



UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA– MESTRADO

Jungley de Oliveira Torres Neto

A hermenêutica filosófica de Gadamer: a virada hermenêutica em direção à ontologia

Juiz de Fora- MG

2021

Jungley de Oliveira Torres Neto

A hermenêutica filosófica de Gadamer: a virada hermenêutica em direção à ontologia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção de grau Mestre. Área de concentração: Filosofia. Linha de pesquisa: Metafísica.

Orientador: Professor e Doutor Eduardo Gross.

Juiz de Fora- MG

2021

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Neto, Jungley de Oliveira Torres.

A hermenêutica filosófica de Gadamer: a virada hermenêutica em direção à ontologia / Jungley de Oliveira Torres Neto. -- 2021.
116 f.

Orientador: Eduardo Gross

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

1. Gadamer. 2. Hermenêutica . 3. Compreensão . 4. Linguagem.
5. Ontologia . I. Gross, Eduardo, orient. II. Título.

JUNGLEY DE OLIVEIRA TORRES NETO

**A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER: A VIRADA
HERMENÊUTICA EM DIREÇÃO À ONTOLOGIA**

DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de MESTRE EM FILOSOFIA.

Juiz de Fora, 30/03/2021.

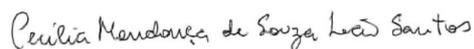
Banca Examinadora



Prof. Dr. Eduardo Gross - Orientador



Prof. Dr. Luciano Donizetti da Silva (UFJF)



Profª. Dra. Cecília Mendonça de Souza Leão Santos (UFS)

AGRADECIMENTOS

À Deus por ter iluminado o meu caminho e por permitir com que esta jornada se cumprisse.

A toda minha família, dentro dos limites e das possibilidades, por me apoiar em minha jornada acadêmica e profissional.

À minha esposa, Grazielle de O. Mary Torres, pelo amor, carinho, incentivo e compreensão em todos os momentos.

À coordenação do Programa de Pós Graduação em Filosofia pela atenção e solicitude.

A todos os colegas de pesquisa da turma que comigo ingressou. Pelas conversas, pelas partilhas, pelos aprendizados e por toda caminhada que juntos trilhamos.

Aos amigos Pedro Damasceno Uchôa e Ana M. Zinsly Calmon pelas conversas, pelos auxílios, pelos livros e pelo contínuo diálogo.

Ao meu orientador, Dr. prof. Eduardo Gross, pela paciência e parceria ao longo desta pesquisa. Por reconhecer meus méritos, corrigir meus erros e sempre acrescentar ideias que me auxiliaram na trajetória deste trabalho. Por colaborar, de modo fundamental, para que esta pesquisa se realizasse.

Aos membros da banca, Dr. prof. Luciano Donizetti da Silva e Dra. Prof^ª. Cecília Mendonça de Souza Leão Santos, pela atenção, disponibilidade e leitura de meu trabalho. Pelas arguições, sugestões, pelos pertinentes apontamentos e por todas as contribuições a minha pesquisa.

À Universidade Federal de Juiz de Fora e ao Programa de Pós Graduação em Filosofia pelo apoio à minha formação e pesquisa. Por ter possibilitado o contato com professores/ pesquisadores que muito colaboraram em meu processo de formação.

Fenomenologia, hermenêutica e metafísica não são três pontos de partida filosóficos diversos, mas o próprio filosofar (GADAMER, 2007b, p. 42).

RESUMO

O presente trabalho pretende, a partir da obra *Verdade e Método* de Hans-Georg Gadamer, investigar a virada hermenêutica, que consiste na passagem do âmbito epistemológico para o ontológico, isto é, da epistemologia da interpretação à ontologia da compreensão no fio condutor da linguagem, onde toda problemática surge e se percute. Apontar, outrossim, que em Gadamer, a hermenêutica não se resume apenas no resultado de um procedimento técnico, mas se desvincula do método científico enquanto caminho único para se chegar à verdade, a qual se abre para o fenômeno da compreensão (*Verstehen*) através da experiência humana do mundo.

Palavras-chave: Gadamer. Hermenêutica. Compreensão. Linguagem. Ontologia.

ABSTRACT

The present work intends, based on the work *Truth and Method* by Hans-Georg Gadamer, to investigate the hermeneutic turn, which consists in the transition from the epistemological to the ontological scope, that is, from the epistemology of interpretation to the ontology of understanding in the guiding thread of language, where from every problem arises and strikes. To point out, furthermore, that in Gadamer, hermeneutics is not just the result of a technical procedure, but distinguishes itself from the scientific method as the only way to reach the truth, which opens up to the phenomenon of understanding (*Verstehen*) through human experience in the world.

Keywords: Gadamer. Hermeneutics. Understanding. Language. Ontology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
Capítulo 1- A questão do método e o aceno ao projeto gadameriano	6
1.1. A QUESTÃO DO MÉTODO E A CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROJETO HERMENÊUTICO DE GADAMER	6
1.2. O PERCURSO HISTÓRICO-HERMENÊUTICO E O ACENO AO PROJETO DE GADAMER	18
1.3. CONSCIÊNCIA HISTÓRICA E HERMENÊUTICA: ABRANGÊNCIA DO HORIZONTE HISTÓRICO	23
1.4. RELAÇÃO COM A FENOMENOLOGIA DE HUSSERL	29
1.5. A INFLUÊNCIA DE HEIDEGGER PELA APROPRIAÇÃO DO TERMO FACTICIDADE	34
1.6. DIÁLOGO COM A TRADIÇÃO	43
Capítulo 2- A virada hermenêutica de Gadamer e os princípios conceituais de sua hermenêutica filosófica	46
2.1. A VIRADA HERMENÊUTICA PROPORCIONADA POR GADAMER	46
2.2. PRECONCEITO E FUSÃO DE HORIZONTES.....	533
2.3. HISTÓRIA EFEITUAL	59
2.4. O CÍRCULO HERMENÊUTICO	63
2.5. O JOGO COMO COMPREENSÃO	667
2.6. A PONTE HERMENÊUTICA ENQUANTO DIÁLOGO/ DIALÉTICA.....	745
Capítulo 3- A virada hermenêutica pelo fio condutor da linguagem	801
3.1 O ENCAMINHAMENTO DO PROJETO HERMENÊUTICO-FILOSÓFICO DE GADAMER EM DIREÇÃO À LINGUAGEM	801
3.2 A POSSIBILIDADE DE FUNDAMENTAÇÃO DA HERMENÊUTICA NA LINGUAGEM.....	85
3.3 A NOÇÃO GADAMERIANA DE QUE “ <i>O SER QUE PODE SER COMPREENDIDO É LINGUAGEM</i> ”	90
3.4 DIÁLOGOS E CONTROVÉRSIAS ENTRE GADAMER E HABERMAS: A SUSTENTAÇÃO DA UNIVERSALIDADE HERMENÊUTICA GADAMERIANA.....	94
CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
FONTES BIBLIOGRÁFICAS	105

INTRODUÇÃO

Os estudos sobre as obras de Hans-Georg Gadamer têm aumentado consideravelmente no Brasil e com isso proporcionado ao público um conhecimento mais amplo, tanto sobre o autor, quanto sobre o termo “hermenêutica”. Os trabalhos de traduções das obras filosóficas de Gadamer, bem como artigos, dissertações de mestrado e teses de doutorado, apresentam um crescimento significativo em nosso país nos últimos anos. Contudo, o termo “hermenêutica”, seu âmbito filosófico e seu status ontológico ainda é pouco conhecido por boa parte do público brasileiro. O objetivo desta dissertação será realçar a produção na área de pesquisa, fomentar o acesso de conhecimento sobre o autor nas lides acadêmicas, proporcionar aos leitores a reflexão sobre a temática em questão nas trilhas de uma hermenêutica-filosófica e, através dessa pesquisa, apontar à contribuição de Gadamer como teórico decisivo para a hermenêutica do século XX.

O objetivo desta dissertação será investigar a obra *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica)* de Hans-Georg Gadamer, publicada em 1960. Através desta obra, objetiva-se explicitar o direcionamento da hermenêutica filosófica trabalhada pelo autor, seu convite de repensarmos nosso lugar no ambiente em que nos encontramos, para além da instância instrumental, objetificadora e desvinculá-la do caminho causal-explicativo. Para isso, propor-nos-emos a investigar a hermenêutica filosófica gadameriana e o fenômeno da compreensão. Será pesquisado o envolvimento do homem no processo do saber e sua experiência de verdade “extra metódica”. Partiremos do pressuposto de que a experiência de verdade, abordada por Gadamer, precede o âmbito metodológico, pois essa experiência de verdade, enquanto fenômeno da compreensão humana, é originária e constitutiva do próprio ser humano e seu modo de ser-no-mundo.

A tônica deste trabalho, além de refazer o percurso hermenêutico, sob as luzes revigorantes de Gadamer, será de investigar a libertação da verdade contida no método. Apontar-se-á uma crítica à tradição por se apoiar nas interpretações metafísicas da razão e através de tal crítica se mostrará a postura filosófica assumida por Gadamer no desenvolvimento de sua hermenêutica. Será abordado o seu afastamento dos modelos clássicos hermenêuticos, nos quais a exegese era considerada um conjunto de métodos. Desse modo, iremos nos direcionar para concepção de que a verdade não é definida pelo método.

Iremos, através de um panorama histórico, expor o percurso do termo hermenêutica, sua derivação, ainda enquanto um conceito “obscuro”, até chegar-se ao termo enquanto corrente filosófica, isto é, hermenêutica filosófica. Será pesquisada e relacionada as influências mais imediatas do autor, mais precisamente: a abrangência do horizonte histórico, onde Dilthey situa o filosofar; a conscienciosidade da descrição fenomenológica de Husserl; a inflexão e/ ou a "virada" em direção à ontologia, cuja iniciativa recebe-se de Heidegger.

Abordaremos a importância que o aluno de Martin Heidegger e de Nicolai Hartmann dá a hermenêutica e a novidade introduzida por Hans-Georg Gadamer em seu projeto hermenêutico-filosófico. Abordaremos, desse modo, a tarefa da hermenêutica para além do âmbito técnico-interpretativo de textos, símbolos ou sinais, mas sim a investigação do fenômeno da compreensão humana, fenômeno esse universal, porque é fundamento não apenas dos textos, mas de todo e qualquer saber humano, do nosso modo de analisar, de interpretar, de compreender e, fundamentalmente, de ser diante das coisas, do mundo, do outro e consigo mesmo. Em outras palavras, buscaremos sustentar a tese de que o fenômeno hermenêutico/ da compreensão é algo que se dá sempre que o ser humana está às voltas com alguma coisa.

Nesse percurso dissertativo serão pesquisados os princípios conceituais da hermenêutica de Gadamer, conceitos como: *preconceito, fusão de horizontes, história efetual, tradição, círculo hermenêutico, jogo como compreensão e diálogo/ dialética*. E através desses conceitos basilares da hermenêutica de Gadamer será abarcada a compreensão de que a hermenêutica deixa de ser apenas uma questão do método. Se já a partir de Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey o campo hermenêutico deixa, gradativamente, de ser somente “*techne*” ou exegeses especiais (bíblica, jurídica e filológica) para ganhar abrangência de especial para geral, em Gadamer a hermenêutica ganha caráter fundamental e status ontológico.

Como consequência do pensamento desenvolvido por Gadamer, será pesquisada a virada ontológica da hermenêutica pelo fio condutor da linguagem. Pesquisaremos em nosso percurso textual a compreensão de que a linguagem passa a deixar de ser mera representação do pensamento e conceito, para se tornar, gradualmente, constituição dos nossos conceitos e significados que nos relacionam com o mundo, tanto do ponto de vista cognitivo, quanto prático.

Será pesquisada a noção de linguagem, não meramente enquanto representação de um objeto externo sobre o qual o homem exerce controle, mas sim enquanto instância mediadora

entre o sinal e coisa à qual nos referimos. Investigaremos a relação visceral e indissolúvel entre homem, pensamento e linguagem, uma vez que, somente por meio desta, nós conseguimos ter acesso ao mundo. Em outras palavras, investigaremos a linguagem como o caminho necessário no encontro do homem com o mundo.

A investigação que aqui se inicia no presente texto irá apontar, fundamentalmente, para o fato de que a concepção de verdade trabalhada por Gadamer não se limita ao que pode ser metodicamente verificado, mas se abre para o fenômeno da compreensão (*Verstehen*). Desse modo, a tônica desse trabalho será investigar a hermenêutica filosófica de Gadamer e sua guinada do plano epistemológico para o ontológico, mais precisamente, da epistemologia de interpretação à ontologia da compreensão, onde a hermenêutica deixa de ser apenas um ramo da filosofia enquanto teoria de interpretação para se fundar existencialmente na compreensão humana de mundo.

Capítulo 1- A questão do método e o aceno ao projeto gadameriano

1.1. A QUESTÃO DO MÉTODO E A CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROJETO HERMENÊUTICO DE GADAMER

Na obra *Verdade e Método* a primeira tratativa de Gadamer é a questão do método, o autor almeja desprender a hermenêutica da metodologia enquanto caminho técnico. A hermenêutica não seria, para o filósofo, somente uma técnica de interpretação. Não se trata de reacender a velha disputa metodológica de uma verdade contra o método, mas de apontar para uma experiência “extra metódica” da verdade, seja, por exemplo, através da obra de arte, da vivência através da existência, do diálogo, isto é, de uma experiência de verdade além daquilo que seja controlável, além do manipulável das variáveis ou de um caminho procedimental, pois o fenômeno da compreensão, para o autor, é algo que antecede o método, é originário e fundamental. O autor aponta para a valência ontológica das experiências de verdade “extra metódicas” e, nesse sentido, a compreensão é constitutiva da estrutura de existência e diz respeito ao todo da experiência humana do mundo.

Donatella Di Cesare diz:

O método é um procedimento cognoscível válido e legítimo. Mas é ulterior e secundário em relação a todas as experiências de verdade que permanecem fora da

sua lógica e que a precedem. Fora aqui quer dizer antes. [...] a verdade que precede o método é autônoma porque não requer o método para ser verificada, atestada e fundada. (DI CESARE, 2013, p. 56-57).

A noção de método abordada no início da obra *Verdade e Método* baseia-se na lógica indutiva, a qual trata de “reconhecer uniformidade, regularidade e legalidade, que tornariam previsíveis os fenômenos e processos individuais” (GADAMER, 1999, p.37). O que importa para Gadamer é perguntar o que acontece quando se compreende algo, dado que o acontecer do compreender é um evento de verdade (verdade extra metódica). O ato de compreender, para o autor, se caracteriza em um evento ou acontecimento que diz respeito mais ao próprio modo de ser do ser humano do que em um processo de regularidade ou algo procedimental. Desse modo, a interpretação bem como o ato de compreender deixa de ser apenas um problema metodológico das ciências do espírito e transforma-se em problema ontológico.

Eis a problemática inicial na questão do método, pois a experiência de verdade fora do âmbito metodológico das ciências naturais parece ser desconsiderada por não poder ser comprovada cientificamente e, assim, não ser do âmbito de uma “veracidade confiável”. Essas experiências de verdade “extra metódica” não alcançam esse grau de demonstrabilidade ou verificabilidade e não possuem essa certeza das ciências da natureza. Mesmo sem possuir essa exatidão e certeza, seriam legítimas essas experiências de verdade “extra metódica” como, por exemplo: a obra de arte, a experiência humana de mundo e do diálogo.

Gadamer não se esquivava do problema, pelo contrário, o reconhece e aponta que a questão hermenêutica e da compreensão é mais abrangente e muito mais fundamental, não se resume na realização de uma determinada técnica ou aplicação de um determinado método interpretativo, mas se configura como o modo de ser do próprio ser-aí e abrange, portanto, o todo da sua experiência do mundo. O “lugar” de crítica assumida por Gadamer em relação à hermenêutica que o antecede é a fenomenologia, pois ela, a fenomenologia, é a via de acesso e tratativa de uma hermenêutica ontológica possível. Em entrevista, Gadamer sinaliza a C. Dutt o seu âmbito de visão quanto à relação de verdade e método: “O essencial sempre é isto, o método não define a verdade” (Gadamer *apud* Dutt, 1998, p. 54).

O autor através de postura socrática vislumbra no movimento do diálogo (*Gespräch*)¹ o processo de compreensão. O diálogo enquanto princípio pedagógico do filosofar em Sócrates

¹ O termo alemão empregado por Gadamer é *Gespräch*, termo que no italiano é traduzido por *colloquio*, no espanhol por *conversación*, embora exista no português as palavras colóquio e

aponta para a necessidade de abertura, da relação face ao outro, da “verdade” refletida, da tomada de consciência de seus limites e da consistência verdadeira do próprio saber. Gadamer assume tal postura no sentido de reconhecer o fato de que a sabedoria é o próprio reconhecimento do saber aberto e contínuo, não estático, mas sim dinâmico. O teórico Flickinger aponta que: “Gadamer dá tanta importância aos diálogos platônicos, e, sobretudo, ao papel de Sócrates neles. Sim, a Sócrates como aquele que é capaz de perguntar, levando os parceiros a entrar no diálogo” (ALMEIDA; FLICKINGER; ROHDEN, 2000, p.46).

Sócrates faz uso de seu método maiêutico (μαϊευτική/ *maieutike*) de ironia e aporia, que traz em seu significado o “dar à luz”, “parir” o conhecimento, isto é, a “arte de partear”. Sócrates fazia isso de forma a levar o interlocutor a duvidar de seu próprio saber sobre determinado assunto, revelando as contradições presentes em sua atual forma de pensar, o que estimularia o pensamento reflexivo sobre a “verdade” em questão. A ironia de Sócrates consiste em afastar as opiniões que não sofreram a prova da reflexão racional e que não se abriram ao diálogo enquanto caminho da reflexão e construção do “filosofar” e/ ou do saber. A ironia socrática reconduz as aparentes certezas às refletidas e dialogadas proposições.

Sobre o método socrático, Platão na figura de Sócrates aponta:

[...] Não ouviste, pois dizer que sou filho de uma parteira muito hábil e séria, Fenareta?
 – Sim, já ouvir dizer isso. – E ouviste também que me ocupo igualmente a mesma arte? – Isso não. – Pois bem, deves saber que é verdade... – Ora bem, toda a minha arte de obstetra é semelhante a essa, mas difere enquanto se aplica aos homens e não às mulheres, e relaciona-se com a suas almas parturientes e não com os corpos (PLATÃO, 2007, p. 148).

O método maiêutico de Sócrates, de ironia e aporia, não diz respeito a sistemas fechados ou algo aplicável para se obter determinado resultado, mas o filósofo se propunha, através da palavra viva e do diálogo, encontrar juntamente com o interlocutor a “verdade” em questão. A ironia socrática, nesse sentido, não é a verdade enquanto instância última, mas o caminho, a ironia impede todo o homem de ter a última palavra, pois no fundo não há palavra que possa ser dada como última, daí o caráter de diálogo contínuo. A verdade vem à luz de forma renovadora, dinâmica e contínua. É nessa perspectiva que Gadamer se assemelha a Sócrates, pois o filósofo alemão, numa perspectiva dialógica, coloca em relevo o papel da fenomenologia de Husserl e a tratativa ontológica proporcionada por Heidegger, encontrando na linguagem o meio da experiência hermenêutica e o horizonte de uma ontologia hermenêutica possível.

conversação, no presente trabalho será utilizado o termo diálogo, que aponta para uma identificação com os Diálogos platônicos, onde Platão situa o filosofar na relação um-com-o-outro.

A posição gadameriana em relação ao método apresentado na modernidade, que tem por referência as ciências da natureza, enquanto paradigma para se chegar à verdade ou ao fim pretendido, aplicável no âmbito das ciências humanas é de contraposição, pois Gadamer não visa desenvolver em sua hermenêutica os aspectos teórico-instrumentais ou a elaboração de regras para a compreensão, mas, sobretudo, desenvolve a própria estrutura ontológica da compreensão. A verdade tematizada pela hermenêutica filosófica de Gadamer vai além da verificação ou da proposição de enunciados correspondentes. Nas palavras do próprio filósofo “verdade é desocultação” (GADAMER, 2002, p.54).

É importante frisar que o autor não é contra o método e nem as ciências naturais (não se trata de uma verdade contra o método), Gadamer reconhece o valor e a importância do método científico, a questão para ele é a pretensão e aplicação do método científico, característico das ciências naturais ou exatas, no âmbito das ciências humanas como, por exemplo, a história, a sociologia, a filosofia e a própria hermenêutica. Pretensão essa de enquadrar a experiência humana de mundo em uma verdade que possa ser verificada de forma metódica e que tornaria previsíveis os fenômenos e processos individuais.

Quando pensamos no objeto de investigação das ciências humanas e no objeto de pesquisa das ciências da natureza, o que há diante da segunda menção é o objeto entendido como algo existente por si e independente da consciência do sujeito de conhecimento. Para as ciências humanas não há essa polarização ou independência, não é um objeto dado e por si que ela procura compreender – como um determinado povo ou evento – mas o significado ou o nexo de significados em que se encontra e se formou determinado povo ou evento. Gadamer diz: “O verdadeiro objeto da compreensão histórica não são os eventos, mas seu ‘significado’ (GADAMER, 1999, p.431).

A partir do cerne da questão do método, enquanto paradigma das ciências naturais e sua busca pela validação da verdade, o presente escopo do trabalho partirá de algumas problemáticas inerentes à abordagem de Gadamer. Questões tais como: é possível alcançar, através da experiência humana do mundo, alguma verdade “extra metódica”? Como se dá o evento de conhecimento experienciado no mundo? Quando conhecemos? Por que conhecemos? Questões essas que são epistemológicas, pois tratam de conhecimento, da reflexão geral em torno da natureza, das etapas e limites do conhecimento humano, questões essas que são também ontológicas, pois se trata do “eu” existente, o “eu” que não é somente “um eu”, mas

que se estende universalmente, “um particular universal” cuja instância ontológica desse “eu” visa a “verdade”. Então, o que podemos conhecer existencialmente?

Tais questões nos remetem a refletir se em nossa existência, para além do método científico, característico das ciências naturais, podemos chegar a algum conhecimento válido ou verdadeiro. Trata-se de problematizar a questão do método científico no âmbito das ciências humanas, sem desconsiderar ou invalidar a contribuição das ciências naturais e do método científico. No que diz respeito a instauração e a consequente predominância do método científico em nossa civilização e sua relação com o saber, Gadamer aponta: “Na sua incrível capacidade de instaurar mudanças nos dados naturais em proveito da vida e da sobrevivência do homem, tornou-se, nos seus efeitos, um gigantesco problema mundial” (Gadamer *apud* Almeida; Flickinger; Rohden, 2000, p.15).

Tal problemática se dá pelo fato da razão científica e metodológica, em sua pretensão de verdade e exatidão, não deixar margens para um saber aberto, contínuo e dinâmico. Um saber que nos permita pensar e refletir sobre as possibilidades do saber em geral. Um saber que não seja dominação do que nos está à frente, mas que seja, reflexão, análise, ponderação e movimento. Nesse labor e referencial desenvolve-se o debate sobre a questão do método no contexto da obra *Verdade e Método*² e o projeto hermenêutico de Gadamer.

No âmbito dessa problemática entendia-se que se o método era o que assegurava às ciências da natureza a clareza e a certeza de seus resultados, então, um método era o que as ciências humanas deveriam buscar para alcançar sua cientificidade. Entretanto, Gadamer critica a possibilidade de uma adoção de um único método e constata que a fundamentação metodológica destas ciências não dispensa a reflexão mais ampla sobre o fenômeno da compreensão, pois o próprio expediente da compreensão pertence à experiência do homem no mundo (isso será retomado mais adiante). Para Gadamer, a verdade que sustenta o fenômeno da compreensão e a ideia de ciências humanas não diz respeito apenas a questão do método.

Gadamer traz à tona a situação das ciências sociais e sua necessidade cada vez maior de adequação aos modelos estatísticos de verificação empírica nos programas de pesquisa, isto é, a pesquisa nas ciências do homem e da sociedade se daria em um campo de constatações

² O título da obra possui um tom ambíguo, pois não se trata de legitimar uma verdade, nem de delimitar um método. Há uma tentativa de legitimar as ciências do espírito fora do âmbito metodológico das ciências naturais pelo aprofundamento do fenômeno da compreensão.

empíricas visando uma possível previsão e controle dos fenômenos sociais. Através da depuração metodológica se alcançaria a verdade para além das incertezas. Daí a problemática: ao não reconhecer sua própria historicidade, estas ciências se tornariam, na melhor das hipóteses, míopes.

Nas palavras de Gadamer:

Nelas [as ciências sociais], a palavra de ordem da verificabilidade tornou-se hoje um chamado para a batalha; um chamado que exige a transformação das ciências sociais de uma autêntica cunhagem metodológica [...]. Aquilo que há de ciências históricas deve corresponder à mesma condição de verificabilidade que as ciências naturais, e é visto em termos metodológicos, *science* no mesmo sentido. Aquilo que nelas não é ciência nesse sentido é considerado tão somente um retrocesso. (GADAMER, 2007d, p.41).

A crítica de Gadamer se dá pelo fato de que as interpretações dos fenômenos humanos em um olhar histórico, cultural, da constituição de um determinado povo poderiam ser entendidos através de uma adequação desses domínios do saber, isto é, através de padrões metódicos matematizados e lógicos, portanto, o saber seria técnico, interpretativo, descritivo e não compreensivo, em outras palavras, o movimento seria procedimental (de aplicabilidade) e não de deslocamento, pois o movimento de deslocamento se dá de “dentro para fora”, do intérprete em relação ao objeto interpretado e de “fora para dentro”, do objeto que se apresenta ao intérprete que apreende este objeto. Isso de modo relacional e numa perspectiva de fusão de horizontes, onde existe o deslocamento de quem compreende aquilo se pretende compreender. Em suma, em Gadamer o movimento de compreensão não é procedimental e sim algo fundamental.

E qual seria o problema com essa característica dos tempos de ciência e de técnica aplicável no âmbito das ciências sociais e humanas? De acordo com o teor do raciocínio de Gadamer, o problema reside na aplicabilidade desses padrões enquanto guia metodológica nas dimensões humanas e propriamente nas ciências humanas, pois a mesma dimensão humana escapa desses padrões de verificabilidade e demonstrabilidade. Escapa por ser originária, fundamental, dinâmica, renovadora, ascendente e sempre alarga nossa compreensão de mundo, de um determinado povo ou evento e seus nexos de significação.

Como Gadamer irá apontar a ciência empírica moderna encontrou, no século XVII, na mecânica de Galileu e de Huygens, seu primeiro fundamento, continuando a desenvolver-se cada vez mais, incorporou todos os âmbitos do saber numa nova metodologia e buscou finalmente – este é o momento em que agora nos encontramos – conquistar e submeter ao seu

enfoque, também, a realidade social, com a pretensão de conduzi-la cientificamente (GADAMER, 1983, p. 28).

A separação entre natureza e consciência, entre a *res cogitans* e a *res extensa* – cuja origem no dualismo cartesiano marca o início da filosofia moderna – é assumida também pelas ciências humanas na medida em que também elas têm que justificar a relação entre a consciência e seu objeto, assim como continuam afirmando a objetividade como um elemento fundamental de seu procedimento. Nesta ideia de subjetividade que é historicamente constituída recai a proposta cartesiana e as maravilhas anunciadas por Francis Bacon, encontrando solo fértil, nesse homem desalentado saído da Idade Média, para que se instale um referencial teórico que instaura um paradigma que nos cerca até os dias de hoje. Eis o pavimento metodológico na modernidade que tem em sua pretensão o alcance da “verdade”, da certeza indubitável, ou do saber de conhecimento que é em si mesmo poder.

É notório que ao longo da história surgiram vários arcabouços teóricos para dar conta da tarefa de compreender a realidade, porém estes não conseguiram desvincular-se da visão de mundo pautada pela racionalidade técnica. Nessa aplicação técnica ou metodológica, característica das ciências naturais ou exatas, aplicada nas dimensões das ciências humanas, constata que importaram o método científico para suas investigações, na tentativa de enquadrar o humano dentro do referencial da suposta certeza e exatidão das ciências causais e explicativas.

Gadamer diz:

A auto-reflexão lógica das ciências do espírito que acompanha seu efetivo desenvolvimento no século XIX é inteiramente dominada pelo modelo das ciências da natureza. Mostra-o um simples olhar lançado à expressão “ciências do espírito”, desde que essa expressão receba o significado que nos é familiar, unicamente através de sua forma plural. As ciências do espírito se entendem tão clarividentes, graças à sua analogia com as ciências da natureza, tanto que o eco idealístico, que se situa no conceito de espírito e da ciência do espírito, retrocede. (GADAMER, 2002, p 39)

Tendo presentes as questões até aqui expostas, já temos elementos para conduzir a reflexão de Gadamer durante seus bem vividos e produtivos 102 anos de vida, acerca da questão do método característico das ciências naturais, sua aplicação no âmbito das ciências humanas e sua pretensão de verdade. A partir de tais questões insere-se o fio condutor da abordagem: a hermenêutica desenvolvida pelo autor.

A palavra “método”, no sentido que lhe foi outorgado por Descartes, pressupõe a convicção de seu caráter único como guia da verdade. No *Discurso do Método*³, e também em outras obras, Descartes aponta para o fato de que o método é único e geral para todos os possíveis objetos de conhecimento, e este conceito de método fundamenta toda a epistemologia da Idade Moderna.

Isso parece desorientador na perspectiva de Gadamer, que diz:

Méthodos, no sentido antigo, significa sempre a totalidade do estudo de um campo de questões e de problemas. Neste sentido, o método já não é um instrumento para objetivar e definir algo, senão que é para participar das coisas de que nos ocupamos. Este significado de “método” pressupõe que nos encontramos já dentro do jogo e não em um ponto de vista neutro (GADAMER, 1999, p. 34).

O ponto de vista neutro mencionado por Gadamer conduzido pelo método enquanto instrumento culmina na pretensão de superação do sujeito, isto é, de seus pontos de vista subjetivos: consciência, ação, tomada de partido para além da neutralidade. E por isso, não é possível tal hipótese no mundo da vida⁴. Não se confirma na vida cultural nem tampouco na vida social, ao ponto de Gadamer dizer que: “A metafísica e a religião parecem haver oferecido melhores pontos de apoio para as tarefas de ordenação da sociedade humana que o poder acumulado pela ciência moderna” (GADAMER, 1983, p. 10).

Eis a problemática: por que seria a ideia cartesiana de método adequada no domínio das ciências humanas? Ou por que não deveria continuar a prevalecer o conceito antigo, grego, de método?

Gadamer diz:

Em Aristóteles, por exemplo, a ideia de um método único, que se possa determinar antes mesmo de investigar a coisa, constitui uma perigosa abstração; é o *próprio objeto* que deve determinar o método apropriado para investigá-lo. Ora, curiosamente, se prestarmos atenção às pesquisas levadas a cabo pelas ciências humanas no decorrer do último século, parece que, no tocante a seus procedimentos efetivos (refiro-me aos procedimentos que conduzem à evidência e ao conhecimento de novas verdades, e não à reflexão sobre tais procedimentos), impõe-se caracterizá-los pelo conceito aristotélico de método e não pelo conceito pseudo cartesiano do método histórico-crítico (GADAMER, 1998, p. 21).

³ Descartes, na segunda parte do discurso do método § 5 que se estende ao § 10, aponta para a compreensão de que o método é necessário para buscar a verdade, todo método consiste na ordem e na disposição das coisas.

⁴ Podemos ter como exemplo Husserl, que se contrapõe ao conceito de mundo da ciência e desenvolve o conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*). Para ele, o cientista esquece que, ao investigar a natureza, já está inserido num mundo natural que ele vivencia. Em outras palavras, a postura do cientista, por vezes, consiste em não admitir como seu fundamento o mundo da vida.

O retorno ao conceito grego de método mostra a proposta de abandonar a dicotomia “sujeito x objeto”. O fundamento sobre o qual se ergueu a filosofia na Grécia era o irrefreável desejo de saber, que não estava sujeito às limitações do que hoje chamamos de ciência. Mesmo quando o primeiro nome da metafísica era “ciência primeira”, este saber de deus, do mundo e do homem, que construía o conteúdo da metafísica tradicional, não possuía de maneira indiscutível uma prioridade absoluta em relação a todos os demais conhecimentos: ciências matemáticas, teoria dos números, trigonometria e música.

O que nós designamos como conceito usual de ciência foi entendido pelos gregos, sobretudo, como o saber prático daquilo sobre cuja base é possível produzir algo, não se restringindo à visão técnico-científica e instrumentalista. Gadamer, ao trabalhar a distinção dos conceitos *poietike* enquanto o fazer artístico, *episteme* enquanto o conhecimento teórico e *techné* enquanto o conhecimento aplicado ao fazer artesanal, aponta para compreensão de que essa ênfase na *techné* originária dos gregos como conhecimento aplicado não se reduz algo "técnico" em dimensão tecnocientífica, tal como se consolidou essa expressão na tradição ocidental, pois não se trata de conceber uma visão de mundo pautada pela racionalidade instrumental.

Bem como Aristóteles, Gadamer compreende que o saber prático não se resume à mera aplicação do teórico. A filosofia prática aristotélica indica que a prática do homem se consolida em modos de ocupação, de coexistência, do conjunto de traços e modos de comportamento que conformam o caráter ou a identidade de uma coletividade. Tal fazer concilia, tensionalmente, tanto um modo de encontra-se em situação quanto um comportamento circunstanciado, que uma vez conciliado na repetição, como hábito, constituiria base para virtude humana (*arete*), e para Aristóteles se constituiria, desse modo, o *ethos* do homem.

Essa práxis cria condições para que o homem se insira nos contextos, sejam morais, políticos, da vida pública, enfim, em suas mais variadas relações. Nesse sentido, Gadamer constata que: “O saber ético e saber técnico possuem em comum o fato de não constituírem saberes abstratos, mas, ao determinarem e dirigirem a ação, implicam em saber prático modelado segundo a medida de sua tarefa concreta” (GADAMER, 2006, p. 50).

O autor deseja reforçar o status de sua hermenêutica, que não se resume numa doutrina tradicional do método da interpretação, mas consiste na investigativa dos fenômenos do compreender e do interpretar, que brota das circunstâncias peculiares, nas quais acontece o fenômeno da compreensão.

Gadamer pretende realizar uma análise do domínio da tecnociência e esta questão conduz a argumentação do autor sobre os diferentes modos de saberes. Nesse sentido, a ciência

entendida pelos gregos é menos “objetificadora” (alvo de objetivação), coisificadora e delimitadora, seja pela técnica aplicada, seja pelo método, mas possui uma perspectiva de ponderação reflexiva do entendimento (*Verständnis*) e prática do modo de “ser no mundo” de quem analisa e interpreta. Isto é a própria condição de compreensão da experiência humana.

Em sua segunda parte, a obra *Verdade e Método* apresenta a discussão da compreensão nas ciências do espírito e/ ou ciências humanas, anunciando na introdução que a hermenêutica ali se desenvolveria, não sendo uma doutrina de métodos da ciência do espírito, mas a tentativa de um acordo sobre o que são na verdade as ciências do espírito, para além de sua autoconsciência metódica, e o que as vincula ao conjunto da nossa experiência no mundo.

Onde está o cerne da mudança na perspectiva que Gadamer propõe? Onde reside a diferença com a tematização metodológica das ciências do espírito? Ele responde: “Já no conceito de método que aparece no título de meu livro [*Verdade e Método*] assinalo esta diferença. (...) O que tenho tentado mostrar é que o conceito de método como instância legitimadora das *ciências do espírito* é inadequado”. As ciências do espírito não se diferenciam das ciências da natureza só por seus modos de proceder, mas:

Também por sua relação precedente com as coisas, por sua participação na tradição, que faz com que nos falemos sempre renovadamente. Por este motivo, propus-me a completar o ideal de conhecimento objetivo que domina nossos conceitos de saber, ciência e verdade, com o de participação (DUTT, 1998. p. 29-30).

Gadamer aponta as “falhas” da filosofia em tomar para si, como ponto de partida, o ideal de método das ciências da natureza. Ele afirma que, em nosso século, Heidegger, seguindo a linha de Dilthey, deu o passo decisivo, limitando o âmbito de validade do conceito científico de método, explicitando que, em toda compreensão, há um terceiro momento de autocompreensão. Não só o compreender e o interpretar, mas também o aplicar formam partes do proceder hermenêutico. Nesse sentido, Gadamer aponta que Dilthey proporcionou ao jovem Heidegger “estímulos essenciais para a transformação e desenvolvimento ulterior da fenomenologia husserliana” e afirma que a importância da hermenêutica em Heidegger está no fato de que este “foi o primeiro a abrir nossos olhos para o fato de que nesse assunto estamos às voltas com o conceito de ser” (DUTT, 1998. p. 26).

A hermenêutica desenvolvida por Gadamer deixa de se resumir somente numa ciência, ou técnica de interpretação, indo além do controle técnico-metodológico. Ele não pretende, por exemplo, como fez Hume, aplicar o método de raciocínio experimental-demonstrativo para entender melhor a natureza humana ou fazer uso do método de padrões científico para interpretar também as pessoas, objetivando, assim, criar uma possível ciência do homem.

Diferentemente do projeto inicial de Hume que se configura em dizer como as ideias operam, isto é, se relacionam, se associam, se encadeiam e se conectam umas nas outras⁵, Gadamer, de antemão, aponta do seguinte modo suas pretensões iniciais na obra *Verdade e Método*:

[...] Não pretendia desenvolver um sistema de regras artificiais capaz de descrever o procedimento metodológico das ciências do espírito, ou que pudesse até guiá-lo. (...) minha verdadeira intenção, porém, foi e continua sendo uma intenção filosófica: O que está em questão não é o que fazemos ou que deveríamos fazer, mas o que nos acontece além do nosso querer e fazer (GADAMER, 1999, p. 14).

A hermenêutica como experiência humana no “processo” de realização da compreensão (*Verstehen*), da interpretação (*Auslegung*) e da aplicação (*Applikation*) não se contenta apenas com o saber técnico (*téchne*) dirigido à análise dos fatos, mas manifesta-se de forma dinâmica, relacionando-se fundamentalmente com o modo de “ser-no-mundo” de quem analisa e interpreta. A compreensão e a aplicação levam em pauta a história, a tradição, a diferenciação e a fusão de horizontes. O sujeito da interpretação é histórico, assim como o que se pretende interpretar. Esse enraizamento histórico proposto por Gadamer é notável em Heidegger na sua obra *“Ser e Tempo”* quanto o mesmo faz uma crítica a Descartes.

Heidegger faz uma crítica dirigida a Descartes em sua posição de não reconhecer o mundo e sua temporalidade como forma de ser do Cogito pensante, ou seja, para existir “ser” ele tem que estar no mundo, pois “ser é” (ser e tempo, ser no tempo, ser é tempo) e para “ser” ele tem que estar inserido no mundo. O modo como Descartes apresenta o “ser” do Cogito pensante o faz flutuar na “verdade” transformada em certeza indubitável da própria *res cogitans*, da 'coisa pensante', pois para Descartes a formulação do “penso, logo existo” não necessita do mundo, rede de referência e temporalidade.

Para Heidegger o método de Descartes não trouxe luz ao sentido do “ser” e, por conseguinte, continuou encoberto pelos erros da tradição (da “entificação” do ser, do ôntico em detrimento do ontológico) e fez menos, conseguiu encobrir mais o sentido do “ser”. Heidegger aponta: “A interpretação comprova que Descartes não só teve de omitir a questão do Ser como também mostra por que se achou dispensado da questão sobre o sentido do Ser do Cogito pelo fato de ter descoberto a sua “certeza” absoluta.” (HEIDEGGER, 2012, p.63).

⁵ Na página 324, § 11 da obra *Tratada da natureza humana* Hume aponta que: “há sempre uma impressão presente e uma ideia relacionada”, apontado assim para a capacidade operacional da mente (HUME, 2009, p. 324).

Se Descartes afirma, “*cogito, ergo sum*”, isto é, “penso, logo existo”, o “ser” do Cogito pensante não precisa do mundo, daí decorre a questão: como pode ele, então, existir? Parece haver uma contradição de Descartes na perspectiva de Heidegger, pois “ser” é um Ser-no-mundo. Heidegger aponta para compreensão de que o ente que nós mesmos somos, ente esse privilegiado, pois este *Dasein* por ser um questionador se diferencia dos demais entes e compreende sua própria existência no mundo, este *Dasein* interpreta, compreende e se autocompreende.

A partir desse enraizamento histórico, Gadamer em seu projeto hermenêutico, da compreensão existencial do ser, não desenraiza a consciência da história, mas antes, aponta para o fato de que nossa pré-compreensão é formada na história, onde o próprio ser está inserido e imerso, não há uma cisão entre razão e tradição. A pré-compreensão, que será abordada com mais ênfase posteriormente, orienta nossa compreensão, pois diz respeito a nossa estrutura prévia de entendimento, a nossas concepções prévias, aos nossos acervos culturais, sociais, etc., mais precisamente, diz respeito a própria história na qual estamos inseridos. Essa pré-compreensão em seu movimento (os efeitos da história) é a condição de possibilidade que temos da própria compreensão de mundo e da posição de reflexão que nos colocamos diante dele.

Neste sentido, Gadamer diz:

Compreender não é um ideal resignado da experiência de vida humana na idade avançada do espírito, como em Dilthey, mas tampouco, como em Husserl, um ideal metódico último da filosofia frente à ingenuidade do ir-vivendo, mas ao contrário, é a *forma originária de realização da pré-sença*, que é ser-no-mundo. Antes de toda diferenciação da compreensão nas diversas direções do interesse pragmático ou teórico, a compreensão é o modo de ser da pré-sença, na medida em que é poder-ser e “possibilidade” (GADAMER, 1999, p. 392).

São apontados por Gadamer os aspectos hermenêuticos/ da compreensão que não se resumem numa ciência técnica-metodológica, mas relacionam-se ao modo fundamental da própria pré-sença e ao engajamento em todo o processo de compreensão. O que aponta para uma crítica à tradição por se apoiar nas interpretações metafísicas da razão. O projeto hermenêutico contextual de Gadamer se situa em ir além da metodologia característica da modernidade em sua matriz cartesiana.

Em suma, o fundamento sobre o qual se ergueu a filosofia na Grécia era o irrefreável desejo de saber e também o reconhecimento exemplificado na emblemática figura de Sócrates: a necessidade de o homem conhecer a si mesmo, de tomar consciência de seus limites e da consistência verdadeira do próprio saber, em outras palavras, o reconhecimento de que a

sabedoria não se reduz à visão técnico-científica enquanto visão absoluta e definitiva, mas o saber que não se sabe. Tal postura socrática representa os exemplos paradigmáticos da oposição ao espírito instrumental que predomina nas modernas ciências causal-explicativas.

O projeto hermenêutico-filosófico no qual se relaciona a explicitação sobre o *preconceito, a tradição, a história efetual, a aplicação e a fusão de horizontes* (tais conceitos citados serão trabalhados no segundo capítulo enquanto princípios conceituais da hermenêutica desenvolvida por Gadamer) se constitui em alicerce para se pensar num saber que não é definido, estático e acabado, mas vai além da metodologia e cientificidade sem desconsiderá-las em sua importância, pois há de se reconhecer que a ciência pode ser entendida como o empreendimento humano de descrever, explicar e prever os fenômenos, assim como as relações existentes entre as características desses fenômenos, fazendo uso do empirismo, do método científico e da tecnologia, etc. e, por consequência, aponta-se assim, fundamentalmente, para a crítica gadameriana à aplicação do espírito instrumental ou metodológico nas dimensões humana e a pretensão dessa aplicabilidade de tornar os fenômenos humanos previsíveis (controláveis) e alcançar, desse modo, uma verdade legítima.

Para Gadamer, a hermenêutica e o ato de compreender não é algo fixado em padrões metodológicos, mas é, fundamentalmente, um fenômeno originário e universal porque é fundamento não apenas dos textos da tradição e dos produtos do espírito, mas de todo e qualquer saber humano que tem por base uma pré-compreensão que o antecede. O fenômeno da compreensão se dá sempre que o ser humano está às voltas com alguma coisa de seu meio, com outras pessoas e consigo mesmo. Em Gadamer, “o homem é um ser cuja existência se confunde com compreensão e consiste em um ente cujo existir é essencialmente compreensivo” (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p. 62).

1.2. O PERCURSO HISTÓRICO-HERMENÊUTICO E O ACENO AO PROJETO DE GADAMER

O objetivo aqui nesse presente subcapítulo é, de forma breve, através de um panorama histórico, expor o percurso do termo hermenêutica e sua derivação, enquanto um conceito ainda “obscuro”, até chegar-se ao termo enquanto corrente filosófica, isto é, hermenêutica filosófica. E através desse percurso histórico, ainda que com recortes, poderemos nos movimentar em direção ao projeto de Gadamer nas trilhas de sua hermenêutica filosófica.

No sentido etimológico, da análise histórica dos elementos que a constituem, a palavra “hermenêutica” provém do verbo grego *hermeneuein*, que enquanto tal traduz-se por “interpretar”, seu substantivo *hermeneia* é traduzido por “interpretação”. Em latim, o substantivo é *interpretatio*⁶. Em outras palavras, a raiz do termo nos aponta sua significação para: arte da interpretação, da tradução, da explicação, na medida em que entra em ação quando o sentido de algo é obscuro, mal entendido ou faz-se revelado.

O tema “interpretação”, gradativamente “compreensão”, encontra-se coevo desde o início da história do ocidente, já em Platão e Aristóteles se faz presente em suas teorias a temática. Em Platão, o termo é apontado como “explicação erudita”, sua designação é: 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”. Platão chamava os poetas de “hermes” - intérpretes dos deuses. Aristóteles dedicou ao tema um tratado que denominou: *Peri hermeneias*, isto é, *Da interpretação*, dedicando-se ao problema de interpretação dos textos literários.

Tal percurso histórico, do termo hermenêutica e sua abrangência, passa pela patrística, através dos Padres da Igreja, como por exemplo: Orígenes e Agostinho de Hipona na interpretação das *Escrituras Sagradas*, para a qual suas obras fornecem caminhos para se fazer uma exegese dentro dos textos sagrados, utilizando-se de partes de um versículo para “iluminar” o outro e obtendo-se acesso à revelação divina, isto é, a “hermenêutica” ainda é uma exegese de caráter teológico/bíblica e sacra.

Na modernidade a temática começa a ganhar novo impulso, em Martinho Lutero ela serve de “motor” para condução da Reforma Protestante preconizada na Alemanha. Lutero aponta para a retomada da “compreensão” do texto sagrado, isto é, “voltar às origens” o que significa 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”

⁶ Na significação etimológica entende-se hermenêutica pela derivação da palavra grega *hermeneuein*, o autor e comentarista Richard Palmer aponta para compreensão de que existem três usos possíveis para *hermeneuein* (verbo) e *hermeneia* (substantivo): “Dizer, explicar e traduzir. Todos associados com o nome do deus Hermes, cuja principal característica é: a transmissão de mensagens” (PALMER, 1969, p. 24).

(FERRARIS, 2000, p. 39). O que acaba por implicar em tornar a exegese, gradativamente hermenêutica, uma “disciplina” independente, isto é, na destituição de toda autoridade eclesial como meio único capaz de interpretar a Bíblia e em deslocar para a autonomia do sujeito a capacidade de interpretá-la.

Esse novo impulso é reconhecido por Gadamar, ele diz: “O ponto de vista de Lutero é mais ou menos o seguinte: a Sagrada Escritura é *sui ipsius interpres* (intérprete de si mesma). Não se tem necessidade da tradição para lograr uma compreensão adequada dela, nem tampouco de uma técnica interpretativa”. (GADAMER, 1999, p. 275).

Esse impulso dado por Lutero de que a *Escritura Sagrada* é por si compreensível ao sujeito que a lê, sem precisar necessariamente de uma autoridade institucionalizada para revelar-lhe a divindade, influenciará de grande modo, a hermenêutica moderna e posterior como, por exemplo, os autores: Flacius, Schleiermacher, Dilthey, Bultmann, Gadamer, entre outros não menos importantes.

É percebido através desses recortes históricos, mesmo que brevemente expostos, que por si mesmo o problema hermenêutico não é de modo algum novo, mas gradativamente vai ganhado caráter sistemático e inerentemente traz problemáticas filosóficas. Em meio a esse cenário, desponta a hermenêutica clássica, também conhecida sob as denominações de teoria hermenêutica ou hermenêutica romântica, na qual podemos apontar, por brevidade, três nomes principais: Schleiermacher, Dilthey e Betti.

Na sua obra considerada de maior impacto, *Verdade e Método I*, Gadamer, ao apontar que a compreensão para Schleiermacher é um ato psicológico, não endossando a posição de Schleiermacher a respeito da *mens auctoris*, pois se trata de uma pretensão de entrar na mente do autor a fim de elucidar o sentido do texto. O que conduz à tese de compreender o autor melhor do que ele mesmo se compreendeu, de tomar consciência, até pela distância temporal, de coisas que o autor não havia compreendido em seu tempo, em outras palavras, trata-se de descobrir no texto aquilo que o autor, inconscientemente, deixou expresso e/ ou escrito. A compreensão, para Schleiermacher, é ao mesmo tempo gramatical/ filológica e psicológica (GADAMER, 1999, p 237).

O filósofo Dilthey tem o mérito de dar à hermenêutica o caráter de historicidade, isto é, a reflexão sobre o papel da história no processo hermenêutico. Isso significa que as partes somente são entendidas no todo e o todo a partir das partes e esses são aplicados à história. A

boa compreensão de um texto, seja ele histórico ou filosófico, está ligada a sua dimensão histórica e as relações contextuais. É através do referido autor que a hermenêutica se desenvolve enquanto instrumento das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). Biógrafo de Schleiermacher, 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 (GADAMER, 1999, p. 277).

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

Em suma, são situadas abordagens tais como a de Dilthey, que intenta justificar a independência metodológica das ciências do espírito, no entanto, submerge no método da ciência natural. A abordagem de Droysen, que surge como uma tentativa de fundamentar as ciências do espírito num método próprio que não o das ciências naturais, o que se constitui como “compreensão Investigativa” (*Forschendes Verstehen*). O fato é que, tanto no primeiro quanto no segundo autor, vê-se o esforço de libertar, no século XIX, as ciências do espírito que densamente tornavam-se dependentes das ciências naturais, a fim de dar-lhes autonomia (GADAMER, 1999, p. 34).

Gadamer sintetiza o surgimento da hermenêutica, na modernidade, no contexto do projeto da ciência baseado no *Novum Organum* de Bacon e no *Discours de la méthode* de Descartes, ele diz em sua obra *Verdade e Método II*:

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, 2011, p. 96).

No século XX, o problema hermenêutico ganhou novas dimensões, não sendo um novo problema em si mesmo, como já citado anteriormente, mas colocando-se de maneira diferente. Heidegger contribuiu decisivamente para o giro hermenêutico, via de acesso ao tratamento da questão ontológica. Em sua obra *Ser e Tempo* (1927), ele propõe a superação da tradição filosófica do ocidente através da retomada da pergunta pelo sentido do ser, na própria compreensão do *Dasein*, que compreende e interpreta, não de forma esporádica, mas em seu

próprio modo fundamental de ser. A hermenêutica não é tratada apenas como uma questão metodológica, mas também ontológica. Compreensão e interpretação tradicionalmente dizem respeito a textos e obras, em Heidegger a compreensão passa a ser concebida como o modo existencial humano de apreender as coisas que estão às suas voltas e de ser diante do mundo

Podemos perceber ao longo desse percurso, brevemente exposto, que em um primeiro momento a hermenêutica não tinha uma conexão explícita com a filosofia, mas se limitava a áreas como filologia, teologia e ao âmbito jurídico. E podemos também perceber, mesmo que de forma preliminar nesse momento, que Gadamer enquanto conhecedor do cenário da hermenêutica clássica vai além dela, pois caminha, como ainda será mostrado em maior detalhe, para uma dimensão ontológica da compreensão, na esteira de Heidegger, já que os demais autores priorizavam uma técnica e/ ou o método. Gadamer vai além do metodologismo no sentido de questionar o método enquanto caminho único para legitimar ou delimitar a “verdade” e / ou o fim pretendido.

Através desse percurso traçado, de uma perspectiva histórica, podemos perceber a abrangência do termo hermenêutica, desde os gregos antigos, ainda como um conceito obscuro, enquanto arte de interpretação, uma hermenêutica especial: jurídica, bíblica e filológica até Schleiermacher onde a hermenêutica se torna uma ciência de fato, uma ciência autônoma e não apenas uma técnica, a hermenêutica passa de especial para geral, existe uma ampliação do escopo da hermenêutica: universalização do mal entendido (GADAMER, 1999, p. 281). O autor e comentarista Richard Palmer, através de um panorama histórico, nos auxilia e aponta algumas definições do termo “hermenêutica” ao longo da história, pelo menos seis definições: 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 (PALMER, (1969, p. 43).

O aceno do projeto gadameriano vai em direção à fenomenologia da existência e da compreensão existencial, pois o projeto filosófico de Gadamer, ao refletir sobre a dimensão ontológica de todo compreender, libera a verdade dos limites impostos pelo ideal científico de método e nos aponta que o fenômeno da compreensão (*verstehen*) diz respeito a experiência humana do mundo e “extra metódica”. Encaminha-se, desse modo, a virada hermenêutica, que consiste na passagem do âmbito epistemológico para o âmbito ontológico, isto é, da

epistemologia de interpretação à ontologia da compreensão, onde toda problemática surge e se percute.

1. 3. CONSCIÊNCIA HISTÓRICA E HERMENÊUTICA: ABRANGÊNCIA DO HORIZONTE HISTÓRICO

O projeto hermenêutico de Gadamer se dá no reconhecimento da contribuição de outros filósofos, entre algumas influências mais imediatas o autor aponta: a abrangência do horizonte histórico, onde Dilthey situa o filosofar; a conscienciosidade da descrição fenomenológica de Husserl; a inflexão e/ ou a "virada" em direção à ontologia, cuja iniciativa recebe de Heidegger, elas assinalam a compenetração dos vários impulsos no desenvolvimento hermenêutico-filosófico de Gadamer (GADAMER, 1999, p. 36). E por isso, o percurso a seguir irá abordá-los e fundamentalmente apontar suas relações e contribuições ao projeto de Gadamer propriamente dito.

Wilhelm Dilthey se situa na época em que o pensamento cientificista já tinha se imposto sobre o pensamento das ciências do espírito ou no âmbito das ciências humanas, como a filosofia, a história e a própria hermenêutica. Seu primeiro esforço é de desvincular a hermenêutica de um pensamento metafísico (que é para onde desembocavam as ciências que não se enquadravam no grupo “da natureza”) e ao mesmo tempo da ciência positivista, a qual defendia que o conhecimento só era válido se fosse comprovado através dos sentidos e do método científico ou da validação da razão.

Imbuído nesse labor Dilthey analisou o estudo hermenêutico através de um sentido histórico. É perceptível que, mesmo através de tal esforço, do salto dado para longe do positivismo e da metafísica, Dilthey ainda acreditava na possibilidade de um método dotado da capacidade de analisar objetivamente o significado das ações humanas, e por extensão, esse método, para ele, seria a hermenêutica. Os apontamentos preliminares apresentados por Gadamer em sua obra *Verdade e método*, mais precisamente na segunda parte da obra, mostram de forma clara as diferentes vias nos propósitos de Gadamer em relação à Dilthey para com a hermenêutica (Gadamer, 1999, p. 273).

Dilthey segue os passos e/ ou situa-se na interlocução de Schleiermacher ao radicalizar a tentativa de liberar a compreensão histórica de todos os pressupostos dogmáticos e, como implicação, fundamenta a autoconsciência histórica na vida. Gadamer, entretanto, assume em

seu projeto hermenêutico filosófico a tarefa de refazer o caminho aberto por Dilthey objetivando explicitar um novo modo de compreender a razão e a existência humana, adotando como ponto de partida a própria experiência constatável dos homens e também sua finitude.

Gadamer se coloca diante da hermenêutica metodológica e epistemológica de Schleiermacher e Dilthey e demarca certo distanciamento, acenando com sua hermenêutica filosófica que não é restrita ao método ou uma série de metodologias para a fundamentação científica, pois em tal hermenêutica filosófica trata-se de uma filosofia diante da experiência da consciência histórica.

Neste sentido, a segunda parte da obra *Verdade e método*, a abrangência da compreensão da verdade à compreensão nas ciências do espírito, apresenta, de modo a exemplificar, o fundamento da possibilidade da “liberação da verdade a partir da experiência da arte”, proposta na primeira parte da obra. Em outras palavras, o objetivo de Gadamer é, por um lado, mostrar que a verdade histórica da tradição precisa ser liberada, e que ela não se limita ao modelo estabelecido pelas ciências da natureza, e por outro lado, que a hermenêutica tem em sua perspectiva levar a realização desta tarefa: "palmilhar o desenvolvimento do método hermenêutico na idade moderna, que desemboca na consciência histórica" (GADAMER, 1999, p. 273).

Gadamer reconhece e afirma compartilhar com Dilthey a ideia de que a consciência histórica está no fundamento de qualquer liberação da verdade para além do método estabelecido pelas ciências da natureza⁷. Dilthey, ainda que reconheça e trate do mesmo problema, o faz de maneira original também, a meio caminho entre Schleiermacher e Hegel.

Nos dizeres de Gadamer:

Schleiermacher e Hegel poderiam apresentar as duas possibilidades extremas de resposta a esta pergunta. As suas respostas poderiam ser designadas com os conceitos de reconstrução e integração. Tanto para Schleiermacher como para Hegel, no começo se encontra a consciência de uma perda e [de uma] alienação frente à tradição, que é

⁷ Gadamer aponta em seu trabalho textual “*O Problema da Consciência Histórica*” o fato de que: “A aparição de uma tomada de consciência histórica é, possivelmente, a mais importante revolução por que passamos desde o surgimento da época moderna. O seu alcance espiritual ultrapassa, provavelmente, aquele que reconhecemos às realizações da natureza, as quais transformaram de uma forma bem visível, a face do nosso planeta. A consciência histórica que caracteriza o homem atual é um privilégio, talvez mesmo um fardo tal como nenhum outro que tenha sido imposto a algumas gerações anteriores” (GADAMER, 1998, p. 17).

a que move a reflexão hermenêutica. Entretanto, eles determinam a tarefa da hermenêutica cada um de maneira diferente (GADAMER, 1999, p. 264).

Para explicitar melhor tal análise é importante salientar que Dilthey, na tentativa de liberar a compreensão histórica de todos os pressupostos dogmáticos, fundamenta a autoconsciência histórica na vida. Gadamer compartilha com Dilthey a noção de que a consciência histórica está na base de qualquer liberação da verdade. Entretanto, Gadamer refaz o caminho aberto por Dilthey e aponta que a liberação da verdade está para além do método estabelecido pelas ciências da natureza.

No bojo da concepção de Schleiermacher: “O que importa é compreender um autor melhor do que ele próprio se teria compreendido.” Eis sua tese célebre que, no entender de Gadamer, implica que o ato de compreensão é a realização reconstrutiva de uma produção, isto é, aquele que compreende, relativamente ao autor, toma proveito pelo fato de que tornar-se consciente de algo que no autor original tenha ficado inconsciente. Quanto a isso Gadamer não concorda com Schleiermacher.

Gadamer diz:

O empenho hermenêutico (segundo Schleiermacher) se orienta para a recuperação do ponto de conexão com o espírito do artista, que é o que deve fazer inteiramente compreensível o significado de uma obra de arte; procede como, fora isso, o faz ante textos, procurando re-produzir o que foi a produção original do autor (GADAMER, 1999, p. 266).

Mais do que reprodução, Gadamer quer apontar que a experiência hermenêutica leva em pauta, fundamentalmente, a histórica, a fusão de horizontes. E essa experiência hermenêutica se realiza não pela identificação mental, que para Schleiermacher possibilitaria o intérprete de entender o autor melhor do que ele mesmo, mas pela própria relação com a historicidade. Não há experiência hermenêutica, reflexiva e a fusão de horizontes sem essa historicidade, como também não há experiência da consciência histórica sem o vir a ser das coisas.

Isso nos aponta que a própria compreensão não é pura teorização, ela se dá pelas condições concretas da vida, às quais se aplicam forma de pensar sobre a coisa que se quer compreender (ALMEIDA, 2002, p. 354). Por isso Gadamer tem como princípio fundamental da hermenêutica filosófica a historicidade que reconhece fundamentalmente o estar ai diante das coisas/ o mundo, sua rede de referências e correlação a nossa existência, pois a historicidade é pressuposto ontológico para expressão da consciência.

Na interlocução da problemática colocada se situa Hegel com seu apontamento de que o fundamento de toda reconstrução e integração, conforme conceitua Gadamer como sendo a tarefa da hermenêutica, é a própria filosofia como a forma mais alta do espírito absoluto (o espírito absoluto seria assim, o fim do processo especulativo). Nesse desdobrar, o saber absoluto da filosofia é entendido como autoconhecimento do espírito em seu processo de realização na e pela história, o que implica a própria autoconsciência do espírito, a única capaz de abranger a “verdade”, a consciência, a autoconsciência, a razão, a arte, a religião e o próprio saber absoluto.

Destarte, conforme expõe Gadamer, a pretensão de Hegel aponta-nos a forma de pensar a história a partir de um “arquétipo” situado além dela própria. Coloca-se presente a reconciliação, seja, por exemplo, estética, entre a Antiguidade Clássica e a autoconsciência do presente/ entre a história e a consciência dirigida, situada, e correlacionada a ela. Gadamer ao interpretar Hegel aponta que é tal reconciliação que assinala a religião da arte dos gregos como uma “figura” já ultrapassada do e pelo espírito e, ao mesmo tempo, encontra a perfeição da história no presente, pois é no presente que se dá a autoconsciência filosófica da liberdade (GADAMER, 1999, p. 311).

A hermenêutica desenvolvida por Schleiermacher implica o acesso ao mundo de significados fora da própria história, a teoria hegeliana não é menos exigente. Igualmente aqui se estabelece a conjectura de um paradigma apriorístico fora da própria história. É exatamente essa problemática que Gadamer constata e aponta como sendo uma tarefa não resolvida no século XIX. Tal apontamento leva em conta mesmo aquele que, como Dilthey, assumiu tal problema com o conceito idealista do espírito, porém manteve-se referenciado a ele. Entretanto, em que incidem a originalidade, contribuição e até mesmo os limites da teoria hermenêutica de Dilthey?

Ao situar a posição de Dilthey e abordá-lo em sua relação entre Schleiermacher e Hegel, podemos voltar-nos para a crítica diltheyana à metafísica especulativa. É preciso entender o motivo pelo qual Dilthey utiliza termos tão hegelianos para definir a realidade da vida e a consciência histórica como fins últimos da ciência do espírito.

No percorrer de Dilthey fica apontado que é por meio da consciência histórica que todos os fenômenos do mundo humano-histórico são tomados enquanto objetos. É exatamente por essa tomada que o espírito conhece mais profundamente a si mesmo e delonga os próprios fenômenos humano-históricos para vitalidade espiritual de onde procederam. O que fará

Gadamer apontar para compreensão de que tais configurações do espírito objetivo são para a consciência histórica, portanto, objetos do autoconhecimento.

Faz-se oportuno indagar, na perspectiva de Gadamer, se existe uma perspectiva contraditória na proposta de Dilthey e, por conseguinte, de que modo a vida, traçada pela consciência da finitude, pode elevar-se à consciência histórica? Gadamer acentua que a ideia de consciência histórica concorre para estabelecer a pretensão da consciência filosófica em sobrelevar em si a verdade inteira da história do espírito. Gadamer diz: “a consciência humana não é um intelecto infinito para o qual tudo seja simultaneamente e presente por igual” (GADAMER, 1999, p. 358).

De forma extensível, a crítica gadameriana se dirige ao fato de que a investigação de Dilthey, por seu compromisso de fundamentação das ciências do espírito e por permanecer atrelada à dicotomia sujeito x objeto, mantém o ideal de objetividade para validar o saber histórico, acreditado na análise objetiva histórica dos fatos. Dilthey não se desvencilha do caráter objetivo e metodológico próprios das ciências da natureza.

Por fim, convém apontar a consideração de Gadamer acerca do limite da teoria diltheyana; tal limite se situa no comprometimento de Dilthey com o modelo moderno de matriz cartesiana. Pois ele não distingue entre a dúvida metódica e as dúvidas que surgem por si próprias, por conseguinte, a sua teoria põe na mesma amplitude a certeza própria das ciências e a certeza da vida. Esta assimilação não dá à noção de compreensão o sentido de experiência da vida.

É constatável que a teoria de Dilthey segue a via da hermenêutica romântica, e toma o mundo espiritual como um texto a ser decifrado. Nessa perspectiva: “Todo encontro com um texto é, para ele, um auto-encontro do espírito” (GADAMER, 1999, p. 367). Seguindo essa linha de raciocínio, Gadamer tem razão em apontar que, embora Dilthey tenha abarcado o horizonte histórico e a autorreflexão ao revelar a significação da experiência da vida, ele foi um pensador do seu tempo. De tal modo, o fato de não poder ponderar a experiência da vida, a partir da própria dúvida que caracteriza a finitude humana, fez com que “sua investigação sobre o passado histórico acabasse sendo um deciframento e não uma experiência histórica” (GADAMER, 1999, p. 311).

Existe o que Gadamer concebe como fusão de horizontes (o termo será retomado no segundo capítulo) que se caracteriza pela própria fusão do horizonte do intérprete com o

horizonte da história. Não um em detrimento do outro, mas ambos correlacionados reciprocamente. Essa noção de fusão de horizontes e conseqüente superação da dicotomia entre sujeito e objeto diz respeito a postura ontológica via fenomenologia desenvolvida por Gadamer em seu projeto filosófico/ hermenêutico.

Percebe-se intrinsecamente que o que a hermenêutica gadameriana deseja não é abolir, invalidar ou deslegitimar os métodos interpretativos como se eles não tivessem validade alguma. Trata-se do reconhecimento de Gadamer do estudo dos vários métodos existentes como frutos e manifestações de uma cultura e de uma determinada tradição, isto é, da própria contextualização que se coloca como abertura.

Gadamer entende que a hermenêutica não é uma ciência, no sentido estrito do termo, mas aponta para a compreensão de que o mundo é aquilo que nós dizemos que ele é e esse “nós” é totalmente diverso, existindo várias maneiras diversificadas, diferentes de ver o mundo, de acordo com cada tradição; o horizonte histórico abarcado de certa maneira em Dilthey torna-se amplo na perspectiva de Gadamer, pois não se restringe ao método.

Através da postura filosófica de Gadamer percebe-se que a hermenêutica não se resume num modo ou um método de interpretação, mas caminha ao encontro dos vários modos humanos de atribuir sentido às coisas do mundo. Sua teoria hermenêutica difere de Dilthey basicamente no sentido de que, enquanto este ainda acreditava existir um modo objetivo de analisar historicamente os fatos, aquele defendia que “um pensar verdadeiramente histórico deve pensar também a sua própria historicidade”, e a partir desse horizonte histórico Gadamer irá prosseguir em seu projeto ao encontro do “mundo da vida”.

Gadamer não se limita a consideração apenas histórica, como também não limita-se apenas a consideração subjetiva/ ideia, em outras palavras, não se trata apenas da história enquanto um “dado isolado”, nem tampouco apenas da subjetividade aplicada ou doadora de sentidos, mas sim, de ambas, isto é, a conscienciosidade da descrição fenomenológica, a consciência relacionalmente histórica, ambas situadas de maneira relacional e de forma recíproca. Nesse sentido se situa o objeto de reflexão do próximo subcapítulo: sua relação com a fenomenologia de Husserl.

1.4. RELAÇÃO COM A FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

Edmund Husserl inaugura a filosofia contemporânea, inaugurando uma nova maneira filosófica de pensar, trazendo assim a fenomenologia que se desdobrará, em certa medida, em toda filosofia posterior. O que é, porém, a fenomenologia? Para ele, consiste na investigação que tem o propósito de apreender o fenômeno, isto é, a aparição das coisas à consciência. A consciência é o movimento de “ir ao encontro das coisas em si mesmas” (toda consciência é consciência de), isto é, toda a consciência é consciência de alguma coisa. A consciência intencional não confere primazia à subjetivação do sujeito em detrimento do objeto, como também não confere primazia aos dados sensíveis, mas aponta para correlação dos dois ambientes: da consciência em seu movimento e do “objeto” em sua relação à consciência. E posteriormente isso se desdobrará na análise compreensiva da consciência, uma vez que todas as vivências (*Erlebnisse*) do mundo se dão na e pela consciência, toda consciência é consciência de algo.

Já com Husserl o fato é que o sujeito está previamente inserido no mundo na medida em que já é mundo e comunica mundo. A consciência se direciona ao encontro com o mundo, existe uma correlação sem jamais poder modificar isso, embora este mundo varie em seu conteúdo. Ele permanece de maneira contínua, sempre a estar “disponível” para mim, e eu mesmo sou membro dele, inserido, coparticipante e de maneira inter-relacional; tal mundo está aí em sua imediatez como mundo de valores, como mundo de bens, como mundo prático.

Husserl desenvolve a perspectiva sobre o mundo da vida de maneira a pensá-lo em suas conexões com a subjetividade. Conexões no sentido de que Husserl sempre pensou em termos de relação-com, ou melhor, noema-noesis⁸. Tais termos utilizados por Husserl demonstram a ligação e a inseparabilidade entre consciência e mundo, entre “eu” e o “outro”, entre o sujeito e objeto e fundamentalmente entre a intenção e o objeto intencionado. Essa ligação, entre noema e noesis, possibilita a compreensão da relação entre o pensar e o pensado. Pensar a objetividade de maneira relacional com a subjetividade, e vice-versa. A consciência é fluxo, isto é, a consciência é sempre movimento em direção a algo, a alguma coisa, ela é a própria abertura ao mundo.

⁸ O termo noesis aparece enquanto o ato intencional da consciência, ou seja, a disposição do sujeito para “ver” um objeto, o termo noema aparece enquanto aquilo que é visto e/ ou visado. Em outras palavras, noesis é o ato de perceber enquanto noema é aquilo que é percebido.

Assim, essa correlação entre consciência e mundo rompe com o pressuposto de que é o sujeito que posiciona as coisas ou de que as coisas existem independentemente da consciência. Estruturas intencionais dizem sempre do caráter de cooriginariedade de sujeito e objeto, ou seja, quando um dos pólos aparece o outro imediatamente acontece, sem nenhum intervalo espaço-temporal entre eles.

Em Husserl o âmbito relacional sujeito x objeto começa a ganhar fôlego, esse âmbito relacional diz respeito propriamente à direção da compreensão, da consciência compreensiva como um modo de ser do humano. Ser humano esse que se situa diante do mundo, diante das coisas e essa noção de estar diante das coisas, da consciência intencional doadora de sentido⁹, irá fundamentalmente influenciar Husserl no desenvolvimento do conceito de *Lebensphilosophie* “filosofia da vida”, *Erlebnis* “mundo da vida” ou “vivência”. Tais conceitos no que diz respeito ao estar aí diante das coisas são fundamentais na filosofia desenvolvida por Husserl e irão influenciar diretamente Gadamer.

O filósofo e hermenêuta 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 (1901/ 1907), parece que “desencantou” quando Husserl descambou para uma fenomenologia transcendental¹⁰ (1913).

No capítulo sexto da sexta investigação, segunda seção – *sensibilidade e entendimento*, sobre as *intuições sensíveis e categoriais*, Husserl retorna ao problema deixado em aberto pelas investigações precedentes, a saber, o problema do preenchimento das formas categoriais. Husserl, de maneira fundamental, aponta que mesmo nos enunciados mais simples de

⁹ Intencionalidade enquanto conceito filosófico recuperado por Franz Brentano da Escolástica, uma subcategoria dentro da filosofia medieval para definir o estatuto da consciência, qualificada por estar dirigida para algo. Em Husserl intencionalidade é o movimento, se assim podemos descrever, entre uma consciência que só é se aberta para os objetos e objetos que se mostram enquanto intencionais a essa consciência. Em outras palavras, a intencionalidade da consciência husserliana se constitui a partir da relação sujeito – objeto. A intencionalidade representa esse direcionamento que a consciência tem em relação ao objeto.

¹⁰ Gadamer aponta que “Husserl, nas suas retratações com relação às *Idéias I*, ressaltou, numa expressa autocrítica, que naquela época (1913) ainda não tinha compreendido suficientemente o significado do fenômeno do mundo. A teoria da redução transcendental, que ele havia publicado nas *Idéias*, acabaria tendo de se complicar cada vez mais” (GADAMER, 1999, p. 373).

percepção, não apenas são preenchidas as representações nele contidas, mas também a significação do enunciado se preenche por meio desta percepção.

Husserl diz:

Se o preenchimento das significações nominais parece a alguém suficientemente claro, nós lhe perguntamos como deve ser compreendido o preenchimento dos enunciados inteiros, sobretudo no tocante ao que vai além da sua ‘matéria’, isto é, no caso presente, além dos termos nominais. Que deverá e poderá dar preenchimento aos momentos de significação que constituem a forma da proposição como tal – momentos da ‘forma categorial’ – entre os quais se encontra, por exemplo, a cópula? (HUSSLERL, 1975, p. 105).

Mais adiante no §43 Husserl irá tratar dos correlatos objetivos das formas categoriais como momentos não “reais”. Isto significa que, tal como em Kant, o ser não é aqui um predicado real, mas Husserl não pára por aí, ele também irá apontar que o ser não é, somente, ideal ou do ambiente do juízo.

Nas palavras de Husserl:

O ser não é nada dentro do objeto, nenhuma de suas partes, nenhum momento e ele inerente, nenhuma qualidade ou intensidade, como também nenhuma figura, nem absolutamente nenhuma forma interna nenhuma característica constitutiva, como quer que seja concebida. Mas o ser também não é nada de aderente ao objeto, assim como não é uma característica real externa e por isso não é absolutamente nenhuma ‘característica’, no sentido de uma característica real (HUSSLERL, 1975, p. 111).

O ser não se resume numa mera aparição, nem numa mera convenção; o ser nem é percebido nem objeto de intuição, mas o ser também não é, por isso, do âmbito judicativo. É isso que quis mostrar Heidegger quando se refere à maior contribuição da filosofia husserliana para seu trabalho: “Com a ‘noção de intuição categorial Husserl liberta o ser das garras do juízo’. É justamente por isso que, ainda segundo Heidegger, a “ontologia só é possível como fenomenologia” (HEIDEGGER, 2012, p. 66/ *Ser e Tempo*).

Husserl dá passos para se pensar na libertação do ser da cópula do juízo (a partir da intuição categorial), pois se o ser não é um predicado real, nem ideal, nos é apontado que ele se dá de forma relacional, assim como na proposição: “a árvore é verde”, tanto a “árvore” enquanto dado sensível ou o “verde” enquanto dado atributivo não reduz o fenômeno nem o ser em sua aparição, mas o “é” enquanto conectivo situa a forma relacional dos dois ambientes: sensível e judicativo/ real e ideal, por extensão sujeito e objeto.

Isso abala o modo tradicional de pensar a relação entre homem e mundo com a sua noção fundamental de intencionalidade. Liberta o ser do juízo no sentido de que o ser não é um predicado real (como já havia afirmado Kant de que os fenômenos são meras aparências) e nem

um predicado ideal, mas que se manifesta na relação de uma consciência de algo. A consciência é sempre consciência de alguma coisa.

Em seu trabalho textual “*A crise da humanidade européia e a filosofia*” Husserl descreve a trajetória que culminou na crise das ciências europeias e também faz uma crítica à sua própria teoria, levando em conta as considerações críticas de seu discípulo Heidegger.

Tal como diz o teórico Ernildo Stein:

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* (STEIN, 2004, p. 28).

Husserl contrapõe-se ao conceito de mundo da ciência e desenvolve o conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*). Para ele, nesse percurso, o cientista esquece que, ao investigar a natureza, já está inserido num mundo natural que ele vivencia. Em outras palavras, a postura do cientista, por vezes, consiste em não admitir como seu fundamento o mundo da vida.

Eis o que Gadamer 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 (GADAMER, 1984, p. 310).

O mundo da vida não se limita à fenomenologia pura da consciência, ou ao eu transcendental doador de sentido, mas relaciona-se fundamentalmente à empiria, pois ela é o ponto de partida do sujeito e, ao mesmo tempo, o lugar em que ele atua¹¹. O mundo da vida consiste num mundo experimentado pelo homem, pela história, pela linguagem, pelos valores, etc. 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

¹¹ Seu discípulo Heidegger dará uma roupagem original tanto ao tema como também à fenomenologia (*Phänomenologie*) e desenvolverá o conceito de “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*).

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).

Desse modo, a consciência está sempre direcionada para um objeto e o “objeto só pode ser definido em relação a uma consciência, ele é sempre objeto-para-um-sujeito.” Podemos pensar num “prelúdio” 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 – que começa a ganhar fôlego com Husserl.

Os impulsos da fenomenologia de Husserl, sobretudo as noções de intencionalidade, de mundo da vida, de intuição categorial, têm reflexos na hermenêutica de Gadamer, isso fica evidente na obra *Verdade e Método*. Gadamer chama atenção para a superação do subjetivismo moderno por parte de Husserl. Uma vez que ele converte a consciência do sujeito em vivência intencional.

Para Gadamer a consciência, entendida fenomenologicamente, aparece agora como uma espécie de coordenação essencial entre sujeito e objetos, os situando de forma relacional “Toda vivência implica horizontes do anterior e do posterior e se funde, em última análise, com o contínuo das vivências presentes no anterior e no posterior para formar a unidade do fluxo da vida.” (GADAMER, 1999, p. 372).

O conceito de consciência trabalhado por Husserl aponta-nos para o desdobramento de sua abordagem sobre a noção de intencionalidade. A consciência é sempre consciência para algo, a consciência é movimento, sempre para alguma coisa e esse movimento, em sua abertura compreensiva, torna-se a condição de possibilidade do conhecimento. Essa consciência para algo, para alguma coisa e compreensiva irá servir de pressuposto para Gadamer trabalhar a noção de horizonte.

Gadamer diz:

À intencionalidade-horizonte que constitui a unidade do nexos vivencial corresponde uma intencionalidade-horizonte igualmente abrangente por parte dos objetos. Pois tudo o que está dado como ente está dado como mundo e leva consigo o horizonte do mundo (GADAMER, 1999, p. 373).

Na Quinta Investigação de *Investigações Lógicas*, Husserl apresenta três possíveis significados para definir a consciência: 1) relação das vivências psíquicas verificáveis no fluxo das vivências; 2) percepção interna das próprias experiências; 3) vivência intencional (HUSSERL, 1975, p. 295). Será nesse terceiro sentido que ele direcionará a sua pesquisa

fenomenológica da intencionalidade. A intencionalidade enquanto característica fundamental da consciência abrirá pressupostos significativos para Gadamer desenvolver o conceito de horizonte.

O horizonte mais originário é chamado por Gadamer de “mundo da vida”:

O mundo da vida se opõe a todo objetivismo. Trata-se de um conceito essencialmente histórico, que não tem em mente um universo do ser, um mundo que é. Nem mesmo a vida infinita de um mundo verdadeiro, a partir da progressão infinita dos mundos humanos e históricos, pode ser formulada com sentido na experiência histórica. (GADAMER, 1999, p. 375).

Esse mundo da vida se dá numa existência fáctica e constatável. Se configura como existencial, referindo-se tanto ao ser-com-outros e à inserção no e com o mundo/ rede de referência quanto às próprias possibilidades de ser – abertura. Dessa forma, o próximo item irá se desdobrar nessa facticidade constatável de ser da própria *pré-sença* herdada por Heidegger e na apropriação do termo desenvolvido na hermenêutica de Gadamer.

1.5.A INFLUÊNCIA DE HEIDEGGER PELA APROPRIAÇÃO DO TERMO FACTICIDADE

À guisa de introdução, é válido contextualizar a retomada na obra *Ser e tempo* de Martin Heidegger, do sentido do ser, o que o faz desenvolver uma analítica existencial do ser-aí (*Dasein*) visionando alcançar uma ontologia fundamental que, enquanto tal, distingue-se fundamentalmente de toda e qualquer ciência positiva e, também, da antropologia filosófica. É importante dizer que Husserl desempenha um papel importante no contexto antecedente às investigações de *Ser e tempo*, nesse sentido Heidegger diz: “As investigações que se seguem são apenas possíveis nas bases estabelecidas por E. Husserl, cujas investigações lógicas fizeram nascer a fenomenologia” (HEIDEGGER, 2012, p. 69).

No entanto, o caminho percorrido por Heidegger entre 1915 e 1927 desponta, afastando-se gradativamente, das investigações fenomenológicas de Husserl. De modo a exemplificar: as interpretações fenomenológicas da “vida humana” (*menschliche Leben*); enquanto outros fenomenólogos continuavam a empregar conceitos como “vivência” (*Erlebnis*) ou “mundo da vida” (*Lebenswelt*), para situar a experiência originária da “vida humana”, Heidegger passa a empregar o conceito de *hermenêutica da facticidade* e, de modo decisivo, acaba abrindo horizontes no campo da fenomenologia.

A perspectiva do sentido que assume a fenomenologia enquanto ontologia da compreensão, cujo instrumento é a hermenêutica da existência fáctica do homem, exige previamente o delineamento do projeto filosófico fundamental heideggeriano.

Heidegger diz:

Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes- é ontologia. Ao se esclarecer as tarefas de uma ontologia, surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, que possui como tema a pre-sença, isto é, o ente dotado de um privilégio ôntico-ontológico. Pois somente a ontologia fundamental pode se colocar diante do problema cardinal, a saber, da questão sobre o sentido do ser em geral. (HEIDEGGER, 2012, p. 68).

A partir do questionamento pelo sentido e pelo modo de ser do homem Heidegger é levado a realizar uma hermenêutica da facticidade do ser-aí. O ser-aí em sua existência é um ente privilegiado. Neste pretexto, Heidegger faz questão de afirmar de modo contínuo a compreensão de que: “O homem é o *único ente* que se mantém numa determinada compreensão de ser”, destarte, ele sempre se descobre sendo a partir de um determinado modo de ser (o ser se dá de maneira dinâmica/ sendo). Mediante a abordagem faz-se necessário investigar e compreender melhor o conceito heideggeriano de existência. Em *Ser e tempo*, ele o descreve nestes termos:

Chamamos existência ao próprio ser com o qual o ser-aí pode se comportar dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se comporta de alguma maneira. Como determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quiditativo, já que sua essência reside, ao contrário, no fato de dever sempre possuir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo ser-aí para designá-lo enquanto pura expressão de ser. (HEIDEGGER, 2012, p.48).

Martin Heidegger, com o objetivo de buscar o sentido do ser dá à fenomenologia caráter de método, tendo como ponto de partida a interpretação da facticidade do ser-aí. De forma decisiva, ele dá efetivamente sua contribuição para se pensar numa “virada hermenêutica” a partir do *Dasein*, o Ser-aí, que aponta para a “*hermenêutica da facticidade*”.

Essa relação fica mais evidenciada no sétimo parágrafo de *Ser e Tempo*, intitulado “*O método fenomenológico da investigação*”, onde Heidegger perscruta e aponta a definição do termo 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, 2012, p. 67). *Pha* tem etimologia próxima a *phos* que significa brilho ou luz (deixar-se luzir, deixar-se mostrar), por conseguinte representa a condição para que algo se mostre, isto é, “o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se desvelar e a se tornar visível em si mesma” (HEIDEGGER, 2012, p. 68).

Não se pode dizer o que é o ser, embora se possa indicá-lo como uma clareira no sentido do termo grego *alétheia/ ἀλήθεια*, algo que se mostra e mantém-se velado (a verdade vem à tona quanto se desvela), é o som que diz e permanece indizível – dinamicidade de movimento¹².

Através dessa dinamicidade Heidegger resgata a dimensão de mistério do Ser. Na concepção heideggeriana mistério diz respeito à compreensão de que o Ser não se reduz ao ente, e por isso não é objetificado nem reduzido àquilo que simplesmente é, mas antes, Ser é plenitude, e plenitude de possibilidades. O Ser se dá nos entes desvelados e simultaneamente se oculta como possibilidade não desvelada. O Ser se manifesta no ente quando transcende aquilo que simplesmente é (o Ser possibilita aquilo que é).

Situada a abordagem de Heidegger à fenomenologia, pergunta-se: o que Heidegger propõe com o que denomina de método fenomenológico? Ele pretende fazer uma análise do *Dasein*, enquanto estrutura encontrável em todos os homens e mulheres, não apenas em um ente, como: João, Marcos, Ana, etc. mas de forma geral e fundamental ao “homem-no-mundo” e sua abertura enquanto ente privilegiado que somos, privilegiado por possuir em seu ser a possibilidade de questionar sobre o sentido do ser. Ente esse que nós mesmos somos no sentido espacial e temporal, o que aponta para um processo dinâmico entre ser, mundo e tempo. O que também aponta para o fato de que, o inacabamento do homem o livra de qualquer determinismo, seja ele de caráter: mitológico, religioso ou metafísico. Em síntese, a tratativa do *Dasein* se dá pelo viés da fenomenologia.

Heidegger diz:

O sentido metodológico da descrição fenomenológica é interpretação. O λογος da fenomenologia da presença 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

¹² Não se pode dizer o que o ser é, no sentido de que o ser se manifesta no ente quando transcende aquilo que simplesmente é. O ente se caracteriza enquanto aquilo que é; o ser se caracteriza enquanto possibilidade (torna possível aquilo que é). O ser é a condição de possibilidade da compreensão. O ser não é algo fixo, determinável ou definido estaticamente, mas se configura em movimento, projeto, possibilidade, abertura e dinamicidade. Heidegger encontra esta dinamicidade de ser, por exemplo, na obra de arte, não como objeto da ciência, a estética, mas numa perspectiva hermenêutica. Podemos citar, por exemplo, a obra de arte de Van Gogh, mais precisamente, “*O par de sapatos*” (1886). A questão não é a bota ou o par de sapatos do camponês, não é o útil do utensílio, mas o mundo que abre em sua possibilidade e que se desvela. E por isso, o ser se manifesta no ente quando transcende aquilo que simplesmente é.

hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar (HEIDEGGER, 2012, p. 68).

Com Heidegger, a hermenêutica não é apenas teoria da interpretação, mas diz respeito ao próprio modo existencial humano de apreender as coisas e de ser diante do mundo e, por isso, para ele, a ontologia só é possível enquanto fenomenologia interpretativa (HEIDEGGER, 2012, p. 66). Isso é decisivo, pois, nessa perspectiva heideggeriana, a fenomenologia é vista como hermenêutica. Logo, trata-se de uma fenomenologia hermenêutica que começa por um questionamento sobre o sentido do ser, que se encontra aberto, isto é, não definido e acabado, mas sim em movimento, não de forma estática, mas sim de maneira dinâmica, de modo projetivo.

Gadamer 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 (Gadamer *apud* Rohden, 2003, p. 71).

Essa concepção é a marca da finitude do *Dasein* que se compreende e compreende o mundo que o circunda. A hermenêutica neste caso não pode ficar sob a designação de método, mas relaciona-se fundamentalmente ao modo de ser finito que se projeta no tempo.

O autor e comentador Emerich Coreth nos auxilia sobre o conceito de interpretação em Heidegger, ele diz:

A hermenêutica em *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).

Por conseguinte, fundamentalmente em Heidegger, a hermenêutica se desvincula de uma concepção instrumentalista e caminha em direção a uma dimensão ontológica da compreensão. Com ele, a hermenêutica deixa de ser uma fundamentação apenas metodológica das ciências do espírito, para ocupar gradativamente um lugar no centro da filosofia pelo fenômeno da compreensão como um conceito filosófico universal.

Gadamer reconhece:

Heidegger oferece uma descrição fenomenológica completamente correta, quando descobre no suposto "ler" o que "lá está" a pré-estrutura da compreensão. Oferece também um exemplo para o fato de que disso se segue uma tarefa. Em *Ser e tempo* concretiza a proposição universal, que ele converte em problema hermenêutico, na

questão do ser. Com o fim de explicitar a situação hermenêutica da questão do ser, segundo posição prévia, visão prévia e concepção prévia, examina criticamente a questão que ele coloca à metafísica, em momentos essenciais, onde a história da metafísica sofreu uma guinada (GADAMER, 1999, p. 405).

Eis o ponto a seguir que será explorado e relacionado: a hermenêutica desenvolvida por Gadamer¹³. Paul Natorp, professor de Gadamer em Marburgo, apresentou a Gadamer o manuscrito de Heidegger: *Interpretações de Aristóteles*, marcando com isso o início da presença acentuada em sua vida (Gadamer, 1996, p. 248-249). Em 1923, Gadamer “assistiu todos os cursos de Heidegger”, totalizando cinco (Grondin, 2001, p. 141).

É perceptível a vigência de muitos temas e proposições filosóficas desenvolvidas por Heidegger na hermenêutica desenvolvida por Gadamer. Percebe-se também a admiração de Gadamer para com Heidegger como revelado em entrevista:

Heidegger não pode ser deixado de lado em minha trajetória [...] Fui admirador de Heidegger [...] O que eu mais agradeço a Heidegger, foi ele me ter forçado a estudar filologia clássica; pois, através disso, aprendi a acompanhar mais disciplinadamente a tendência a ele peculiar, a saber, aquela de mostrar, a partir da língua, o que é propriamente a gênese de conceitos [...] Eu admirava a imaginação e a força do seu pensar. (Gadamer *apud* Almeida, Flickinger, & Rohden, 2000, p. 220).

Na obra *Ser e Tempo*, Heidegger arraigou sobre a temática, aprofundando-se sobre a noção de *hermenêutica da facticidade*, isto é, “da existência humana fáctica, constatável”, o que contribuiu enormemente para que a hermenêutica se tornasse, gradativamente, em uma “verdadeira *koiné* da filosofia” (Gadamer *apud* Grondin, 2001, p. 26). Essa apropriação da noção de facticidade assinalou, decisivamente, o percurso da hermenêutica desenvolvida por Gadamer.

Gadamer leva adiante de forma original o projeto hermenêutico iniciado por Heidegger, ele mostra sua influência ao apontar Heidegger como o primeiro a lhe abrir os olhos na abordagem sobre o conceito de Ser.

Ele tece o seguinte comentário:

Heidegger foi o primeiro a abrir-nos os olhos para o fato de que neste assunto nós temos que abordar relativamente ao conceito de Ser. Sem dúvida Dilthey, Bergson e Aristóteles contribuíram para que Heidegger pudesse pensar o ser no horizonte do tempo e a partir da mobilidade da existência humana, que se desenvolve em direção ao seu futuro e provém de sua origem. Desse modo fez do compreender um

¹³ Hans-Georg Gadamer procura estabelecer a diferença entre o modo de investigar de Wilhelm Dilthey e Edmund Husserl em relação às investigações fenomenológicas realizadas por Martin Heidegger (GADAMER, 1998, p. 353- 399). Tal abordagem significa o próprio reconhecimento da inflexão no âmbito da hermenêutica e sua viragem em direção à ontologia.

existencial, isto é, uma determinação categorial básica de nosso ser-no-mundo. (Gadamer *apud* Dutt, 1998, p. 26-27).

Na noção de facticidade encontra-se explicitado e justificado o tema do tempo, isto é, da historicidade (ser e tempo, ser no tempo, ser é tempo). Ora, esse entrelaçamento ou traço pertence à espinha dorsal da hermenêutica gadameriana [*história efetual*]. Esse aspecto do “horizonte temporal”, do conceito de facticidade, certamente tem seus reflexos na hermenêutica gadameriana. Não por acaso evidencia-se o grande interesse de Gadamer pelo tema.

Gadamer analisa a chamada “*hermenêutica da facticidade*” também em outras obras. Em seu livro “*Os caminhos de Heidegger*”, o filósofo explica a expressão e aponta:

Pois facticidade quer dizer o fato em seu ser-fato, ou seja, justamente aquilo do qual não se pode voltar atrás. Também em Dilthey (...) já se encontra a caracterização da vida como fato do qual não se pode voltar atrás. E sem dúvida é parecido em Bergson, Nietzsche e Natorp. (...) Portanto, hermenêutica da facticidade é um *genitivus subjectivus*. A facticidade se põe, ela mesma, na interpretação. A facticidade que se interpreta a si mesma não junta em si mesma conceitos que a interpretariam, mas sim é um modo do falar conceitual que quer agarrar sua origem, e com ela seu próprio alimento vital, quando se transforma à forma de uma proposição teórica (GADAMER, 2002a, p. 282).

Acredito que já podemos aqui perceber fundamentalmente, ainda que com recortes, considerações sobre a interpretação de Gadamer da hermenêutica heideggeriana e, com isso, compreender alguns aspectos da influência de Heidegger sobre seu célebre aluno.

O aspecto da compreensão como o “caráter ôntico original da própria vida humana” irá interessar Gadamer de forma crucial a desenvolver filosoficamente sua hermenêutica, na medida em que ao conceber a compreensão como a transcendência do ente realizada pelo homem, realizaria uma filosofia/ postura filosófica que seria também uma “provocação para a hermenêutica tradicional” (GADAMER, 2002b, p. 393). E isso envolve a compreensão das possibilidades de si mesmo. A partir de Heidegger, então, se amplia enormemente o até então estreito horizonte da hermenêutica¹⁴. Essa amplitude se dá pelo fato de que interpretar não se reduz somente a forma esporádica e metodológica, mas é o próprio modo fundamental de ser, o modo originário de ser.

¹⁴ Essa ampliação no horizonte hermenêutico proporcionada por Heidegger irá, fundamentalmente, influenciar Gadamer no desdobramento fenomenológico e ontológico pelos elementos da analítica existencial. Gadamer vislumbra a ontologização da hermenêutica e permite a perspectiva de uma hermenêutica filosófica (STEIN, 2004, p. 70).

A partir de ampliação de horizonte, Gadamer objetiva a investigação do ato de compreender, isto é, “o que é o compreender” e não o “como compreender”. Muito mais do que elencar regras de compreender, trata-se do “acontecer no ato de compreender”, ou melhor, trata-se de investigar o acontecimento da compreensão.

Nas palavras de Gadamer:

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 vindo 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).

Os passos dados pelo filósofo hermeneuta mostram que sua preocupação fundamental não era desenvolver estatutos de cientificidade para as ciências humanas nem demarcar critérios do que seria ou não científico. Sua intenção não era abordar as questões metodológicas, mas sim, colocar como espinha dorsal de seu projeto o aprofundamento da compreensão existencial do ser. Gadamer mostra sua influência de Heidegger, a partir de conceitos como: *Dasein*, da *analítica existencial*, da *hermenêutica da facticidade* que se tornam, em Heidegger, a via de acesso ao tratamento da questão ontológica do ser-no-mundo. Essas intuições de Heidegger exercem influências em Gadamer no desenvolvimento de sua hermenêutica filosófica.

Nos dizeres de Gadamer:

A analítica temporal da existência (*Dasein*) humana, que Heidegger desenvolveu, penso eu, mostrou de maneira convincente que a compreensão não é um modo de ser, entre outros modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da própria presença (*Dasein*). O conceito “hermenêutico” foi empregado, aqui nesse sentido. Ele designa a modalidade fundamental da pré-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange o todo de sua experiência de mundo (GADAMER, 2002b, p.16).

A hermenêutica não se resume apenas no modo instrumental de compreensão, mas relaciona-se no modo existencial de compreender que paira na faticidade e historicidade do ser. O que faz constatar que a interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa. Interpretar não se resume apenas em tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elabora as condições de possibilidades projetadas na compreensão.

A própria experiência hermenêutica se mostra como possibilidade. A compreensão é o modo de ser da pré-sença na medida em que é “um poder-ser”, como aponta o autor Chris Lawn: “A experiência, para Gadamer, é a qualidade da pessoa não dogmática se abrir para possibilidade [...], é realmente uma forma de entendimento” (LAWN, 2007, p. 89). O que

designa a mobilidade fundamental da pré-sença, a qual perfaz sua finitude e historicidade, e a partir daí abrange o todo de sua experiência de mundo.

A hermenêutica como fio condutor no “processo” de realização da compreensão (*Verstehen*), da interpretação (*Auslegung*) e da aplicação (*Applikation*) não se satisfaz somente com o saber técnico (*téchne*) “manipulado” ou conduzido à análise dos fatos, mas, manifesta-se de forma dinâmica, relacionando-se fundamentalmente com o modo de “ser no mundo” de quem analisa/ interpreta. A compreensão e a aplicação assumem e colocam em jogo a história, a tradição, a diferenciação e a fusão de horizontes. O sujeito da interpretação é histórico, assim como o que se pretende interpretar. Há hermenêutica porque o homem é hermenêutico, isto é, finito e histórico. O homem sendo finito a sua interpretação não pode ser definitiva e estática. Isso marca o todo de sua experiência de mundo.

O autor através de uma postura filosófica aponta para a guinada hermenêutica, a qual deixa de ser apenas atividade científica-aplicada e rigorosamente demonstrável, para se constatar “atividade” inerente à existência humana dentro de um mundo preexistente, cujo foco é a forma de como se dá a compreensão sem imposição de qualquer método. Destarte, a compreensão relaciona-se fundamentalmente ao modo de existência do próprio indivíduo em suas mais variadas condições de possibilidade compreensivas.

Gadamer leva o projeto de seu mestre adiante, mostrando-se ao mesmo tempo inovador, no percurso e desenvolvimento de sua hermenêutica. A originalidade e a força do pensamento de Heidegger influenciaram os filósofos que estiveram à sua volta, inclusive Gadamer, como vimos no percurso dessa dissertação, entretanto, a questão central para Gadamer “se tratava do homem que compreende o outro” (GADAMER, 1999, p. 70). Gadamer pauta-se pelo diálogo, pela palavra dirigida ao interlocutor, daí sua postura socrático-platônica de filosofar e desenvolver sua hermenêutica enquanto investigação das condições de possibilidades de toda compreensão.

É notório que o projeto filosófico gadameriano é compreendido e factível, fundamentalmente, pela contribuição de Heidegger, mas também é notável que Gadamer demonstra originalidade no terreno de sua hermenêutica filosófica, no processo relacional, de abertura ao “outro” enquanto interlocutor, num processo de diálogo contínuo e na experiência de verdade que advém desse diálogo. Gadamer joga e leva a sério os outros jogos de linguagem (tal conceito será abordado no subcapítulo 2.6), isto é, leva a sério o “outro” enquanto interlocutor, ‘acolhe a opinião comum’ e faz do diálogo um modelo estrutural no processo compreensivo (DUTT, 1998, p. 57).

Essa originalidade de Gadamer consiste no caminho dialógico, encontrando na linguagem o fio condutor de uma hermenêutica ontológica possível, enquanto fundamento de sua hermenêutica filosófica. Heidegger, em uma carta a O. Pöggeler de 05/01/1973 reconhece a originalidade de Gadamer e assinala: “A ‘hermenêutica filosófica’ é coisa de Gadamer” (Heidegger *apud* Grondin, 2001, p. 21).

Em uma das últimas entrevistas de Gadamer, Vietta nos apresenta algo relativo ao caminho dialógico, de interlocução, que o filósofo hermeneuta percorre e se faz distinto de Heidegger nesse sentido:

[...] Quando Heidegger falava seu olhar frequentemente não se dirigia ao interlocutor. Seu olhar, antes, se abria a essa amplitude de um espaço espiritual sobre o qual pensava e desde cuja intuição falava. Inclusive quando aclarava um assunto filosófico, como o da fenomenologia. O olhar de Gadamer, no diálogo, sempre se dirigia ao interlocutor. (VIETTA *APUD* GADAMER, 2004, p. 29).

A descrição de Gadamer acerca do diálogo hermenêutico se dá no desenvolvimento do modelo estrutural enquanto caminho para se experimentar uma verdade “extra metódica” ou compreendê-la e explicitá-la de modo mais apropriado. Dessa forma, a hermenêutica para Gadamer é tratada no fio condutor da linguagem e encontra nela, como também no diálogo, uma hermenêutica ontológica possível.

Em Heidegger, constata-se a compreensão de que somos nós, enquanto ser-ai intramundano, inseridos no mundo/ rede de referências, que compreende e interpreta, não de forma esporádica, mas em seu próprio modo fundamental de ser, que colocamos a questão do sentido do ser que lhe é inerente. Que questiona, é questionado e que busca alcançar a “verdade” que possa ser desvelada na compreensão – no ato de compreender. Gadamer se apropria das intuições filosóficas de seu mestre e no desenvolvimento hermenêutico de seu projeto aponta, fundamentalmente, que compreender e interpretar não são um expediente reservado apenas à ciência, mas pertencem ao todo da experiência do homem no mundo.

Considera-se, portanto, que Heidegger contribuiu decisivamente para o giro hermenêutico, a hermenêutica torna-se via de acesso ao tratamento da questão ontológica. Heidegger em sua obra *Ser e Tempo* (1927), ao propor a “superação” da tradição filosófica do ocidente através da retomada da pergunta pelo sentido do ser, na própria compreensão do *Dasein*, que compreende e interpreta em seu próprio modo fundamental de ser, abre decisivamente pressupostos para Gadamer pensar em seu projeto hermenêutico filosófico. Há hermenêutica porque o homem é hermenêutico. A hermenêutica não se resume apenas no modo instrumental de compreensão, mas relaciona-se com o modo existencial de compreender. Para

Gadamer, o fenômeno da compreensão é pensado existencialmente e não como momentos episódicos de uma metodologia

Gadamer desenvolve o seu projeto hermenêutico calcado na concepção de que a hermenêutica não se resume apenas numa epistemologia de interpretação, mas caminha para ontologia da compreensão enquanto modo fundamental de ser do próprio ser-no-mundo ou do *Dasein*, da própria *pré-sença*, e sua originalidade em relação ao seu mestre consiste na fundamentação de seu projeto hermenêutico embasado no modelo estrutural do diálogo e na linguagem enquanto fio condutor no tratamento da questão ontológica. Em suma, podemos afirmar que Gadamer foi um discípulo inovador na medida em que se apropriou de algumas grandes intuições do seu mestre, mas também confere assinatura própria ao seu projeto hermenêutico- filosófico.

1.6. DIÁLOGO COM A TRADIÇÃO

O foco da abordagem no presente subcapítulo é argumentar, a partir de Gadamer, que o diálogo com a tradição é mais do que mera erudição histórica. Tal retorno à tradição filosófica se deve à própria caracterização da hermenêutica filosófica, isto é, examinar a historicidade dos conceitos.

Não existe, portanto, delimitação de fronteiras definidas e/ ou suscetíveis entre passado e presente, não se trata do tempo especializado, físico, geométrico, de recortes nos quais se limita a intangibilidade que aplicamos a ele. Vivemos no entrelaçamento de ambos, de passado e presente. Daí decorre não só a pluralidade de interpretações como também a experiência sempre renovada da tradição.

Gadamer diz:

Uma reflexão sobre o que é a verdade nas ciências do espírito não pode querer, pela reflexão, subtrair-se à tradição, cuja vinculabilidade descobriu. Por isso, deverá exigir que sua própria forma de trabalho adquira tanta autotransparência histórica quanto lhe for possível. Esforçando-se para entender o universo da compreensão melhor do que parece possível sob o conceito de conhecimento da ciência moderna, a reflexão deverá encontrar um novo relacionamento também com os conceitos que ela mesma utiliza. Deverá conscientizar-se de que sua própria compreensão e interpretação não são uma construção a partir de princípios, mas o aperfeiçoamento de um acontecimento que já vem de longe. Assim, os conceitos que utiliza não poderão ser apropriados acriticamente, mas deverá adotar o que lhe foi legado do conteúdo significativo original de seus conceitos (GADAMER, 1999, p. 35).

Assumir tal tarefa, da historicidade dos conceitos com os quais trabalha, é uma postura por excelência filosófica e, mais do que isso, torna-se dever. Diante disso, torna-se diálogo com a tradição na tentativa de estabelecer a mediação do “passado – presente”, ambos entrelaçados, e a busca do que resta de “produtivo” ou oportuno em conceitos provenientes da tradição filosófica (por exemplo: das filosofias grega e alemã). Nesse sentido, por exemplo, essa retomada ou diálogo com os antecedentes se dá em Gadamer ao se apropriar do termo e da concepção hermenêutica da *facticidade* heideggeriana, assumindo tal conceito em seu pretexto e o desenvolvendo dialogicamente em seu projeto.

Em tal resgate conceitual, não deve-se perder de vista o ato de examinar a historicidade dos conceitos. Gadamer afirma: “Os conceitos que emprego em meu contexto definem-se de maneira nova pelo seu uso” (GADAMER, 2011, p. 20). Por conseguinte, faz-se necessária a atenção para que os conceitos não sejam adotados imediatamente com o mesmo significado que possuem em determinada teoria, ou seja, eles se dão de maneira dinâmica.

Se a compreensão é “a continuação de um acontecimento que já vem de longe”, então, constata-se que é fundamentalmente no diálogo com a tradição que devemos buscar tais significados que subjazem nos conceitos e não utilizar-se destes como ferramentas à disposição do pensamento filosófico. O diálogo com a tradição se dá por aquilo que continua atuante no presente (mesmo que não estejamos conscientes disso). De acordo com Donatella Di Cesare a tradição é como “o presente imemorial na compreensão” (DI CESARE, 2013, p. 91). Em outras palavras, a tradição é fundamentalmente aquilo que desde sempre determina nosso agir e nosso modo de viver em comunidade.

Nesse sentido, Gadamer constata:

O que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou autônoma, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que também a autoridade do que foi transmitido, e não somente o que possui fundamentos evidentes, tem poder sobre nossa ação e nosso comportamento. [...] É isso, precisamente, que denominamos tradição: ter validade sem precisar de fundamentação (GADAMER, 1999, p. 421).

Mesmo que não esteja explícito, de maneira consciente para nós, a tradição “estabelece” em grande medida nossas ações e pensamentos. Assim, compreender é menos “uma ação da subjetividade e mais como um retroceder que penetra num acontecimento da tradição, onde se intermedeiam constantemente passado e presente” (GADAMER, 1999, p. 435).

O que implica em dizermos que o presente, este momento em que vivemos, carrega em si o passado, este, por sua vez, não é um recorte, mas o é na medida em que permanece atuante no presente, mesmo que de modo subterrâneo.

Nessa relação dialógica, se assim podemos chamar, a tradição abriga os “preconceitos”, Gadamer reconhece isso de forma clara: “toda existência humana, mesmo a mais livre, está limitada e condicionada de muitas maneiras”, assim, “a ideia de uma razão absoluta não representa nenhuma possibilidade para a humanidade histórica”, a razão existe apenas “como real e histórica, isto significa simplesmente: a razão não é dona de si mesma, pois está sempre referida ao dado no qual exerce sua ação” (GADAMER, 1999, p. 415).

Assumir esse diálogo com a tradição implica em assumirmos que somos atravessados por preconceitos, implica também a tarefa de procurar sempre em nossas interpretações alcançar “tanta autotransparência histórica”. Gadamer mostra-se coerente com o princípio que defende em sua hermenêutica filosófica. O retorno à tradição se justifica porque o passado não é um dado fixo e/ ou incontornável, mas ao enfocar um ou outro aspecto da coisa em questão de acordo com a ocasião ela se apresenta historicamente sob aspectos diversos, de maneira contínua e dinâmica. E daí, de forma fundamental, segue-se não só a pluralidade de interpretações como também a experiência sempre renovada da tradição, segue-se, portanto, o “diálogo contínuo” com a tradição.

A partir do diálogo com a tradição é desenvolvido o movimento dinâmico e dialógico que pode ser exemplificado de forma didática por: tese x antítese = síntese, mas não de maneira estática ou como um mero cálculo, mas de maneira dinâmica, contínua e relacional, o que requer, portanto, um deslocamento.

Nas palavras de Gadamer:

Nesse sentido, compreender uma tradição requer, sem dúvida, um horizonte histórico. Mas o que não é verdade é que se ganhe esse horizonte deslocando-nos a uma situação histórica. Pelo contrário, temos de ter sempre um horizonte para podermos nos deslocar a uma situação qualquer. Pois, o que significa deslocar-se? Evidentemente que não será algo tão simples como "apartar o olhar de si mesmo". Evidentemente que também isso é necessário na medida em que se procura dirigir a vista realmente a uma situação diferente. Mas nós temos que levar a nós mesmos até essa outra situação. Somente assim se satisfaz o sentido de "deslocar-se" (GADAMER, 1999, p. 455).

Tal postura aplicável à conceituação e significação dos termos com os quais se trabalham enquanto tarefa do filósofo faz com que Gadamer se conduza, ou se “desloque” para

usar o termo gadameriano citado anteriormente, até essas outras situações e consiga dialogar e fundamentalmente abrir-se ao horizonte que constitui esse contínuo diálogo com a tradição.

Não se limitando a tais termos, mas de maneira compreensiva em relação a eles, Gadamer, de maneira inovadora, conduz seu projeto hermenêutico-filosófico – objeto de reflexão do próximo capítulo – no qual serão abordados os princípios conceituais da hermenêutica propriamente gadameriana.

Capítulo 2- A virada hermenêutica de Gadamer e os princípios conceituais de sua hermenêutica filosófica

2.1. A VIRADA HERMENÊUTICA PROPORCIONADA POR GADAMER

A hermenêutica moderna tem como precursor Friedrich Schleiermacher e se caracteriza por pressupor a crítica kantiana e conceber a compreensão dentro dos limites da razão. Tal limite implica no fato de que o sujeito não compreenderá de maneira total, esgotada e definitiva “a coisa em si” ou “a coisa mesma” na qual seja pretendida a compreensão ou interpretação. Esse limite “imposto” pela razão é exatamente o não esgotamento do conhecimento, mas sim a própria condição de possibilidade do conhecimento. A partir dessa concepção abrem-se novas possibilidades no campo hermenêutico que vai deixando, gradativamente, de ser somente “*techne*” ou exegeses especiais (bíblica, jurídica e filológica) para ganhar abrangência de especial para geral.

Nessa linha hermenêutica o filósofo Wilhelm Dilthey, biógrafo de Schleiermacher, influenciado pelo neokantismo, retoma as noções de uma hermenêutica geral com o objetivo de fundamentar a cientificidade dos estudos das humanidades, 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 (GADAMER, 1999, p. 277). Em Dilthey a hermenêutica ganha dimensão abrangente ou geral que se caracteriza por ser capaz de estabelecer os princípios gerais da compreensão e interpretação. Os eventos da natureza devem ser explicados, mas a história, os eventos históricos, os valores e a cultura devem ser compreendidos. Percebe-se que a hermenêutica vai passando de especial (interpretação bíblica, jurídica ou filológica) para geral, pois ela passa a abranger a história, os eventos históricos e os valores culturais.

Na modernidade tardia, se assim podemos chamar, mais especificamente em Heidegger, a hermenêutica ganha novas dimensões, pois a compreensão é concebida como elemento prévio de nosso ser no mundo. Não se parte da incompreensão para compreensão através de um procedimento técnico ou metodológico, o interpretar não se resume apenas em tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elabora as condições de possibilidades projetadas na compreensão. Em Heidegger essa compreensão não diz respeito somente a textos, símbolos e sinais, mas se refere fundamentalmente ao modo de ser no mundo. Compreender e interpretar não são um expediente reservado apenas à ciência, mas pertencem ao todo da experiência do homem no mundo (há uma ontologização da compreensão).

Hans-Georg Gadamer assume essa perspectiva heideggeriana e dissemina o uso do termo hermenêutico para além do método e dos fundamentos de cientificidade, o que consiste em dizer que, para o filósofo, a hermenêutica não se resume apenas em teoria instrumental das regras corretas de interpretação, mas relaciona-se ao modo existencial de compreender que paira na facticidade, isto é, na existência humana *fáctica* e constatável. Conforme o filósofo, a hermenêutica é um fenômeno universal, pois diz respeito a todo e qualquer saber humano. O fenômeno da compreensão acontece sempre que o ser humano está às voltas com algo, com alguém, consigo mesmo e diante do mundo. A hermenêutica e o ato de compreender em Gadamer é algo originário, fundamental e não esporádico enquanto técnica aplicável numa situação ou outra, mas diz respeito ao nosso modo de ser-no-mundo¹⁵.

O teórico Luiz Rohden diz:

A filosofia não pode ser reduzida à epistemologia, ao modelo de teoria do conhecimento tradicional, mas deve ser pensada como um todo que fundamenta e articula nosso modo de conhecer com nosso modo de agir, ela pressupõe uma metafísica que se desdobra numa ontologia. Os traços principais da ontologia hermenêutica em Gadamer: Ontologia hermenêutica enquanto experiência, metafísica, ontologia hermenêutica e universalidade (ROHDEN, 2003, p.254).

Gadamer ao tratar da natureza do fenômeno da compreensão em seu projeto hermenêutico contribui fundamentalmente para a chamada “virada hermenêutica”. Tal virada consiste em dizer que a hermenêutica passa do plano epistemológico para o ontológico, mais precisamente, da epistemologia de interpretação à ontologia da compreensão. A hermenêutica

¹⁵ O compreender é a forma originária de realização do ser-aí humano enquanto ser-no-mundo. E, antes de sua diferenciação nas duas direções do interesse prático e do interesse teórico, o compreender é o modo de ser do ser-aí que o constitui como “saber – ser” (*Savoir-être*) e “possibilidade”. (GADAMER, 1983, p. 40).

deixa de ser apenas um ramo da filosofia enquanto teoria de interpretação para se tornar a constituição, tanto do ponto vista cognitivo quanto prático, do nosso ser existencial no mundo e fundamentalmente da nossa forma de nos relacionarmos a ele. Já no início de sua obra *verdade e método* Gadamer deixa claro o caminho que iria trilhar. O filósofo não objetiva desenvolver sistemas e regras capazes de descrever de forma metodológica o fenômeno da compreensão, mas antes sua intenção é filosófica (GADAMER, 1999, p. 14).

Interpretar já não se resume em tomar conhecimento do que se compreendeu, mas sim em elaborar as possibilidades projetadas na compreensão. Os passos dados pelo filósofo hermeneuta evidenciam que sua preocupação fundamental não era desenvolver estatutos de cientificidade para as ciências humanas nem critérios de demarcação do que seria ou não científico, mas em colocar como espinha dorsal de seu projeto o aprofundamento da compreensão existencial. E esse fenômeno da compreensão como algo constitutivo do próprio ser humano-no-mundo caracteriza a hermenêutica filosófica trabalhada por Gadamer.

A mudança advinda através da postura filosófica de Gadamer no desenvolvimento de sua hermenêutica foi fundamental e marca na história da filosofia a chamada “virada hermenêutica”. O que significa afirmar que através dessa guinada se vislumbra a superação tanto do objetivismo metódico característico das ciências naturais quanto do subjetivismo imperante desde a modernidade (Kant) e o esquema sujeito-objeto.

Nesse sentido:

A hermenêutica filosófica obriga-nos a experimentar os limites da razão auto-suficiente tal como defendida pela tradição iluminista, mostrando-nos no processo de compreender uma experiência ontológica subjacente a cada reflexão e a incitando. É a própria razão que se encontra inserida em um horizonte de experiência que a precede e não pode ser por ela objetivada (ALMEIDA, FLICKNGER, ROHDEN, 2000, P. 8).

Gadamer contribui para superação da hermenêutica tradicional e clássica, peculiar às regras, às fórmulas legalmente reconhecidas e ao processo metódico de interpretação, pois não visa o alcance de uma “verdade” através de um método nem à aplicação técnica ou lógica para interpretação de algo, mas reconhece os pré-juízos advindos do intérprete. O ato originário de compreender de quem analisa e interpreta se dá na forma da pré-compreensão e essa situação diz respeito à constituição histórica, fáctica, à pertença à tradição. Assim constitui-se o todo de

nossa existência e se possibilita o próprio horizonte compreensivo do intérprete. Com esse desiderato é apontado o movimento da hermenêutica e sua guinada em direção à ontologia.

Gadamer diz:

O fenômeno hermenêutico não é, de forma alguma, um problema de método. O que importa a ele, em primeiro lugar, não é estruturação de um conhecimento seguro, que satisfaça aos ideais metodológicos da ciência - embora, sem dúvida, se trate também aqui do conhecimento e da verdade [...] O fenômeno da compreensão perpassa não somente tudo que diz respeito ao mundo do ser humano. Tem vitalidade independente também no terreno da ciência e resiste à tentativa de deixar-se ser reinterpretado como um método da ciência (GADAMER, 1999, p. 31).

Na hermenêutica tradicional, era dividida a compreensão em três momentos, a saber: compreensão, interpretação e aplicação (isso será retomado com mais detalhes na página 58). Em Gadamer o processo se torna unitário, tanto a aplicação quanto a compreensão e as interpretações se tornam um momento do processo hermenêutico, isto é, o entendimento não se resume em um método, mas sim, em um acontecer. O que significa romper com as concepções da hermenêutica tradicional de cunho epistemológico, metodológico e procedimental, buscando garantir uma objetividade dos resultados da interpretação, e neste rompimento a hermenêutica caminha em direção à ontologia da compreensão.

O que significa dizer que em Gadamer o processo hermenêutico se torna unitário e que se dá em um acontecer? Significa apontar para o próprio ato originário da compreensão e o movimento de deslocar o foco para o âmbito ontológico, pois indica uma hermenêutica prévia da existência, a história e o tempo se tornam uma possibilidade da compreensão, percebe-se uma relação intrínseca entre interpretação e compreensão, a hermenêutica se torna um movimento entre a tradição- historicidade e intérprete, desta forma a ontologia se faz experiência histórica, compreensão e interpretação desta experiência.

Gadamer aponta para o fato de que nossa pré-compreensão submetida à análise leva às novas compreensões, daí o caráter do *círculo hermenêutico* (o conceito será retomado mais adiante), pois através de novos elementos emergem novas captações, o que leva às novas compreensões. Não se trata de reconstruir acontecimentos passados, mas tornar-se conscientes das possibilidades da existência humana.

Nas palavras de Gadamer:

Não é a história que pertence a nós, mas nós é que a ela pertencemos. Muito antes que nós compreendamos a nós mesmos na reflexão, já estamos nos compreendendo de

uma maneira autoevidente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. [...] A auto-reflexão do indivíduo não é mais que uma centelha na corrente cerrada da vida histórica. Por isso os preconceitos de um indivíduo são muito mais que seus juízos, a realidade histórica do ser. (GADAMER, 1999, p. 415- 416)

Em Gadamer há uma mudança de postura e isso se desdobra na chamada “virada hermenêutica”. Tal postura se dá pelo fato de que o conhecimento não se resume na revelação do objeto ao sujeito, como se entendia antes de Kant. Não é, tampouco, a mera projeção do sujeito sobre o objeto, como se passou a acreditar com Kant no que seria conhecido como a “revolução copernicana”. Gadamer procura superar esse esquema de relação entre sujeito e objeto.

Destarte, não se trata de buscar uma única e somente pretendida “verdade” ou a interpretação correta dos fatos ou textos. Existe um horizonte na busca do conhecimento que nos move em direção a algo, seja a um fragmento da realidade (experiências factuais das quais experienciamos), seja ao desvelamento da verdade, mas que não se esgota plenamente, pois tal movimento é dinâmico. Em Gadamer esvai-se, desse modo, o ideal de uma verdade absoluta, passível de ser revelada por meio de técnicas interpretativas, mas caminha em direção à dinamicidade de “horizontes” que se caracteriza pela própria fusão do intérprete e a história-objetividade e subjetividade e por extensão sujeito e objeto.

Gadamer afirma:

[...] Na realização da compreensão tem lugar uma verdadeira fusão horízontica que, com o projeto do horizonte histórico, leva a cabo simultaneamente sua suspensão. Nós caracterizamos a realização controlada dessa fusão como a tarefa da consciência histórico-efetiva. Enquanto que, na herança da hermenêutica romântica, o positivismo estático-histórico ocultou essa tarefa, temos de dizer que o problema central da hermenêutica se estriba precisamente nela. (GADAMER, 1999, p. 458).

Entre as principais categorias trabalhadas por Gadamer, destaca-se, como já foi mencionada, a ideia de historicidade, a qual se relaciona a concepção de pré-compreensão. A pré-compreensão é constituída pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. Ela é a própria condição de possibilidade. Não há uma cisão entre razão e história. Dessa forma, a ontologia (estudo do ser) se faz experiência histórica e interpretação dessa experiência.

Há em Gadamer uma crítica dirigida à deliberada pretensão iluminista de afastamento dos preconceitos, da ênfase na razão sobreposta à história. Gadamer em seu projeto, no aprofundamento da compreensão existencial do ser, de forma oposta ao movimento iluminista que procurou superar o *mythos* pelo *lógos*, e dar primazia à razão, irá apontar para o fato de que

nossa pré-compreensão é formada na história, onde o próprio ser está inserido e imerso, não há uma cisão entre razão e tradição. A própria história é o ponto de partida para uma interpretação de mundo, e ao mesmo tempo a história é a rede de referência hermenêutica. De um lado o intérprete diante do mundo - suas condições de possibilidades em paralelo a sua tradição e historicidade, isto é, o pano de fundo histórico no qual o intérprete encontra-se inserido.

A crítica de Gadamer ao iluminismo, a cisão entre a razão e a história, e a primazia dessa primeira em detrimento da segunda, se dá, pois, primeiramente, por esta tarefa se mostrar impossível na medida em que o homem não pode controlar a influência que sua historicidade exerce sobre ele, antes do ser humano existir a história já existe enquanto pano de fundo. O homem está sujeito à sua história e à sua tradição e não o contrário. Sua influência sobre nós independe da consciência que dela temos: é a partir dela que se tornam possíveis nossos conhecimentos, nossas valorizações, nossas tomadas de posição no mundo, pois ela, a história, é o ponto de partida, pano de fundo e rede de referência na qual estamos imersos e somos coparticipantes.

Constata-se fundamentalmente em Gadamer que o processo de conhecimento não se dá pela transcendência do objeto, nem tampouco pela transcendência do sujeito. O objeto não revela o seu ser para o sujeito e este não projeta simplesmente as suas categorias sobre o objeto. Mas ambos são situados de modo relacional e de forma recíproca. O conhecimento, por conseguinte, é resultado do encontro desses horizontes num processo de fusão.

Se na chamada revolução copernicana proporcionada por Kant acontece à superação do paradigma objetual com sua filosofia da subjetividade, agora, na chamada “virada hermenêutica” de Gadamer acontece a superação da subjetividade pela intersubjetividade ou pela reciprocidade. Daí que Gadamer privilegie a noção de diálogo, em lugar de uma relação entre sujeito e objeto.

Para o hermeneuta Gadamer, então, não é a história que pertence a nós, mas sim, fundamentalmente, nós que a ela pertencemos. Dessa forma, a ontologia (estudo do ser) se faz experiência histórica e interpretação dessa experiência. Por conseguinte, essa experiência é a do ser-histórico enquanto ser compreensível no mundo. E essa noção “aplicada” à hermenêutica faz com que a virada aconteça não se resumindo aos dados objetais nem subjetivos, mas os situando de forma relacional e recíproca. Assim, a ontologia pergunta pelo “ser enquanto

sentido”. Quando algo se apresenta ao intérprete não limita-se ao que simplesmente é, mas abre-se ao intérprete e mantém-se inesgotável em suas condições de possibilidades compreensivas.

O comentarista Jean Grondin aponta:

A tarefa da hermenêutica é fazer acessível, em seu caráter ôntico, a existência própria em cada caso à existência em questão, fazê-la partícipe dela mesma, investigar a autoalienação om a qual a existência está castigada. Na hermenêutica se esboça para a existência a possibilidade de voltar-se sobre si mesma e de compreender-se a si mesma. (GRONDIN, 2001, p. 147)

Essa virada hermenêutica proporcionada por Gadamer na sua obra *Verdade e Método*, não legitima uma verdade nem delimita um método, mas constata que o ato de compreender e interpretar não são um expediente reservado apenas à ciência, mas pertence ao todo da experiência do homem no mundo. E daí se dá a hipótese de que a verdade ao se desvincular do método científico se abre para a compreensão (*verstehen*) do ser. Nesse movimento em direção à compreensão do ser se dá a “virada hermenêutica”, que passa do plano epistemológico para o ontológico, isto é, da epistemologia de interpretação à ontologia da compreensão. O que nos permite constatar que, em Gadamer, a interpretação se funda existencialmente na compreensão e não vice-versa.

Gadamer, a partir de suas influências mais imediatas, conforme visto no percurso dessa dissertação, reconhece e situa o seu projeto hermenêutico diante da conscienciosidade da descrição fenomenológica de Husserl, da abrangência do horizonte histórico, onde Dilthey situou todo o filosofar, e, fundamentalmente, dos impulsos, cuja iniciativa recebeu de Heidegger (GADAMER, 1999, p. 36). Porém, não limitando-se aos problemas colocados anteriormente, mas de maneira inovadora, Gadamer procederá o desenvolvimento de seu projeto hermenêutico.

Empenhado nesse percurso Gadamer irá desdobrar os princípios conceituais de sua hermenêutica nas “trilhas” do: *preconceito, da fusão de horizontes, da história efetual, da concepção de círculo hermenêutico, de jogo, do diálogo/ dialética e da autocompreensão* que o ser humano alcança como participante e intérprete da tradição histórica. Esse desenvolvimento conceitual se situa no problema hermenêutico relacionado ao conceito metodológico da moderna ciência.

Gadamer assume tal problemática e diz:

O fenômeno da compreensão e da maneira correta de se interpretar o que se entendeu não é apenas, e em especial, um problema da doutrina dos métodos aplicados nas

ciências do espírito. Sempre houve também, desde os tempos mais antigos, uma hermenêutica teológica e outra jurídica, cujo caráter não era tão acentuadamente científico e teórico, mas, muito mais, assinalado pelo comportamento prático correspondente e a serviço do juiz ou do clérigo instruído. (GADAMER, 1997, p. 31).

Ao assumir tal postura o filósofo reconhece que o problema hermenêutico não está fixado no problema do método que enquanto tal seria o único caminho de validação e produção de conhecimento seguro e inabalável, mas sim está relacionado ao problema da hermenêutica filosófica.

Nas palavras de Gadamer:

A hermenêutica que considero filosófica não se apresenta como um novo procedimento da interpretação [...]. Não se trata, pois, em nenhum caso, de uma teoria da arte que queira indicar como deveria ser a compreensão [...] A compreensão é algo mais que a aplicação artificial de uma capacidade. É também o atingimento de uma auto-compreensão mais ampla e profunda (GADAMER, 1983, p. 76).

Desse modo, Gadamer perfaz o seu caminho e desenvolve o seu projeto hermenêutico para além de uma mera “*techne*” enquanto exegese aplicável às dimensões religiosas, isto é, bíblica, ou às dimensões jurídicas e filológicas, o que implica em assumir cada vez mais sua vocação filosófica. Nas trilhas de sua hermenêutica filosófica serão abordados a seguir os princípios conceituais de sua hermenêutica.

2.2. PRECONCEITO E FUSÃO DE HORIZONTES

De modo introdutório, quanto ao tema preconceito e tradição, é válido ressaltar que Gadamer não era um apologista do preconceito enquanto juízo discriminatório ou de uma visão prévia e limitadora sobre algo. O filósofo também não seria um defensor de um sofisma de autoridade e das tradições que nele se apoiariam, mas, em Gadamer, há uma reabilitação do termo “preconceito” (*Vorurteil*), que no francês pode ser traduzido como *préjugé*, no espanhol pode ser traduzido como *prejuicio*, que podemos entender como “pré-juízo”, enquanto pano de fundo histórico, tradição ou passado. Essa reabilitação diz respeito à historicidade, isto é, à realidade histórica de uma determinada época bem como seus eventos e significados. O que aponta para a situação histórica em que estamos inseridos ou para a nossa estrutura prévia da compreensão, isto é, nossa pré-compreensão.

Existe, em Gadamer, uma ideia positiva do termo preconceito enquanto pano de fundo histórico, pois preconceito em seu sentido positivo diz respeito a tradição/ passado e ao seu diálogo com o presente, ou seja, com a história de nosso momento atual que se funde num

“horizonte de compreensão”. A noção de horizonte em Gadamer guarda similaridades sutis com a noção de “visão de mundo” (*Weltanschauung*) tal como concebida por Dilthey, a saber: como a tendência que situa o homem perante a si mesmo, os demais e a história. O conceito de horizonte resguarda, em sua polissemia, significações como as de “âmbito”, “campo aberto”, “cenário”, “visada histórica” e “panorama de compreensão” nos quais podemos tomar algo que se apresenta.

Percebe-se que o conceito de horizonte se torna sugestivo aqui, pois ele expressa essa amplitude superior da visão que quem compreende deve ter. Existe uma relação no processo de fusão de horizontes entre a tradição e a história do momento atual (os pré-juízos ou preconceitos que dela advém), entre o intérprete e o objeto interpretado, entre a compreensão e aquilo que é compreendido. Nessa relação se dá o que descrevemos como “fusão de horizontes, na qual um tema chega à sua expressão, não na qualidade de coisa minha ou de meu autor, mas de coisa comum a ambos”. Por isso, os preconceitos vêm da tradição na qual estamos inseridos e ao mesmo tempo são a base da capacidade que temos da própria compreensão (GADAMER, 1999, p. 566).

Esse diálogo entre a tradição e o presente momento, entre a compreensão e o entendimento daquilo que é compreendido, aponta para a fusão de horizontes, que implica no reconhecimento de nossa estrutura prévia da compreensão, mais precisamente, de nossa pré-compreensão. Tal estrutura prévia de nossa compreensão introduz a distância histórica como elemento constitutivo da realidade e possibilidade produtiva do compreender, em outras palavras, a distância histórica não é, para Gadamer, um abismo devorador, mas está envolvida pela continuidade da procedência, em cuja luz se nos mostra tudo que é transmitido.

O horizonte histórico ou o tempo é o fundamento que sustenta o acontecer que tem suas raízes no presente. O teórico Custódio Luís S. de Almeida aponta: “A distância é o fio condutor que liga horizontes distintos e torna possível a fusão deles, através do processo dialógico”, Almeida ainda ressalta que diante desse horizonte o “intérprete coloca em questão seus pré-juízos, levando-o assim a descobrir-se marcado por um determinado horizonte histórico” (ALMEIDA; FLICKINGER; ROHDEN, 2000, p.65)

A concepção positiva do termo preconceito trabalhado por Gadamer se legitima numa compreensão em que se observa o reconhecimento de certas capacidades, plausibilidade, confiabilidade e verdade, que se funde nas tradições e que só perduram por trazer consigo algo que, exatamente por ser genuíno, justificaria sua apropriação por seus herdeiros, por trazerem

sua valência à posteridade. A dinâmica do compreender, em seu jogo com o preconceito e a autoridade, é constante mediação com a tradição. A noção de preconceito trabalhada por Gadamer reside no reconhecimento da inevitabilidade de um juízo prévio sobre o que é transmitido pela tradição que nos antecede e diz respeito ao reconhecimento do ser-histórico que somos, à pertença do intérprete à tradição. Autoridade é o que é reconhecido como referencial para a compreensão. Gadamer diz: “A tradição é essencialmente conservação e como tal sempre está atuante nas mudanças históricas (GADAMER, 1999, p. 422).

O passado, no acontecer da compreensão, não é algo distante, mas está “presente” em cada momento compreensivo do intérprete. O passado, então, não é um momento velho e estéril, o qual pode ser deixado de lado, mas diz respeito àquilo que está presente em toda compreensão, e por sua fecundidade ainda perdura em nosso tempo presente, ao mesmo tempo em que surgem novas questões e temáticas. Preconceito, então, para Gadamer, não é só um juízo arbitrário sobre algo, mas é o reconhecimento da inevitabilidade de um juízo prévio sobre o que é transmitido pela tradição que nos antecede e faz parte de nossa realidade presente, seja histórica, filosófica ou literária.

Sobre essa base conceitual do termo “preconceito” Gadamer aponta para o fato de que tal conceito não significa um falso juízo, o autor traz à tona, por exemplo, a prática jurídica e diz:

Uma análise da história do conceito mostra que é somente *no Aufklärung* que o conceito do preconceito recebeu o matiz negativo que agora possui. Em si mesmo, "preconceito" (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) que se forma antes da prova definitiva de todos os momentos determinantes segundo a coisa. No procedimento juris-prudencial um preconceito é uma pré-decisão jurídica, antes de ser baixada uma sentença definitiva. Para aquele que participa da disputa judicial, um preconceito desse tipo representa evidentemente uma redução de suas chances. Por isso, *préjudice*, em francês, tal como *praejudicium*, significa também simplesmente prejuízo, desvantagem, dano. Não obstante, essa negatividade é apenas secundária. É justamente na validade positiva, no valor prejudicial de uma pré decisão, tal qual o de qualquer precedente, que se apoia a consequência negativa (GADAMER, 1999, p. 407).

O sentido de preconceito, reabilitado por Gadamer, enquanto positivo refere-se àqueles que são reconhecidos como legítimos e enlaçados com a questão central de uma hermenêutica verdadeiramente histórica, eis o caráter histórico e o pano de fundo histórico da tradição. Percebe-se que o filósofo e hermenêutico alemão reavalia o conceito de “preconceito”, entendendo como pré-conceitos as ideias que tecem nossa pré-compreensão, isto significa reconhecer o pano de fundo histórico do qual nós fazemos parte de forma prévia, em outras palavras, não é a história que pertence a nós, mas nós quem pertencemos a ela, esse fato traz

consigo concepções prévias como a própria “pré-compreensão” inerente a nossa inserção na tradição.

Gadamer diz:

A compreensão somente alcança sua verdadeira possibilidade, quando as opiniões prévias, com as quais ela inicia, não são arbitrárias. Por isso faz sentido que o intérprete não se dirija aos textos diretamente, a partir da opinião prévia que lhe subjaz, mas que examine tais opiniões quanto à sua legitimação, isto é, quanto à sua origem e validade (GADAMER, 1999, p. 403).

Gadamer constata que é impossível estarmos isentos de quaisquer preconceitos diante da nossa capacidade de especulação, pois são também eles que nos impulsionam a ir ao encontro do que seja verdadeiro. Por conseguinte, reconhecer *os preconceitos* enquanto pré-compreensão e não os dissociar da tradição na qual estamos inseridos significa não ter uma postura pretenciosa de se imaginar acima de nossa bagagem histórica e nem de anular nossa subjetividade histórica enquanto intérprete para alcançar uma objetividade comprovável.

Não existe, portanto, em Gadamer, uma cisão entre razão e tradição, nem a primazia da razão em detrimento da tradição. Existe, ao invés de uma cisão, uma fusão de horizontes, seja da tradição e sua posteridade, de uma determinada obra literária e o intérprete, do sujeito diante de um objeto, etc. A concepção de preconceito, resgatada pelo filósofo em questão, aponta para um juízo prévio que é formado antes da formulação definitiva, isto é, fundamentalmente, a nossa pré-compreensão.

O autor de *Verdade e método* eleva sua hermenêutica ao patamar filosófico, pois elabora uma via alternativa para o genuíno encontro com a verdade, isso feito para além do método e das vias de legitimação da razão enquanto caminho único para o alcance da verdade. O que implica no reconhecimento do pano de fundo histórico (tradição) que é inerente a nossa pré-compreensão, segundo Palmer: “Não pode haver qualquer interpretação sem pressupostos” (PALMER, 1969, p.186).

Em Gadamer constatamos que não há necessidade da negação dos preconceitos que, desde sempre, estão presente no homem, eles são pressupostos da interpretação, a condição de possibilidade do compreender. Os pré-juízos ou as pré-compreensões são as bases da capacidade que temos para compreender a história, pois fazem parte da própria história que é antes mesmo que sejamos em nossas concepções judicativas e compreensivas, pois estes preconceitos são frutos da tradição na qual estamos inseridos.

Os preconceitos, em Gadamer, são estas “cargas históricas” que sempre caminham conosco estabelecendo a própria condição de possibilidade da compreensão. O preconceito é o horizonte a partir do qual compreendemos. Horizonte que para Gadamer significa “o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto” (GADAMER, 1999, p.399).

Se, nas palavras de Gadamer, horizonte é “o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de determinado ponto”, então, o horizonte se coloca, em primeiro lugar, enquanto algo no qual trilhamos nosso caminho, e, num segundo momento que conosco faz o caminho, isso de maneira correlacionada, em outras palavras, os horizontes se deslocam ao passo de quem se move. Nas palavras de Gadamer: “Ganhar um horizonte quer dizer sempre aprender a ver mais além do próximo e do muito próximo, não para apartá-lo da vista, senão que precisamente para vê-lo melhor, integrando-o em um todo maior” (GADAMER, 1999, p. 455).

É constatável que “alcançar” para si um horizonte, seja ele histórico, factual ou um “fim pretendido”, requer deslocamento, “esforço pessoal” ao passo que não se limita em logicidades de padrões matematizantes, pois vai além de qualquer padrão de cientificidade estabelecido, se configura num ato mais originário e fundamental de quem se coloca diante das análises, interpretações e compreensões. A cada passo dado um vislumbre que direciona novos passos a serem dados.

A cada ponto de chegada surge um novo ponto de partida, a implicação do horizonte é fazer-se mover continuamente e de maneira dinâmica. Esse mover-se ou deslocar-se diz respeito ao movimento não somente adiante, além do que se coloca, mas também anterior, isto é, histórico. Esse movimento significa mover-se para a própria tradição, o que caracteriza fundamentalmente a fusão de horizontes (entrelaçamento entre passado, presente e futuro). Eu sou o meu passado na maneira de não o ser mais, eu sou a constituição do meu presente, e também eu sou o meu futuro na maneira de não o ser ainda.

Gadamer diz:

Quem omitir esse deslocar-se ao horizonte histórico a partir do qual fala a tradição, estará sujeito a mal-entendidos com respeito ao significado dos conteúdos daquela. Nesse sentido, parece ser uma exigência hermenêutica justificada o fato de termos de nos colocar no lugar do outro para poder entendê-lo (GADAMER, 1999, p. 453).

Trata-se de reconhecer a tarefa hermenêutica desenvolvida conscientemente na compreensão de que cada instante traz consigo um novo instante, isto é, em cada situação há

maneiras novas e distintas. Isso significa fundamentalmente o afastamento da tarefa hermenêutica em relação ao modelo metodológico, pois não visa o entendimento enquanto consequência de interpretação, como mero cálculo metodológico ou de forma estática.

Gadamer, dessa forma, acena para o fato de que a compreensão não se limita ao método através do qual a consciência histórica se aproxima do objeto eleito para alcançar sua validade, ou o seu conhecimento. A própria compreensão se mostra para além da hermenêutica clássica e sua tríade: interpretação, compreensão e aplicação, mas sim, como um acontecer. Isso porque na hermenêutica gadameriana compreensão e interpretação são inseparáveis, mais precisamente, a compreensão e interpretação são constituintes da estrutura originária do ser-no-mundo e a aplicação (*Anwendung*), igualmente, é parte integrante de todo compreender. Compreender, interpretar e aplicar não são, para Gadamer, três momentos distintos, mas fazem partes do acontecer da compreensão, a aplicação, nesse sentido, é entendida como apropriação, pois na realização da compreensão está implícita a apropriação dela.

Gadamer aponta:

A consciência histórica é consciente de sua própria alteridade e por isso destaca o horizonte da tradição com respeito ao seu próprio [...] O projeto de um horizonte histórico é, portanto, só uma fase ou momento na realização da compreensão, e não passada, mas se recupera no próprio horizonte compreensivo do presente. Na realização da compreensão tem lugar uma verdadeira fusão horízontica que, com o projeto do horizonte histórico, leva a cabo simultaneamente sua suspensão. Nós caracterizamos a realização controlada dessa fusão como a tarefa da consciência histórico-efetiva. Enquanto que, na herança da hermenêutica romântica, o positivismo estático-histórico ocultou essa tarefa, temos de dizer que o problema central da hermenêutica se estriba precisamente nela. É o problema da aplicação que está contido em toda compreensão. (GADAMER, 1999, p. 458).

A fusão de horizontes se caracteriza nessa abertura, a consciência histórica, ao deslocar-se além do que está aí adiante e também de forma anterior à própria história e tradição. Podemos pensar, de modo exemplificativo, que quando alguém realiza a leitura de um livro, seus horizontes estão se fundindo com os horizontes que o autor do livro transcreveu. A fusão de horizontes se constitui nesse diálogo interpretativo entre autor e leitor, entre o intérprete e a tradição.

O processo de compreensão consiste, fundamentalmente, em uma fusão de horizontes, que é mediada pelo movimento e pré-disposição de deslocar-se à tradição, à consciência histórica e se constitui também na linguagem, pois cada um, como pessoa, significa um horizonte. A interação entre as pessoas, mediante o diálogo (linguagem), leva à fusão de horizontes.

Entretanto, a fusão de horizontes não leva à desconstituição do singular, mas à realização de sua potencialidade. No lugar do “eu” passa a existir o “nós”, isto é, se configura o encontro. A fusão de horizontes não é a desconstrução do outro, mas sim a realização de sua potencialidade. Partindo da ideia de que em princípio compreender significa entender-se uns com os outros, compreensão é, fundamentalmente, acordo, diálogo, deslocamento ao encontro do “diferente”, do “estranho” e isso caracteriza em sua potencialidade a fusão de horizontes propriamente ditos.

Nesse sentido, de forma fundamental, a fusão de horizontes implica compreensão. O ato de compreender advém da fusão de horizontes enquanto pré-disposição, seja no encontro entre intérprete e tradição, entre presente e passado ou entre a obra e o hermeneuta. É no movimento dialético que se configura essa abertura. Todos esses elementos estão implicados na fusão de horizontes: a compreensão; a interpretação; o deslocamento seja do próprio ponto de vista para outro ponto de vista, seja de um texto literário, ao deslocar-se para além do que se coloca diante de “nós”; ao deslocamento para a própria tradição (horizonte histórico).

Dessa forma, o ato de compreender um texto ou fragmento do passado se configura, por um lado, em entendê-lo a partir de questões que ainda hoje ele nos suscita e no entrelaçamento entre o intérprete e a tradição, entre o leitor e o texto, entre o passado e o presente, entre o “eu” e o “tu”, e, por outro lado, o reconhecimento de que pertence ao horizonte de um texto/obra a história de suas interpretações. Nessa relação se dá o encontro, a ponte e fundamentalmente a *fusão de horizontes* que constitui o processo de contínua *fusão* ou alargamento de *horizontes*.

2.3. HISTÓRIA EFEITUAL

Gadamer ao desenvolver o conceito de história efetual (*Wirkungsgeschichte*), conhecido também pelo conceito de história continuamente influente (tradução alternativa), aponta para a história enquanto movimento operante em seus efeitos na constituição da realidade e do tempo presente. A história (conjunto de conhecimentos e fatos relativos ao passado da humanidade) segue atuando no presente e, por isso, compreender um fenômeno histórico significa inserimo-nos no conjunto dos seus efeitos. Na concepção de Gadamer: “O tempo não é um precipício que devemos transpor para recuperarmos o passado; é, na realidade, o solo que mantém o devir e onde o presente cria raízes (GADAMER, 2006, p. 67)

O conceito de história efetual surge da necessidade de se pensar a própria situação de quem analisa, situação essa na qual já estamos envolvidos (pano de fundo histórico). Nesse

sentido, a noção de história efetual aponta para a mútua relação entre aquele que investiga e o objeto investigado, mais precisamente, o sujeito que investiga é, fundamentalmente, um ser histórico.

Nas palavras de Gadamer:

Um pensamento verdadeiramente histórico tem de pensar ao mesmo tempo a sua própria historicidade. Só então deixará de perseguir o fantasma de um objeto histórico, que é objeto de uma investigação progressiva, aprenderá a conhecer no objeto o diferente do próprio e conhecerá assim tanto um como outro. O verdadeiro objeto histórico não é um objeto, mas é a unidade de um e de outro, uma relação na qual permanece tanto a realidade da história como a realidade do compreender histórico. Uma hermenêutica adequada à coisa em questão deve mostrar na própria compreensão a realidade da história. Ao que é exigido com isso, eu chamo de "história efetual". Entender é, essencialmente, um processo de história efetual (GADAMER, 1999, p. 448).

A hermenêutica empreendida por Gadamer propõe-se a refletir o efeito que a história proporciona na compreensão, pois ela é o “pano de fundo”, o ponto de apoio e, ao mesmo tempo, o ponto médio, que nos media no processo de compreensão das coisas. A história rege a compreensão como uma mediação, tendo em vista que o horizonte do presente enquanto possibilidade de compreensão não se forma sem que haja uma intermediação do horizonte do passado.

Nas palavras de Gadamer:

Isto é o que havíamos caracterizado, na experiência hermenêutica, como o momento de *história efetual*. Toda atualização na compreensão pode compreender-se como uma possibilidade histórica do compreendido. Na finitude histórica da nossa existência está o fato de que sejamos conscientes de que, depois de nós, outros compreenderão cada vez de maneira diferente. Do mesmo modo, para a nossa experiência hermenêutica é inquestionável que é a mesma obra - cuja plenitude de sentido se manifesta na transformação da compreensão - que permanece como é a mesma história, cujo significado continua determinando-se incessantemente (GADAMER, 1999, p. 549).

A consciência da história efetual está relacionada com a consciência da situação hermenêutica. Os efeitos que a história produz enquanto possibilidade de compreensão atuam de modo incessante e se mostram atuais em sua dinamicidade, tão atuais quanto a contemporaneidade de nossa existência. Por isso, o passado (a história) não deve ser visto como um recorte, como algo que ficou para trás, sendo apenas uma narração descritiva, algo que já não existe por ter passado, mas ao contrário, a história não se limita ao que já passou, ela é o efeito que se faz presente em seu tempo posterior. Constata-se em Gadamer, fundamentalmente, que o passado é vivo, atua e acontece continuamente no presente.

Gadamer diz: “Quando procuramos compreender um fenômeno histórico a partir da distância histórica que determina nossa situação hermenêutica como um todo, encontramos sempre sob os efeitos dessa *história efetual*” (GADAMER, 1999, p. 449). Gadamer desenvolve sua hermenêutica à luz de uma história continuamente influente no presente, isto é, um passado, mesmo que não seja plenamente recuperável, mas que produz os efeitos no presente.

Gadamer compreende que a consciência da história efetual trabalha como princípio no processo de compreensão. À guisa de exemplificação: o magistrado no processo de decisão judicial considera os efeitos da história efetual no processo exegético, isto é, faz-se preciso tornar consciente da própria situação hermenêutica, para melhor “dizer o direito”. A história efetual seria o “pano de fundo” do processo decisório, já que requer esse deslocar-se, isto é, inserir-se na situação hermenêutica.

Gadamer diz:

Se caracteriza pelo fato de não nos encontrarmos diante dela e, portanto, não podemos ter um saber objetivo dela. Nós estamos nela, já nos encontramos sempre numa situação, cuja iluminação é a nossa tarefa, e esta nunca pode se cumprir por completo. E isso vale também para a situação hermenêutica, isto é, para a situação em que nos encontramos face à tradição que queremos compreender. Também a iluminação dessa situação, isto é, a reflexão da *história efetual*, não pode ser plenamente realizada, mas essa impossibilidade não é defeito da reflexão, mas encontra-se na essência mesma do ser histórico que somos. Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se. (GADAMER, 1999, p. 451).

O conceito de história efetual reside na compreensão de que não podemos ignorar os efeitos da tradição, mais precisamente, no reconhecer de nossa pertença à tradição. Ela constitui nossa visão prévia, antecipatórias, nossa estrutura de pré-compreensão e nosso horizonte compreensivo. Como vimos anteriormente, segundo Gadamer, horizonte é “o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de determinado ponto” (GADAMER, 199, p. 452). Quem omitir esse deslocar-se ao horizonte histórico a partir do qual fala a tradição, estará sujeito a mal-entendido ou a incompreensões com respeito ao significado dos conteúdos e das eventuais situações. Nesse sentido, é implicada a exigência hermenêutica do deslocamento.

Advém daí o desafio de deslocar-se à situação histórica e procurar reconstruir seu horizonte. O processo de reconstrução é assumir os fatores históricos não apenas como recortes, mas como integração e própria constituição no processo de compreensão. Por essa razão Gadamer afirma que “o horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho. Os horizontes se deslocam ao passo de quem se move” (GADAMER, 1999, p. 455).

Nas palavras de Gadamer:

Direi, portanto, que a exigência, que é própria da hermenêutica, de pensar que a realidade histórica propriamente dita nos advém daquilo que eu chamo de princípio da produtividade histórica (*Wirkun-gsgeschichte*). Compreender é operar uma mediação entre o presente e o passado, é desenvolver em si mesmo toda série contínua de perspectiva na qual o passado se apresenta e se dirige a nós (GADAMER, 2006, p. 71)

Percebe-se fundamentalmente que, para Gadamer, a história (leia-se também o passado) influi, atua, opera e se constitui no presente. A história é marcada pela fusão de horizontes, a do passado que se funde e produz seus efeitos no presente. Logo, existe o entrelaçamento de ambos, passado e presente. Essa ponte é o que nos permite propor o “diálogo”, o que implica em estarmos abertos ao horizonte do outro, do diferente e dos efeitos da história propriamente dita.

É constatável o desafio hermenêutico colocado pelos efeitos da história, pois compreender algo requer um deslocamento, seja a eventual situação, seja ao encontro textual ou ao outro. Tal deslocamento e abertura diz respeito a locomoção do próprio ponto de vista e isso requer: alteridade, intersubjetividade e reciprocidade. O que envolve o “deslocar” à situação que por vezes se constitui através de relações de contraste e distinção, mas que através desse mover-se à situação tornam-se passivelmente compreensivas.

Gadamer enfatiza que “um horizonte quer dizer sempre aprender a ver mais além do próximo e do muito próximo” e por este fato o autor ainda constata que nesse apreender a ver melhor trata-se de “integrar em um todo maior e em padrões mais corretos”. (GADAMER, 1999, p. 456). Essa possibilidade compreensiva do intérprete não se resume ao ato de subjetividade ou arbitrariedade, porém significa uma ascensão a uma universalidade hermenêutica, no sentido de que o ato de compreender é, fundamentalmente, o modo como o existente humano apreende o mundo, sua rede de referência, o outro, etc., não de modo esporádico, mas como modo humano de ser-no-mundo.

Gadamer reitera:

O que satisfaz nossa consciência histórica é sempre uma pluralidade de vozes nas quais ressoa o passado [...]. Não a vemos somente sob a lei do progresso e dos resultados assegurados - nela também realizamos nossas experiências históricas, na medida em que nela faz-se ouvir cada vez uma voz nova em que ressoa o passado (GADAMER, 1999, p. 427).

Para Gadamer, toda a compreensão implica numa dimensão histórica, a história efetual e “os efeitos dessa tomada de consciência histórica manifestam-se a todo instante” e possibilita, enquanto mediação entre o passado e o presente, a compreensão de algo (GADAMER, 2006, p. 17). Compreender, nesse sentido, é exercer uma mediação entre o presente e o passado, tal mediação e relação mútua, presente e passado, proporciona, por consequência, a própria fusão, que não consiste em reter para si a verdade enquanto uma “razão histórica” absoluta, mas em colocar-se numa posição de reflexão diante do que nos é transmitido pela tradição. Isso consiste em refletir sobre os efeitos atuantes e operantes no tempo presente e assumir esse diálogo contínuo no qual já estamos imersos.

2.4. O CÍRCULO HERMENÊUTICO

No que se refere a temática que será abordada neste subcapítulo é válido ressaltar que este círculo hermenêutico ou o “círculo da compreensão” não é uma órbita em que qualquer tipo aleatório de conhecimento pode se mover, mas coloca-se como expressão da pré-estrutura existencial do próprio ser tal qual era em Heidegger o *Dasein*. Tal círculo hermenêutico não pode ser reduzido ao nível de um círculo vicioso, mas aponta seu significado ontológico e positivo (Gadamer, 1999, p. 401).

Gadamer nos aponta fundamentalmente que:

O círculo, portanto, não é de natureza formal. Não é nem objetivo nem subjetivo, descreve, porém, a compreensão como a interpretação do movimento da tradição e do movimento do intérprete. A antecipação de sentido, que guia a nossa compreensão de um texto, não é um ato da subjetividade, já que se determina a partir da comunhão que nos une com a tradição (GADAMER, 1999, p. 439).

É importante salientar que a ideia de círculo hermenêutico já está presente na hermenêutica tradicional: compreendemos a totalidade do texto a partir de suas partes, e compreendemos as partes a partir do todo. A diferença é que Gadamer (com Heidegger) destaca que esta circularidade não está limitada à apreensão de sentido de um texto, mas pertence à nossa estrutura ontológica.

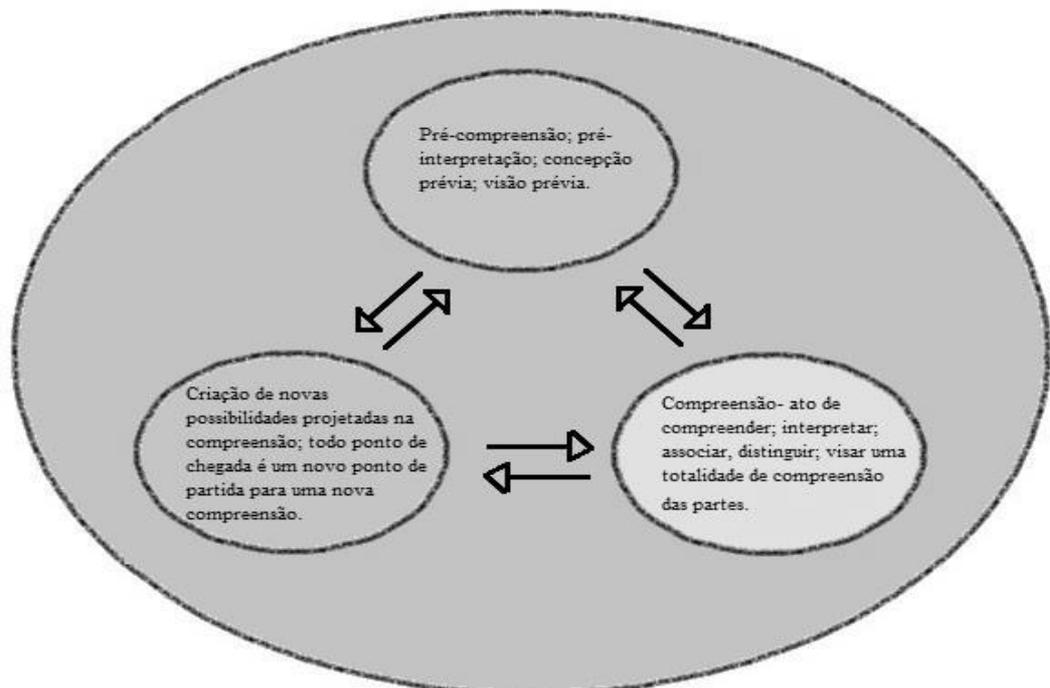
O círculo hermenêutico se relaciona fundamentalmente com o fenômeno da compreensão - ao ato de compreender. Isso é bem exposto pelo autor e comentarista Emerich Coreth quando afirma: “O problema da hermenêutica é o problema da compreensão”. E o que é propriamente compreensão? Significa, segundo ele, “apreensão de sentido” (CORETH, 1973, p. 45). No ato de compreender, seja o que se ouve ou o que se lê, está envolvida uma apreensão

de sentido, seja ele um conteúdo, uma relação, uma associação, uma estrutura ou um acontecimento de sentidos.

Destarte, sentido é algo que se manifesta à compreensão enquanto conteúdo ou a capacidade de algo. Entretanto, para além de ser o conteúdo da compreensão, o sentido pode ser interrogado quanto ao próprio sentido – qual é o sentido do sentido? Seja ele algo fixado, dado, original, passível de ser extraído, revelado, descoberto ou algo dinâmico, emergente, constituído, o sentido parece estar fundamentalmente envolto à questão da compreensão hermenêutica.

É condição de possibilidade de toda compreensão a existência de uma pré-compreensão. Tal pré-estrutura ou estrutura prévia da compreensão enraíza-se no contexto do mundo, especialmente no mundo da vida. Nesse sentido, “[...] a compreensão humana se orienta a partir de uma pré-compreensão que emerge da eventual situação existencial e que demarca o enquadramento temático e o limite da validade de cada tentativa de interpretação” (GRONDIN, 1999, p. 159).

Esse círculo hermenêutico, para além de uma órbita fechada, se coloca enquanto um espiral ascendente em um processo de crescimento e alargamento contínuo da compreensão. Tais elementos constitutivos do círculo hermenêutico: pré-compreensão, compreensão e criação de possibilidade projetadas na compreensão se relacionam de forma dinâmica e recíproca. De modo didático, farei abaixo uma imagem ilustrativa e representativa do círculo hermenêutico entendido por Gadamer.



A compreensão está orientada, continuamente, pelo movimento antecipatório da pré-compreensão. Movimento este de estrutura circular da compreensão, isto é, que caracteriza o processo do *círculo hermenêutico*. Não no sentido de uma circularidade viciosa, mas no sentido de uma circularidade virtuosa de caráter ontológico e positivo. Gadamer aponta que, “somente uma viva tematização da existência humana enquanto ser-no-mundo revela as implicações plenas do compreender como possibilidade da estrutura da existência” (GADAMER, 2006, p.12).

No que tange a circularidade hermenêutica Gadamer dá o seu contributo tendo por influência Heidegger. O que implica em sustentar que o círculo não deve ser degradado a círculo vicioso, como já dito anteriormente. Nele reside uma condição de possibilidade positiva do conhecimento mais originário. De tal modo, o *círculo hermenêutico* apresenta-se como o movimento da compreensão, ou seja, do projetar-se, fluxo da saída de si e das próprias impressões, o deslocamento da posição pessoal e o encontro a algo, seja um texto, uma situação, etc. Isso de forma contínua e dinâmica.

Nessa dinâmica de interpretações em suas condições de possibilidades reside esse constante projetar de novo, esse movimento é o que perfaz o movimento semântico de compreender e de interpretar. Essa apropriação da proposição do círculo hermenêutico, portanto, não consiste numa decodificação, muito menos numa técnica aplicável e não se reduz a um círculo vicioso, mas é compreensão constante, é movimento de encontro, de interpretação, análise e reinterpretação. Nas palavras de Gadamer: “A hermenêutica não significa apenas um procedimento de um homem que procura compreender outro, ou que, ouvindo ou lendo, quer compreender uma enunciação verbal. Mas ela é, também, compreender este homem ou este texto” (GADAMER, 2005, p. 157).

O conhecimento hermenêutico neste sentido se dá pela abertura do leitor à experiência seja, por exemplo, de um texto, o que constata que todo compreender é um contínuo interpretar, e isso implica abrir-se ao outro, portanto, ao texto, neste sentido é desinstalar-se do próprio conhecimento embarcando posteriormente num intercâmbio de pareceres onde não existe uma verdade absoluta e pré-estabelecida. Essa experiência humana de verdade é, portanto, “extra metódica” e não se limita a conformação, mera adequação, representação ou correspondência, mas se desoculta no acontecer da verdade na compreensão (GADAMER, 2002, p.54).

Donatella Di Cesare nos aponta que compreender significa não conceber, dominar ou controlar. Compreender é como respirar, não é uma questão estrita de saber ou procedimental,

mas fundamental e intrinsecamente ligada ao nosso ser (DI CESARE, 2003, p. 38). De tal modo que Gadamer diz, “compreensão é o aspecto fundamental do ser-no-mundo humano” (GADAMER, 2006, p. 12).

Enfim, a legitimidade do saber hermenêutico e sua circularidade da compreensão encontram-se distantes da mediação de um método acabado, vicioso, pré-determinado, fechado ou visado para um saber absoluto ou a um fim pretendido, mas mostram-se como um ininterrupto exercício humano de compreender e entender as coisas e o mundo a partir da herança de Heidegger do *interrogado, questionado e perguntado*¹⁶. Por assim dizer, o conhecimento não se absolutiza enquanto referencial único e absoluto, mas a interpretação é contínua, é um “eterno projetar-se”, isto é, o ato de compreender não é esporádico, mas sim originalmente um ato contínuo e dinâmico que diz respeito ao próprio modo de ser-no-mundo.

2.5. O JOGO COMO COMPREENSÃO

Ao partir da elaboração de Johan Huizinga que considera o jogo como o fato mais antigo da cultura e está presente em tudo o que acontece no mundo, Gadamer concebe a ideia de jogo (*Spiel*) como uma presença não material. Na língua alemã o termo correlato de jogo é *Spiel* (*Spielen*, sendo o verbo correspondente) e seu uso é diferenciado do português. Em alemão, jogo (*Spiel*) aponta em sua significação tanto para jogar como brincar, tocar um instrumento ou representar uma peça de teatro (*Schauspiel*). Num sentido mais holístico, ele apresenta um aspecto essencial no jogar: o ir e vir de um movimento que não tem ponto de partida e nem de chegada. Nas palavras de Gadamer: “O movimento de vaivém é central para a definição essencial do jogo” (GADAMER, 1999, p. 177), esse movimento e dinamicidade é a própria legitimidade do jogo¹⁷.

¹⁶ Na obra *Ser e Tempo* Heidegger aponta que “deve-se colocar a questão do sentido do ser”. Para tal o filósofo desenvolve a estrutura formal virtuosa em bases interpretativas numa tríade que se constitui pelo interrogado, questionado e perguntado. Uma vez que “amarra” o fio da questão no lugar de onde ela brota e para onde retorna, o que caracteriza o círculo hermenêutico interpretativo. Este não é vicioso, pois não necessariamente repete-se, não é também fechado em si mesmo, mas é virtuoso, renovador e dinâmico. Assim considerado, por Heidegger, o *Dasein* é o lugar de origem e condição de possibilidade (*Bedingung der Möglichkeit*).

¹⁷ A expressão “jogo” possui além de interesse filosófico uma importante dedicação temática contemporânea. Podemos citar, por exemplo, a publicação do livro “*Homo ludens*” de Johann Huizinga (1938), tal elaboração se deve a influência fenomenológica do jogo realizada pelo psicólogo holandês

O teórico Johan Huizinga na obra supracitada, no segundo capítulo de “*A Noção de jogo e sua expressão na linguagem*”, reitera a compreensão de que a expressão jogo aparece em diversas línguas e aponta fundamentalmente que, não é adequado afirmar que tal expressão apresente as mesmas ideias. No sentido grego, por exemplo, é possível encontrar três palavras diferentes para indicar o jogo em geral, já em sânscrito, o autor afirma que é possível encontrar ao menos quatro raízes verbais que correspondem ao conceito de jogo, a saber, *kridati*, o jogo entre animais, as crianças e os adultos, equivale a *spiel* em alemão e *play* em inglês. O autor também aponta que, “jogo” nas línguas germânicas serve para designar o movimento do vento ou das ondas, como também, pode ter em geral o significado de “saltar” ou “dançar” (HUIZINGA, 2004, p. 31).

Para Gadamer essa discussão é essencial para a compreensão da natureza histórica da hermenêutica ontológica, o autor trata de alguns exemplos como: a encenação teatral, da festa, da música, apontando que tais exemplos sempre são reinterpretações e só existem nas respectivas tradições interpretativas, não como entidades a-históricas. E isso será abordado sob a discussão de “*Spiel*” /jogo/play, como será mostrado posteriormente.

Gadamer afirma que sua análise no tocante ao termo *jogo* é pensada de forma fenomenológica (GADAMER, 1999, p.23). Assim, na primeira parte de sua obra *Verdade e Método* ele apresenta o conceito de *jogo*, como modelo estrutural para a explicação da compreensão. Nas palavras do teórico Luiz Rohden: “O jogo é modelo estrutural que explicita e possibilita, apropriadamente, a efetuação do princípio da experiência” (ROHDEN, 2003, p. 136).

Gadamer afirma que: “Precisa-se notoriamente de um retorno as experiências humanas mais fundamentais”. A questão que surge é: “Qual é a base antropológica de nossa experiência

F. J. J. Buytendijk (1935). O que assinala a importância temática do termo “jogo” e sua relação com a fenomenologia. Na língua de origem de Gadamer, a palavra “jogo” (*Spiel*) tem significação mais ampla do que na nossa língua Português/ Brasil, nomeando não apenas práticas esportivas ou brincadeiras, mas pode ser expressada de muitos modos: nas artes reprodutivas, por exemplo, encenação teatral (*Rolle spielen*); o tocar de um instrumento, como tocar um piano, seria jogar (*Klavier spielen*); a poesia, a dança ou atividade lúdica (*Spielmann*). O fenômeno do jogo, para Gadamer, nos abre uma experiência de verdade e se torna, gradativamente, o modelo estrutural para explicação da compreensão e de uma hermenêutica ontológica possível.

de arte?” E para tal análise o filósofo aponta que: Essa questão deve ser desenvolvida com base nos conceitos de jogo¹⁸, símbolo e festa”. (GADAMER, 1985, p. 37).

Nas palavras de Gadamer:

Quando é que se fala de jogo e o que está implícito nisso? Certamente de início o ir e vir de um movimento que se repete constantemente. Pensa-se em certos ditos como o jogo de luz ou o jogar das ondas em que há um constante ir e vir, ou seja, um movimento que não está ligado a uma finalidade última (GADAMER, 1985, p. 38).

Para Gadamer, fundamentalmente, o sentido de jogar pressupõe um movimento de participação, engajamento, de “feedback”, de retorno e resposta, “é preciso que ali sempre haja um outro elemento com o qual o jogador jogue e que, de si mesmo, responda com um contralance ao lance do jogador” (GADAMER, 1999, p. 159). E esse retorno ou resposta diz respeito ao ato de compreender (movimento tanto de fora para dentro, quanto de dentro para fora) que pertence ao todo da experiência do homem no mundo enquanto “jogadores-intérpretes”. O jogar, diz Gadamer: “Só cumpre a finalidade que lhe é própria quando aquele que joga entra no jogo” (GADAMER, 1999, p. 155).

Gadamer diz:

O movimento é característica básica do que está vivo [...]. Tal já escreveu Aristóteles, formulando o pensamento de todos os gregos. O que é vivo tem o impulso do movimento em si mesmo, é auto-movimento. O jogo aparece então como um auto-mover-se que por seu movimento não pretende fins nem objetivos, mas o movimento como movimento (GADAMER, 1985, p. 38).

Dessa forma, está subentendido no significado da palavra jogo o vaivém de um movimento que não se atém ou se fixa em nenhum alvo pré-determinado onde se pretenda chegar ou alcançar. O que está em questão é o jogo que é jogado e não estritamente o jogador e suas pretensões.

Nas palavras de Gadamer:

O movimento de vaivém é obviamente tão central para a determinação da essência do jogo que chega a ser indiferente quem ou o que executa esse movimento. O movimento do jogo como tal também é desprovido de substrato. É o jogo que é jogado ou que se desenrola como jogo; não há um sujeito fixo que esteja jogando ali. O jogo é a realização do movimento como tal (GADAMER, 1999, p. 177).

¹⁸ Gadamer afirma, de maneira fundamentalque, “a primeira evidencia que precisamos levar em conta é que o jogo é uma função elementar da vida do homem” (GADAMER, 1985, p. 38).

Sobre os diversificados exemplos acerca desta questão, Gadamer fala do jogo das luzes, do jogo das ondas, do jogo da peça da máquina no rolamento, do jogo das forças, do jogo das cores e até mesmo do jogo das palavras. O movimento do jogo como tal é desprovido de substrato, é autônomo, pois ele vai como que por si mesmo.

Entretanto, o filósofo nos aponta que para o jogo acontecer não é absolutamente indispensável que outro participe efetivamente do jogo, “mas é preciso que ali sempre haja outro elemento com o qual o jogador jogue e que, de si mesmo, responda com um contralance ao lance do jogador” (GADAMER, 1999, p.159). O que nos faz pensar no jogo enquanto instância essencialmente relacional. Gadamer chama a atenção para o fato de que: “Tal definição do movimento do jogo significa, ao mesmo tempo, que o jogar exige sempre aquele que vai jogar junto. Mesmo o espectador que olha”¹⁹ (GADAMER, 1985, p. 39).

Gadamer cita que:

Seria como se o crítico de uma encenação teatral discutisse apenas o “como” da direção, a qualidade dos personagens e coisas tais. É bastante bom e certo que ele faça isso – mas esse não é o modo como a obra e a significação que esteja ganhou na apresentação tonando-se visível para quem quer que seja (GADAMER, 1985, p. 47).

O termo e o modelo do jogo para a explicação do processo de compreensão proposto por Gadamer é essencial na medida em que o autor nos permite pensar que a compreensão é como um jogar, um movimento, uma estrutura aberta, não possui um delineamento estrito e determinativo. Compreender, segundo Gadamer, pertence ao todo da experiência do homem no mundo e como “jogadores-intérpretes” somos interpelados a todo o momento. Eis o dinamismo tal qual no movimento do jogo.

Gadamer em seu trabalho textual: “*A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*” expande a noção de jogo, problematiza e coloca em questão “o que significa símbolo?” O filósofo responde que símbolo “é antes de tudo uma palavra técnica da língua grega e significa pedaços de recordação [...]. É algo com que se reconhece em alguém um antigo conhecido” (GADAMER, 1985, p.50).

Gadamer reforça que:

¹⁹ Gadamer reitera que, “o espectador é notavelmente mais que um mero observador que vê o que se passa diante de si, ele é como alguém que “participa” do jogo, uma parte dele” (GADAMER, 1985, p. 40).

O símbolo não apenas remete para significação, mas torna-a presente: ele representa significação [...]. A representação aí não significa que algo está substitutivamente ou impropriamente e de modo indireto, como se fosse um substituo ou sobressalente [...]. O representado está antes ele próprio aí e de modo como possa estar. O quadro que é pendurado no saguão da prefeitura ou no palácio episcopal ou onde quer que seja deve ser uma parte de sua presença (GADAMER, 1985, p. 55).

Tal movimento estrutural nos possibilita pensar o entrelaçamento símbolo- intérprete, jogo-compreensão, isto é, a estrutura da compreensão exige de certa forma “entregar-se à situação”, o sujeito do jogo é o próprio jogo. O conceito de jogo adquire, gradativamente, o modelo estrutural para explicação da compreensão e torna-se o fio condutor na explicação ontológica.

Comentando Gadamer, afirma Rui Sampaio da Silva:

O ser do jogo tem um caráter paradigmático para a hermenêutica, desde que tenhamos em consideração, como Gadamer tem o cuidado de sublinhar, que o sujeito do jogo (o *subjectum*, o *substrato*) não é o jogador, mas o próprio jogo. É certo que o jogo não é jogo sem os jogadores. (...) Jogo e jogador constituem uma unidade indissolúvel, mas o primado pertence ao jogo (RUI, 2000, p. 538).

Do jogo pode-se decorrer a experiência hermenêutica ao possibilitar o *insight* que nos permite pensar: “eu nunca tinha visto por este viés antes”. O primado do jogo diante dos jogadores que o executam acaba sendo experimentado pelos próprios jogadores, e essa experiência dinâmica ocorrida no movimento do jogo apresenta situações sem que os jogadores as tivessem previsto, o que implica em assumir o “desconhecido vir a ser”²⁰.

De maneira decisiva Gadamer diz:

Assim, confluem a exposição sobre o caráter simbólico da arte e nossas reflexões iniciais sobre o jogo. Já ali, a expectativa de nosso questionamento desenvolvia-se a partir do fato de que o jogo sempre foi uma espécie de autorepresentação. Isso encontrou expressão na arte, no caráter específico do acréscimo de ser, da *representatio*, do ganho em ser, que um ente vivencia representando-se (GADAMER, 1985, p. 58).

Nesse sentido, Gadamer afirma em seu trabalho textual, “*A Razão na Época da Ciência*”, que: “Compreender é uma aventura e é, como toda aventura, perigoso” (GADAMER, 1983 p. 75). Aceitar esse desconhecido é assumir ao mesmo tempo o “caráter aventureiro” da compreensão, o que amplia as experiências humanas, isto é, nosso autoconhecimento e nosso

²⁰ Como nos jogos de futebol, uma partida em constante movimento, ninguém tem a certeza de como o jogo irá terminar. Em seu caráter fascinante, o atrativo do jogo sobre o jogador reside exatamente nos riscos.

horizonte do mundo. O autor e comentarista Chris Lawn nos aponta que “o jogo pode, muitas vezes, começar como uma simples diversão e, repentinamente, se transformar num caso muito sério.” (LAWN, 2007, p.123.).

Gadamer em “*A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*” ao estender o seu raciocínio na abordagem de jogo e símbolo irá abarcar o conceito de “festa”, o autor começa por afirmar que: “Festa é coletividade e é a representação da própria coletividade. Uma festa é sempre para todos. É assim que dizem: “fulano se excluiu” quando alguém não participa de uma festa” (GADAMER, 1985, p. 61). Tal como no jogo não se joga sozinho, no fenômeno da festa acontece o encontro, onde o “eu” se transforma em “nós”.

O autor continua afirmando que: “Celebrando-se uma festa, a festa sempre está lá o tempo todo. Este é o caráter temporal da festa: que ela é celebrada e não recai na duração de momentos que se revezam” (GADAMER, 1985, p. 63). Ela não é a-histórica, contém sentidos dos quais o levam as mais diversas interpretações, celebrações e isso periodicamente e dinamicamente. Gadamer aponta de forma fundamental que, “cada obra de arte tem, portanto, um tempo próprio que ela nos impõe” (GADAMER, 1985, p. 69).

Nas palavras de Gadamer:

É o tempo próprio da peça musical, é tom próprio de um texto poético que se tem que encontrar. E isso só pode acontecer no ouvido interior. Cada reprodução, cada declamação ou leitura em voz alta de um poema, cada encenação teatral em que entrem mesmos os maiores mestres da arte mímica de dizer ou de cantar, só transmitem uma real experiência artística da própria obra, quando nós, com nosso ouvido interior, ouvimos algo completamente diverso do que se passa realmente diante de nossos sentidos (GADAMER, 1985, p.67).

Através da noção de jogo, abordada por Gadamer, amplia-se a ideia de círculo hermenêutico abordada anteriormente, o que nos faz pensar na passagem do método à hermenêutica ontológica, na passagem de jogo à símbolo e à festa. Nesse sentido, o conceito de jogo nos faz pensar na ontologia da obra de arte – a reflexão sobre o modo de ser da arte. Por um lado, essa noção gadameriana se afasta da concepção subjetiva que havia adquirido em Kant, por outro lado, aproxima-se das investigações antropológicas de pensadores como Huizinga, que afirma ser o jogo uma “função elementar da vida humana” (GADAMER, 1985, p 38).

A expressão “jogo” enquanto “jogo da arte” envolve tanto aquilo que a obra apresenta como também aquele que a interpreta, isto é, o intérprete em sua consciência, finitude, história, acervos de conhecimentos e cultura, e, a partir disso, podemos trazer à fala o que nos apresenta

a obra de arte. Compreender, fundamentalmente, se perfaz na relação entre obra e intérprete e não na separação sujeito-objeto e essa participação do espectador pertence ao modo de ser da obra de arte como jogo. Nas palavras de Gadamer: “Através de sua apresentação o jogo jogado interpela o espectador e de tal modo que este passa a ser parte integrante do objeto, apesar de todo o distanciamento do estar de frente para o espetáculo” (GADAMER, 1999, p. 172).

Gadamer diz:

Mesmo o espetáculo continua sendo jogo, isto é, tem a estrutura do jogo, estrutura de ser um mundo fechado em si mesmo. Mas o espetáculo cômico ou profano, por mais que seja um mundo fechado em si, que o representa, é como que aberto para o lado do espectador. Somente nele é que ganha o seu inteiro significado. Como em todo jogo, os atores representam seus papéis, e assim o jogo torna-se representação, mas o próprio jogo é o conjunto de atores (*Spielern*) e espectadores. De fato, experimenta de modo mais próprio, aquele, e representasse do modo como é "intencionado", àquele que não participa no jogo, mas assiste. Neles, o jogo (representação) é alçado igualmente à sua idealidade (GADAMER, 1999, p. 186).

O jogo da arte é, então, a relação entre aquilo que se apresenta e aquele que compreende; tal como na exposição que Gadamer faz sobre o teatro, o fato de que a interpretação não depende só dos atores, mas também da interação com a platéia (o que ele chama de "a quarta parede"), o espectador participa, fundamentalmente, do jogo enquanto jogador- intérprete, pois “o espectador consome o que a representação (*Spiel*) é como tal” (GADAMER, 1999, p.185).

Temos que jogar o jogo a fim de compreendê-lo. Jogar é compreender. Trazer à fala o que nos apresenta a experiência. O teórico Maurizio Ferraris aponta que: “Viver é interpretar o próprio mundo interior e suas objetivações codificadas, ou seja, dar sentido às expressões do espírito” (FERRARIS, 2000, p. 154). Tal movimento de interpretar, dar sentido e compreender caracteriza-se no “jogo”. E isso fica bem claro quando Gadamer aponta que: “Todo compreender é interpretar, e todo interpretar se desenvolve no *médium* de uma linguagem que pretende deixar falar o objeto, sendo, ao mesmo tempo, a própria linguagem do intérprete” (GADAMER, 1999, p. 566).

Nessa perspectiva, a expressão de “jogo” é sempre renovadora e dinâmica e sempre se coloca como um evento novo (GADAMER, 2002, p. 442). O que aponta para a pluralidade da própria arte, visto que sua experiência não se dá sempre do mesmo modo. Um mesmo intérprete não faz sempre a mesma experiência de uma obra, lemos e interpretamos, ora certo aspecto é destacado, ora outro. Essa noção também se aplica a concepção de festa trabalhada por Gadamer na “*A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*”, pois a festa tal como o natal, o

carnaval são sempre a mesma festa, mas são sempre diferentes, sempre históricas, eles só se realizam na sua temporalidade concreta.

A obra não está pronta em seu significado ao qual basta comprovarmos, como também não se reduz ao subjetivismo contemplativo de quem a interpreta, mas se dá, fundamentalmente, na relação dela com quem a interpreta (eis o aspecto relacional no qual Gadamer trabalha a noção de jogo, símbolo e festa). Por ser uma relação, uma obra se multiplica em interpretações, “diferentes sensibilidades, diferentes percepções, diferentes aberturas fazem com que a configuração única, própria, una e mesma se manifeste numa multiplicidade inesgotável de respostas” (GADAMER, 2002, p. 14).

A hermenêutica filosófica desenvolvida por Gadamer sob a noção do jogo tem a finalidade de elucidar a estrutura da compreensão. O movimento do jogo implica a abertura do homem ao mundo no movimento de “jogadores e intérpretes”.

A noção de jogo, trabalhada por Gadamer, abre a experiência de verdade diversa daquela obtida por meio da racionalidade apodítica das ciências e essa experiência de jogo suprime a distância entre o objeto da compreensão e o compreender. O jogo é configuração (estrutura), como também a configuração (estrutura) é jogo na medida em que somente alcança sua plenitude a cada vez que é representada de forma dinâmica, autêntica e aberta.

Não obstante, podemos pensar também no jogo da linguagem²¹ enquanto algo dinâmico, algo que vem ao entendimento e relacional. Este algo de que se fala aqui não é um algo-objetal, mas um sentido, e, portanto, está na esfera do diálogo, ou seja, a linguagem pressupõe dialogicidade, à capacidade de abrir-se ao vaivém característico do movimento do diálogo (o tema será tratado no subcapítulo 2.6), pois sempre se fala para alguém. Tal como não se jogo sozinho, não se participa de uma festa sozinho, a linguagem não se dá de forma unitária, pois ela é o âmbito da convivência humana, o âmbito do entendimento, do acordo sempre maior,

²¹ A introdução da concepção de jogos de linguagem foi fundamental para explicar e compreender a reviravolta ocorrida na filosofia a partir do pensamento do “2º Wittgenstein”, denominada virada epistemológico-pragmática. Embora não se tenha relato de Gadamer à leitura de Wittgenstein antes ou durante a composição da obra *Verdade e método*, existe uma relação quanto aos jogos de linguagem, pois o Wittgenstein das *Investigações filosóficas* renuncia ao conhecimento objetificador da filosofia e critica o uso da matemática e da lógica enquanto modelos e métodos exclusivos da concepção filosófica, o filósofo enfatizou a pragmaticidade, a necessidade de uso da linguagem em seus diferentes aspectos, em seus diferentes jogos. E Gadamer busca exprimir no jogo um acontecer do ser-na-verdade.

que é imprescindível para a vida. Tal como disse Aristóteles, “o homem é o ser dotado de linguagem”. Tudo que é humano passa pela linguagem (GADAMER, 2002, p.152).

O jogo se apresenta enquanto modelo ontológico e, para Gadamer, nos possibilita explicitar a estrutura ontológica da compreensão. Mais importante que o sistema de regras e as prescrições do jogo é o acontecer do jogo, o entrar no espetáculo e dele participar. O que decorre dessa participação, segundo Luiz Rohden, é o alargamento de nossa consciência e de nossa ação em relação ao mundo, aos outros, a nós mesmos e ao acontecer do ser-na-verdade²² (ROHDEN, 2003, p. 136).

A abertura e o movimento dinâmico de vaivém, característico da noção de jogo, constata o fato de que Gadamer considera mau hermenêuta aquele que está certo de que pode ou deve ficar com a última palavra, no jogo das palavras, por exemplo, existe um constante diálogo que sempre pode ser retomado, não existindo a última palavra. Nesse sentido, o próximo subcapítulo irá seguir nas trilhas do diálogo/ dialética enquanto ponte hermenêutica.

2.6. A PONTE HERMENÊUTICA ENQUANTO DIÁLOGO/ DIALÉTICA

Após o percurso que se desenvolveu anteriormente, da hermenêutica e seu caminho em direção à ontologia, da explanação de Gadamer sobre o *preconceito*, a *fusão de horizontes*, a *tradição*, a *história efetual*, o *círculo hermenêutico*, e a noção de *jogo* como compreensão, aos princípios conceituais que alicerçam o entendimento de sua hermenêutica filosófica e de sua crítica à dominação do espírito instrumental, o subcapítulo que se desenvolverá irá seguir nas trilhas do *diálogo/ dialética* enquanto ponte para se chegar ao conhecimento, e isso de forma dinâmica e relacional.

Gadamer adota uma postura dialógica socrático-platônica²³, no sentido que Heráclito designava de “harmonia dos contrários”, pois o diálogo aparece enquanto caminho ou ponte na

²² Ser-na-verdade aqui designa a apreensão do sentido das coisas, seja um texto, uma obra de arte ou da tradição. O desvelar e o sentido do ente se distingue da simples aparência do ente, mais precisamente, trata-se de uma experiência ontológica e não somente ôntica, o que possibilita o acontecimento da “coisa mesma”. Nesse sentido, o jogo é abertura e se torna o modelo estrutural para a explicação da compreensão nas trilhas de uma hermenêutica filosófica/ ontológica possível.

²³ Diálogo que em sua abertura procura superar a tecnificação sofisticada que se utiliza das palavras como forma de argumentação que visa o alcance de “uma verdade” ou do convencimento, Platão ao contrário eleva o diálogo a um plano dialético.

proposta filosófica gadameriana. A experiência de verdade refletida, ponderada e propriamente dialogada se manifesta para além da pretensão de impor à última palavra, pois o conceito de verdade, irredutível à noção de certeza, foi abordada por Gadamer sob diferentes perspectivas – pela noção de *jogo*, de *círculo hermenêutico* (como trabalhado anteriormente) e pela concepção de diálogo que constituiu um dos principais fios condutores da hermenêutica filosófica de autor em questão.

Gadamer retoma o diálogo platônico enquanto experiência hermenêutica filosófica, retendo o *lógos* que pode ser compartilhado por todos, de modo que construa uma ponte entre o eu e o outro. O filósofo retoma o diálogo a partir da dialética platônica, centrado na abertura que contém a pergunta que não se enquadra em pressupostos fixos que justificariam a apropriação do outro nas categorias do eu. Eis o caráter de abertura, de não visar ter respostas fixas ou categorias prévias que enquadrariam a resposta. A questionabilidade do que se pergunta deve permanecer em aberto, e a abertura consiste nessa capacidade de colocar em suspensão os juízos.

Gadamer diz:

Não podemos esconder de nós mesmos o quão duro e o quão imprescindível é que vivamos em diálogo. Não buscamos o diálogo apenas para compreender melhor os outros. Ao contrário, nós mesmos é que somos muito mais ameaçados pelo enrijecimento de nossos conceitos ao quisermos dizer alguma coisa e ao buscarmos o acolhimento do outro [...] O problema não está em não compreendermos o outro, mas em não nos compreendermos. Precisamente quando buscamos compreender o outro, fazemos a experiência hermenêutica pela qual precisamos romper uma resistência em nós, se quisermos ouvir o outro enquanto outro. Essa é, então, uma radical determinação fundamental de toda a existência humana e ela domina até mesmo a assim chamada autocompreensão. (Gadamer, 1999, p. 70)

Essa postura dialógica que Gadamer assume lança luz ao conhecimento no sentido auto-implicativo, ou seja, trata-se de um modo de conhecer que amplia o saber sobre nós mesmos e não é, por conseguinte, estático, mas sim o movimento dinâmico e aberto. E por isso, retém o *lógos* que pode ser compartilhado por todos, de modo que construa uma ponte entre o eu e o outro. Gadamer afirma que: “A possibilidade do outro ter direito, é a alma da hermenêutica” (Gadamer *apud* Grondin, 1999, p. 201).

O diálogo se caracteriza pela abertura ao outro, conforme o teórico Rohden aponta: “Platão escreveu sua filosofia em forma de diálogo e reconheceu que filosofar é possível somente um-com-o-outro; o diálogo aberto é para Platão o único modo como a verdade pode realizar-se” (ROHDEN, 2003, p. 184).

Como o diálogo pressupõe uma segunda via, um “outro” - duplo movimento enquanto potência explicativa de duas posições para se chegar ao ato de compreender é emergente também a dimensão tensional presente em toda a relação com a alteridade. Por isso, nas palavras de Gadamer “o que se exige é simplesmente a abertura ao outro ou à do texto” e essa abertura diz respeito à inclusão do outro e seus acervos de conhecimentos, opiniões, etc., pois ela é a própria relação autêntica e, por isso, a “consciência formada hermeneuticamente tem que se mostrar receptiva, desde o princípio, para a alteridade” (GADAMER, 1999, p. 405).

Fundamentalmente, em Gadamer e na sua obra *verdade e método* é salientada que "a essência do comportamento hermenêutico consiste em não se guardar nunca, para si, a última palavra" (Gadamer *apud* Almeida, Flickinger e Rohden, 2000, p. 211), e, por consequência, a emissão da palavra não tem por pretensão ser definitiva, absoluta ou a última. Há o reconhecimento de que somos seres finitos e nossa compreensão não poderá ser definitiva, estática ou acabada, isto é, fechada. Daí a postura de Gadamer enquanto dialógico, dialético, socrático-platônico, pois através do modelo estrutural do diálogo ele destrona a absolutização seja do sujeito seja do objeto e os situa de modo relacional.

Essa postura socrática diz respeito ao fato de que na hermenêutica filosófica de Gadamer o outro é concebido por uma perspectiva diferente da filosofia da identidade (relação que cada coisa tem apenas consigo mesma). Através do diálogo o outro é situado de modo relacional. Neste sentido, o movimento dialógico é, nas palavras de Gadamer: “A arte de olhar juntos na unidade de uma perspectiva”. O diálogo possibilita a experiência de sermos uns com os outros, na medida em que olhamos juntos para uma perspectiva que não seja somente minha e que não seja somente do “outro”, mas que seja abertura de diálogo constante entre as partes envolvidas (GADAMER, 1999, p. 542).

É nessa abertura, no colocar-se no lugar do outro, que aparece o real e fundamental sentido do diálogo. O comentarista Hösle destaca que só podemos entender o outro porque temos a capacidade de nos colocar no seu lugar, ter a percepção de suas expectativas: “A real intersubjetividade só funciona porque o sujeito duplica-se como mesmo, pode ver-se de fora; essa capacidade é ampliada e refinada pela interação” (HÖSLE, 2006, p. 28). O movimento de abertura ao “outro” requer intersubjetividade e reciprocidade por parte do interlocutor ou do intérprete, essa abertura é decisiva para a hermenêutica, pois não vida a supressão do “outro”, mas sim na realização de sua potencialidade. Nesse sentido, o teórico Rohden aponta: “O diálogo hermenêutico não é uma forma de discussão sem compromisso. Ele se apresenta, ao

contrário, (...) como um *médium* no qual a razão se realiza e se constitui no modo de ser próprio da hermenêutica filosófica” (ROHDEN, 2003, P. 193).

Gadamer retoma o diálogo centrado na questão que pressupõe que não se tenha uma resposta fixa, uma categoria prévia que enquadraria a resposta e a torne estática. A questionabilidade do que se pergunta deve permanecer em aberto, e a abertura consiste nessa capacidade de colocar em suspensão as ideias e permite o movimento dinâmico contínuo da compreensão. Nessa perspectiva, há sempre algo que não pode “ser descoberto pela representação ou pela antecipação do pensamento” (Gadamer, 1999, p. 64).

O diálogo não conduz à retenção da identidade própria de cada um, ao contrário, ele só é possível porque há “um outro”, “uma diferença”, um interlocutor radicalmente distinto com o qual dialogamos e nesse processo se dá a dinamicidade dialógica e o movimento dialético. Um diálogo acontece no encontro legítimo, na ponte que se faz entre “a e b”, onde o “a” se desloca ao “b” e o “b” igualmente volta-se ao “a”. Quando encontramos no outro algo que não havíamos encontrado em nossa experiência de mundo. O que se revela na linguagem do diálogo é a tentativa de “submergir-se em algo com alguém”.

Gadamer diz:

Se tentamos considerar o fenômeno hermenêutico, segundo o modelo da conversação que tem lugar entre duas pessoas, o caráter de unidade e o de orientação entre essas duas situações aparentemente tão diversas, como são a compreensão de um texto e o chegar a um acordo numa conversação consiste sobretudo no fato de que toda compreensão e todo acordo têm presente alguma coisa que está postada diante de nós [...] Esta compreensão da coisa ocorre necessariamente em forma linguística (GADAMER, 1999, p. 556).

Dessa forma, o diálogo “nos põe à prova”, provoca a exposição de nossas dúvidas diante daquilo que se coloca e sempre proporciona o movimento. O que rompe com os enclausuramentos das respostas e não as torna fixas e fechadas nelas mesmas, mas o ponto de chegada de uma resposta é sempre a abertura para o novo ponto de saída e uma nova projeção. E por isso nas palavras de Gadamer o diálogo “requer não abafar o outro com argumentos, mas, pelo contrário, sopesar realmente o peso objetivo da opinião contrária. Por isso, é uma arte do ir experimentando” (GADAMER, 1999, p. 541).

O horizonte encontra-se em contínua formação, assim, compreender é sempre um processo de “fusão de horizontes” (*Horizontverschmelzung*). Esse horizonte contém a dialética entre estranheza e familiaridade, pertença e distanciamento, o movimento de um ponto ao outro

constitutivo da experiência hermenêutica. A radical consciência dessa situação leva o filósofo a perceber o quanto a dificuldade do diálogo está relacionada com a estranheza que nos advém do “outro”, de algo ou de nós mesmos.

Gadamer diz:

No momento em que se produz um mal-entendido, ou alguém manifesta uma opinião que causa estranheza por ser incompreensível, é apenas aí que a vida natural fica tão inibida com relação à coisa em causa comum, que a opinião enquanto opinião, isto é, enquanto opinião do outro, do tu ou do texto, se converte num dado fixo. Mas mesmo assim, ainda se procura em geral chegar a um acordo, e não somente compreender [...] Só quando se mostram vãs todas essas idas e vindas, que perfazem a arte do diálogo, da argumentação, do perguntar e do responder, do objetar e do refutar, e que se realizam também face a um texto como diálogo interior da alma que busca a compreensão (GADAMER, 1999, p. 282).

Nesse movimento de autocompreensão é importante lembrar que da relação de logos-linguagem surge o diálogo e conseqüentemente a ideia de que “o ser-humano é um ser de linguagem”. O fato de sermos seres de linguagem constata nosso aspecto relacional, Luiz Rohden diz: “Compreender-se no mundo significa compreender-se um-com-o-outro” (ROHDEN, 2003, p. 199). Esse aspecto relacional de ser-humano-no-mundo encontra no diálogo o modelo estrutural para explicação do fenômeno da compreensão. Nós somos a própria “ponte” que enquanto diálogo nos liga ao outro. Essa ponte acontece na medida em que exista o movimento de colocar-se ou mover-se ao lugar (ao encontro) do outro, o que pressupõem renúncia, acordo, reflexão, ponderação e, fundamentalmente, relação. Nesse movimento reside o diálogo que consiste em ser a ponte ou o modo de acesso ao outro²⁴.

Para Gadamer, fundamentalmente, somos linguagem, não só possuímos linguagem, e por esta razão o filósofo afirma que: “O ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 1999, p. 687). Não à toa Donatella Di Cesare aponta que tal frase não é só considerada uma das mais famosas da obra *Verdade e método*, mas é essencial para o

²⁴ A herança metafísica ocidental compreende a questão do outro baseado na identidade do ser, criando dificuldades para se pensar numa dialética entre a identidade de si e o outro, em que o mesmo e o próprio possam se colocar abertos ao estranho, ao diferentes e recíprocos- coparticipantes “um no outro”. Essa dificuldade se dá também por influência do dualismo presente na herança moderna, tais como: res cogitans e res extensa; matéria e pensamento; corpo e alma, sujeito e objeto; civilização e barbárie, razão e desrazão, uma visão binária que dificulta a abertura ao outro e suas condições de possibilidades.

desdobramento da hermenêutica filosófica, pois desdobra a centralidade que a linguagem assume (Di Cesare, 2003, p. 13).

A virada hermenêutica proporcionada por Gadamer encontra sua justificativa fundamental na lingüisticidade do homem, no diálogo, o que inclui fundamentalmente essa ponte “uns e outros”. O que importa não é somente escutar coisas uns dos outros, senão escutar uns aos outros. Unicamente isso é “compreender”. Desde que somos um diálogo, somos história e todo acervo que a constitui e nesse ato de compreender se dá a abertura e o “diálogo hermenêutico”.

Gadamer diz:

Diz que está plenamente justificado falar de um diálogo hermenêutico. Segue-se daí, que o diálogo hermenêutico tem de elaborar uma linguagem comum, em condição de igualdade com o diálogo real, e que esta elaboração de uma linguagem comum tampouco consistirá na preparação de um instrumento com vistas ao acordo, mas que, tal como no diálogo, coincide com a realização mesma do compreender e do chegar a um acordo. Entre as partes desse “diálogo” tem lugar uma comunicação, como se dá entre duas pessoas, e que é mais que mera adaptação. O texto traz um tema à fala, mas quem o consegue é, em última análise, o desempenho do intérprete. Nisso os dois tomam parte (GADAMER, 1999, p. 565).

Gadamer elucidava o fato de que o intérprete está sempre diante de algo, seja objeto ou alguém, assim, uma das experiências mais essenciais que uma pessoa pode fazer é possibilitar que “outro” venha a tornar-se conhecido ou a nossa postura de abertura nos leve a conhecê-lo melhor. Isso significa, todavia, que precisamos levar a sério o encontro com o outro, pois nesse encontro não existe somente o “eu” e nem somente o “tu”, mas passa a existir o “nós”, a “identidade e a diferença”, o “eu e o outro”. É nesse encontro com o outro que superamos a estreiteza de nosso saber corrente das coisas. Abre-se aí um novo horizonte e nele a perspectiva hermenêutica.

Pelo processo dialógico hermenêutico aprendemos que não existe uma única forma de acesso à “verdade” e ao conhecimento, e por isso, a verdade não pode ser delimitada por um método que a legitimaria. Construimos e reconstruimos conceitos fundamentalmente pela compreensão de mundo que brota do diálogo. De forma fundamental, Gadamer diz: “A consciência hermenêutica tem sua consumação não na certeza metodológica sobre si mesma, mas na pronta disposição à experiência que caracteriza o homem experimentado face ao que está preso dogmaticamente” (GADAMER, 1999, p. 533).

Essa disposição é experimentada na abertura ao diálogo e pela postura dialógica socrático-platônica, que se configura em não se guardar nunca, para si, a última palavra, mas abrir-se ao “autêntico diálogo”, ao “outro”, à situação ou ao texto. Nesse encontro se dá a perspectiva hermenêutica. O diálogo então se torna a ponte condutora no tratamento da questão ontológica, que passa efetivamente da epistemologia da interpretação à ontologia da compreensão.

Capítulo 3- A virada hermenêutica pelo fio condutor da linguagem

3.1. O ENCAMINHAMENTO DO PROJETO HERMENÊUTICO-FILOSÓFICO DE GADAMER EM DIREÇÃO À LINGUAGEM

A abordagem temática da linguagem desenvolve-se sob múltiplos aspectos e constitui-se objeto para os estudiosos de muitas disciplinas, como, por exemplo, para o historiador, que procura conhecer sua origem, ela é desenvolvimento; para o filólogo ela é fonte histórica escrita, fonte literária e linguística; na psicanálise ela torna-se estrutura do inconsciente; para o lógico, que estuda a linguagem com objetivo de livrá-la da ambiguidade, ela é orientação, padrão procedimental de asserções e de uso do raciocínio válido; para o crítico literário a linguagem diz respeito ao estilo que os escritores imprimem em seus discursos teóricos; para o sociólogo, que se interesse pelo influxo da linguagem sobre os movimentos sociais, a linguagem está relacionada aos usos, os costumes de uma sociedade, a interação social, a forma pela qual a sociedade se organiza, etc.

Na filosofia a reflexão sobre a temática da linguagem se dá desde muito tempo, essa temática não é em si um problema novo que se coloca para os filósofos, mas foi no final do século XIX que a linguagem passa a desempenhar um papel central na filosofia, de modo que o autor e comentarista Manfredo Araújo de Oliveira destaca que a linguagem passa a representar a questão central da filosofia contemporânea, ela se torna o interesse comum de todas as escolas e disciplinas filosóficas. A linguagem deixa de ser somente conceitos ou palavras e passa, fundamentalmente, a nos mediar com o mundo, tornando-se nosso modo de nos relacionarmos a ele, tanto do ponto de vista cognitivo, quanto do ponto de vista prático (OLIVEIRA, 2006, p. 11).

A linguagem passa a se configurar tão fundamental em nossa relação com o mundo, tanto do ponto de vista cognitivo, quanto prático, que Muniz Sodré traça um paralelo entre

nossas relações sociais, econômicas e nossa forma de nos relacionarmos com o mundo dando a devida importância à linguagem. O autor afirma que nas décadas de 80 e 90, nos campos da psicanálise (Lacan), da crítica literária (Barthes, Kristeva), da teoria da cultura e dos sistemas de pensamento (Foucault, Bourdieu, Bernstein) a linguagem aparece de modo tão importante como a economia para a fundação das relações sociais, pois ela, a linguagem, é a própria forma de organização e/ ou ordenação de mundo (SODRÉ, 2001, p. 28)

Nossa forma de nos organizarmos, seja por meio de leis, normas, preceitos, ou qualquer outra ideia diretriz de ordenação de mundo, é constituída pela linguagem. Nesse sentido, a concepção de linguagem implica em entender que ela passa a deixar de ser mera representação do pensamento e conceito, para se tornar constituição dos nossos conceitos e significados que nos relacionam com o mundo, em outras palavras, a linguagem não se restringe a simples representação da realidade, do pensamento ou de conceitos, mas ela passa, gradativamente, a ser compreendida como a própria experiência humana de mundo.

O objetivo neste capítulo será desenvolver a temática da linguagem na perspectiva de Gadamer, onde a palavra não é apenas sinal, não é concebida como instrumento, do qual o homem exerce controle, nem mero produto do pensamento, mas existe na noção de linguagem, trabalhada pelo autor, uma densidade ontológica. A temática da linguagem ocupa um lugar de destaque na abordagem hermenêutica de Gadamer, é notória a importância conferida à linguagem na obra *Verdade e método*. A novidade introduzida por Gadamer será a concepção de linguagem enquanto *médium*/ mediação entre a experiência humana e mundo, a concepção de linguagem como condição da compreensão humana. A hermenêutica, trabalhada pelo autor, é a compreensão do ser, e esse fenômeno da compreensibilidade se dá, em Gadamer, pelo fio condutor da linguagem.

Podemos perceber que a perspectiva de linguagem aqui trabalhada não é enquanto conceitos, palavras ou algo estático, mas é entendida como condição de possibilidade de conhecimento, condição de compreensão, de abertura e compartilhamento humano de mundo. A linguagem não é concebida como uma coisa “morta” em que cada palavra representa algo fixo ou determinado, mas ela se torna mediação entre ser humano e mundo, a linguagem, abordada por Gadamer, é atividade humana situada cultural e historicamente, e, mais do que isso, diz respeito a nossa experiência de mundo e o modo pelo qual nos relacionamos a ele.

Em relação a valorização da linguagem e o conseqüente encaminhamento de seu projeto filosófico, da experiência hermenêutica no *médium* da linguagem, o pensamento de Gadamer possui influências mais imediatas, como, por exemplo, os pensamentos de Georg von Hamann

que recusava a instrumentalização da linguagem, de Johann Gottfried von Herder que possui diversas obras sobre a temática da linguagem e que aponta para a relação entre pensamento, razão e linguagem, assim como para o fato de que sem linguagem não há mundo, de Martin Heidegger que já foi notavelmente citado anteriormente pela sua grande influência no percurso filosófico/ hermenêutico de Gadamer, e, principalmente, de Wilhelm Von Humboldt. O pensamento de Humboldt aponta para compreensão da linguagem enquanto via de acesso ao mundo, enquanto o meio genuíno pelo qual o ser humano tem acesso ao mundo (GADAMER, 1999, p. 642).

Desde Herder e Humboldt o pensamento moderno sobre a linguagem voltou-se para o estudo de como se desenvolve a naturalidade da linguagem humana na amplitude de suas possíveis experiências. Humboldt compreende a linguagem como modo de ver o mundo, ele reconhece unidade de pensamento e fala. Gadamer parte da mesma concepção, mas à sua maneira, ele busca reter a unidade indissolúvel de pensamento e linguagem tal como essa se encontra no fenômeno hermenêutico como unidade de compreensão.

A linguagem não só nos permite falar sobre as coisas ou descrevê-las, mas, fundamentalmente, é por meio da linguagem que a realidade se constitui e a ela nos relacionamos, isto é, a compreensão da realidade não é mais concebida a partir da perspectiva dual (sujeito/objeto), mas nessa relação indissociável, fundamental e visceral entre ser-linguagem-mundo. Pensamento e linguagem, ação e linguagem, estão sempre co-implicados e são interdependentes. A linguagem constitui o verdadeiro centro do existir humano, ela é imprescindível para vida humana como o ar que respiramos. Enquanto ser que possui *logos*, o homem constitui-se e experencia-se no modo de ser linguagem e por isso a linguagem é irreduzível à esfera do apofântico, às amarras lógicas e calculistas (ROHDEN, 2003, p. 226).

Quando Aristóteles definiu há muito tempo a essência do homem como *Zoon logon echon*, no ocidente a tradução do termo grego *logos* para o latim foi de *ratio*, resultando na frase que se consolidou: “O homem é um animal racional”. Foi preciso um longo tempo, em verdade foi preciso esperar por Heidegger²⁵, para que se levasse a sério o fato de o homem não ser definido como *animal rationale*, mas como o ser que possui linguagem (GADAMER, 2007b, p. 183). O teórico Luiz Rohden reforça que foi através de Heidegger que Gadamer “aprendeu”

²⁵ Essa reinterpretação que Heidegger faz de Aristóteles e a definição do homem como o ser que possui linguagem pode encontrada na obra *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 2007. p. 330.

a ler a definição aristotélica “o homem é o ser vivo dotado de *logos*” não como “o ente vivo que possui razão” (*animal rationale*), mas “o ente que possui linguagem”. O *logos*, enquanto linguagem, não pode mais ser concebido instrumentalmente. (ROHDEN, 2003, p. 225).

Gadamer aponta:

Aristóteles viu o mais decisivo deste fenômeno: um ser que possui linguagem está caracterizado por um distanciamento em relação ao presente, pois a linguagem torna presentes as coisas. Ao manter presentes fins remotos, se chega à opção de atuar no sentido da escolha de meios para fins determinados; além disso, são conservadas as normas obrigatórias em relação às quais a ação humana se projeta como social (GADAMER, 1983, p.177).

A linguagem torna-se o “caminho” necessário no encontro do ser humano com o mundo. A linguagem é a intermediação de homem e mundo, através dela relacionamos, identificamos, distinguimos e organizamos, pois o ser acontece como fenômeno na linguagem e enquanto linguagem. A linguagem não se resume a padrões lógicos, a uma consciência transcendental doadora de sentido, nem a qualquer determinismo que a ela se possa atribuir, mas ela é a própria condição de possibilidade de conhecimento e de realização da compreensão.

Nesse sentido, podemos compreender que a linguagem não se constitui meramente como ferramenta que os seres humanos utilizam apenas para se comunicar, o conhecimento de nós mesmos e do mundo realiza-se, de forma fundamental, na e com a linguagem, da qual não podemos nos desvencilhar como um instrumento qualquer (ROHDEN, 2003, p. 242).

Nos passos de Gadamer, no desenvolvimento de uma hermenêutica filosófica, de cunho ontológico, ele aponta como possibilidade de fundamento da compreensão a linguagem, onde a hermenêutica, assim como a linguagem, não diz respeito a algo fixado em padrões únicos nem pertencentes apenas a modelos metodológicos, mas sim a algo ulterior a ser apresentado, elemento constitutivo do ser e que diz respeito à própria experiência humana de mundo.

O autor e comentarista Lenio Streck diz que: “Gadamer eleva a linguagem ao mais alto patamar, em uma ontologia hermenêutica, entendendo, a partir disto, que é a linguagem que determina a compreensão e o próprio objeto hermenêutico” (STRECK, 1999, p. 46), pois na linguagem está contida a possibilidade de entendimento, de conhecimento mútuo, de compartilhamento e da própria experiência de mundo que o ser humano experencia. É pela linguagem que se dá a possibilita de intermediação entre o ser humano e o mundo, entre pensamento e coisa, entre sujeito e objeto.

Gadamer diz:

Ora bem, a experiência hermenêutica que procuramos pensar a partir do centro da linguagem não é seguramente experiência do pensar, no mesmo sentido que essa

dialética do conceito, que pretende liberar-se por completo do poder da linguagem. E, no entanto, também na experiência hermenêutica, encontra-se algo como uma dialética, um fazer da própria coisa, um fazer que, à diferença da metodologia da ciência moderna, é um padecer, um compreender, que é um acontecer. (GADAMER, 1999, p. 674)

A hermenêutica, em Gadamer, caminha em direção à ontologia e encontra sua fundamentação na linguagem. Nesse desiderato ocorre o “giro ontológico” (*ontologische Wendung*) da hermenêutica. A linguagem se torna possibilidade de compreensão. Gadamer aponta para compreensão da linguagem enquanto acepção de mundo, libertando-a dos limites filológicos. Nessa perspectiva a linguagem se configura como a própria experiência humana de mundo.

Gadamer diz:

A linguagem não é somente um dos dotes, de que se encontra apetrechado o homem, tal como está no mundo, mas nela se baseia e representa o fato de que os homens simplesmente têm mundo. Para o homem, o mundo está aí como mundo, numa forma sob a qual não tem existência para nenhum outro ser vivo, nele posto. Essa existência do mundo, porém, está constituída linguisticamente. (...) a linguagem não afirma, por sua vez, uma existência autônoma, face ao mundo que fala através dela. Não somente o mundo é mundo, apenas na medida em que vem à linguagem - a linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que ela representa o mundo. A humanidade originária da linguagem significa, pois, ao mesmo tempo, a linguisticidade originária do estar-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) do homem (GADAMER, 1999, p. 643).

Podemos notar que o conceito “linguagem” e seu desdobramento (que vai além de um mero conceito) é extremamente importante no projeto filosófico de Gadamer. Através do conceito de “linguagem”, entendida como condição de possibilidade e experiência de mundo, o autor irá fundamentar o conceito de “compreensão”, conceito esse basilar para leitura da hermenêutica desenvolvida pelo filósofo. Para Gadamer, ambos os conceitos, linguagem e compreensão, abarcam tudo o que, de um modo ou de outro, nos envolve e com que nos relacionamos. Nesse sentido, a linguagem se realiza na compreensão e a compreensão acontece na e pela linguagem.

Luiz Rohden enfatiza:

A linguagem, enquanto *médium* universal em que acontece o filosofar, o interpretar como compreender e este como interpretar, leva-nos a superar a dicotomia metodológica tradicional entre *erklären* e *verstehen*, apropriada, respectivamente, às ciências da natureza e às ciências do espírito. A partir da relação entre hermenêutica e linguagem, esta é objeto constituinte e constituidor da hermenêutica filosófica. (ROHDEN, 2003, p. 235).

Através da linguagem encontramos o verdadeiro lugar da hermenêutica filosófica – e aqui encontramos a posição de Gadamer – a mediação, o ponto médio entre estranheza e familiaridade, entre leitor e texto, passado e presente, sujeito e objeto, jogador e espectador, enfim, entre o homem e sua experiência de mundo. Nesse sentido, Luiz Rohden aponta a relação fundamental entre hermenêutica e linguagem enquanto mediação (ponto médio). O teórico destaca que: “*Médium*, para Gadamer não deve ser compreendido como meio (*Mittel*) no sentido instrumental, no sentido de nomear, por exemplo, para dominar, mas como meio (*Mitte*) no sentido de lugar, espaço, meio ambiente, circunstância, centro, modo de algo ser e realizar-se” (ROHDEN, 2003, p. 227).

Esse *médium* nas palavras de Gadamer:

Trata-se da linguagem, a partir do qual se desenvolve toda a nossa experiência do mundo e em particular a experiência hermenêutica (...) O *médium* da linguagem, por sua referência ao todo dos entes, pode mediar a essência histórico-finita do homem consigo mesmo e com o mundo (GADAMER, 1999, p. 663).

Mediante o exposto, podemos nos direcionar à compreensão de que a linguagem, em Gadamer, não é apenas a vestimenta do pensamento, mas é o seu próprio corpo, em outras palavras, a linguagem não se constitui como um meio entre outros, mas o conhecimento de nós mesmos e do mundo realiza-se na e com a linguagem da qual não podemos nos desvencilhar. Nesse sentido, de maneira fundamental, o próximo subcapítulo irá abordar a possibilidade de fundamentação de uma hermenêutica filosófica/ ontológica na linguagem.

3.2. A POSSIBILIDADE DE FUNDAMENTAÇÃO DA HERMENÊUTICA NA LINGUAGEM

Iremos nos direcionar nesse subcapítulo para compreensão de que existe na linguagem uma dimensão ontológica e isso possibilita a fundamentação de uma hermenêutica filosófica/ ontológica, pois não há pensamento sem linguagem. Gadamer ao afirmar, de maneira fundamental, a tese de que: “*O ser que pode ser compreendido é linguagem*” (GADAMER, 1999, p. 687), tese essa que será retomada no próximo subcapítulo, aponta também para o fato de que “a linguagem é possibilidade da compreensão do ser”, daí a constatação do caráter ontológico da linguagem e também da ontologia enquanto hermenêutica.

Donatella Di Cesare nos aponta:

O que a linguagem carrega consigo sempre transcende o que vem ao enunciado (*Aussage*). Tudo que vem à linguagem permanece ao que deve ser entendido, mas é claro que é sempre considerado (*genommen*) como algo, é sempre considerado algo verdadeiro (*wahr-genommen*). E essa é a dimensão hermenêutica em que o ser se mostra. O que a linguagem, enquanto realização, traz consigo é o movimento hermenêutico (DI CESARE, 2001, p. 22).

É nos apontada a ideia de que somente compreendemos porque somos em meio à linguagem tudo o que compreendemos. O ponto fulcral da hermenêutica gadameriana vai se delineando na medida em que a linguagem passa a ser entendida como o fundamento que possibilita a existência de uma unidade entre ser humano e mundo, entre pensamento e coisa, entre sujeito e objeto. Pela linguagem “temos” mundo, participamos de uma tradição e somos uns com os outros.

Gadamer diz:

Com a tematização da linguagem, vinculada indissoluvelmente ao mundo vital humano, parece que se oferece um novo fundamento à velha pergunta da metafísica acerca do todo. Neste contexto, a linguagem não é um mero instrumento ou um dom excelente que possuímos como homens, mas o meio no qual vivemos desde o começo, como seres sociais, e que mantém aberto o todo no qual existimos (GADAMER, 1983p. 11).

A linguagem, em Gadamer, diz respeito a nossa experiência de mundo, ela é por excelência a forma pela qual a tradição chega até nós, isto é, a tradição/ passado por meio da linguagem, que pode se constituir pela oralidade, pelos mitos, usos, costumes e também pela tradição escrita, na qual os signos destinam-se a todos os leitores que estão em condições de lê-los. Através da tradição temos acesso ao passado e esse, enquanto memória, dialoga com o presente, e, mais do que isso, o constitui. Nesse sentido, a participação e compreensão que temos da história, do “outro” e do entendimento das coisas passa, fundamentalmente, pelo fio condutor da linguagem.

Luiz Rohden nos aponta:

A linguagem da hermenêutica filosófica, irredutível à linguagem de cunho lógico-analítico, é o lugar onde o mundo se representa; a experiência linguística do mundo se situa, independentemente da vontade do sujeito, por isso ela é absoluta, é mais fundamental essa relação que aquela que estabelece a distinção ‘ser-em-si’, ‘ser-para-si’, o modo de linguagem é um *a priori in-ultrapassável* do conhecimento. Nesse sentido, dizemos que ela se desvela como princípio, constitui e é constituinte da hermenêutica filosófica (ROHDEN, 2003, p. 252).

Tudo que é humano passa pela linguagem, ela é o lugar onde o mundo se representa e ao mesmo tempo nossa forma de entender as coisas, interpretá-las e compreendê-las se

desenvolve no *médium* da linguagem. Ela constitui e é constituinte, o *médium* da linguagem perfaz a totalidade da experiência de mundo. Nesse sentido, a linguagem, de modo fundamental, é a via de acesso pela qual se realiza a compreensão (GADAMER, 1999, p.566).

Nas palavras do teórico Custódio Almeida:

Essa é a marca universal do ser humano, pois não há homem sem linguagem e, do mesmo modo, não há acesso humano ao mundo que não seja através da linguagem. Desse modo, o mundo (humano) é sempre mundo de sentido, mundo compreensível, mundo de linguagem. (ALMEIDA, 2002, p. 203).

É nos apontada a compreensão de que “nós somos linguagem”, e por que somos linguagem? Porque somos seres compreensivos em nosso modo fundamental de ser-no-mundo. A linguagem é possibilitadora de nossa compreensão. Existe, de maneira intrínseca, uma correlação entre homem, mundo e linguagem, pois se por um lado podemos pensar no fato de que a linguagem é “produto” do homem, também se constata o fato de que o homem é “produto” da linguagem, visto que somente por meio desta ele consegue ter acesso ao mundo.

Luiz Rohden destaca que:

Na hermenêutica, nunca a linguagem pode ser reduzida a um instrumento ou utensílio do pensamento, senão que sintetiza a idealidade dos significados e sua continuidade histórico-existencial com a materialidade do falar e sua fixação escrita. Não é produto humano, senão que participa nele, recria-o, apropria-o, faz seu algo no qual se insere e que, portanto, já não é tão possessivamente seu. Neste contexto, a existência humana é resposta continuada e aberta; a dimensão temporal está na constituição da linguagem e, conseqüentemente, na constituição do homem (ROHDEN, 2000, p. 158).

Nesse sentido, a linguagem constitui-se como possibilidade da compreensão humana. Todos os fenômenos de entendimento e de compreensão se constituem em fenômenos de linguagem. Através dessa concepção podemos constatar, de modo fundamental, o fato de que na hermenêutica filosófica desenvolvida por Gadamer tudo que tem de ser pressuposto hermenêutico se constitui pela e com a linguagem. E por isso, a linguagem não deve ser concebida como algo instrumental, pois ela é vital, não podendo ser designada meramente como um dote atribuído ao homem, mas como a própria abertura de mundo ao homem. A linguagem, em Gadamer, é intermediadora, ela é *médium* e condição de realização da própria compreensão (GADAMER, 1999, p. 566).

Gadamer diz:

A linguagem não é somente um dentre muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas serve de base absoluta para que os homens tenham mundo, nela se representa mundo. Para o homem, o mundo está aí como mundo numa forma como não está para qualquer outro ser vivo que esteja no mundo. Mas esse estar-aí do mundo é constituído pela linguagem. [...] Não só o mundo é mundo apenas quando vem à linguagem, como a própria linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que

nela se representa o mundo. A originária humanidade da linguagem significa, portanto, ao mesmo tempo, o originário caráter de linguagem do estar-no-mundo do homem (GADAMER, 1999, p. 643).

É perceptível pelo percurso textual que até aqui se desenvolveu o fato de que a linguagem não se limita a concepção de “ferramenta” da qual os seres humanos utilizam esporadicamente, ela não diz respeito apenas ao processo de entendimento entre os seres humanos, mas o próprio processo da compreensão se perfaz pelo fenômeno da linguagem.

É importante frisar que a concepção de linguagem em Gadamer não é apenas verbal, pois o autor indica que se deve entender por linguagem toda comunicação, isto é, o fenômeno de linguagem em Gadamer não se limita apenas ao discurso, é mais abrangente, esse fenômeno se estende, por exemplo, aos gestos ou qualquer conjunto de símbolos ou sinais capazes de produzir sentido, compreensão e estabelecer relação (GADAMER, 1999, p. 646).

O sentido das “coisas”, que possibilita o fenômeno da compreensão, acontece na dinâmica viva da própria linguagem. Essa dinâmica viva da linguagem não se resume a palavras ou discursos. Nesse sentido, constata-se, de maneira crucial, que linguagem diz respeito ao todo da manifestação e experiência humana de mundo. Linguagem é vínculo, é relação, intermediação e experiência. Linguagem diz respeito ao vínculo do homem com o mundo, do homem diante do “outro”, do homem diante de si mesmo, ela não é pensada de maneira isolada, mas sim de modo relacional. Desse modo, a linguagem, enquanto possibilidade de fundamentação da hermenêutica, reivindica uma posição mediadora. Possibilidade nesse contexto quer dizer abertura para que algo aconteça, mais precisamente, para o acontecer da compreensão. A linguagem, enquanto *médium*, possibilita o “falar” de um tema ao intérprete e, ao mesmo tempo, é o modo pelo qual o intérprete se relaciona a este tema. Gadamer diz: “A hermenêutica deve partir do fato de que compreender é estar em relação para que a “coisa” possa falar” (GADAMER, 1983, p. 67).

Nesse itinerário, Gadamer irá justificar que a linguagem, em seu sentido especulativo, aponta para o fato de que nunca podemos nos colocar como mestres de nossa linguagem, mas sim como os receptores da verdade que ela desvela, em outras palavras, o sentido da coisa em questão mostra-se tal como ela é. Esse mostrar-se da coisa mesma possibilita o fenômeno hermenêutico da compreensão (GADAMER, 1999, p. 679).

A linguagem enquanto possibilidade de fundamentação hermenêutica é o meio pelo qual se dá a compreensão, Gadamer reitera que: “O que se pode compreender é linguagem” (*Was verstanden werden kann, ist Sprache*). Nesse sentido, para ele, a 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, 1999, p. 687).

O fenômeno da compreensão está contido na potencialidade da linguagem. Assim, é inviável pensar numa compreensão de linguagem fora da própria linguagem, isto é, pensá-la como um objeto, pois não há pensamento sem linguagem, na medida em que todo pensar sobre a linguagem já foi de antemão alcançado pela linguagem.

Seguido esse percurso textual do presente subcapítulo, podemos afirmar que, em Gadamer, a linguagem é, por excelência, o fio condutor da hermenêutica filosófica/ ontológica proposta por ele. A linguagem dá início e fim à possibilidade de entendimento, mais precisamente, ao fenômeno da compreensão. Seguindo nas trilhas da linguagem enquanto possibilidade de fundamentação da hermenêutica e condição do fenômeno da compreensão, o próximo subcapítulo irá abordar a noção gadameriana de que “*o ser que pode ser compreendido é linguagem*”.

3.3. A NOÇÃO GADAMERIANA DE QUE “O SER QUE PODE SER COMPREENDIDO É LINGUAGEM”

No percurso textual que se desenvolveu até aqui podemos perceber o fato de que a linguagem passa, de modo fundamental, a conduzir o projeto de Gadamer, se tornando o fio condutor do tratamento ontológico da hermenêutica filosófica desenvolvida por ele. Não à toa o autor escreve no final dos anos 50, na terceira parte de “*Verdade e método*”, sua célebre frase “*o ser que pode ser compreendido é linguagem*” (GADAMER, 1999, p. 687). Uma das frases, se não a frase, mais significativa e mais famosa de Gadamer e que proporciona o ponto de inflexão na história da hermenêutica.

Através da tese gadameriana de que “*o ser que pode ser compreendido é linguagem*” surge a problemática inicial: O ser é linguagem? Ou também, a linguagem é a compressão do ser?

Donatella Di Cesare nos auxilia apontando que:

Olhando mais de perto, a frase alemã é menos ambígua do que pode parecer: “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”. A relação, circunscrita entre as duas vírgulas, desempenha um papel que não deve ser subestimada. Ou seja, é uma

restrição, ou melhor, uma delimitação. Poderia ser rescrito assim: “*Sein, sofern es...*”. O ser, na medida e dentro dos limites em que pode ser compreendido, é linguagem. O relativo não é algo mais que se acrescenta a equação anterior de ser e linguagem e que apenas evidencia o caráter de compreensibilidade que o ser possui enquanto linguagem. Ao contrário, o relativo é essencial: Ele delimita e calcula ao mesmo tempo. É por isso que falamos de compreensão como termo intermediário entre o ser e a linguagem (DI CESARE, 2001, p. 15).

É nos apontado o entendimento de que o ser que se entrega a compreensão é linguagem, ou também, o ser que se apresenta em caráter de compreensibilidade terá também caráter de linguagem, isto é, existe uma relação fundamental e indissolúvel entre entendimento/compreensão e linguagem. O que está fora da linguagem está fora do entendimento, fora da compreensão, e, portanto, está fora do campo hermenêutico. E por isso, a linguagem, em Gadamer, é o meio universal no qual o fenômeno da compreensão ocorre.

A linguagem, enquanto possibilitadora da compreensão humana e mediadora entre ser humano e mundo, possibilita, fundamentalmente, a experiência que temos de mundo. Não se trata de uma experiência somente linguística, mas através da linguagem o homem experiencia o mundo. Através dessa perspectiva, de modo fundamental, a hermenêutica se volta para a ontologia, para compressão do ser.

Gadamer diz:

O fenômeno hermenêutico devolve aqui a sua própria universalidade à constituição ôntica do compreendido, quando a determina, num sentido universal, como *linguagem*, e determina sua própria referência ao ente, como interpretação. (...) o que se pode compreender é linguagem. Isso quer dizer: É tal que se apresenta por si mesmo à compreensão (GADAMER, 1999, p. 687).

A ontologia, em Gadamer, torna-se hermenêutica e o tratamento hermenêutico-ontológico se dá pelo fio condutor da linguagem. Somente compreendemos porque somos, em meio à linguagem, tudo o que compreendemos. A linguagem é condição da compreensão, ela é o que possibilita a existência de uma unidade entre ser humano e mundo, entre pensamento e coisa, entre sujeito e objeto. Nesse sentido, a hermenêutica desenvolvida por Gadamer torna-se um encontro com o ser através da linguagem.

O que se torna compreensível para nós é possibilitado na linguagem e este “compreensível” é o que trata a hermenêutica. O ser se desvela à compreensão na base hermenêutica da linguagem. E isso implica também em reconhecer o fato de que o que a linguagem carrega e sempre transcende o enunciado. O movimento característico da linguagem é o que caracteriza também o movimento hermenêutico. Este movimento hermenêutico é

dinâmico, não é estático e nem limitante no que se refere ao ser, pois a linguagem não limita o ser, ela apenas nos aponta a condição de possibilita e os limites da compreensão, do entendimento e de uma hermenêutica filosófica/ ontológica possível (DI CESARE, 2001, p.23).

Ao afirmarmos que todos os fenômenos de entendimento, de compreensão e até de incompreensão que formam o objeto da denominada hermenêutica constituem-se em fenômeno de linguagem, isto é, tudo que tem de ser pressuposto na hermenêutica é linguagem, temos também que reforçar o fato de que linguagem aqui referida, em seu sentido gadameriano, não é somente a linguagem da palavra, embora exista uma ênfase dada pelo autor à linguagem da palavra enquanto diálogo, como visto em capítulo anterior, há de se reconhecer que até mesmo na linguagem da palavra/ do diálogo também fica sempre o não dito e suas repercussões.

Nesse sentido, Luiz Rohden reforça o fato de que:

Podemos dizer que a linguagem não é somente a linguagem da palavra. Há a linguagem dos olhos, a linguagem das mãos, mostrar e indicar, tudo isso é linguagem e confirma que linguagem existe sempre na relação de um-com-outro. O fato é que a linguagem não se reduz às palavras, mas é modo de ser e de se comunicar, o que significa que um conceito amplo de linguagem se coloca ao lado de um mais estreito. Linguagem, no sentido mais amplo, é toda comunicação, não somente a fala, mas também os gestos, e fazem parte das relações linguísticas das pessoas (ROHDEN, 2003, p. 228).

A linguagem filosófica não se esgota em palavras, pois existe até mesmo o saber que fica sempre às margens do não-dito quando se diz algo. Essa transcendência da linguagem aponta para o fato de que não se esgota, de maneira nenhuma, o sentido e significado do mundo a enunciados, conceitos ou a um ente. Esse ir além transcendente da linguagem é o que faz com que ela não encerre tudo, mas a constitui no próprio movimento hermenêutico/ da compreensão.

A linguagem é certamente o lugar privilegiado da manifestação do ser, não de todo ser, mas do ser que é compreendido pelo entendimento (o ser nunca se esgota) e, por isso, a hermenêutica não pretende ficar com a última palavra, pois ela se constitui em movimento contínuo, movimento esse próprio da condição humana enquanto ser-no-mundo. A linguagem é condição da compreensão, da experiência humana de mundo e isso não significa objetivar o mundo, mas sim, reconhecer a possibilidade de aceção que o ser humano faz dele, pois “seja qual for a linguagem em que nos movamos, nunca chegaremos a outra coisa que a um aspecto cada vez mais amplo, a uma "aceção" do mundo (GADAMER, 1999, p. 649).

Nos dizeres de Gadamer:

A relação fundamental de linguagem e mundo não significa, portanto, que o mundo se torne objeto da linguagem. Aquilo que é objeto do conhecimento e de seus enunciados se encontra, pelo contrário, abrangido sempre pelo horizonte do mundo da linguagem. A lingüisticidade da experiência humana do mundo como tal não inclui a objetivação do mundo (GADAMER, 1999, p. 653).

Gadamer volta-se ao caráter ontológico da linguagem, superando os limites filológicos e metodológicos e por isso o filósofo reforça que: “[...] hermenêutica é um aspecto universal da filosofia e não mais base metodológica das assim chamadas ciências humanas” (GADAMER, 1999, p. 688). O traço ontológico-universal da hermenêutica é apontado no projeto de Gadamer na relação entre experiência e linguagem como princípios ontológicos.

Nesse sentido, Luiz Rohden reforça:

A experiência e a linguagem, como princípios ontológicos, fundamentam a hermenêutica filosófica, em todos os tempos e lugares, em sua face passiva e ativa, autônoma e livre. Princípios que se corporificam no itinerário próprio da hermenêutica filosófica, que não desvincula a bondade da verdade; antes confere a estas sua legitimidade e autenticidade mais plena, mais humana (ROHDEN, 2003, p. 291).

Nesse rumo, convém realçar que a hermenêutica não é concebida como método, e sim, como filosofia. A linguagem, nessa perspectiva gadameriana, perde o caráter de ferramenta e passa a ser compreendida como totalidade, como abertura para o mundo, e, mais do que isso,

Constituinte e constituidora do saber, e, portanto, do nosso modo-de-ser-no-mundo, o que implica as condições de possibilidades que temos para compreender e agir. Isto porque é pela linguagem e somente por ela que podemos ter mundo e chegar a esse mundo. Não há coisa alguma onde falta linguagem. Somente quando se compreende a linguagem para a coisa é que a coisa é uma coisa (STRECK, 1999, p. 202).

Podemos perceber que a linguagem trabalhada por Gadamer não se limita ao âmbito da objetividade, bem como ela não se limita a obstinada subjetividade humana. Com efeito, a linguagem, enquanto mediadora do fenômeno da compreensão, está contida no movimento hermenêutico de acordo com as infinitas trocas dialógicas que ocorrem em seus mais variados contextos, seja da tradição, da história, do intérprete diante de um texto, da relação uns-com-outros, e essas mudanças estão além do controle dos indivíduos.

É como se a linguagem “nos falasse” e não o oposto. Essa compreensão aponta para o fato de que as próprias regras gramaticais e o ônus da tradição linguística já se encontram sempre antes, ou seja, estão sempre nos seus devidos lugares bem antes de nós, indivíduos, ingressarmos no campo linguístico. O caráter de linguagem, em Gadamer, não se limita a nenhum âmbito, seja ele objetivo ou subjetivo, pois ela está, se assim podemos dizer, no meio termo: aquém e além de nós-indivíduos. Aquém porque é antecedente, originária e constitutiva do próprio ser e além por não se limitar ao que simplesmente é, a enunciados ou conceitos.

O teórico Graziano Ripanti nos aponta:

O que é nunca pode ser totalmente compreendido, porque tudo o que a linguagem carrega consigo sempre transcende o conteúdo da expressão. E isso nos aponta duas coisas: A primeira é o limite do nosso entendimento diante do ser, a segunda é que a linguagem possui sempre algo a mais do que o que foi dito, onde a dialética do dito e do não dito está implícita (RIPANTI, 2001, p.77).

A concepção de linguagem trabalhada por Gadamer aponta tanto para revelação, isto é, aquilo que pode ser compreendido pelo entendimento e por isso, “*o ser que pode ser compreendido é linguagem*”, como também aponta pra ocultação, pois ela nunca encerra ou esgota o ser em sua totalidade. Além de condição de possibilidade daquilo que é compreendido pelo entendimento, a linguagem gadameriana transcende o que simplesmente é, perpetuando-se em um contínuo movimento, movimento este que diz respeito ao nosso próprio modo de sermos diante do mundo, das coisas e de nós mesmos. E, por isso, fundamentalmente, a natureza “linguística” do ato hermenêutico não é apenas objeto, mas é o próprio ato da compreensão (RIPANTI, 2001, p.23)

Por isso, quando se afirma: “*O ser que pode ser compreendido é linguagem*” (GADAMER, 1999, p. 687), é nos apontada a noção gadameriana de que linguagem é condição *Sine qua non* da compreensão. O conceito de compreensão está indissoluvelmente imbricado ao conceito de linguagem de modo que o fenômeno da compreensão não pode ocorrer sem o fenômeno da linguagem. Desse modo, o ser que se apresenta em caráter de compreensibilidade terá também caráter de linguagem. A linguagem torna-se o “caminho” necessário no encontro do ser humano com o mundo.

Podemos reforçar com os dizeres de Gadamer:

Todo compreender é interpretar, e todo interpretar se desenvolve no *médium* de uma linguagem que pretende deixar falar o objeto, sendo, ao mesmo tempo, a própria linguagem do intérprete (...) A relação essencial entre linguagem e compreensão reside no próprio *médium* da linguagem, de maneira que o objeto de interpretação é de natureza linguística (GADAMER, 1999, p. 567).

Após o percurso textual que se desenvolveu ao longo deste presente capítulo fica evidenciado o fato de que o projeto hermenêutico-filosófico de Gadamer encontra na linguagem sua fundamentação e o fio condutor de uma hermenêutica ontológica possível. No próximo subcapítulo iremos nos direcionar para a sustentação da universalidade hermenêutica revelada através da universalidade atribuída à linguagem e sua repercussão nos diálogos e controvérsias entre os filósofos Hans Georg Gadamer e Jürgen Habermas.

3.4. DIÁLOGOS E CONTROVÉRSIAS ENTRE GADAMER E HABERMAS: A SUSTENTAÇÃO DA UNIVERSALIDADE HERMENÊUTICA GADAMERIANA

Pretende-se nesse subcapítulo abordar o debate entre os filósofos Hans Georg Gadamer e Jürgen Habermas, apontar nesse debate filosófico, que se estendeu dos anos 60 aos 80, onde nenhum deles tinha a pretensão de reter a última palavra, as repercussões desse diálogo e suas controvérsias no que se refere à temática do presente trabalho. Enfatiza-se, deste modo, que o referido debate será abordado em relação com o tema da presente pesquisa, sem a pretensão de abarcar toda as consequências que dele advém no percurso histórico e filosófico, pois os dois autores, em seus argumentos, proporcionam uma grandeza de caminhos diversos no ambiente filosófico.

Habermas é pertencente da chamada “segunda geração” da Escola de Frankfurt, marcada pelo estudo da economia marxista, da psicanálise de Freud e da sociologia de Weber, Durkheim e Parsons. Assistente de Theodor Adorno na década de 1950, Jürgen Habermas é considerado herdeiro (não propriamente um discípulo) da teoria crítica. Para conduzirmos o debate entre os autores em questão será abordada a obra “*Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*”, que consiste numa coletânea de artigos de Habermas que avaliam e criticam a hermenêutica de Gadamer. Tal obra compõe-se de artigos que debatem sobre a obra de Gadamer “*Verdade e método*”.

Habermas descreve a figura de Gadamer da seguinte forma: “Ninguém melhor do que ele poderia hoje lançar uma ponte sobre a crescente distância entre filosofia e as ciências do espírito. O lançar ponte caracteriza a mentalidade e o estilo de pensamento deste homem erudito” (HABERMAS, 1987, p. 74). Habermas reconhece o aspecto dialógico de Gadamer e reconhece também os traços da hermenêutica gadameriana rumo à fusão de horizontes, por este motivo ele utiliza a expressão “lançar ponte”.

Como visto ao longo desta dissertação, Gadamer, através de sua obra “*Verdade e método*”, apresenta a proposta de uma hermenêutica filosófica, mais precisamente, uma proposta de hermenêutica que não seja um método auxiliar para as ciências humanas, mas algo que é em si mesmo digno de reflexão filosófica. Nesse labor, como consequência do pensamento de Gadamer, a linguagem permeia o movimento projetivo da compreensão. Nesse sentido, Gadamer aponta que a compreensão tem caráter de um acontecimento que ocorre no *médium* da linguagem (GADAMER, 1999, p. 687).

A consequência mais marcante da hermenêutica desenvolvida por Gadamer está contida na terceira parte de sua obra e diz respeito à universalidade hermenêutica revelada através da universalidade atribuída a linguagem. A questão central que surge é: Será possível justificar a universalidade hermenêutica filosófica sobre a linguagem? Seria a linguagem o fio condutor da experiência humana de mundo?

Para Habermas:

A confrontação de ‘*Verdade e Método*’ não deveria ter induzido Gadamer a contrapor abstratamente a experiência hermenêutica ao conhecimento metódico como um todo. Este é, afinal, o chão das ciências hermenêuticas [...] A hermenêutica de Gadamer assinala a reflexão histórica, que concede o intérprete e o seu objeto como momentos do mesmo contexto. Este contexto se apresenta como tradição ou história-efetual (*Wirkungsgeschichte*). Através dele, enquanto um meio (*Médium*) de símbolos linguísticos, as comunicações se propagam historicamente (HABERMAS, 1987, p. 19).

Sobre a “*verdade e método*” de Gadamer, Habermas diz que o autor não deveria ter induzido uma contraposição da experiência hermenêutica ao conhecimento metódico como um todo. Habermas vai seguir argumentando sobre a necessidade de procedimentos e de metodologias para ciências. No entanto, não é essa a proposta de Gadamer na medida em que a hermenêutica, para ele, é pensada em seu caráter filosófico, a partir da descrição fenomenológica do acontecimento da compreensão. Ademais, não podemos afirmar que, em Gadamer, exista essa contraposição entre a experiência hermenêutica e o conhecimento metódico como um todo.

A problemática que sugere Gadamer é que Habermas vê na hermenêutica um “método” que pode ser “útil” para as ciências sociais, enquanto que, como vimos ao longo deste trabalho, a experiência hermenêutica é anterior a qualquer método. Trata-se, antes, de uma ontologia, pois é constitutiva do ser.

Nesse sentido, Donatella Di Cesare diz:

A hermenêutica filosófica, no sentido pretendido por Gadamer, é muito mais do que uma filosofia do compreender. Na medida em que é uma descrição fenomenológica e que envolve o âmbito cultural, que lança luz sobre as possibilidades mais amplas do ser humano (DI CESARE, 2001, p. 109).

Já no início da obra *Verdade e método* Gadamer nos aponta para a compreensão de que a experiência de verdade não se limita unicamente a legitimação de uma metodologia científica. Isso não significa, por outro lado, opor-se ao conhecimento metodológico como um todo, significa reconhecer a experiência de verdade fora do âmbito metodológico, seja a experiência da filosofia, da arte ou da própria história, em outras palavras, Gadamer busca um conceito de conhecimento e de verdade que esteja relacionado ao todo da experiência do ser humano no mundo (GADAMER, 1999, p. 29),

Dessa concepção hermenêutica decorre o que o filósofo desenvolve enquanto experiência a partir da perspectiva hermenêutica, isto é, o modo fundamental de experienciar o mundo. Em outras palavras, a experiência hermenêutica que Gadamer nos aponta é o nosso próprio modo como experienciamos as tradições históricas, as ocorrências naturais de nossa existência e a nossa própria forma de ser-no-mundo. E isso diz respeito a nossa compreensão e percepção que temos sempre que estamos às voltas de alguma coisa. Trata-se, portanto, de um saber filosófico e da possibilidade de experiência hermenêutica. Esse é o lugar em que Gadamer situa sua hermenêutica filosófica.

Richard E. Palmer aponta que talvez uma das maiores contribuições de Gadamer se dê pela defesa da hermenêutica como um meio universal de ser da filosofia, não uma mera base metodológica para as disciplinas do *Verstehen*, pois na concepção de Gadamer, cita Palmer: “As chaves para a compreensão não são a manipulação e o controle, mas sim a participação e a abertura, não é o conhecimento, mas sim a experiência, não é a metodologia, mas sim a dialética” (PALMER, 1969, p.216).

Em Gadamer o processo dialético é capaz de nos levar ao autêntico diálogo. Ao contrário da discussão, no diálogo não se quer derrotar ninguém, não se pretende impor uma verdade e nem fazer valer uma única ou última palavra, mas a forma relacional e aberta do diálogo e das perguntas, mais do que respostas fixadas ou pré-definidas. O que advém dessa abertura é o que nos leva a compreensão de algo.

Gadamer diz:

Não se fazem experiências sem a atividade do perguntar. O conhecimento de que algo é assim, e não como acreditávamos inicialmente, pressupõe evidentemente a passagem pela pergunta para saber se a coisa é assim ou assado. Do ponto de vista lógico, a abertura que está na essência da experiência é essa abertura do “assim ou assado”. (GADAMER, 1999, p. 473).

Essa experiência hermenêutica abarcada por Gadamer é possibilitada pela linguagem. A linguagem se torna o fio condutor no tratamento da questão ontológica. Palmer nos aponta que a estrutura do desvelamento ontológico visto por Gadamer é ela mesma a estrutura da experiência e da pergunta-resposta, ou seja, do próprio movimento dialético. A experiência humana de mundo e o acontecer da compreensão ocorre, na concepção de Gadamer, através da linguagem, pois a experiência, o pensamento e a compreensão são atos essencialmente linguísticos (PALMER, 1969, p.206).

Jean Grondin reitera:

Esta dimensão da linguagem é universal e forma o universo, no qual se realiza toda a compreensão e toda a existência humana. É claro que não se pensa que a linguagem tenha preparada uma expressão para tudo. A verdadeira linguagem jamais esgota o enunciável. Sua universalidade é a da busca da linguagem. A dimensão universal, que prende a respiração da hermenêutica, é, por isso, a da palavra interior, da conversação, da qual toda expressão recebe a sua vida (GRONDIN, 1999, p. 204).

Gadamer aponta-nos que a maneira de ser (*Seinsart*) da tradição (*Überlieferung*) não é um processo que aprendemos a dominar, mas sim linguagem transmitida (*tradierte*), na qual nós vivemos. A maneira de ser (*Seinsart*) da tradição é mediada pela linguagem, e o escutar, que a compreende, inclui sua verdade num processo dialético. Esse processo se dá no acontecer (evento) que traça seu caminho em todo compreender humano de mundo.

Isso Habermas rechaça:

A linguagem se torna um absoluto contingente. Como espírito absoluto ela não pode mais se compreender; ela agora só se faz sentir como poder absoluto para consciência subjetiva. Na transformação histórica dos horizontes de experiência possível, este poder se torna objetivo. A experiência de Hegel da reflexão encolhe-se, reduzindo-se à consciência de que estamos entregues a um evento (acontecer) no qual, irracionalmente, as condições da racionalidade se alteram segundo tempo e lugar, época e cultura (HABERMAS, 1987, p. 20).

A crítica de Habermas vai em direção à compreensão de que a autorreflexão hermenêutica se descaminha para o irracionalismo quando ela absolutiza a experiência hermenêutica, por meio da linguagem, e não proporciona o transcender da reflexão que nela

está contida. Ou seja, a consciência transcendental é abalada hermeneuticamente e derrubada de volta para um contexto contingente.

O argumento de Habermas contraposto ao pensamento de Gadamer pode resumir-se na afirmação de que, “apesar de a compreensão hermenêutica ser um primeiro passo necessário na compreensão, não pode ser o último”. Se a hermenêutica não reflete sobre os limites de sua compreensão é porque, segundo Habermas, ela é incompleta (HABERMAS, 1987, p. 34).

Porém, o fator contingente da hermenêutica, desenvolvida por Gadamer, é o que a desvincula de padrões metodológicos, da exegese ou de teoremas, que enquadraria as experiências humanas em nome de uma “verdade” absoluta. Para Gadamer a verdade é produzida na experiência e tem sempre um caráter contingente, posto que seja fruto de uma contínua negociação ou acordo entre Eu e Tu, em um constante e dinâmico processo dialético e/ ou dialógico, não existindo uma “última palavra” ou uma verdade proveniente da razão legisladora (GADAMER, 2005, p. 157).

A hermenêutica de Gadamer se configura em práxis, e, nesse sentido, é importante aqui considerar o retorno de Gadamer ao conceito aristotélico de *phronesis*. O termo *phronesis* não tem uma tradução que expresse, de modo satisfatório, o aspecto semântico que possuía para o mundo grego. O termo é comumente traduzido por prudência, virtude prática ou sabedoria prática. A ideia de *phronesis* aponta a relação entre saber e experiência. A *phronesis* desempenha um papel fundamental na obra *Verdade e método* de Gadamer, o filósofo relaciona a sua hermenêutica com a filosofia prática, no sentido de que a hermenêutica filosófica não é uma doutrina tradicional do método de interpretação, mas uma análise investigativa dos fenômenos do compreender que brotam das experiências do ser-no-mundo (GADAMER, 1999, p. 471).

A práxis assume a consciência da história efetual, ela faz com que algo venha à fala. Nesse sentido, Gadamer diz: “A consciência hermenêutica tem sua consumação não na certeza metodológica sobre si mesma, mas na pronta disposição do homem experimentado ao que está preso dogmaticamente”, e o autor complementa: “É isto que caracteriza a consciência da história efetual (GADAMER, 1999, p. 533). A hermenêutica é em si mesma uma práxis no sentido genuíno, não busca critérios teóricos, princípios racionais *a priori* e a-históricos, e isso não significa que essa práxis ocorra sem o âmbito da reflexão, essa práxis diz respeito ao modo como o existente humano apreende o mundo.

Porém, Habermas argumenta que a hermenêutica gadameriana se coloca como insuficiente para as questões práticas.

Nas palavras de Habermas:

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

Gadamer responde:

O fato de nos movermos no mundo de linguagem, de estarmos inseridos em nosso mundo através da experiência performada pela linguagem não restringe nossa possibilidade crítica. Ao contrário, abre-se para nós a possibilidade de ultrapassar nossas convenções e todas as nossas experiências pré-esquemáticas, dialogando com outras pessoas, pessoas que pensam diferente, aceitando um novo exame crítico e novas experiências (GADAMER, 2002, p. 239).

O autor em sua obra *Verdade e método* alerta constantemente sobre a redução da linguagem a uma função instrumental, de modo que a linguagem, em Gadamer, não pode ser reduzida a simples partilha de significados preexistentes. Somente uma concepção de linguagem reduzida e estreita poderia ser responsabilizada por ser um instrumento de controle e dominação social.

Gadamer responde as críticas de Habermas dizendo que o mesmo se utiliza do argumento da experiência de dominação exercida pela ideologia por meio da linguagem contra o postulado da universalidade hermenêutica, mas essa concepção de linguagem, entendida como instrumento de dominação, não seria uma má compreensão da noção de linguagem trabalhada por Gadamer enquanto *médium* da experiência hermenêutica? Pois, em Gadamer, toda experiência do mundo estruturada na linguagem diz respeito a experiência do mundo e não somente da linguagem. A noção de linguagem, trabalhada por Gadamer, não objetiva ser impositiva ou instrumento de controle, mas “a linguagem é o meio em que se realizam o acordo dos interlocutores e o consenso sobre a coisa em questão” (GADAMER, 1999, p. 560).

O alvo central da controvérsia estabelecida entre os autores, aqui abordado, é a pretensão de universalidade proposta por Gadamer para a hermenêutica no fio condutor da linguagem. Para Habermas, a análise hermenêutica configura apenas o ponto de partida do conhecimento, existindo muitos pontos para além da consciência hermenêutica. E a linguagem enquanto instância abrangente de toda experiência humana de mundo e atribuidora do caráter universal da hermenêutica poderia também incorrer nas relações de poder, dominação e forma de controle.

Para Gadamer, entretanto, as palavras não devem ser tratadas nem como meros signos, nem como formas simbólicas. Para o autor, a linguagem é o que revela nosso mundo. A linguagem é o que cria a possibilidade do ser humano ter um mundo. Todo acesso de experiência que temos ao mundo implica interpretação e compreensão das coisas com as quais estamos às voltas, da mesma forma, toda palavra implica interpretação, o intérprete é sempre interpelado e isso requer do intérprete sempre um posicionamento crítico possível (PALMER, 1969, p. 206).

A crítica que Habermas faz a Gadamer parte do ataque às suas abordagens “antifundacionais”. Para ele, a hermenêutica gadameriana tem suas limitações. Habermas utiliza a alegação de Gadamer de que não é possível “transcender o diálogo que nós somos” e alerta para o fato de que ainda que a autorreflexão hermenêutica tenha em consideração a transcendência dos jogos de linguagem, não a leva, segundo ele (Habermas), suficientemente longe.

A posição de Gadamer de que não é possível “transcender o diálogo que nós mesmos somos” constata, segundo Habermas, os limites da compreensão, e, por conseguinte, ele rejeita a pretensão de universalidade da hermenêutica. Por isso, na concepção habermasiana, ainda que a compreensão hermenêutica seja um passo importante na compreensão, ele não pode ser o último (HABERMAS, 1987, p. 34). Mas vale notar que o que a expressão de Gadamer quer dizer é que os limites da compreensão são os limites da finitude humana, isso em nada compromete a reivindicação de universalidade da hermenêutica filosófica.

Ernildo Stein aponta:

Habermas, embora reconhecendo, e aqui implicitamente, o alcance da hermenêutica, teme que sua autossuficiência ontológica (herança heideggeriana do pensamento de Gadamer) a afaste do debate relevante com as questões do método nas ciências. É assim que Habermas constata, na obra de Gadamer, uma “urbanização da província herdeggeriana” (STEIN, 1987, p.114).

Para o filósofo Habermas a razão instrumental objetiva não é a única a reger a sociedade, existiria uma razão comunicativa, de natureza intersubjetiva, que estabelece condições para a tradição cultural e que forma a base da ação racional. É dessa forma que Habermas postula a necessidade de uma teoria crítica da sociedade como um complemento à hermenêutica gadameriana. É nesse sentido que para Habermas o fato de a hermenêutica gadameriana se desenvolver no seio da linguagem a torna suspeita, pois ao se mover no espaço da linguagem a hermenêutica é incapaz de reconhecer o fato de ela também se configurar como meio em que

se dá a relação de poder e dominação social, portanto torna-se necessária, para Habermas, a crítica das ideologias ou da sociedade como complemento da hermenêutica (HABERMAS, 1987, p. 126).

Temos de reforçar que a hermenêutica, pensada em Gadamer, é em si mesma uma práxis, no sentido genuíno da palavra, e dela não se desvincula o âmbito da reflexão, da crítica, da análise e do transcender num contínuo movimento dialético/ dialógico, pois essa práxis diz respeito ao modo como o existente humano apreende o mundo e se relaciona com essa rede de referência que perfaz o nosso meio em que vivemos. Na hermenêutica de Gadamer não está ausente esse elemento de crítica que se coloca diante do próprio intérprete.

Não existe uma anulação do sujeito por meio da linguagem que chega até ele (daquilo que é compreendido), mas está contida no fenômeno da compreensão uma acepção do sujeito daquilo que previamente já é, seja a história, a cultura, a comunicação, a própria linguagem e desses elementos surgem as análises e reflexões do intérprete. E esse movimento é o que caracteriza a hermenêutica desenvolvida por Gadamer, o movimento dialógico/ dialético que se caracteriza em “lançar pontes”, lançar novas compreensões e superar as distâncias, possibilitando, desse modo, a fusão de horizontes.

Nos complementos textuais da obra “*Verdade e método*”, Gadamer além de dedicar um espaço bem considerável aos debates com diversos autores, coloca no centro de suas atenções Habermas. Ele vai dizer que Habermas considera que as ciências sociais modernas reivindicam elevar a compreensão de um exercício pré-científico para o nível de um procedimento reflexivo. Para o autor: “Esse é o caminho que trilha a ciência, desde antigamente, a fim de alcançar, através de procedimentos ensináveis e controláveis, o que a inteligência individual às vezes também consegue, mesmo que de modo inseguro e não controlável” (GADAMER, 2002, p. 278).

Gadamer sustenta a universalidade da hermenêutica postulando que nossa origem e nosso futuro dependem, fundamentalmente, de um saber que não é unicamente ciência e nem somente saber técnico, mas sim um saber prático e essa práxis encontra na linguagem a abrangência de toda relação do homem com o mundo. Nas palavras de Gadamer: “A linguagem é um centro em que se reúnem o eu e o mundo” (GADAMER, 1999, p. 686). A linguagem é concebida enquanto estrutura ontológica do ser-histórico que nós somos. O caráter universal da hermenêutica conduzido no fio condutor da linguagem se dá pelo fato de que ela (a linguagem) media toda relação do homem com o mundo.

Em suma, no que se refere a pesquisa deste subcapítulo, podemos apontar que a problemática que sugere Gadamer é que Habermas vê na hermenêutica um “método” que pode ser “útil” para as ciências sociais, enquanto que, a experiência hermenêutica é anterior a qualquer método. Trata-se, antes, de uma ontologia, pois é constitutiva do ser. Se a principal crítica de Habermas reside na falta de reflexividade na hermenêutica gadameriana, precisamos perguntar se essa reflexão não pode estar contida na relação dialética entre o passado, o presente e o futuro, todos entrelaçados. Esta reflexão pode estar contida na experiência hermenêutica filosófica que, quando parte da força da reflexão sobre os próprios preconceitos, ganha também um poder de criticidade. Esta reflexão também pode estar contida em nossa compreensão da história humana como parte de um incessante diálogo que somos.

A flexibilidade na hermenêutica gadameriana pode estar contida, por exemplo, quando o autor defende a linguagem compreensível contra as pretensões da lógica, que busca importar determinados critérios de cálculos enunciativos, isto é, Gadamer aponta para a noção de linguagem livre das amarras lógicas, apontando para o seu caráter compreensivo. Portanto, o lugar de reflexão em que Gadamer situa sua hermenêutica não é senão esse entremeio entre estranheza e familiaridade, entre a distância e a proximidade com relação a tradição/ passado. É aí que reside o ponto de fusão entre horizontes, onde é possível recusar um determinismo a um único horizonte. Eis o caráter dialógico/ dialético e reflexivo na hermenêutica desenvolvida pelo autor.

O interesse no aspecto ontológico da hermenêutica faz com que Gadamer avance em seu projeto ao associar a universalidade da hermenêutica à universalidade da linguagem, ou seja, da compreensão humana no mundo. A consequência do pensamento gadameriano é a compreensão de que tudo que podemos compreender é linguagem, não há entendimento fora da linguagem. E, por isso, na terceira parte de sua obra, principalmente no capítulo final, que traz o título “*O aspecto universal da hermenêutica*”, Gadamer fundamenta a tese de que “*o ser que pode ser compreendido é linguagem*” (GADAMER, 1999, p. 687).

O fenômeno hermenêutico/ da compreensão diz respeito a todo e qualquer saber humano, a nosso modo de ser diante das coisas, a nosso modo de ser-no-mundo, a nosso modo de ser diante do outro e diante de nós mesmo. Em outras palavras, o fenômeno hermenêutico é algo que se dá sempre que o ser-humano está às voltas com alguma coisa. A compreensão é pensada existencialmente e não como momentos episódicos de uma metodologia. O ato de compreender é uma situação universal por ser ontologicamente determinada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As implicações da hermenêutica filosófica, enquanto filosofia, e o aprofundamento da obra filosófica *Verdade e método* de Hans-Georg Gadamer é o que foi proposto abordar nesta pesquisa. Para essa abordagem fez-se necessário o aprofundamento do fenômeno hermenêutico/da compreensão para além do âmbito metodológico, característico das ciências naturais. Fenômeno este que permite a experiência humana de verdade além daquilo que seja controlável ou decorrente de um caminho metodológico, experiência de verdade essa, então, “extra metódica”, pois ela é pertencente à experiência humana do mundo. O compreender é a forma originária de realização do ser-aí humano que se constitui como possibilidade enquanto ser-no-mundo.

Se a hermenêutica tradicional é concebida como “*techne*” ou exegeses especiais, mais precisamente, bíblica, jurídica e filológica, a hermenêutica moderna, que tem como precursor Friedrich Schleiermacher, se caracteriza por pressupor a crítica kantiana e conceber a compreensão dentro dos limites da razão. A hermenêutica na modernidade começa a ganhar abrangência de especial para geral. Nessa perspectiva, Wilhelm Dilthey aponta para o fato de que os eventos da natureza devem ser explicados, mas a história, os eventos históricos, os valores e a cultura devem ser compreendidos.

Essa abrangência que Schleiermacher e Dilthey possibilitam no campo hermenêutico representa um salto muito importante em relação a hermenêutica tradicional. Nesse meio tempo, contudo, a pesquisa fenomenológica, inaugurada por Edmund Husserl, contribui de modo fundamental para o desenvolvimento do projeto hermenêutico de Gadamer. Porém, é na modernidade tardia, mais precisamente com Heidegger, que a hermenêutica ganha novas dimensões, pois o filósofo considera a compreensão como elemento prévio de nosso ser-no-mundo.

Em Heidegger o fenômeno da compreensão se refere fundamentalmente ao nosso modo de ser-no-mundo, isto é, compreender e interpretar pertencem ao todo da experiência do homem no mundo. Gadamer assume essa perspectiva heideggeriana e dissemina o uso do termo hermenêutico para além do método e dos fundamentos de cientificidade, o que consiste em dizer que a hermenêutica não se resume apenas no modo instrumental da compreensão, ela é concebida como fundamento de todo e qualquer saber humano.

Através dos princípios conceituais que Gadamer desenvolve em sua hermenêutica, conceitos esses basilares na hermenêutica do autor e que foram trabalhados ao longo desta pesquisa, a hermenêutica torna-se propriamente filosófica e caminha em direção à ontologia. A hermenêutica gadameriana torna-se propriamente filosófica no sentido de que ela supera a hermenêutica tradicional e clássica, peculiar às regras, às fórmulas legalmente reconhecidas. O filósofo reconhece o “pano de fundo” histórico e não desenraiza a consciência da história, reconhecendo, assim, os pré-juízos advindos do intérprete. A pré-compreensão encontra-se em correlação com o mundo, com a história e sua rede de referência que constituem o próprio horizonte compreensivo do intérprete. Nesse sentido, compreender é sempre um processo de *fusão de horizontes* (*Horizontverschmelzung*), fusão entre estranheza e familiaridade, entre leitor e texto, passado e presente, sujeito e objeto, jogador e espectador, enfim, entre o homem e sua experiência de mundo, e esse movimento dialético perfaz o próprio movimento hermenêutico.

No movimento hermenêutico, Gadamer encontra na linguagem o meio pelo qual se realiza a experiência hermenêutica e o horizonte de uma ontologia hermenêutica possível. A linguagem é o fio condutor da hermenêutica filosófica/ ontológica desenvolvida pelo autor, a linguagem torna-se a condição da compreensão humana. E nesse rumo, como consequência do pensamento de Gadamer, sustentamos, no terceiro capítulo desta dissertação, a compreensão de que enquanto ser que possui *logos*, o homem constitui-se, experencia-se e relaciona-se com o mundo pelo *médium* da linguagem.

Em suma, para Gadamer, a ontologia se faz experiência histórica e interpretação dessa experiência do ser-histórico que nós mesmos somos. Esse ser-histórico é, fundamentalmente, compreensível em seu modo de se relacionar ao mundo. Essa relação entre o ser-humano e mundo é mediada pela linguagem, ela possibilita o fenômeno da compreensão humana. E através do fenômeno da compreensão, do nosso modo fundamental e originário de ser-no-mundo, Gadamer embasa sua hermenêutica filosófica e coloca-se como teórico decisivo para a hermenêutica do século XX, colocando-se também como um dos mais importantes expoentes da denominada hermenêutica.

FONTES BIBLIOGRÁFICAS

FONTES PRIMÁRIAS

GADAMER, Hans- Georg. *A Atualidade do Belo: A Arte como Jogo, Símbolo e Festa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

_____. *A Razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós, 1995.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva I: Heidegger em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007a.

_____. *Hermenêutica em Retrospectiva II: A virada hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2007b.

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

_____. *Hermenêutica em Retrospectiva IV: A posição da Filosofia na Sociedade*. Petrópolis: Vozes, 2007d.

_____. *La herencia de Europa*. Barcelona: Ediciones Península, 1990.

_____. *Los caminos de Heidegger*. Trad. Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002.

_____. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

_____. *Quem sou eu, quem és tu?* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005

_____. *Verdade e método*. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer: Petrópolis: Vozes, 1999.

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

_____. *Verità e metodo*. Edição bilíngüe. Tradução e introdução G.Vattimo. Milão: Bompiani, 2000.

_____. *Verdade e método II*. Trad. Enio Paulo Giachini: Petrópolis: Vozes, 2002.

ENTREVISTAS COM HANS- GEORG GADAMER

_____. Entrevista a Gadamer em seus cem anos de vida. Entrevista concedida a Donatella di Cesare. Periodista/ “Corriere della Sera (sete de fevereiro de 2000)”. Tradução ao espanhol por Douglas Palma. Disponível: <www.mercaba.org/filosofia/gadamer/entrevistaagadamer.htm>. Acessado em: 20/11/2019.

_____. Entrevista a Gadamer, traduzida do Alemão por Elfie Poulaine do Francês por Gloria Rincón Cubides. Profesora Universidad Pedagógica Nacional. “*Será preciso que tomemos consciência de que o outro também nos considera como outro*”. Disponível em: <<http://www.uma.es/gadamer/resources/Entrevista-Gadamer.pdf>>. Acessado em: 01/11/2019.

_____. Entrevista a Gadamer, realizada por Antonio Gnoli, Franco Volpi. *El ultimo filósofo*. (28/02/2001). Disponível: <www.letraslibres.com/mexico/entrevista-hans-georg-gadamer-el-ultimo-filosofo>. Acessado em: 20/11/2019.

_____. Entrevista a Hans-Georg Gadamer realizada por Bruno Ventavoli. Publicada pela revista: La Stampa (7 de Novembro de 1995). Tradução do Italiano de Amedeo Galván. Disponível em: <<http://www.dooos.org/articulos/entrevistas/gadamer.htm>>. Acessado em: 20/11/2019.

_____. Entrevista a Philippe Forget e Jacques Le Rider. In: *Filosofias. Entrevistas do Le Monde*. Trad. Nuno Ramos: Ática, 1990. p. 214-221.

LITERATURAS SOBRE GADAMER

ALMEIDA, C.L., FLICKINGER, H.G., ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

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

CALMON, A. *O ato de compreender: uma ontologia do diálogo na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. Disponível em <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/browse?type=author&value=Calmon%2c+Ana+Maria+Zinsly>>. Acessado em 10/11/19.

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

DAVEY, Nicholas. *Unquiet understanding: Gadamer's philosophical hermeneutics*. Albany: State University of New York, 2006.

DI CESARE, Donatella. *Gadamer: A philosophical portrait*. Tradução de Niall Keane. Indiana: Indiana University Press, 2013.

_____. *Ermeneutica della finitezza*. Milano: Guerini e Associati, 2004.

_____. *Essere e linguaggio nell'ermeneutica filosofica*. In: Di Cesare, Donatella. "L'essere che può essere compreso è linguaggio". Omaggio a Hans-Georg Gadamer. Genova: il Melangolo, 2001, p. 7-27.

_____. *L'essere, che può essere compreso, è linguaggio*. Genova: il Melangolo, 2001.

_____. *Le temps de l'art. Sur l'esthétique de Gadamer*. In: Etudes Germaniques, n° 2, abril-junho, 2007, p. 291-302.

_____. *Utopia del comprendere*. Genova: il Melangolo, 2003.

DUTT, C. *En conversación con Hans-Georg Gadamer*. Presentación y traducción de Teresa Rocha Barco. Madrid: Tecnos, 1998.

DOSTAL Robert J. *Gadamer's philosophical hermeneutics*. In: The Cambridge Companion to Gadamer. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

_____. *Gadamer's Relation to Heidegger and Phenomenology*. In: The Cambridge Companion to Gadamer. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

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

_____. *L'ermeneutica*. Roma: Editori Laterza, 1998.

FLICKINGER, H-G. ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

FIGAL, G. *Incontri con Hans-Georg Gadamer*. Milano: Bompiani, 200.

FRUCHON, P. *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*. Paris: Cerf, 1994.

GIRGENTI, G. *Incontri con Hans-Georg Gadamer*. Milano: Bompiani, 2000.

GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer. Una biografia*. Traduzido por Angela Ackermann Pilári, Roberto Bernet e Eva Martín-Mora. Barcelona: Herder Editorial, 2001.

_____. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Traduzido por Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1999.

_____. *Introducción a Hans-Georg Gadamer*. Traduzido por Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder Editorial, 2003.

_____. *Introducción a la metafísica*. Traduzido por Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder Editorial, 2006

GROSS, Eduardo. Filosofia da religião a partir da hermenêutica de Gadamer. *Revistas de Estudos da Religião* (pucsp), v. 3, p. 108-122, 2007.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *10 Lições sobre Gadamer*. Petrópolis: Vozes, 2017.

LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LOTT, Henrique Marquesarte. *Arte e religião na hermenêutica de Gadamer*. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/4723>>. Acessado em: 25/09/2019.

MISSAGGIA, Juliana. *A hermenêutica em Heidegger e Gadamer: algumas confluências e divergências*. Griot – Revista de Filosofia, Amargosa: 2012. Disponível em: <www.ufrb.edu.br/griot> Acessado em: 25/09/2019.

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

PEREIRA, Monique; Reis, Jorge Renato. *Hermenêutica filosófica em Gadamer: interpretação, compreensão e linguagem*. Revista da páginas de Direito, Porto Alegre. Disponível em: <<http://www.tex.pro.br/index.php/artigos/329-artigos-abr-2016/7492-hermeneutica-filosofica-em-gadamer-interpretacao-compreensao-e-linguagem>>. Acessado em: 25/09/2019.

PEREIRA, Viviane Magalhães. *A superação do conceito moderno de subjetividade: Gadamer e a verdade da história*. Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, VII Edição, 2011. Porto Alegre: Edipucrs, 2011 Disponível em: <http://www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/7199/7199_3.PDF> Acessado em 25/09/2019.

RIPANTI, G. *Essere e linguaggio. Una Lettura della terza parte di Verità e método di Hans-Georg Gadamer*. Urbino: Quattro Venti, 2001.

_____. *Gadamer*. Assisi: Cittadella, 1978.

ROHDEN, L. *Filosofando com Gadamer e Platão: movimentos, momentos e método(s) da dialética. Hermenêutica filosófica. Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

_____. *Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2003.

_____. *Hermenêutica filosófica: entre Heidegger e Gadamer*. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302012000200002> acessado em: 25/10/2019.

SAMPAIO DA SILVA, Rui. *Gadamer e a Herança Heideggeriana*, Revista Portuguesa de filosofia. *A Idade Hermenêutica da Filosofia: Hans-Georg Gadamer*. Faculdade de Filosofia de Braga, 2000, p.538.

SANSONETTI, G. *Il pensiero di Hans-Georg Gadamer*. Brescia: Morcelliana, 1988.

SCHUCK, R. J. *Através da compreensão da historicidade para uma historicidade da compreensão como apropriação da tradição*. 2007. 193 p. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 2007. Disponível em: <http://tede.pucrs.br/tde_arquivos/13/TDE-2008-01-04T071258Z-970/Publico/397345.pdf> Acessado em: 24/11/2019.

STEIN, E. *Gadamer e a consumação da hermenêutica*. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, 2014, Vol.5(1), pp.204-226. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/problemata>> Acessado em: 25/09/2019.

_____. *É a hermenêutica filosófica filosofia?* *FILOSOFIA UNISINOS*, v. 3, n. 4. São Leopoldo: unisinos, 2002.

_____. *Hermenêutica e dialética*. In *Hermenêutica e dialética: entre Gadamer e Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

VIETTA, S. *Hermenêutica de la Modernidad. conversaciones con Silvio Vietta*. Madrid: Minima Trotta, 2004.

WEINSHEIMER, Joel C. *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*. New Haven: Yale University Press, 1985.

WU, Roberto. *Compreensão e tradição: a herança heideggeriana na hermenêutica de Gadamer*. Dissertação de Mestrado em Filosofia - UFPR, Curitiba, 2002. <https://www.academia.edu/36262502/Compreens%C3%A3o_e_tradi%C3%A7%C3%A3o_-_a_heran%C3%A7a_heideggeriana_na_hermen%C3%A1utica_de_Gadamer> Acessado em 20/06/2020.

LITERATURAS/ OBRAS DE APOIO

AGOSTINHO, S. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 24.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

ARISTÓTELES. *De Interpretatione*. Paris: Vrin, 1959.

_____. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

_____. *Retórica*. Trad. Alberto Bernabé. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

BÍBLIA, Português. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

DERRIDA, Jacques. *Escritura e Diferença*. Traduzido por Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DILTHEY, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenêutica: El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Traduzido por Antonio Gómez Ramos. Madrid: Istmos, 2000.

_____. *Psicología y teoría del conocimiento*, 1ª Ed., tr. Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1945.

DÜSING, Klaus. *Modelos de autoconsciência. Críticas modernas e propostas sistemáticas referentes à subjetividade concreta*. Traduzido por Ilson Kayser. São Leopoldo: UNISINOS, 2006.

FAUSTINO, S. *A experiência indizível*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

FERRARIS, Maurizio. *Historia de la Hermenéutica*. Traduzido por Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Ediciones Akal, 2000.

_____. *La hermenéutica*. Traduzido por José Luis Bernal. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2001.

FRANK, Manfred. Introdução do editor. In SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica e crítica*. Traduzido por Aloísio Ruedell. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Trad: Lucia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002

_____. *Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Traduzido por Álvaro L.M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Parte II. Petrópolis: Vozes, 1998.

HEIDEGGER, M. *Meu caminho para a Fenomenologia e O Que é metafísica? Os Pensadores*. Traduzido por Ernildo Stein. São Paulo: ed. Victor Civita, 1973.

_____. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Traduzido por Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: ed. Vozes, 2012.

HÖSLE, Vittorio. *Der philosophische Dialog: Eine Poetik und Hermeneutik*. München: Beck, 2006.

HUIZINGA, J. *Homo ludens*. Trad. de J.P. Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Trad: Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2009.

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

_____. *Investigações lógicas - sexta investigação*. Os pensadores. Tradução de Zeljko Loparic e Andréa Loparic. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2000.

LUTERO, M. *Obras selecionadas* vol. 1. São Leopoldo e Porto Alegre: Sinodal e Concórdia, 1987.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os pensadores).

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1988.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A ontologia em debate no pensamento contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2006

_____. *Tópicos sobre dialética*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

PLATÃO. Diálogos I: *Mênon, Banquete, Fedro*. 21. Ed. Trad. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Edições de ouro, 1999.

_____. Diálogos: *Teeteto, Sofista, Protágoras*. São Paulo: Edipro, 2007.

_____. Diálogos: *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. 2. Ed. Trad. J. Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e J. Cruz Costa. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *O banquete*. Trad. Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2012.

_____. *Timeu- Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2011.

RICOEUR, Paul. *Existência e hermenêutica*. In: BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Rio de Janeiro: Edições 70, 1980.

_____. *Hermenêutica e ideologias*. Traduzido por Hilton Japiassu. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Teoria da Interpretação*. Traduzido por Artur Morão. Porto: Porto Editora, 1995.

ROBINSON, J. M. & FUCHS, E. , *La nuova hermenêutica*, Bréscia, 1967.

SCHLEIERMACHER, F. D. E., *Hermenêutica – arte e técnica da interpretação*, tr. Celso R. Braida, Petrópolis: Vozes, 1999.

SODRÉ, Muniz. *Reinventando a cultura*. Petrópolis: Vozes, 2001.

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

_____. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Movimento, 1986.

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

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

STRECK, Lênio Luiz. *Hermenêutica jurídica em crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999.

VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade; niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3ª. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.