícil do que responder. Isso está expresso nos interlocutores de Sócrates, quando, a fim de não responderem às incômodas perguntas a que são submetidos, reclamam a posição de perguntar, mas é justamente aí que eles fracassam, pois não articulam perguntas com sentido. Isso porque o teor de suas perguntas não está em sintonia com a discussão em pauta.

Essa é a razão por que a dialética se realiza em perguntas e respostas, e porque todo saber passa pela pergunta. Perguntar quer dizer abrir. A abertura daquilo sobre o que se pergunta consiste no fato de não possuir uma resposta fixa. Aquilo que se interroga deve permanecer em suspenso na espera da sentença que fixa e decide. O sentido do perguntar consiste precisamente em descobrir a questionabilidade daquilo a que se pergunta. Ele tem de ser colocado em suspenso de maneira que se equilibrem o pró e o contra. O sentido de qualquer pergunta só se realiza na passagem por essa suspensão, onde se converte numa pergunta aberta (GADAMER, 1984, p. 440).

Embora a verdadeira pergunta seja aquela que abra uma questão que precisa ser elucidada, isso não significa que essa abertura seja infinita. A abertura tem um horizonte e a pergunta que ultrapassa esse horizonte é inadequada. Gadamer (1984, p. 309) define o horizonte como “algo que se desloca com a pessoa e que convida a que se continue a caminhar”. Nas palavras de Gadamer (1984, p. 373), “aquele que não tem um horizonte é um homem que não vê suficientemente longe e que, por conseguinte, supervaloriza o que lhe está mais próximo. Ao contrário, ter horizontes significa não estar limitado ao que há de mais próximo, mas poder ver para além disso”. Cada pergunta autêntica instaura um horizonte renovado de sentido.

A colocação de uma pergunta pressupõe abertura, mas também delimitação. Implica uma fixação expressa dos pressupostos vigentes, a partir dos quais se mostra o que está em questão, aquilo que permanece em aberto. Por isso, também a colocação de uma pergunta pode ser correta ou falsa na medida em que consegue ou não levar o assunto para o âmbito do verdadeiro aberto. Dizemos que a colocação de uma pergunta é falsa quando não alcança o aberto, quando se afasta desse pela manutenção de falsos pressupostos (GADAMER, 1984, p. 441).

Em segundo lugar, quando uma pergunta foge do horizonte de sentido ela não é autêntica, tal como acontece com as perguntas ambíguas que não possuem uma direção certa e instauram dificuldade em se levar a diante um diálogo. Por isso, saber perguntar é difícil e, ao mesmo tempo, tão importante. A autêntica pergunta sai da direção do horizonte de sentido da coisa em questão⁴¹. Uma pergunta bem feita vale mais do que um longo discurso de resposta

⁴¹ É conveniente notar, no personagem Górgias do diálogo que leva o nome do sofista (*Górgias*), o que diz sobre a oratória; para ele, consiste na arte de persuadir e, por isso, não importa o assunto em questão, mas sim o modo de se vencer pela palavra quem quer que seja sobre quaisquer assuntos. Então, perguntar é atirar em todas as direções, pois o que importa é mostrar que se sabe sem compromisso com o outro ou com a coisa enquanto tal.

prolixo. Algumas vezes, em discursos não se dá chance de perguntar, pois aquele que está falando, se perguntado, corre o risco de ficar sem resposta. A pergunta coloca o indivíduo a caminho do saber e Gadamer vê isso no filosofar platônico.

Como platônico, gosto de apreciar as cenas inesquecíveis dos diálogos de Sócrates, sobretudo aquelas em que este discute com os sofistas. Por fim, Sócrates acaba levando-os ao desespero com suas perguntas, até que, já não podendo suportar a situação incômoda, reivindicam o papel interrogador que parece tão gratificante. E o que acontece então? Não sabem perguntar nada. Não lhe ocorre perguntar nada que valha a pena investigar ou procurar decididamente uma resposta (GADAMER, 2002, p. 220-221).

No principal personagem dos diálogos de Platão, Sócrates, nota-se a primazia da pergunta às respostas. Ele deixa claro que o perguntar possui prevalência sobre o responder. Em primeiro lugar, a pergunta abre caminho para algo que se queira discutir, e Sócrates interrogava os atenienses em praça pública sobre vários assuntos, justiça, bem, virtude, bondade e instaurava um lugar para que se buscasse o saber a respeito de. Para ele, “a decisão da pergunta é o caminho para o saber” (1984, p. 442). Nela, abre-se o horizonte a ser percorrido e, nesse sentido, o perguntar está muito mais condizente com o filosofar do que o responder. Por isso, o “perguntar” (*fragen*) abre horizontes na medida em que ele pressupõe um saber que não se sabe. Ele está acima do método, pois não há mestres que o ensinam.

A dialética, como arte do perguntar, só pode se manter se aquele que sabe perguntar é capaz de manter de pé suas perguntas, isto é, a orientação para o aberto. A arte de perguntar é a arte de continuar perguntado; isso significa, porém, que é a arte de pensar. Chama-se dialética porque é a arte de conduzir uma autêntica conversação (GADAMER, 1984, p. 444).

Os diálogos platônicos atestam isso de maneira lapidar e pode-se apelar a eles quando se refere à primazia da pergunta como uma característica do fenômeno hermenêutico. No filósofo da Academia, de certa forma, já se encontra o fenômeno hermenêutico. No diálogo *Fédro*, disse que a invenção da escrita trás consigo empecilhos, pois os textos escritos não podem defender-se. Já o diálogo vivo é dinâmico e no seu efetivar-se adquire um sentido. O ato de escrever para Platão apresentava o limite de sentido e significado o objeto nomeado⁴².

⁴² Em relação aos escritos de Platão, é elucidativo o fato de que um dos problemas mais discutidos consiste no das “doutrinas não-escritas”, que ele ministrou, na Academia, cursos intitulados *Sobre o bem*, os quais preferiu não deixar escritos como atesta na *Carta VII*, pois preferia tratá-los pela oralidade dialética. Eis como ele se expressa: “Pelo menos minha não existe nem existirá, por certo, nenhuma obra sobre tais assuntos. Efectivamente, não existe qualquer meio de os reduzir a fórmulas, como se fez nas outras ciências, mas é só depois de longamente se ter convivido com estes problemas que, de repente, a verdade brilha na alma, tal como a luz brilha em centelhas e cresce de si própria” (PLATÃO, 341d).

Por isso sua predileção em escrever na forma de diálogos, a forma por excelência de filosofar do seu mestre. Leia-se Gadamer (1984, p. 444-445):

É por isso que o diálogo possui, necessariamente, a estrutura de pergunta e resposta. A primeira condição da arte da conversação é nos assegurarmos de que o interlocutor nos acompanha no mesmo passo. Isso nos é bem conhecido pelas constantes respostas afirmativas dos interlocutores do diálogo platônico. O lado positivo dessa monotonia é a coerência interna pela qual o diálogo avança no desenvolvimento do tema. Levar adiante uma conversa significa voltar-se na direção do tema que orienta os interlocutores. Requer não abafar o outro com argumentos, mas ponderar realmente a importância objetiva de sua opinião. Assim o diálogo se caracteriza como a arte de ir colocando à prova. Mas essa arte de ir colocando à prova é, no fundo, a arte de perguntar, visto que, como mencionamos, perguntar significa colocar algo em suspenso e aberto. Opondo-se à rigidez das opiniões, o perguntar põe em suspenso o assunto com suas possibilidades.

Portanto, o conceito de *experiência* a que se refere é uma experiência de mundo em oposição ao conceito cunhado pelo método indutivo, no qual não há espaço para a historicidade da experiência. A verdadeira experiência é aquela em que o homem tem consciência de sua finitude, de sua historicidade; é aquela em que se depara com seus limites e é aberta. Seu sentido originário crê que de uma experiência pode surgir uma nova experiência e assim sucessivamente. Do mesmo modo, a consciência hermenêutica também possui um caráter essencial de abertura. Nesse sentido, Gadamer defende “*a primazia hermenêutica da pergunta*”, pois nela está explícita a sabedoria Socrática do “sei que nada sei”, que indica a limitação humana de ser temporal e de abertura. O perguntar é um fenômeno próprio de quem tem consciência de sua experiência humana de mundo e por isso busca o saber.

Todo o texto é uma resposta a respeito de uma pergunta à qual ele mesmo dá uma resposta. Não se trata de reconstruir a pergunta do autor quando escreveu o texto, porém de reconstruir a pergunta a partir da resposta do texto. A tarefa da experiência hermenêutica consiste em compreender o sentido do texto e o que autor pensava no momento de escrevê-lo torna-se menos importante. Entender a pergunta pela qual o texto dá uma resposta torna-se importante, pois pode-se pensar possíveis respostas que o autor poderia ter dado e, naquele momento, não deu. Portanto, a tarefa hermenêutica consiste, em primeiro lugar, compreender a pergunta pela qual o texto é a resposta. Todo o texto é uma resposta a uma pergunta real e como tal deve ser compreendido.

Na lógica de pergunta e resposta, desencadeada pela estrutura da experiência, move-se a essência do diálogo que se efetiva não de modo menos importante entre intérprete e texto – a estrutura da consciência história efetual possui na sua essência o fato de o intérprete ser

interpelado pela tradição –. Ambas as aproximações são guiadas, no caso do diálogo vivo, pela coisa em questão e na compreensão feita pelo intérprete do sentido do texto. Nesse ponto, a linguagem é o meio pela qual se dá tanto o diálogo entre os interlocutores como entre o sentido do texto e o intérprete. O intérprete move-se no meio da linguagem.

4.4 A linguagem como diálogo (*Gespräch*)

Em texto de 1966, *Homem e Linguagem*, Gadamer recupera a definição de Aristóteles de que o homem distingue-se do animal pela sua capacidade de conviver pela linguagem (*logos*). Assim, se, na tradição do Ocidente, o termo *logos* foi traduzido como “razão” querendo dizer que o que diferencia o homem do animal é a sua capacidade de pensar, tal palavra grega, para Gadamer (2002, p. 145), “significa também e, sobretudo: linguagem”. Em *Política*, o filósofo antigo distingue o homem do animal pela capacidade de se comunicar do seguinte modo: os animais apenas se entendem entre si sobre o que lhes é prazeroso, a fim de que o busquem, ou o que lhes causam dor, a fim de que o evitem. Para ele, a natureza não faz nada em vão e o fato do homem ser o único animal possuidor do dom da palavra mostra que, por meio dela, ele pode expor aquilo que é conveniente e inconveniente, justo e injusto. Uma associação de seres que possuem opinião comum acerca do bem e do mal, do justo e do injusto dá origem a uma família, ou uma cidade. E, portanto, o que distingue o homem do animal, conforme a Aristóteles, é que o homem pensa e fala, ou seja, ele é dotado de linguagem. Esta torna possível aos homens colocarem em comum o que eles pensam em busca de uma convivência social pacífica, de uma comunidade política.

Em texto de 1971, *A incapacidade para o diálogo*, Gadamer vai além ao dizer que a linguagem real dá-se no diálogo: “No falar real ou no diálogo, e em nenhum outro lugar, a filosofia tem sua verdadeira pedra de toque, essa que é sua, propriamente sua” (GADAMER, 2002, p. 93). Eis como se expressa ele (2002, p. 203):

Aristóteles definiu o homem como o ser que possui linguagem e linguagem apenas se dá no diálogo. Mesmo que a linguagem possa ser codificada e encontrar uma relativa fixação no dicionário, na gramática, na literatura, sua vitalidade própria, seu amadurecimento e renovação, sua deterioração e depuramento até as elevadas formas estilísticas da arte literária, tudo isso vive do intercâmbio vivo entre os seus interlocutores. A linguagem apenas se dá no diálogo.

Há um limite ao se dizer que “levamos” uma conversa. Numa conversa, não pode haver prevalência de um dos interlocutores, contudo ambos são guiados pelo tema que se desenrola na linguagem. Esta passa a ser meio pelo qual os interlocutores entram num acordo para efetivação da conversa. Não há, pois prevalência deste ou daquele interlocutor, mas eles

se encontram no vai e vem da pergunta e da resposta. E, nesse vai e vem, instaura-se o sentido da questão que está sendo discutida. “Como uma palavra puxa a outra, como a conversação toma seus rumos, encontra seu curso e seu desenlace, tudo isso pode ter algo como uma direção, mas nela não são os interlocutores que dirigem; eles são os dirigidos” (GADAMER, 1984, p. 461). Em outras palavras, o que fala na conversação não é este ou aquele interlocutor, mas o objeto mediador. Este é que se mostra pela linguagem, que se torna comum aos interlocutores. Nesse sentido, pode-se falar de uma compreensão da coisa ou, se preferir, de uma “conversação hermenêutica”.

Gadamer intitula o primeiro ponto da terceira parte de sua obra prima “A linguagem como *medium* da experiência hermenêutica”. A fim de justificar sua tese, retoma o filosofar platônico, que revela uma tensão entre seus interlocutores que é próprio do filosofar: “É esta a exigência feita pela dialética platônica quando procura fazer valer o *logos* como tal, deixando muitas vezes de lado o seu real companheiro de diálogo” (GADAMER, 1984, p. 473). A linguagem torna-se, então, o lugar da experiência hermenêutica. Ou seja: “A linguagem é o meio em que se realizam o acordo dos interlocutores e o consenso sobre a coisa em questão” (GADAMER, 1984, p. 462). Vale a pena lembrar as considerações feitas sobre o “jogo”, no capítulo anterior, que está em sintonia com o tema da linguagem.

O diálogo constitui-se no modo de ser da hermenêutica filosófica. Em primeiro lugar, um diálogo nunca é um monólogo, como acontece no discurso científico; ele constitui-se num processo linguístico entre duas pessoas que se dispõem a conversar. No texto *A incapacidade para o diálogo*, um dos empecilhos do diálogo é a atitude de não se dispor a ouvir o que o outro tem a dizer. Nesse sentido, não é correto dizer que se leva uma conversa, pois entre dois interlocutores o que os guia é a linguagem, isto é, “compreender o que alguém diz é pôr-se de acordo na linguagem” (GADAMER, 1984, p. 461).

O diálogo constitui-se num processo linguístico entre duas pessoas que se dispõem a conversar e estejam conversando na mesma língua. Assim, para haver o entendimento⁴³ (*Verständnis*) é necessário que os interlocutores “falem a mesma língua”, ou seja,

Toda conversação pressupõe uma linguagem comum, ou melhor, toda conversação gera uma linguagem comum. Como dizem os gregos, existe ali alguma coisa que foi colocada no meio, na qual participam os interlocutores e sobre o que eles se alternam mutuamente (GADAMER, 1984, p. 457).

⁴³ O termo alemão para “entendimento” é *Verständnis*, entretanto pode ser traduzido também por “acordo”, diferentemente de *Verstand*, traduzido como “intelecto” ou “entendimento” no sentido kantiano.

A coisa direciona a conversação. Se um dos interlocutores dirige a conversa, então, não se tem uma conversação. Levar uma conversa equivale a levar um cachorro a passear e se um dos interlocutores dirige a conversa, então, não se tem uma conversação, mas um monólogo.

Desse modo, é na linguagem comum que os interlocutores podem entender-se sobre o conteúdo despertado na e pela linguagem. A linguagem comum é condição de possibilidade de haver, entre os conversadores, aquele entendimento (*Verständnis*) sobre a coisa em questão. Leia-se a passagem que segue:

Entendimento não é um mero fazer, não é uma atuação que persegue objetivos, como seria a produção de signos pelos quais eu comunicaria minha vontade a outros. O entendimento como tal não precisa instrumentos no sentido autêntico da palavra. É um processo de vida, onde se representa uma comunidade de vida. Nesse sentido, o entendimento humano na conversação não se distingue do que cultivam os animais entre eles. No entanto, a linguagem humana deve ser pensada como um processo vital específico e único, pelo fato de que no entendimento da linguagem se manifesta “mundo”. O entendimento que se dá na linguagem coloca aquilo sobre o que se produz diante dos olhos dos que participam da conversa, como ocorre com um objeto de disputa que se coloca no meio exato entre os adversários. O mundo é o solo comum, não palmilhado por ninguém e reconhecido por todos, que une a todos os que falam entre si. Todas as formas da comunidade de vida humana são formas de comunidade de linguagem, e mais ainda, elas formam linguagem. Porque a linguagem é por sua essência a linguagem da conversação. Ela só adquire sua realidade na realização do entendimento mútuo. Por isso, ela não é um simples meio de entendimento (1984, p. 535).

Nessa relação dialógica, ocorre uma mudança nos interlocutores, pois ambos descobrem no outro um mundo antes desconhecido. Assim, o autêntico diálogo consiste em encontrar no outro algo que o eu ainda não tivesse encontrado na sua experiência de mundo. Assim, no momento em que se atinge a experiência do diálogo, ocorre uma transformação naqueles que dialogam. Trata de considerar, ou não, a opinião do outro e não a sua individualidade. Não importa quem fala, mas o que ele fala.

Toda verdadeira conversação implica nossa reação frente ao outro, implica deixar realmente espaço para seus pontos de vista e colocar-se no seu lugar, não no sentido de querer compreendê-lo como essa individualidade mas compreender aquilo que ele diz. Importa respeitar o direito objetivo de sua opinião, a fim de podermos chegar a um acordo em relação ao assunto em questão. Não relacionamos sua opinião, portanto, com sua própria individualidade, mas com nossa própria opinião e suposição (GADAMER, 1984, p. 463).

Os diálogos platônicos atestam isso. Para nomear um é bom lembrar-se da *República*, que é, em grande parte, uma discussão dialógica sobre o tema da justiça. Em *Górgias*, há uma citação esclarecedora nesse sentido: “É por visar não à tua pessoa, sim ao debate; quero vê-lo adiantar-se tanto que nos esclareça o mais possível a questão em pauta” (PLATÃO, 453 c).

Tal conversação entre interlocutores dá-se também entre intérprete e a tradição através de textos. Assim, se numa conversação a dois, o que os guia é um assunto em questão; entre intérprete e o texto, o que os guia é o sentido do texto.

Nesse caso, como se conversa com a tradição senão por meio da linguagem? E a melhor forma é a linguagem escrita, pois ela se torna presente para qualquer atualidade uma vez que nela se dá eminentemente a coexistência entre passado e presente. “Nela o espaço e o tempo parecem suspensos. Quem souber ler o que foi transmitido por escrito atesta e realiza a pura atualidade do passado” (GADAMER, 1984, p. 216). Todos aqueles que têm condições de ler participam do sentido do texto. A escritura é o modo de ser da linguagem da tradição por excelência, ela é a existência visível daquilo que lhe dá autonomia e precisa ser compreendido, a saber, o assunto de que se trata.

Isso quer dizer que, no texto, o sentido sofre uma auto-alienação que é trazido à tona pela compreensão do intérprete da leitura. O caso da tradução é ilustrativo; também nesse sentido, na medida em que o tradutor possui a tarefa de transpor o sentido do texto a ser compreendido de um mundo lingüístico para outro mundo lingüístico. Assim, traduzir é interpretar; muitas vezes, a dificuldade de traduzir consiste no fato de ser difícil encontrar expressões adequadas que reproduzam o sentido de alguma expressão em determinada língua. Por isso, muitas vezes, opta-se por reproduzir a expressão no original com o intuito de não distorcer o seu verdadeiro significado. O sentido do texto pode ser expresso em línguas diferentes, no entanto, jamais distorcido.

Na história da filosofia pouco se considerou o ouvir e muito mais se considerou o olhar ou o tato. Em oposição ao olhar, o ouvido não pode ser fechado, pois, enquanto basta ao olhar um ato voluntário para não ver, o ouvido sempre estará ouvindo algo. Além disso, nosso olhar possui um ângulo de visão limitado, pois, para ver o que está atrás, precisa-se girar a cabeça. No entanto, com o ouvido dá-se uma captação muito maior, pois, mesmo sem mover a cabeça, ouve-se os sons atrás da pessoa. Ele possui, portanto, uma amplitude geográfica muito maior do que o olhar. A linguagem dialógica constitui-se pelo ouvir, que é mais amplo que olhar.

Diálogo não é um falar depois do outro, mas falar *com* o outro; não é unicamente caracterizado por signos. “Por isso afirmamos e justificamos que ela (a linguagem) é um princípio, que não apenas designa coisas, mas mantém e gera perguntas e respostas acerca do sentido da existência humana, porque é imagem, expressão e constituição desta” (ROHDEN, 2003, p. 243). No texto *A incapacidade para o diálogo*, Gadamer faz alusão ao empobrecimento da conversação por causa do aumento da conversa telefônica e do aparelho

televisor. Aquela limita o corpo a corpo dos interlocutores que é indispensável num autêntico diálogo. No telefone, não se consegue perceber disposições, abertura a um diálogo verdadeiro. E esta tomou o tempo de a família conversar até mesmo na hora das refeições. Tanto a conversa telefônica como a televisão estão longe de se aproximarem dos atributos de uma conversa presencial entre interlocutores.

Se não há linguagem comum, impera o desentendimento, má compreensão. Dentro dessa dinâmica do diálogo é que se pode falar de uma conversação hermenêutica. Da explanação acima sobre o diálogo como o lugar da experiência hermenêutica, pode-se concluir que a linguagem é o meio, o centro da experiência hermenêutica. É através dela que se efetiva o acordo dos interlocutores e o entendimento deles sobre a coisa. Muito mais do que a verdade estar na palavra, ela está no discurso, no *logos*, na linguagem.

Na obra *Aproximações sobre hermenêutica*, Ernildo Stein (2004) procura mostrar que verdade é esta que a hermenêutica filosófica quer. Ele começa com a constatação de que há duas concepções de verdade na história da filosofia. Uma fundamenta a verdade na experiência dos sentidos, ou seja, na corrente do empirismo; a outra fundamenta-se numa verdade absoluta que depende unicamente da consciência subjetiva, num fundamento último. No entanto, a filosofia hermenêutica, defende “uma verdade que se estabelece dentro das condições humanas do discurso e da linguagem” (STEIN, 2004, p. 48). Ela é, portanto, uma concepção de verdade diferente de ambas as concepções modernas acima apresentadas.

Em *Verdade e Método II*, Gadamer diz que há um modo de discurso que se chama juízo que pode ser verdadeiro ou falso. Assim, ele é verdadeiro quando, no discurso, expressa-se tal qual a coisa. Por outro lado, é falso quando não está de acordo com a coisa. Logo, a verdade tem seu lugar no juízo, discurso, que está de acordo com a coisa. Sendo o lugar da verdade o discurso, o conceito de verdade que se tem aqui é o grego cuja designação é *aletheia*. Este termo, esmiuçado, fica assim: de um lado, tem-se o termo “*a*” no sentido de negação e, de outro lado, o termo “*letheia*”, significando coisas cobertas ou escondidas. Então, a essência da coisa deve ser descoberta, ou seja, a verdade deve ser revelada, desvelada, e essa desocultação acontece no discurso.

No discurso há, pois, um sentido que está entre o dito e o não dito. O dito é expresso na ocasião, todavia, mesmo dito na ocasião, possui um não dito. Isso pode acontecer quando se usam expressões semânticas como “aqui” ou “isto”. Nunca se sabe exatamente o que elas identificam. Isso depende da situação. O modo que melhor expressa o não dito no dito é a pergunta. Outra forma em que está presente o não dito é o fato de, no dizer, algo encobrir-se. O exemplo que salta à vista é o da mentira. Esta fica encoberta quando alguém diz algo que

não é; pode ser explícita como implícita. No primeiro caso, quando alguém fala uma mentira; no segundo caso, quando alguém, na fala, encobre algo. Logo, a hermenêutica trata do não dito que fica imerso no dito, isto é, a hermenêutica procura aquilo que, no dito, não está sendo dito.

Vê-se o caráter especulativo presente no discurso quando se busca aquilo que está encoberto no dito. Este deve ser o verdadeiro comportamento pelo qual se deve pautar o bom hermeneuta: descobrir no dito aquilo que não está sendo dito. No caso da interpretação de um texto, o caráter especulativo está no reconhecimento do seu sentido.

4.5 A linguagem como experiência humana de mundo

Gadamer, ao desenvolver o item *A linguagem como experiência de mundo*, segue as pegadas de Wilhelm von Humboldt, reconhecendo nele um ponto significativo para o problema hermenêutico, a saber, a *linguagem como concepção de mundo*. Para Gadamer, o homem naturalmente está no mundo e tem um mundo. A fim de tornar claro essa tese, pode-se citar o exemplo de quando se aprende uma língua. Ora, quando se está aprendendo uma nova língua, insere-se num outro mundo sem se esquecer do mundo da língua materna. O idioma que se aprende no mundo em que se nasceu e cresceu nunca será esquecido quando se entra no mundo de outra língua⁴⁴. Isso fica claro quando se diz que, para aprender uma nova língua, é preciso vivê-la. Eis como se expressa Gadamer quanto ao ter mundo do homem pela linguagem:

A linguagem não é só um dos muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas ela serve de base absoluta para que os homens tenham *mundo* e nela se representa *mundo*. Para o homem, o mundo está aí como mundo numa forma como não está para nenhum outro ser vivo que esteja no mundo. Mas esse estar-aí do mundo é constituído pela linguagem (1984, p. 531).

É mister entender melhor quando se diz que o homem tem um mundo. Essa constituição de mundo feita pelo homem é que o diferencia dos demais seres vivos. No máximo, os outros seres vivos possuem um mundo circundante; ao contrário, quem tem “mundo” que se dá na linguagem possui um mundo que extrapola o mundo das relações sociais imediatas.

Ora, pelo modo como o homem aprende a falar, mostra-se que ele tem mundo. A linguagem falada é uma manifestação da íntima relação do eu e do mundo. É um erro afirmar que uma criança aprendeu a falar quando ela balbucia a primeira vez *papai*. Na verdade, o

⁴⁴ “Por mais que alguém se desloque a uma forma espiritual estrangeira, nunca esquece sua própria concepção de mundo e nem sequer de linguagem” (GADAMER, 1984, p. 530).

fato de ela balbuciar tal palavra pressupõe uma gama de experiências anteriores que ela já teve. Não se pode dizer com precisão o momento em que uma criança aprende a falar. Quando uma criança diz *papai* não quer dizer que ela já aprendeu falar, pois falar não consiste em dominar um conjunto de sons e códigos lingüísticos apenas⁴⁵. Se fosse assim, seria muito fácil aprender uma nova língua. O correto é dizer que se está sempre aprendendo a falar. O fato é que ninguém sabe ao certo quando se começa a falar.

O modo como se descreveu acima sobre o aprendizado do falar aplica-se também ao aprendizado da linguagem, pois a linguagem também pressupõe um já estar no mundo comunicado pela linguagem que não possui um começo⁴⁶. Assim, a linguagem não é expressão isolada, mas está inserida numa totalidade que a abarca e a antecede. No final do texto *Linguagem e Compreensão* (1970), Gadamer cita o exemplo de quando sua filha pediu-lhe que a ensinasse escrever a palavra “morango”. Quando ele disse como se escrevia, a filha teria dito: “Engraçado, quando a ouço assim, já não consigo mais compreender a palavra. Somente quando a esqueço que estou de novo nela” (2002, p. 194). Todo o comportamento da linguagem consiste em estar diante dela não como se está diante de um objeto. É o que ocorre quando, num diálogo ou discurso, alguém para fixando-se em demasia a atenção no que diz. Como é chato quando se conversa com alguém que pensa as palavras enquanto conversa! A conversa não flui e chega a estagnar. No *Posfácio* da 3ª edição de *Verdade e Método*, expressa-se lapidarmente Gadamer sobre esta experiência originária de mundo:

Mas, permitam-me recordar que o conhecimento prévio que se desenvolve em nós simplesmente em virtude de nossa orientação lingüística no mundo (e que efetivamente constituía a chamada “ciência” de Aristóteles) desempenha o seu papel toda vez que se elabora alguma experiência vital, cada vez que se compreende uma tradição lingüística e cada vez que está em curso uma vida social. Esse conhecimento prévio não é dado tão somente como uma instância crítica contra a ciência, e está exposto por sua vez em todo momento em todas as objeções críticas da ciência; somente ela é e continuará sendo o meio que sustenta toda a compreensão. Por isso cunha a peculiaridade metodológica das ciências da compreensão (GADAMER, 1984, p. 652-653).

Viu-se como a experiência que o homem tem de mundo é o ponto de partida que, embora não tinha um começo, ele está ali pressuposto. De repente ele está no mundo, de repente ele pensa e fala, e na linguagem se condensam de tal modo os três níveis que interligam, a saber, o estar no mundo o pensar e o falar. Pela linguagem o homem tem um

⁴⁵ “Aprender a falar não significa utilizar um instrumento já existente para classificar esse mundo familiar e conhecido, mas significa a aquisição da familiaridade e conhecimento do mundo mesmo tal como nos encontramos com ele” (GADAMER, 2002, p. 148).

⁴⁶ “Em todo nosso pensar e conhecer, estamos já desde sempre sustentados pela interpretação lingüística do mundo, cuja assimilação se chama crescimento, criação” (GADAMER, 2002, p.149).

mundo e representa tal mundo⁴⁷, conforme diz Gadamer (1984, p. 531): “Para o homem, o mundo está aí como mundo numa forma como não está para nenhum outro ser vivo que esteja no mundo. Mas esse estar-aí do mundo é constituído pela linguagem”.

Nesse sentido, a língua representa o mundo e tal representação de mundo feita pela linguagem mostra que o homem vai além de seu mundo circundante (*Unwelt*). O que caracteriza a relação do homem com o mundo e o distingue de todos os outros seres vivos é o fato de ele ter “*liberdade frente ao mundo circundante*” (GADAMER, 1984, p. 532). Quem tem mundo que se dá na linguagem possui um mundo que extrapola o mundo das relações sociais imediatas⁴⁸.

Já para Heidegger, um dos modos de ser do *Dasein* é a linguagem. Ela é o lugar (*medium*) pelo qual se constrói a metafísica, a ontologia. A ontologia hermenêutica é uma ontologia da finitude que se expressa na e pela linguagem. O filosofar dá-se num ser que está no mundo. Isso ficou claro quando

Heidegger constata que o ser-aí sempre é uma totalidade no seu correr para a morte. O ser-no-mundo é possível, porque o homem sabe que morre. Somos existência, porque morremos. O correr adiante-para-a-morte ressalta de forma vigorosa a condição fática, existente, compreensiva do ser-aí” (STEIN, 2002, p. 69).

O ser é finito e sabe que, na morte, cessam todas as suas possibilidades. Gadamer notou uma ontologia da finitude no pensamento grego. É mister lembrar que um dos motivos que fez com que Gadamer se aproximasse do professor Heidegger foi o fato de que ele tornava vivo de novo o pensamento dos gregos. Essa constatação levou-o a retomar em Platão a tensão entre limite e o ilimitado⁴⁹. “É exatamente no caminho que passa pela finitude, pela particularidade de nosso ser, visível também na diversidade das línguas, que se abre o diálogo infinito em direção à verdade que somos todos nós” (GADAMER, 2002, p. 223).

A concepção de *Eros*, em *Banquete*, de Platão, revela isso. Nessa obra, vêem-se dois momentos que demonstram a não objetividade do tema do amor. Num primeiro momento, há uma discussão entre os parceiros do diálogo buscando definir o que é o amor. Num segundo momento, chegam ao seguinte resultado: *Eros* é a síntese de pobreza (finitude) e riqueza (infinitude). Na concepção platônica de *Eros* ancora-se a concepção de filosofia, segundo a

⁴⁷ “A linguagem não é só um dos muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas ela serve de base absoluta para que os homens tenham *mundo* e nela se representa *mundo*”. (GADAMER, 1984, p. 531).

⁴⁸ “Com isso fica claro que, diferente de todos os demais seres vivos, o homem tem “mundo”, na medida em que eles não têm relação com o mundo no mesmo sentido e apenas estão confiados de modo direto com o que os circunda” (GADAMER, 1984, p. 532).

⁴⁹ Kierkegaard entendia o homem como uma síntese de finito e infinito. Ou seja, no homem, há uma tensão de ser finito, mas possuir um ímpeto de infinitude.

qual, ser filósofo é ser amigo do saber. O filósofo é aquele que busca, pois é finito, mas possui o caráter da infinitude, da riqueza, que o lança para frente na busca de respostas mesmo que destas surjam outras sucessivamente. Por isso, ouvem-se muitos a dizer que os diálogos de Platão não são conclusivos. É que eles expressam uma concepção de filosofar que não é objetivável, conclusiva, mas um contínuo buscar.

Se, em Platão, essa tensão entre finito e infinito é exemplificada no Amor, em Gadamer, tal tensão revela-se na linguagem, especificamente na linguagem dialógica, na qual:

Todo falar humano é finito no sentido de que abriga em si uma infinitude de sentido a ser desenvolvida e interpretada. Por isso, também o fenômeno hermenêutico deve ser esclarecido a partir dessa constituição fundamentalmente finita do ser, cuja constituição tem suas bases plantadas na linguagem” (GADAMER, 1984, p. 549).

A hermenêutica filosófica revela sua identidade no vaivém entre os pólos do finito e do infinito; seu princípio não é externo ao filosofar, mas é constituinte do processo do filosofar. “Sabe-se que o caráter de linguagem da experiência humana de mundo foi já o fio condutor do desenvolvimento do pensamento sobre o ser, na metafísica grega, desde a fuga “aos *logoi*” de Platão” (GADAMER, 1984, p. 547).

Na experiência que o homem tem de mundo e que se mostra na linguagem não se encaixa a concepção de que o mundo se torne um objeto da linguagem. Esta não é um instrumento que se usa e depois se deixa de lado e volta-se a usá-la quando se precisa. Pelo contrário, ela faz parte do estar no mundo do homem e por isto é um modo de ser do homem tal como significa o termo alemão *Sprachlichkeit*⁵⁰, que se pode traduzir por modo de ser da linguagem. Entretanto,

O modo de ser da linguagem em que se dá nossa experiência de mundo precede a tudo quanto pode ser reconhecido e interpelado como ente. *A relação fundamental de linguagem e mundo não significa, portanto, que o mundo se torne objeto da linguagem.* Antes, aquilo que é objeto do conhecimento e do enunciado já se encontra sempre contido no horizonte global da linguagem. O modo de ser da linguagem da experiência humana de mundo como tal não tem em mente a objetivação do mundo (GADAMER, 1984, p. 539).

A relação que as ciências naturais estabelecem com mundo é objetiva, ou seja, elas (a física, a biologia) estudam o mundo e os entes como dados simplesmente. Por isso, não se

⁵⁰ O termo alemão *Sprachlichkeit* possui diferentes traduções; a edição de *Verdade e Método* brasileira, da editora Vozes, traduz por “caráter de linguagem” e por “modo de ser da linguagem”. Já a tradução espanhola prefere “linguisticidad”, o que, em português, sugeriria “linguisticidade” ou “linguisticidade”. Embora haja divergências quanto a tradução do termo o que se quer dizer é que a linguagem é um acontecimento e que, por isso, possui uma dinâmica interna.

pode confundir a objetividade (*Objektivität*) delas com a objetividade (*Sachlichkeit*) da linguagem que é mediada pelo pressuposto da experiência humana de mundo. Tanto o interpretado mostra-se pela linguagem como o interprete move-se na linguagem. Nela, instaura-se a unidade da experiência originária entre o eu e o mundo. Ela é, de fato, o meio (*Mitte*) pelo qual se manifesta o fenômeno hermenêutico por excelência e é condição de possibilidade da experiência hermenêutica como tal. A objetividade da linguagem surge justamente desta relação que ela mantém com o mundo. A compreensão que se exerce nas ciências do espírito deve ser reconhecida a partir dessa objetividade da linguagem.

Como seres finitos que encontram na linguagem a mediação entre finito e infinito, todo o falar humano é finito e abriga em si uma infinitude de sentido que deve ser desenvolvida e interpretada. Nessa mediação, expressa-se a experiência de mundo. O que se quer dizer é que o modo de ser da linguagem caracteriza como tal nossa experiência humana de mundo e tem no diálogo⁵¹ sua efetivação por excelência.

Isso quer dizer que o homem interpreta-se como um ser no mundo e dessa experiência, ele compreende todos os entes como tais. Esta experiência originária de mundo que o intérprete tem não o deixa em momento algum e isso mostra que tanto o intérprete quanto o interpretado não se movem no nível do imediato, mas do mediato porque o intérprete já se move no mundo do seu modo de ser da linguagem e isso não permite que ele olhe o mundo e as coisas ao seu redor como coisas imediatamente dadas como procede às ciências naturais.

Há uma unidade entre conhecimento e ser, na medida em que o conhecimento é um momento do próprio ser tal como entendia a filosofia antiga e medieval⁵². Na modernidade, o conhecimento é uma tarefa do sujeito; há uma distinção entre sujeito que conhece e objeto que é conhecido⁵³. Na hermenêutica, não há essa ruptura, há, no entanto, uma pertença (*Zugehörigkeit*) entre o sujeito e a coisa.

Essa pertença fica clara quando Gadamer apela para o conceito grego de método, seguido por Hegel conforme o qual “O verdadeiro método seria o fazer da coisa ela mesma” (1984, p. 555). É interessantíssimo notar que o termo alemão *Sache* é traduzido por “a coisa em questão”. E ainda, a designação para “objetividade” consiste em *Sachlichkeit*, isto é, a atividade da coisa ou a ação da coisa. Nesse sentido, Hegel caracteriza a verdadeira

⁵¹ Pode-se usar como sinônimo de diálogo, linguagem falada e também conversação.

⁵² “Na metafísica a *pertença* se refere a relação transcendental entre o ser e a verdade, que pensa o conhecimento como um momento do próprio ser e não primariamente como um comportamento do sujeito. Esta inclusão do conhecimento no ser é o pressuposto do pensamento antigo e medieval” (GADAMER, 1984, p. 549).

⁵³ “Na ciência moderna, semelhante idéia metafísica da pertença do sujeito conhecedor ao objeto do conhecimento carece de legitimação” (GADAMER, 1984, p. 550).

especulação filosófica como a ação da coisa (*Tun der Sache selbst*). Isso fica em sintonia com a máxima da fenomenologia de “voltar-se as coisas elas mesmas”. E mais, objetividade, nesse caso, é parcial: uma vez que ela não está, ou não depende, nem desse e nem daquele sujeito ou nem dessa e nem daquela parte, mas no respeito para com a coisa em primeiro lugar.

Hegel, no intento de justificar tal concepção de método, do fazer da própria coisa, reporta-se ao personagem Sócrates dos diálogos de Platão. Sócrates em suas conversações com os jovens põe em prática o jogo de perguntas e respostas que confunde as opiniões de seus interlocutores. Mas se ele coloca em confusão as opiniões deles é para que eles se voltem adequadamente para a coisa. A confusão causada por Sócrates nas opiniões de seus interlocutores é, no fundo, um esclarecimento⁵⁴. Eis, então, como Gadamer define a dialética (*Dialektik*):

Dialética não é outra coisa do que a arte de conduzir uma conversação e, sobretudo, a arte de descobrir a inadequação das opiniões que dominam uma pessoa, formulando conseqüentemente perguntas e mais perguntas. A dialética é aqui, portanto, *negativa*, ela confunde as opiniões. Mas essa confusão significa ao mesmo tempo um esclarecimento, pois libera a visão para olhar adequadamente para a coisa (GADAMER, 1984, p. 556).

É justamente isso que dá fôlego à dialética do uno e do múltiplo, em *Parmênides*, de Platão. Há um verdadeiro confronto entre a tese do ser defendida por Zenão e a arte da conversação de Sócrates. Aqui não quer dizer que a coisa tenha um fôlego próprio e ande; ela é posta em movimento pelo pensamento, pois, nesse método, há uma unidade de pensamento e coisa ou de pensamento e ser; nesse sentido, pode-se dizer que o método é dialético.

A linguagem dá à experiência hermenêutica o caráter de universalidade sob dois pontos de vista: no primeiro, porque ela é o centro pelo qual se manifesta a relação originária do homem com o mundo; no segundo, porque ela é o meio pelo qual a conversação desenvolve-se. Em ambos os pontos de vista, é possível falar-se de um modo de ser especulativo da linguagem no qual se instaura um sentido. Tanto a relação não objetiva do homem com o mundo quanto o diálogo encontram-se no meio da linguagem. Nela, instaura-se a unidade originária entre o eu e o mundo; ela é de fato um meio pelo qual se manifesta o fenômeno hermenêutico por excelência; é condição de possibilidade da experiência hermenêutica como tal. E, ainda, quando se lembra de que a concepção de método é um fazer da própria coisa por intermédio dela.

⁵⁴ “É por visar, não a tua pessoa, sim ao debate; quero vê-lo adiantar-se tanto que nos *esclareça* o mais possível a questão em pauta” (PLATÃO, 453 c).

O diálogo é o lugar por excelência da concepção de linguagem como experiência de mundo; ele revela justamente a finitude que o ser humano sente no mundo, e, é guiado pela coisa em questão, ou seja, pelo elemento que é comum àqueles que se dispõem a conversar. Não são os atores do diálogo que conduzem a conversação, mas eles são conduzidos pelo jogo de perguntas e respostas que os atraem e os envolvem no modo de ser do diálogo. Essa imparcialidade deles somente é possível porque possuem um mundo próprio e aceitam o mundo que o outro tem. Na relação que o homem tem com o mundo, ele reconhece que, antes de ser sujeito, ele já era objeto do mundo e o autêntico diálogo implica o reconhecimento que aquilo que o outro traz no diálogo pode ter validade. Por isso, quando pessoas aceitam conversar, jamais pode haver a prevalência de uma delas na conversação, elas devem respeitar o assunto, que faz a mediação delas sendo a condição de possibilidade do autêntico diálogo.

Pela centralidade da linguagem e pelo caráter especulativo é que se encontra a afirmação paradigmática de Gadamer (1984, p. 567), “*O ser que pode ser compreendido é linguagem*” (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*). O que Gadamer quer dizer é que se compreende o ser dos entes por meio da linguagem. Ela é o meio pelo qual se dá a compreensão por excelência tal como reitera Gadamer algumas linhas abaixo ao dizer que “O que se pode compreender é linguagem” (*Was verstanden werden kann, ist Sprache*) (1984, p. 568)⁵⁵. Para ele, tal centralidade da linguagem dá ao fenômeno hermenêutico o caráter de ser universal: “O fenômeno hermenêutico devolve aqui sua própria universalidade à constituição ontológica do compreendido na medida em que a determina num sentido universal como *linguagem*” (GADAMER, 1984, p. 567). Todo o intérprete move-se num horizonte ontológico através do modo de ser especulativo da linguagem e o fenômeno hermenêutico assume sua universalidade justamente nesse nível ontológico pelo qual se move⁵⁶. Figal, no

⁵⁵ Ao falar da relação do homem com o mundo que tem um caráter de linguagem, Gadamer diz que a hermenêutica é “um *aspecto universal da filosofia* e não somente a base metodológica das chamadas ciências do espírito” (1984, p. 569).

⁵⁶ Conferir os textos escritos em homenagem ao centenário de Gadamer, os quais tratam de interpretações dessa frase por Richard Rorty, Gianni Vattimo e Michael Theunissen. Além dos autores citados, também contribuem com a homenagem nomes como Jürgen Habermas, Rüdiger Bubner, Günter Figal e Hans Ulrich Gumbrecht. A homenagem data do dia 11 de fevereiro de 2000, num ato conjunto da Ruprecht-Karl-Universität de Heidelberg e a Academia das Ciências de Heidelberg, momento em que o discurso ficou a cargo Erwin Teufel. Todos os textos aí apresentados deram origem ao livro (cujo título deriva do interesse de alguns autores pela mais conhecida frase do filósofo) “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”. *Hommage an Hans-Georg Gadamer* (O ser que pode ser compreendido é linguagem. Homenagem a Hans-Georg Gadamer). Ver na tradução espanhola: HABERMAS, J.; RORTY, R.; VATTIMO, M.; THEUNISSEN, M.; FIGAL, G.; BUBNER, R.; TEUFEL E.; GUMBRECHT, H. U.. “**El ser que puede ser comprendido es lenguaje**”. **Homenaje a Hans-Georg Gadamer**. Prólogo e tradução de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Síntesis, 2001.

texto referido anteriormente, diz que essa frase trata da “proposição central da ontologia da linguagem do filósofo”⁵⁷ (p. 122).

Nas últimas páginas de *Verdade e Método*, Gadamer busca, no conceito metafísico do belo, presente em Platão, estabelecer um paralelo explicativo para corroborar tanto a experiência hermenêutica que tem na linguagem o seu meio de efetivação como o conceito de verdade que está em jogo na compreensão.

Em primeiro lugar, a experiência hermenêutica consiste num acontecer de uma autêntica experiência que se mostra no aparecer (*Erscheinen*) do belo tal como vê Platão, onde o belo é a representação visível do bem, uma representação privilegiada do inapreensível bem enquanto aparece à alma humana:

Mas Platão pode afirmar paralelamente que, na tentativa de apreender o bem em si mesmo, este se refugia no belo. Assim, porque pode ser mais facilmente apreendido, o belo se distingue do bem, que é o completamente inapreensível. Ele tem por essência a característica de aparecer. Na busca do bem, o que se mostra é o belo. Este representa de imediato uma caracterização daquele para a alma humana (GADAMER, 1984, p. 574-575).

Conforme Gadamer, “fica muito claro que para Platão a ordem teleológica do ser é também uma ordem de beleza, em que, no âmbito inteligível, a beleza se manifesta de maneira mais pura e mais clara do que no sensível onde pode aparecer distorcida pela imperfeição e pela desmedida” (1984, p. 572). Desse modo, o belo assume uma função ontológica importantíssima na metafísica platônica como mediação entre a idéia e o fenômeno. Mediação esta que se cristaliza posteriormente como participação.

O que está em jogo, na questão do belo, e que serve para a questão hermenêutica, é o fato de que, no aparecer do belo, tem-se a possibilidade de instauração da compreensão do ser, pois, falar do belo, pressupõe uma compreensão, ainda que indiretamente, do bem por intermédio ou à luz da linguagem. Isso é estar no âmbito de uma metafísica do belo. O que se quer dizer é que “tanto o resultado do belo como o acontecer hermenêutico pressupõe, fundamentalmente, a finitude da existência humana (GADAMER, 1984, p. 580). Na atração exercida pelo belo na alma humana há um paralelo com a busca de sentido na experiência hermenêutica enquanto tal.

Em segundo lugar, na experiência do belo, tem-se o fenômeno hermenêutico, pois a alma humana é atraída de tal modo por ele na busca pela plenitude de sentido. O modo de ser do belo consiste na atração (desejo) que ele exerce na alma humana. Ele, o belo, aparece como luz, como brilho, pois faz parte de sua essência ser assim. No dizer de Gadamer, em

⁵⁷ “the central proposition of his (Gadamer) ontology of language”

Platão, encontra-se a primeira demonstração de verdade como momento essencial do belo “e é muito claro o que queria dizer com isso: o belo, o modo como aparece o bem, manifesta-se a si mesmo no seu ser, representa-se” (1984, p. 581). E para deixar mais claro o entrelaçamento de verdade, compreensão e o conceito de belo ele faz uma analogia com o conceito de jogo. Diz ele:

A compreensão portanto é um jogo, não no sentido de que aquele que compreende se coloque como jogador na reserva, abstendo-se de tomar a posição que o ligue às pretensões que lhe são colocadas. Isso porque, aqui, de modo algum se dá a liberdade de possuir a si mesmo, inerente ao poder colocar-se na reserva, e é isso o que pretende expressar a aplicação do conceito de jogo à compreensão. Aquele que compreende já está sempre incluído num acontecimento, em virtude do qual aquilo que possui sentido acaba se impondo. Assim, é com razão que se emprega o mesmo conceito de jogo tanto para o fenômeno hermenêutico quanto para a experiência do belo. Quando compreendemos um texto, nos vemos tão atraídos por sua plenitude de sentido como pelo belo. Ele ganha validez e nos atraiu para si, antes mesmo que alguém caia em si e possa examinar a pretensão de sentido que o interpela. O que nos vem ao encontro na experiência do belo e na compreensão do sentido da tradição tem realmente algo de verdade no jogo. Na medida em que compreendemos, estamos incluídos num acontecer da verdade e quando, de certo modo, queremos saber no que devemos crer, parece-nos que chegamos demasiado tarde (1984, p. 585).

O modo de ser da linguagem, tal como a entende a hermenêutica filosófica, está longe de se coadunar com a “filosofia da linguagem”, ou “ciência da linguagem”, pautada no ideal de que a verdade é expressa em proposições ou que o mundo esteja escrito em caracteres matemáticos. Já com Husserl e Heidegger nota-se a tarefa de elucidar elementos que antecedam a análise lógica do mundo. Antes da análise subjetiva do mundo, o sujeito já está inserido no mundo na medida em que já é mundo e comunica mundo. A investigação fenomenológica operada por ambos ultrapassa o âmbito do puramente lógico através dos elementos da *Lebenswelt* e da *Hermeneutik der Faktizität*.

A ciência deixa de ser legítima quando não reconhece a base original pela qual estabelece sua articulação teórica e na medida em que ela investiga o mundo como objeto, ou seja, ela esquece a unidade entre pensamento e ser do ente a fim de investigar o ser como simplesmente dado. As experiências que fundamentam o fenômeno da compreensão revelam que conhecer consiste no reconhecimento de que o outro, a obra de arte, o jogo, a tradição, o preconceito, a autoridade, a linguagem possuem pretensão de verdade não objetiva. Não será nesse sentido que Gadamer afirma, no *Prefácio de Verdade e Método*, que sua investigação, ou seu livro assenta-se metodologicamente sobre um solo fenomenológico?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que é compreender? Em que a compreensão difere da hermenêutica dos românticos Schleiermacher e Dilthey? O que a sustenta como hermenêutica filosófica? Primeiramente, a compreensão não é algo puramente subjetivo nem puramente metodológico. No terceiro capítulo realizou-se uma crítica à consciência estética através do conceito de jogo, pois a essência da experiência da arte e o modo de ser do jogo consistem numa representação como um processo ontológico. Quer dizer, ambas as experiências possuem um movimento próprio que independe da consciência do artista (ou do jogador). A definição do caráter ontológico da imagem em oposição à cópia nesse sentido foi esclarecedor.

Em segundo lugar, fez-se uma crítica à consciência histórica com o propósito de enfatizar a historicidade da compreensão como princípio hermenêutico. Nesse sentido, reabilitou-se o sentido positivo do preconceito contra o seu sentido negativo preconizado na modernidade por Bacon, Descartes e o Iluminismo. Partindo da estrutura prévia da compreensão de Heidegger, Gadamer formula o caráter circular da compreensão em que o preconceito é uma condição em que se encontra o intérprete como um ser histórico.

O texto possui representação do passado (da tradição), do mundo, no qual foi confeccionado (redigido) e, ao mesmo tempo, o intérprete vive num mundo que é dele. Nesse momento, reúnem-se o sentido positivo da pré-compreensão (o agora) e a verdade do passado que está no texto. É erro grotesco dizer que se dirige ao texto sem uma carga histórica, sem uma compreensão prévia de sentido. O papel do intérprete é aplicar o sentido, a pretensão de verdade da tradição, no presente. Por isso, a consciência da história efetual consiste no fato do intérprete ser interpelado pela tradição e pela situação histórica na qual se encontra. Nessa situação, resgata-se o fenômeno da aplicação como um tema central da compreensão e a suspensão do passado e presente através da denominação fusão de horizontes.

Por fim, não se pode esquecer também da crítica à limitação metodológica da hermenêutica, através do conceito de experiência como finitude humana. O limite do método é marcado pelo fato de que o ser próprio daquele que conhece entra em jogo no ato de conhecer. Foram exemplares tanto o modo de ser da obra de arte e o conceito de jogo. Isso marca o limite do método, porém não o da ciência. A ruptura da dicotomia sujeito/objeto moderno perpassa todo o texto. Desde Heidegger, em *Ser e Tempo*, na estrutura da pergunta pelo ser, no modo de ser da arte, no conceito de jogo, na linguagem como diálogo, no conceito de experiência está explícita a tese de que o método consiste no fazer da própria

coisa. A primeira de todas as condições, no fenômeno do compreender, é o fato de que algo interpela o intérprete, a coisa em questão.

A abertura, como caráter essencial da experiência hermenêutica é mostrada pela essência da pergunta quando puser em suspenso o assunto em questão. Tanto a experiência quanto a pergunta nunca cessam, pois faz parte de ambas pôr-se a caminho. No caso da experiência, pelo fato de nunca fazer a mesma experiência de novo e, no caso da pergunta, pelo fato de a pergunta pôr em movimento o pensamento. A dialética da pergunta e da resposta está também presente na compreensão de um texto na medida em que ele é resposta a uma pergunta que ele mesmo se põe e que é tarefa do intérprete reproduzi-la. Vê-se, então, que o texto deve ser compreendido a partir de si mesmo e não com referência ao psicologismo do seu autor como pensou Schleiermacher. Compreender um texto é colocar-se em diálogo com ele; é compreendê-lo tal qual ele se apresenta em seu sentido.

Para Gadamer, a linguagem é um modo de ser do ser humano que mostra sua relação com o mundo. Não é uma ferramenta que se usa quando se quer e para o que se quer, pois não tem começo, tal como se viu nos exemplos do aprender e do falar. Sua experiência originária de mundo não permite que o mundo se torne seu objeto. É pressuposto em que se move o intérprete e permite com que ele olhe o mundo e as coisas que o rodeiam com sentido e não com pretensão de domínio. Quem reconhece sua experiência originária de mundo busca compreender as coisas tal qual elas se mostram pela linguagem. A relação que o homem tem com o mundo dá à linguagem característica de objetividade no sentido de pôr em suspenso a coisa de que se trata.

O modo como se efetua o diálogo (ou a compreensão) pode ser descrito através do conceito de jogo, pois, tanto no modo de ser do jogo como no modo de ser do diálogo (ou da compreensão), está presente um processo medial, isto é, não são os jogadores que conduzem o jogo e nem aqueles que dialogam que conduzem o diálogo; tanto o jogo como o diálogo possuem em si, o seu *telos*. Desse modo, se o meio que sustenta o jogo em movimento é o envolvimento do jogador, no diálogo, o meio pelo qual se realiza toda a compreensão, além da disposição dos que dialogam, é a linguagem.

Em Platão, tem-se que a filosofia se caracteriza por orientar-se sob a “experiência originária de mundo”, expressa na linguagem. Os diálogos platônicos revelam um esquecimento dos interlocutores no movimento de perguntas e respostas. Por isso que muitos, ao chegarem ao fim da leitura dos diálogos, afirmam que Platão não resolveu a questão que sustenta a trajetória do diálogo? Seu objetivo seria solucioná-la? Não pretendia ele mostrar que o movimento do pensamento deve seguir a coisa na sua inteireza? Ele pretende dizer que

o fim da coisa está nela mesma, que deve ser seguida, pois é isso que sustenta o amante da sabedoria. O método de investigação, segundo ele, não seria uma unidade entre pensamento e ser? A verdade não se desvelaria nessa relação dialética entre pensamento e coisa?

A universalidade da compreensão está na natureza mesma da coisa, que se expressa na linguagem; está na experiência de mundo daquele que compreende, interpreta. Isso não quer dizer que seja só por meio da linguagem, pode ser também pelo silêncio, processos interiores. Tanto a experiência de mundo como a linguagem expressam condições reais inegáveis da vida humana. Por fim, a universalidade do problema hermenêutico está no seu acontecer, tal como disse Gadamer, que um bom hermeneuta não possui a última palavra.

Pode-se achar que se compreende e que se é justo, mas, na verdade não se compreende e nem se é justo. Nosso único consolo é de estar a caminho; é de saber que não se sabe, como disse Sócrates. Dialética é a arte de conduzir uma conversa, é a arte de pensar no caminho; a filosofia hermenêutica não pretende uma posição “absoluta”, todavia põe-se a caminho de sucessivas experiências; é essencialmente dialógica e tal como se viu, de certo modo, a dialética platônica já possui caráter hermenêutico.

Gadamer não está interessado em encontrar um método como aquele que dá autonomia, clareza, objetividade, às ciências naturais a fim de aplicá-lo às ciências do espírito. Se Gadamer tentasse isso, cairia no mesmo erro de Dilthey e Droysen, os quais tentaram dar cientificidade à história no século XIX. Para ele, as ciências do espírito têm seu campo próprio que não se coaduna com o método indutivo lógico da ciência natural. Na verdade, o que o hermeneuta quer dizer é que as ciências do espírito não precisam elaborar um método semelhante ao das ciências naturais para adquirir status de ciência. Seu questionamento é: as ciências do espírito de fato precisam de um método para ter validade universal? Neste sentido, *Verdade e Método* é uma crítica fundamental à obsessão explícita de fundamentar as ciências do espírito em bases metodológicas.

A hermenêutica tem a linguagem como seu centro (medium) universal em movimento. O filosofar dá-se por meio da linguagem, mais especificamente por meio da linguagem dialógica, pois nele se dá a linguagem real. Ele é uma dimensão constituinte do ser humano exemplificado por Platão em seus diálogos, nos quais revela uma tensão entre seus interlocutores que é próprio do filosofar; segundo Gadamer, é um dos componentes do círculo metodológico da hermenêutica filosófica.

Na relação dialógica, ocorre uma mudança em ambos os interlocutores, pois descobrem no outro um mundo antes desconhecido. Assim, no momento em que se atinge a experiência do diálogo, ocorre uma transformação nos dialogantes. O diálogo torna-se vivo

quando os interlocutores falam *sobre* alguma coisa ou *de* uma coisa. A mesma relação dá-se também entre intérprete e um texto da tradição. Os diálogos platônicos atestam isso. Para nomear é mister lembrar da *República*, a qual é, em grande parte, uma discussão dialógica sobre o tema da justiça. Logo, não se pode definir o resultado do diálogo previamente, mas durante sua efetivação.

A ontologia hermenêutica é uma ontologia do finito, que se expressa na e pela linguagem. O filosofar dá-se num ser que está no mundo e a compreensão só é possível porque o lugar de onde se fala é o mundo. Gadamer notou uma ontologia do finito no pensamento grego; tal constatação levou-o a retomar, no platonismo, a tensão entre finito e infinito. A concepção de *Eros*, no *Banquete*, revela isso; *Eros* é a síntese de pobreza (finitude) e riqueza (infinitude). Na concepção de amor platônico, está ancorada uma definição de filosofia como amigo do saber. O filósofo é aquele que busca, pois é finito, todavia possui caráter de infinitude, de riqueza, que o lança à frente na busca de respostas mesmo que destas surjam outras sucessivamente. Por vezes, é comum ouvir iniciantes em filosofia dizerem que os diálogos de Platão não levam a lugar nenhum. É que eles expressam uma concepção de filosofia que não é objetivável, conclusa, porém que é um contínuo buscar, dialética onde os parceiros do diálogo rompem com a imediaticidade deixando-se conduzir pela coisa.

Em Platão, essa tensão entre finito e infinito é exemplificada no Amor; em Gadamer, tal tensão revela-se na linguagem, especificamente, na linguagem dialógica. A hermenêutica filosófica revela sua identidade no vaivém entre os pólos do finito e do infinito, do presente e do passado, do particular e do geral. O princípio hermenêutico não é externo ao filosofar, contudo, é constituinte do processo de filosofar. A experiência que o homem tem de mundo vem à tona na linguagem. Aqui não cabe a concepção de que, entre a linguagem e o mundo, este se torne um objeto para aquela. Como seres finitos, porém, encontra-se adequadamente, na linguagem, a mediação entre finito e infinito, e nessa mediação imprime-se a experiência de mundo.

Uma tentativa de legitimar filosoficamente a verdade e o conhecimento presentes nas experiências da arte, da história e da linguagem é possível através do aprofundamento do fenômeno da compreensão. Compreender é um atributo essencial do *Dasein* tal como disse Heidegger e que Gadamer traduziu como um acontecer da experiência do homem no mundo. Nesse sentido, reconhece-se que a ciência moderna desfaz-se de tal experiência para fundamentar-se na subjetividade e no método. O modelo de ciência que fundamenta a compreensão é o grego, baseado na situação que o homem ocupa no mundo. No texto de Husserl, viu-se o resgate da ciência antiga em detrimento da ciência moderna e o conceito de

mundo da vida é visto como uma fundamentação epistemológica que precede e inclusive fundamenta a moderna concepção de subjetividade e método.

Qual é a verdade presente no fenômeno da compreensão? A verdade acontece na mediação entre sujeito e objeto, tal como se viu no conceito de jogo, na relação entre o presente e o passado, como se mostrou no sentido positivo da compreensão prévia. No caráter de linguagem do ser expressa-se a verdade como revelação tal como no jogo, na história efetual e no diálogo. É sugestivo o fato de que o termo “compreensão” consiste na junção de dois termos, a saber, da partícula “com” mais o verbo “apreender”; daí, pode-se deduzir que compreender é um “apreender junto”. Esse sentido ficou nítido no modo de ser da obra de arte, do jogo, da história e da linguagem, pois somente se compreende na medida em que o indivíduo se envolve nessas experiências de modo a participar delas como acontecimentos de sentido.

Pode-se enumerar os pressupostos do fenômeno da compreensão como experiência humana de mundo, a finitude, a historicidade e o caráter da linguagem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APEL, Karl-Otto. **Transformação da Filosofia 1: filosofia, analítica, semiótica, hermenêutica.** Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

BACON, Francis. *Novum Organum ou Verdadeiras Indicações acerca da Interpretação da Natureza.* Nova Atlântida. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores)

BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea.** Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992.

CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica.** Tradução de Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1973.

DESCARTES, René. *Discurso do Método; Meditações; Objeções e Respostas; As Paixões da Alma; Cartas.* Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores)

DOSTAL, Robert J. **The Cambridge Companion to Gadamer.** Cambridge University Press

DOSTOIEVSKI, Fiodor. **O jogador.** Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

FERRARIS, Maurizio. **História de la Hermenêutica.** Trad. Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Akal, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade y Método II.** 5ª Ed. Tradução de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2002.

_____ **Verdade y Método.** Fundamentos de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Ana Agud Aparício y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1984.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica.** Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer.** Tradução de Álvaro Valls. Porto Alegre: L & PM, 1987.

HAMM, Christian Viktor. **Gadamer, leitor de Kant.** *Studia Kantian* (Rio de Janeiro), São Paulo, v. 1, n. 1, p. 09-28, 1998.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos.** Tradução, introduções e notas de Ernildo Stein. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)

_____ **Ser e Tempo.** Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia.** 3ª ed. Introdução e Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer.** Tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2007.

OLIVEIRA, A. de Oliveira. **Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea.** 3 ed. São Paulo: Loyola, 2006.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica.** Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1969.

PLATÃO. **Crátilo.** Versão do grego, prefácio e notas por Dias Palmeira. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1963.

_____ **Diálogos:** O Banquete; Fédon; Sofista; Político. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores)

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações:** ensaios de hermenêutica. Tradução de M. F. Sá Correia. Portugal: Rés, 1990.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica.** São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2003.

SANTOS, Fausto dos. **Filosofia aristotélica da linguagem.** Chapecó: Argos, 2002.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre Hermenêutica.** 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____ **Mundo vivido:** das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas.** Tradução José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Os Pensadores)

OBRAS CONSULTADAS

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

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

COSTA, Cláudio. **Filosofia da linguagem.** Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. **Gesammelte Werke. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.** Tübingen: Mohr, 1990.

_____ **Verdade e Método I:** traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 8 ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer; revisão da tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2007.

_____ **Verdade e Método II:** complementos e índice. 3 ed. Tradução de Enio Paulo Giachini; revisão da tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2007.

GARAGALZA, Luis. **Introducción a la hermenéutica contemporânea:** cultura, simbolismo y sociedad. Prólogo de Patxi Lancersos. Rubí (Barcelona): Anthropos, 2002.

PECORARO, Rossano (org.). **Os filósofos: clássicos da filosofia. Vol. II: de Kant a Popper.** Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2008.

PENCO, Carlo. **Introdução à filosofia da linguagem.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

STEIN, Ernildo. **A questão do método na filosofia:** um estudo do modelo heideggeriano. 3 ed. Porto Alegre: Movimento, 1983.

_____ **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.