



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PAULO THIAGO ALVES SOUSA

**HERMENÊUTICA E RETÓRICA EM GADAMER: Uma abordagem das ciências
humanas a partir da relação entre compreensão e persuasão**

TERESINA

2017

PAULO THIAGO ALVES SOUSA

**HERMENÊUTICA E RETÓRICA EM GADAMER: uma abordagem das ciências
humanas a partir da relação entre compreensão e persuasão**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista.

TERESINA

2017

FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal do Piauí

Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras

Serviço de Processamento Técnico

S725h Sousa, Paulo Thiago Alves.

Hermenêutica e retórica em Gadamer: uma abordagem das ciências humanas a partir da relação entre compreensão e persuasão / Paulo Thiago Alves Sousa. – 2017.

82 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Piauí, 2017.

Orientação: Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista.

1. Hermenêutica. 2. Retórica. 3. Ciências Humanas. 4. Alteridade. I. Título.

CDD 110

PAULO THIAGO ALVES SOUSA

**HERMENÊUTICA E RETÓRICA EM GADAMER: uma abordagem das ciências
humanas a partir da relação entre compreensão de persuasão**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: ____/____/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista (Orientador)
Universidade Federal do Piauí

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho
Universidade Federal do Piauí

Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Junior
Universidade Federal do Maranhão

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio. Ao Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista, pela excelente orientação. Aos professores participantes da Banca examinadora de qualificação Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI) e o Prof. Dr. Paulo Cesar Duque Estrada (PUC-RJ), pelas valiosas colaborações e sugestões que me foram feitas e auxiliaram significativamente no desenvolvimento deste trabalho. Ao Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Junior (UFMA) por participar da banca de defesa da dissertação. Aos colegas e professores do mestrado, pelos diálogos travados, que ajudaram a amadurecer a problemática. E, por fim, em especial, a minha mãe Antônia Silva Alves e minha companheira Ana Cláudia Menezes Araújo, que dedicaram sua atenção, amor e carinho nessa jornada.

“Compreender o discurso não é compreender o som literal do que se disse na execução paulatina dos significados das palavras, mas realizar o sentido unitário do que se disse – e este se encontra sempre além daquilo que expressa o que foi dito.” (H. G. Gadamer)

RESUMO

A presente dissertação pretende analisar a relação entre os conceitos de hermenêutica filosófica e racionalidade retórica, a partir do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, tendo como referência basilar a obra *Verdade e método* e textos posteriores a esta obra. A hipótese a ser desenvolvida é a de que a retórica é o elemento conceitual mais presente na hermenêutica filosófica gadameriana, fundando um paradigma dialógico-persuasivo de linguagem para as ciências, sobretudo, para as ciências humanas. Para sustentar a análise, apresenta três objetivos: Primeiro, identificar o desenvolvimento da hermenêutica filosófica como pressuposto para a ressignificação das ciências humanas e, para isso, é necessário evidenciar essa relação no desenvolvimento dos conceitos de consciência histórica, círculo hermenêutico, fusão de horizontes e linguisticidade. Neste momento, pretende-se encaminhar a problemática de que, na primeira parte de *Verdade e Método*, a tarefa da compreensão se constitui no caráter de linguagem, ou seja, na relação dialógica entre o intérprete e a tradição. Segundo, analisar a crítica à cientificidade e o papel da hermenêutica filosófica a partir da linguagem perpassada pelo conceito de retórica. Neste capítulo, irá se situar o conceito de retórica como nascente da experiência da verdade, que se revela no plano da palavra (*Wort*) e não pela linguagem dos enunciados. Gadamer desenvolveu em textos posteriores à *Verdade e Método*, uma aproximação explícita entre compreensão e persuasão, e essa postura tem a influência de pensadores como Aristóteles e Giambattista Vico. A partir das questões e conceitos pressupostos, analisamos o teor prático da retórica nas ciências humanas, em destaque a ciência jurídica. Terceiro momento identificar as aproximações e controvérsias de Gadamer a partir do debate com Habermas, pensando as relações entre retórica, interpretação e as ideologias. Ao fim desse trabalho, conclui-se que as ciências humanas munidas da interconexão entre hermenêutica e retórica é uma via para a alteridade, impõe ao intérprete uma dimensão comunicacional, desconstruindo o positivismo metodológico, deixando falar a alteridade do texto e dos fatos que se apresentam, o que permite ao intérprete escutar a fala do outro.

Palavras-chave: Hermenêutica. Retórica. Ciências humanas. Alteridade.

ABSTRACT

This dissertation aims at analyzing the relationship between the concepts of philosophical hermeneutics and rhetorical rationality from the German philosopher Hans-Georg Gadamer, having as basilar reference the work *Verdade e método I (Truth and Method)* and later texts to this work. The hypothesis to be developed is that rhetoric is the most present conceptual element in Gadamer's philosophical hermeneutics, establishing a dialogic-persuasive paradigm of language for the sciences, especially for the human sciences. In order to support the analysis, three objectives are presented: First, it will identify the development of philosophical hermeneutics as a presupposition for the re-signification of the human sciences and for this it is necessary to show this relation in the development of the concepts of historical consciousness, hermeneutical circle, fusion of horizons and character of language. At this moment, it is intended to address the problem that in the first part of *Verdade e Método (Truth and Method)* the task of understanding is the character of language, that is, in the dialogical relationship between the interpreter and the tradition. Second, it will analyze the critique of scientificity and the role of philosophical hermeneutics from the language permeated by the concept of rhetoric. In this chapter the concept of rhetoric will be situated as the source of the experience of truth revealed in the word plane (*Wort*) and not through the language of statements. Gadamer developed in text subsequent to *Verdade e Método (Truth and Method)* an explicit approximation between understanding and persuasion, and this posture has the influence of thinkers with Aristotle and Giambattista Vico. From the questions and concepts presupposed, it will analyze the practical content of rhetoric in the human sciences, in particular legal science. Third, it will identify the approaches and controversies of Gadamer from debate with Habermas thinking the relations between rhetoric, interpretation and ideologies. At the end of this work, it is concluded that the human sciences provided by the interconnection between hermeneutics and rhetoric is a way for otherness, imposes on the interpreter a communicational dimension, deconstructing methodological positivism, leaving aside the otherness of the text and the facts that present themselves, which allows the interpreter to listen to the speech of the other.

Keywords: Hermeneutics. Rhetoric. Human sciences. Otherness.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1. HERMENÊUTICA, CIÊNCIAS HUMANAS E LINGUAGEM	14
1.1 A crítica à metodologia científica e os caminhos não-metodológicos do conhecimento	14
1.1.1 Rumo à hermenêutica filosófica e a resignificação das ciências humanas.....	22
1.1.2 A contribuição da hermenêutica da facticidade para hermenêutica das Ciências Humanas.....	32
1.1.3 Círculo hermenêutico, consciência histórica e a linguagem a partir da fusão de horizontes.....	37
2. HERMENÊUTICA DIALÓGICA: A CRÍTICA À CIENTIFICIDADE E A HERMENÊUTICA A PARTIR DO CARÁTER RETÓRICO DA LINGUAGEM	47
2.1 A crítica à linguagem dos enunciados e a hermenêutica dialógica no fio condutor da palavra retórica	47
2.2 Hermenêutica e retórica: possibilidades de compreensão e aplicação nas ciências humanas	56
2.2.1 Hermenêutica e Retórica: aplicação na hermenêutica jurídica.....	66
3. A PROBLEMÁTICA DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E A TEORIA CRÍTICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS	71
2.3 Retórica, ciências sociais e crítica às ideologias: debate entre Gadamer e Habermas	71
CONSIDERAÇÕES FINAIS	77
REFERÊNCIAS	79

INTRODUÇÃO

A obra mais significativa de Gadamer, *Verdade e Método*, constitui a localização das problemáticas, como também, o lugar de referência do pensador alemão no complexo e polêmico mapa da história da filosofia contemporânea. Como o próprio título já deixa antever, o método científico, em sua determinação rigorosa e objetiva, será o foco da problematização, mas acompanhado de uma forte crítica, principalmente a sua abrangente utilização na composição dos saberes que implica uma determinação perigosa, no entender de Gadamer, para a questão da verdade. Desse modo, fica mais claro que, longe da obra supracitada ser apenas uma problematização do método, o alcance desse debate possuiu para Gadamer uma questão ainda mais urgente a ser pensada, uma questão que, inclusive o filósofo alemão Martin Heidegger, havia explorado na obra *Ser e Tempo*, ou seja, do esquecimento do ser, acompanhado do ofuscamento da compreensão da verdade sob o domínio das ciências ou “ontologias regionais”, estas apoiadas na demonstração, nos cálculos, tendo como principal tarefa a fundamentação de proposições verdadeiras. No entanto, Heidegger (2012, p. 46-47) afirmou com insistência: “Sem dúvida, o questionar ontológico é mais originário do que as pesquisas ônticas das ciências positivas”.

Gadamer ligou a sua hermenêutica à ontologia fundamental heideggeriana, no que compete ao “desvelamento” do ser na história e percebeu que as pesquisas ônticas das ciências positivas obliteraram ou reprimiram, de algum modo, a verdade de épocas anteriores à Modernidade. Como atentou Lawn (2010), as hermenêuticas filosóficas promovem uma tese histórica importante ao afirmarem que a retomada atenciosa à tradição ou ao passado histórico constitui uma forma alternativa de abordar a verdade, e nos alerta para os riscos de atender ao discurso metodológico da era moderna, discurso esse, que está fixado no seu próprio presente e determinações, deixando de pensar o legado das eras passadas, levando-as ao esquecimento e coibindo a possibilidade das verdades: “O valor das hermenêuticas filosóficas não é somente o de nos alertar sobre o perigo, mas sim de resgatar aquelas ideias – e verdades – tão rapidamente dispensadas em nome do progresso ou avanço, isto é, modernidade” (LAWN, 2010, p. 48).

Gadamer reabilitou um sentido amplo para a tradição pensada como ponto de partida para o desenvolvimento da consciência histórico-efetual. Essa relação crítica com a tradição desvia Gadamer de ser interpretado como um conservador que se esforça por conservar determinado sentido, pelo contrário, leva a tradição ao âmbito do diálogo, transforma-a em

interlocutora a quem se deve prestar ouvidos. A relação com a tradição se faz ou é plenamente linguagem esculpida em todos os âmbitos do nosso presente, não é apenas passado nostálgico, mas uma chave de sentido que está aí não para encontrar verdades históricas restritas, mas sim para provocar alguma atitude de ressignificação. Diante desse caráter de linguagem que perdura entre tradição e interpretação, a dialética de pergunta e resposta se mostra indispensável, pois é nela que encontramos um mundo comum em que o diálogo é a ponte conciliadora para a experiência da verdade.

A obra *Verdade e método* e obras posteriores, progressivamente, vão apontando sua tese hermenêutica filosófica com retorno à tradição sobre o fio condutor da linguagem, reagindo criticamente contra a linguagem lógico-apofântica, criteriológica e metódica das ciências. Justamente pelo fato da tradição assumir-se no fenômeno de linguagem, fazendo da experiência do sentido o esforço pela palavra é que este estudo argumenta que a imersão da compreensão hermenêutica proposta por Gadamer constitui uma imersão sobre um tipo ressignificador que se encontra na racionalidade retórica.

A questão da retórica não esteve exposta visivelmente como um dos conceitos principais da vasta reflexão gadameriana, mas ao longo de alguns artigos (que podem ser encontrados em *Verdade e método II*, situados entre a década de 60 e 70¹), Gadamer admitiu a presença conceitual indispensável da retórica na tarefa universal da hermenêutica filosófica, constatação que também pode ser lida no *Gadamer dictionary* (onde se encontram reunidos os verbetes conceituais do pensamento de Gadamer por Lawn e Keane). No verbete, o termo retórica tem seu lugar de destaque, sendo a delimitação entre a verdade teórica das proposições científicas e o conhecimento prático, este último sendo o campo da persuasão, do convencimento, campo onde o esforço da palavra se impõe sobre a validade lógica e provas conclusivas.

Como se supõe, a abordagem da problemática retórica não poderia no presente estudo reivindicar *status* pleno de tese, pois a mesma já foi analisada por alguns estudiosos do pensamento gadameriano. Uma prova disso são os estudos de Leandro Catoggio (2008), apresentadas no artigo *Lenguaje y retórica en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer*, em que este partiu de três momentos para explicar como Gadamer entendeu a recuperação hermenêutica da retórica, e um desses momentos analisou como a retórica é igual a

¹ Cf. *Retórica, hermenêutica e crítica da ideologia-comentário meta-críticos na Verdade e Método I* (1967); *Réplica a hermenêutica e a crítica a ideologia* (1971); *Retórica e hermenêutica* (1976); *Lógica ou retórica? –De volta à história primitiva da hermenêutica* (1976). *Hans Georg Gadamer in Conversation with Riccardo Dottori* (2006).

hermenêutica ao alcançar um *status* ontológico. Catalina González (2012), no artigo *Hermenêutica y retórica em Gadamer: el círculo de la comprensión y la persuasión*, argumentou sobre isso por meio da tese de que a compreensão própria das ciências humanas envolve necessariamente o momento persuasivo, ou seja, a retórica. No Brasil, Roberto Wu (2012), explorou o conceito de retórica a partir de Heidegger, retomando o parágrafo 29 de *Ser e tempo*, onde o filósofo alemão caracterizou a *Retórica* de Aristóteles como a primeira hermenêutica sistemática do ser-com-o-outro, além de conceber a retórica não como “arte de falar”, mas sim, como “arte de ouvir”. Wu, também, acrescentou que Gadamer reconheceu na perspectiva heideggeriana da retórica como explicitação do ser-com e a partir destes pressupostos, recuperou a importância da tradição retórica humanista. A lista de autores é significativa sobre a temática em questão e nesta lista um núcleo comum de problemáticas relacionam todos, ou seja, a crítica à metodologia científica, a abordagem da abrangência da ontologia e a análise da linguagem como fio condutor da compreensão hermenêutica.

Tomando os pressupostos anteriores, este estudo está dividido em três momentos: No capítulo 1. *Hermenêutica, Ciências Humanas e Linguagem* tratou-se de pensar as principais problemáticas e conceitos gadamerianos expostos em *Verdade e Método*, que norteiam a compreensão da hermenêutica filosófica como ponto de partida para a ressignificação das ciências humanas. Neste sentido, o pano de fundo que se revela na análise gadameriana em questão retoma destacadamente o pensamento de Dilthey e Heidegger.

O ponto de inspiração de Gadamer esteve inicialmente marcado no esforço diltheyniano de fundar filosoficamente as ciências humanas, ou, como apresentou em *O problema da consciência histórica* (2003), que a vontade de Dilthey foi de descobrir um fundamento novo e epistemologicamente consistente, o que pode ser entendido uma tentativa de completar a crítica da razão pura de Kant com uma crítica da razão histórica. No intuito de superar o enredamento no historicismo diltheyniano, Gadamer procurou pensar a experiência da verdade como participante de uma ontologia fundamental proposta por Heidegger. A Hermenêutica filosófica gadameriana em *Verdade e Método* muito deve ao pensamento heideggeriano, principalmente esboçado na obra *Ser e tempo*. Os conceitos de hermenêutica da facticidade e analítica existencial do *Dasein* recuperam para a compreensão seu caráter existencial, ou seja, pensado como modo de ser do *Dasein* no mundo e com os outros. A partir da retomada à hermenêutica heideggeriana, Gadamer pensou a ressignificação da hermenêutica das ciências humanas em conjunto com a tarefa universal de uma hermenêutica filosófica com fim de realizar a experiência ontológica. Neste capítulo, será focalizada a relação que as ciências humanas mantêm no âmbito da experiência histórica. No referido

âmbito, os conceitos de fusão de horizontes e consciência histórica constituem instâncias fundamentais da compreensão hermenêutica, são a partir delas que Gadamer evidenciará o caráter de linguagem ou linguisticidade (*Sprachlichkeit*) que mantém a relação dialógica do intérprete e seu objeto de focalização. Este capítulo argumenta, ainda, por meio da obra *Verdade e Método* que Gadamer pensou a experiência da compreensão histórica como experiência do diálogo, e essa afirmação pode ser constatada na estrutura da pergunta e resposta. A experiência dialógica da compreensão será levada a termos da racionalidade retórica no capítulo posterior, afirmando o caráter persuasivo desta relação.

No capítulo 2, *A crítica à cientificidade e à hermenêutica a partir do caráter retórico da linguagem*, argumenta-se que a relação entre hermenêutica e retórica no pensamento de Gadamer já se encontrava expressa no conceito de linguisticidade (*Sprachlichkeit*) analisado por Gadamer na terceira parte de *Verdade e método I*, intitulada *A virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem*. Aqui o conceito de fusão de horizontes converte-se eminentemente em linguagem, consiste na forma de realização “retórica” da conversação que o intérprete mantém com o texto onde chega a expressão de uma linguagem comum a ambos participantes do diálogo. Se a retórica faz parte da linguisticidade, permitindo cruzar dois universos linguísticos diferentes (intérprete e texto), seu objetivo é realizar o desvelamento de verdades. Mas a retomada ao conceito de retórica não está desvinculada da tradição. Gadamer para justificar a relação entre retórica e hermenêutica revisita e reorienta para o seu pensamento os conceitos de *phrónesis* em Aristóteles e o de *sensus communis* em Giambattista Vico.

A tese importante neste capítulo é que Gadamer propõe a hermenêutica das ciências humanas a partir da relação com a racionalidade retórica. A questão é que a linguagem da racionalidade retórica se pauta no conceito de palavra (*das Wort*), divergindo da linguagem dos enunciados lógicos que fazem da linguagem instrumento metodológico. Como palavra, a linguagem possui uma postura não-metodológica de manifestar a verdade, em resumo, a linguagem é um acontecimento que se dá por meio da conversação. Nesse sentido, as ciências humanas não estão no mesmo âmbito epistemológico das ciências naturais da verdade como comprovação, mas seu âmbito é da promoção de uma verdade retórica que se pauta no conceito de verossimilhança, ou seja, pela manifestação de uma verdade plausível, uma verdade que exige o esforço do debate e a ampliação dos horizontes de sentido, o que vem a fala não é uma verdade como dogma, mas uma verdade como fluxo contínuo da manifestação da palavra dialogada. O momento da conversação, que também é persuasão, representa mais o esforço ontológico do sentido do que um mero convencimento.

O terceiro capítulo, intitulado *Hermenêutica dialógica e a teoria crítica das ciências sociais*, tem por objetivo levar Gadamer ao debate com Habermas a partir da abrangência do conceito de retórica em sua obra *Lógica das ciências sociais*. Tal crítica habermasiana retoma as perspectivas importantes do pensamento gadameriano, entre elas a crítica ao entendimento objetivista das ciências humanas, a consciência dos pré-conceitos e a questão da linguisticidade. No entanto, criticou a valorização do retorno da tradição em Gadamer, opondo a ele aquilo que entendeu como uma autêntica emancipação a partir da crítica das ideologias que seria o motor de fundamentação das ciências sociais.

A condução conclusiva deste trabalho é um campo aberto de possibilidades que busca levar a dimensão crítica mais fundamental para o conhecimento humano despertando nele uma posição crítico-comunicacional. Assim, tem-se em conta que o produto de nossa compreensão, ou seja, as verdades que são feitas ou descobertas, de algum modo, estão perpassadas pela experiência dialógica, ou seja, qual caminho nos atrevemos tomar, o aspecto e as dimensões de nossas vidas se constituem mediadas pelo discurso e o esforço de constituir uma linguagem comum, em chegar ao acordo. Nesse sentido, é que o conceito gadameriano da consciência histórica efetual constitui o motor que se impõe para a tarefa da linguagem, tarefa pela qual iniciamos a condução crítica sobre a tradição, nos interpelando sobre o rumo de nossa história, seus efeitos sobre nós e como podemos conduzir uma nova história e uma sociedade que se opõe ao despotismo do vocabulário técnico e artificial e à violência dos discursos totalitários. Assim, a co-pertença entre hermenêutica e retórica, para Gadamer, representa um modo de ser, atitude filosófica diante dos objetos de estudo (livros, obras de arte, expressões culturais, etc.) que só pode ser acessado quando dialogamos com eles, quando tratamos tais objetos como interlocutores que precisam ser ouvidos em sua alteridade e estranheza para desse modo fecundar o sentido e poder transformar a consciência atual.

1. HERMENÊUTICA, CIÊNCIAS HUMANAS E LINGUAGEM

1.2 A crítica à metodologia científica e os caminhos não-metodológicos do conhecimento

Na Modernidade, o método científico se tornou o modelo para o desenvolvimento do conhecimento a partir do estabelecimento de regularidades e apresentação de resultados. Partindo da história, a influência do pensamento moderno metodológico se estendeu do século XVII até meados do século XIX, e a influência de pensadores modernistas, como Francis Bacon e René Descartes, como também de Iluministas, nortearam as perspectivas epistemológicas do ponto de vista de uma racionalidade científica, fomentando a ideia de progresso e emancipação do ser humano pela razão liberada de suas obscuras verdades. Bacon (2007) acreditava no alcance da verdade científica a partir da eliminação dos “ídolos” que assombravam a conduta e o aprofundamento epistemológico do cientista. Descartes (2011) pretendeu colocar o conhecimento humano sobre condições seguras e corretas, estabelecendo o âmbito e os limites do pensamento e, para tal propósito, deveria guiar-se pelo método de procedimento no nível das ciências naturais. No século XVIII, o projeto iluminista deixou bem claro seu campo de embate com o passado ou a tradição, reconhecendo nesta o lugar do fanatismo e da superstição, exaltando o poder da razão humana e tendo como missão deste projeto avivar ou iluminar os diversos campos do saber e da vida humana.

A Modernidade confia, sem crítica alguma, no poder do método para estabelecer verdades autocertificadas. O preço a ser pago, se for visto como uma perda tangível, é que a dependência antiga sobre a qual a autoridade textual (e escritural) é colocada em dúvida, e aquelas atividades costumeiras, originalmente sem respaldo racional para mantê-las ou dar a elas respeitabilidade filosófica, são rejeitadas. As maneiras tradicionais de fazer as coisas, dependendo geralmente de práticas costumeiras, são anátemas à era da racionalidade científica. (LAWN, 2010, p. 52).

Por que Gadamer insistiu que é necessário priorizar, ao longo da obra *Verdade e Método*, uma hermenêutica das ciências humanas, em vez de propor uma nova metodologia para elas? Como realizar essa tarefa de ressignificação das ciências humanas, sem que ela recaia na dinâmica das ciências naturais? A primeira questão se desenha na parte introdutória de *Verdade e Método*, em que Gadamer destacou que a autorreflexão lógica das ciências humanas no século XIX esteve dominada pelo modelo das ciências naturais, lembrando que

foi com John Stuart Mill² que se popularizou esta expressão, assim como a reconheceu como perpassada pelo método indutivo³, e este último, sendo a base de toda ciência experimental. Esta invocação do método indutivo dentro das ciências do espírito significou analisar os processos individuais, os quais constituem propriamente uma síntese explicativa da ação humana ao longo da história, buscando uniformidade, regularidade e legalidade e, desse modo, transformando as contingências em determinações datadas e passíveis de serem reproduzidas.

Gadamer contra argumentou o indutivismo radical de Mill, na tentativa de esclarecer que o esforço de determinar meandros mais específicos para a realidade humana, encontrar-se-ia exposto a erros e limitações. Para isso, refletiu sobre tais limitações, mas propriamente nas ciências naturais, pensando, por exemplo, na meteorologia, que mesmo confiável em uniformidade, regularidade e legalidade, possuem dados incompletos e, conseqüentemente, inseguras previsões. Se o método indutivo ainda é passível de falibilidade nas ciências da natureza, supõe-se que sua incorporação no *modus operandis* nas ciências humanas constitui algo mais que questionável, inviável. A objeção se faz, principalmente, porque o domínio epistemológico do positivismo não poderia metodologicamente regular o conhecimento cultural, histórico, social, que constitui o “palco” extremamente instável do desenvolvimento humano, mas que propriamente tal instabilidade é o motor da experiência de verdade.

A experiência do mundo sócio-histórico não se eleva no nível de ciência pelo processo indutivo das ciências da natureza. O que quer que signifique ciência aqui, e mesmo que em todo conhecimento histórico esteja incluído o emprego da experiência genérica no respectivo objeto de pesquisa, o conhecimento histórico não aspira tomar o fenômeno concreto como caso de uma regra geral. O caso individual não se limita a confirmar uma legalidade, a partir da qual, em sentido prático, se poderia fazer previsões. Seu ideal é, antes, compreender o próprio fenômeno na sua concreção singular e histórica. Por mais que a experiência geral possa operar aqui, o objetivo não é confirmar nem ampliar essas experiências gerais, para se chegar ao conhecimento de uma lei – por exemplo, como se desenvolvem os homens, os povos, os estados, mas compreender como este homem, este povo, este estado é que veio a ser; dito genericamente, como pode acontecer que agora é assim. (GADAMER, 2015, p. 38-39).

² Cf. *A lógica das ciências morais*: “Corretamente concebida, a doutrina da Necessidade Filosófica é simplesmente esta: sendo dados os motivos presentes à mente de um indivíduo e sendo dado, igualmente, o caráter e a disposição do indivíduo, a maneira pela qual ele irá agir pode ser inferida infalivelmente; se conhecêssemos completamente a pessoa e todos os induzimentos que atuam sobre ela, nós poderíamos prever sua conduta com a mesma certeza com que podemos prever qualquer evento físico [...]”. (MILL, 1999, p. 34).

³ Segundo Chalmers (1993, p. 25): “A resposta indutivista é que, desde que certas condições sejam satisfeitas, é legítimo generalizar a partir de uma lista finita de proposições de observação singulares para uma lei universal”.

Como se pode constatar, a reabilitação das ciências humanas em *Verdade e Método* tem como primeiro momento uma situação crítica em face ao reducionismo científico e, ao mesmo tempo, tal postura crítica foi retomada por Gadamer para reavaliar a posição de pensadores como Herman Helmholtz, J.G. Droysen e, destacadamente, W. Dilthey, que se propuseram a encontrar uma especificidade para as ciências humanas. No entanto, o que resultou foi, no entender de Gadamer, um retorno ao método-científico-natural e ao empirismo reducionista da *Lógica* de Mill. Apesar de ser contraditório o argumento da busca pela especificidade, o que estes pensadores pareceram concordar foi que existia uma clara separação ou um plano específico entre a investigação dos fenômenos naturais e a compreensão da história.

É necessário evitar a interpretação deste empenho contra o método apenas como um esforço de circunscrição ou especificação do domínio epistemológico, interpelando-se e respondendo qual o estatuto de demarcação para as ciências. Todavia, em Gadamer, tornou-se um esforço filosófico repensar criticamente a realização do sentido e o destino que toma a existência humana a partir de seus modos de interpretação e de verdade. Trata-se, principalmente, de repensar a tarefa da compreensão nas ciências humanas, tomando como ponto de partida uma hermenêutica que seja abertura de verdades.

Outro ponto que merece ser esclarecido é que a ressignificação filosófica das ciências humanas em Gadamer não pretendeu refutar a validade epistemológica da ciência e sua importância para o saber, mas fazer com que uma concepção universalizante de método fosse abandonada. Grondin advertiu, nesse sentido, que aqui não constituiu uma oposição definitiva e integral ao saber metódico, mas sim, a sua imposição como único modelo de conhecimento que torna os seres humanos cegos a outros modos de saber: “Uma reflexão que quisesse fazer justiça à verdade das ciências humanas, reflexão decorrente daquilo que podemos chamar uma ‘hermenêutica’, não seria necessariamente uma metodologia” (GRONDIN, 2012, p. 64). Na mesma noção de pretensão à universalidade, constaram Lawn e Keane (2011) no *The Gadamer dictionary*: “Parte da ilusão do método é sua alegada aplicabilidade universal” (LAWN; KEANE, 2011, p. 92)⁴. Esses autores destacaram que o objetivo de Gadamer foi combater a ortodoxia, a obscuridade e a distorcida relação com a verdade. Weinsheimer (1985) comparou o método a uma “morada” defensiva contra o outro, o estranho (*Fremdheit*). O método seria uma resposta prioritária que sugere uma situação de desabrigo do mundo: “Está em casa significa pertencer, viver em torno daquilo que é familiar, auto-

⁴ No original: “Part of the illusion of method is its alleged universal applicability”.

evidente, e sem obstrução; este contrário, *Fremdheit*, consiste na cisma entre o passado e o presente, eu e outro, si mesmo e mundo” (WEINSHEIMER, 1985, p. 04)⁵. Porém, o método como elemento contra o estranhamento não é algo específico das ciências naturais, como ressaltou Gadamer. Na própria história do desenvolvimento da hermenêutica, a pretensão de Schleiermacher, como veremos, está perpassada pela vontade de extinguir a experiência da estranheza (*Fremdheit*) e dos mal-entendidos, e estes devem ser ultrapassadas em prol do sentido novo e universal. Em vez disso, a tese hermenêutica em Gadamer necessita desse elemento estranho, ele não é somente um ponto de partida, mas representa o universo compreensivo com que o intérprete dialoga.

Dividida em três momentos, *Verdade e Método* constitui um esforço de realizar a experiência da verdade que não seja apropriação metodológica. Nesse sentido, a partir de Schmidt, poder-se-ia dizer que a referida obra se situa em torno de três momentos: “[...] experiência da verdade na arte, a experiência da verdade na compreensão das ciências humanas e na fundamentação ontológica da hermenêutica na linguagem” (SCHMIDT, 2006, p. 141).

Nesta primeira parte da obra *Verdade e Método*, intitulada *A liberação da questão da verdade a partir da experiência da arte* se destaca a recondução anti-metodológica à tradição do humanismo, calcada no conceito de formação (*Bildung*), como também a análise que Gadamer fez da retomada do processo de metodologização e estetização dos conceitos de juízo, gosto e da experiência da arte a partir do conceito de jogo. Para Grondin, o caminho levado por Gadamer em face da estética seria um *desvio*, ou seja, o filósofo alemão estava mais preocupado com uma crítica à abstração da consciência estética: “Apesar de todas as concepções positivas sobre a arte, a parte introdutória de *Verdade e Método* oferece mais uma anti-estética do que uma estética” (GRONDIN, 1999, p. 185).

Para entendermos a crítica anti-estética é importante compreender o enfrentamento do método pela tradição do humanismo recuperado por Gadamer. Como lembrou Weinsheimer, apesar de *Verdade e Método* ter fortemente uma análise crítica sobre a problemática metodológica, Gadamer não pretendeu definir o que seja o método, enumerar pressuposições ou elaborar suas implicações, mas pensar um estatuto autônomo para as ciências humanas, em que, “antes, ele prossegue imediatamente para uma história de caminhos não-metodológicos para a verdade que se tornaram disponíveis através da tradição humanista” (WEINSHEIMER,

⁵ No original: “To be at home means to belong, to live in surroundings that are familiar, self-evident, and unobtrusive; its contrary, *Fremdheit*, consists in the schism between past and present, I and others, self and world”.

1985, p. 01)⁶. O legado da tradição humanística recuperado por Gadamer está no conceito de formação, que traduz o termo alemão *Bildung*, mas também por ser traduzido por educação ou cultura. Dentro da história da formação, Gadamer identificou em Herder o pensador pioneiro da ressignificação semântica para a *Bildung*, entendendo que nele se situou a determinação fundamental da formação, ou seja, ela possuía o objetivo educacional e cultural da elevação do espírito, que é via para o universal da verdade humana em oposição ao particular.

Contudo, foi na revisitação de pensadores como Humboldt, Hegel e, sobretudo, Helmholtz, com o desenvolvimento da *Bildung*, a partir do conceito de “tato”, que Gadamer se orientou para questionar a busca do método como garantia da validade universal e refletir sobre quais condições novas se poderiam pensar as ciências humanas.

Helmholtz destacou que tanto as ciências naturais como as ciências humanas possuíam horizontes próprios de abordagem, em que a primeira se caracterizava pelo método de indução lógica, regras e leis, visando a validade universal, enquanto a segunda possuía o que ficou conhecido como um sentimento psicológico de “tato”. Compreender as ciências humanas a partir desse elemento de formação que constitui o “tato” é permitir ao espírito uma mobilidade livre, que compreende e ressignifica, reconduzido a olhos novos: “Portanto, entendemos uma determinada sensibilidade e capacidade de percepção de situações, assim como o comportamento que temos nessas situações quando não possuímos nenhum saber baseado em princípio universal” (GADAMER, 2015, p. 52).

Nesse contexto, para Helmholtz, o conceito de “tato” ofereceu para as ciências humanas o desenvolvimento de uma formação que é um modo de conhecer e uma forma de ser no mundo e que se alicerça para a formação de uma consciência estética e na formação da consciência histórica. Como analisou Gadamer, a mediaticidade da consciência se relaciona com a imediaticidade do sentido para compor o “tato”, pois o que está em jogo é saber avaliar e discernir a especificidade do caso, trazendo consigo uma intuição, uma sensibilidade que capacite a interação com um sentido que não é universal, mas plausível ou possível. É nesse contexto que possuir “tato”, na estética, é pautar-se em um saber ou sensibilidade que distinga o belo do feio, saber ter “tato” histórico é saber o que é possível ou não é possível para uma época: “Helmholtz fala aqui de uma ‘intuição instintiva’, que brota de uma sensibilidade instintiva, ou tato, para o qual, todavia, não existem regras definidas” (GRONDIN, 1999, p. 182).

⁶ No original: “Rather, he proceeds immediately to a history of nonmethodical avenues to truth which have become available through the ‘humanistic tradition’”.

Para Grondin, o interlocutor principal de diálogo com Gadamer em *Verdade e Método* seria Helmholtz, o que poderia soar exagerado, pois toma sua razoabilidade no modo que Gadamer utilizou o conceito de “tato” de modo explícito ou implícito em sua reflexão hermenêutica. Assim, um primeiro caminho para opor ao método das ciências humanas, como também fazer oposição ao historicismo, estaria no conceito de “tato”. Grondin ainda salientou que Helmholtz e não Dilthey, foi um silencioso defensor de uma hermenêutica das ciências humanas, já que Dilthey, para Gadamer, recaiu naquilo que chamou de discrepância teórica rumo ao historicismo (como se verá na próxima seção). Em uma passagem pontual de *Verdade e método*, pode-se constatar as relações entre Gadamer e Helmholtz:

A reflexão sobre o conceito de formação, tal como fundamenta as reflexões de Helmholtz, nos faz recuar na história desse conceito. Precisamos acompanhar um pouco esse contexto se quisermos que o problema apresentado à filosofia pelas metodologias do espírito rompa a estreiteza artificial que comprime a metodologia do século XIX. O conceito da ciência e conceito de método a ela subordinado não é suficiente (GADAMER, 2015, p. 54).

A retomada por Gadamer do conceito anti-metodológico de “tato” percebido por Helmholtz e as reflexões deixadas pela tradição humanística ao longo de seu percurso histórico, leva progressivamente ao sentido de compreensão do como se deu a decadência dessas perspectivas para o fortalecimento progressivo de uma concepção metodológica. Se existe uma forma de explicar tal derrocada da tradição humanística, estaria na estetização ou subjetivação dos conceitos de juízo e de gosto, que foram muito influentes naquela tradição.

A questão posta por Gadamer se localizou na concepção de Kant em sua teorização acerca da temática na obra *Crítica do juízo*, em que o filósofo afirmou que, no contexto da formação do gosto, existiria um momento apriorístico que está para além da universalidade empírica e isto repercutiria no esforço próprio e pessoal que se eleva pela capacidade de reconhecer as pistas para um modelo *a priori*, o que estabelece que não é a preferência pessoal que decide, antes o julgamento estético está submetido a uma norma supraempírica. As consequências da justificação deixada por Kant, no entender de Gadamer, foi negar ao gosto qualquer significado cognitivo sob o objeto julgado: “É um princípio subjetivo, ao qual ele reduz o senso comum. Nele não se reconhece nada dos objetos que são julgados como belos; apenas se afirma que a eles corresponde *a priori* um sentimento de prazer no sujeito” (GADAMER, 2015, p. 84). Para Grondin, relegar o juízo de gosto a uma simples sensação subjetiva constituiu o princípio para a força do método científico e, ao mesmo tempo, o

enfraquecimento de outras possibilidades que se encontravam na intuição subjetiva do gosto e, com esse enfraquecimento, as ciências humanas viram ciências metodológicas.

O que satisfaz aos parâmetros objetivos e metódicos das ciências naturais, vale agora como meramente “subjetivo” ou “estético”, isto é, afastado do reino do conhecimento. Enquanto a subjetivação kantiana do conceito de gosto “desacreditou qualquer outro conhecimento teórico, além daquele das ciências do espírito no sentido de se orientarem pela metodologia das ciências naturais”. Com isso, a tradição humanística, na qual as ciências do espírito ainda poderiam reconhecer-se, foi abandonada e ingressou-se no caminho da estetização e subjetivação do juízo (GRONDIN, 1999, p. ,184).

O caminho buscado por Gadamer teve na recuperação do conceito de jogo o objetivo de repensar o lugar de nossa subjetividade. No entender de Almeida, é necessário compreender sua “[...] produtividade para a explicação ontológica da experiência hermenêutica” (ALMEIDA, 2002, p. 183). Seguindo Almeida, poderia dizer que o conceito de jogo em *Verdade e Método* tem como contexto discutir “[...] a verdade da arte e sua autonomia frente à consciência estética. O conceito de jogo assume ali um caráter modelar para a compreensão de sentido hermenêutico da substancialidade que determina toda subjetividade”. (ALMEIDA, 2002, p. 183-184).

Gadamer analisou, de forma permanentemente fenomenológica, o conceito de jogo em *Verdade e Método*, pensando tal conceito como modelo estrutural para a explicação da compreensão. No início de sua análise, evidenciou que o conceito de jogo é diverso do conceito de subjetividade. A objeção de Gadamer se explica pelo fato de que não é pela via da reflexão de quem joga que pode ser encontrada alguma resposta para a natureza do jogo, o que se infere daí é que ele não corresponde ao “[...] comportamento, nem ao estado de ânimo daquele que cria ou daquele que desfruta do jogo e muito menos à liberdade de uma subjetividade que atua no jogo, mas o próprio modo de ser da própria obra de arte” (GADAMER, 2015, p. 154).

O que Gadamer pretendeu esclarecer é que não são as diversas consciências que dominam o jogo, não existe uma regra que perpassa e molda a forma de jogar e compreender. Nas palavras do filósofo alemão: “ O sujeito do jogo não são os jogadores. Ele simplesmente ganha representação através dos que jogam o jogo” (GADAMER, 2015, p. 155). Gadamer aplicou o conceito de jogo para as ciências humanas: nesse sentido, o jogar constitui um fenômeno cultural, e, disso, pode ser compreendido que o jogar deixa antever uma significação, pode ser o momento do desvelamento de verdades ocultas.

Em seu sentido amplo, o jogo goza de uma independência, ele possui sua natureza própria onde nenhum ser-para-si consegue determinar seu horizonte de abrangência. No jogo, se realiza o encontro com a verdade, mas que é possível a partir do momento em que nos deixamos levar por ele. Grondin explicou que aquele que joga se encontra transportado para uma realidade que o ultrapassa, pois, “nesse jogo, somos menos aqueles que dirigem e mais aqueles que são levados, encantados pela obra, que nos leva a participar de uma verdade superior” (GRONDIN, 2012, p. 65).

Não que a subjetividade no jogo esteja em vias de extinguir-se, ao contrário, ela só diminui sua vigência, o sujeito é tomado por aquilo que está engajado, seja em uma partida de tênis, na dança, ao tocar um instrumento ou em recitar um poema, estes momentos não são em si mesmos, mas são possibilidades de transformação do sentido que o sujeito tem sobre as coisas, sobre si mesmos e outros. Grondin se referiu a essa tomada da subjetividade como um dobrar-se “[...] àquilo que a obra, em toda a sua objetividade, lhe impõe: o sujeito se encontra engajado em um encontro que o transforma” (GRONDIN, 2012, p. 66). Esse engajamento é um vaivém em que o jogo se comporta, sem determinações, sem sentido fixo, mas é sempre uma mobilidade e uma revelação da verdade: “Fica claro que o jogo representa uma ordem na qual o vaivém do movimento do jogo se produz como que por si mesmo. Faz parte do jogo o fato de que o movimento não somente não tem finalidade nem intenção, mas também não exige esforço” (GADAMER, 2015, p. 158).

“O ‘sujeito’ da experiência da arte, o que fica e permanece, não é a subjetividade de quem a experimenta, mas a própria obra de arte” (GADAMER, 2015, p. 155). Na verdade, o que corresponde entender a natureza do jogo está na experiência da arte, que se desvia de qualquer nivelamento da subjetivação, não é o sujeito que transforma a concepção da arte, antes é a própria experiência na arte que transforma aquele que experimenta.

Pensar as ciências humanas a partir do conceito de jogo e arte corresponde defender a tese de que o pesquisador ou intérprete não eleva sua subjetividade em relação a outras subjetividades, ou mesmo, reduz-se apenas a um telespectador científico. Uma vez tomado pelo jogo ele deixa se levar pelas possibilidades de significações, não só algo muda fora dele mas ele mesmo se modifica. Desse modo, as ciências humanas estariam mais próximas a experiência da arte: se não há como reduzir o fazer artístico, da mesma forma não há como delimitar o campo de estudo do pesquisador. A verdade que se desvela não depende de nós mas do deixar falar da expressão cultural. Ao longo deste trabalho vamos analisar como a noção de linguagem dentro do âmbito do jogo, desse modo, a ser que vem a luz é desdobramento da experiência dialógica que joga com os participantes do diálogo.

1.1.1 Rumor à Hermenêutica filosófica e à ressignificação das ciências humanas

O objetivo deste capítulo consiste em compreender o desenvolvimento do pensamento hermenêutico em Gadamer, tomando como ponto de partida histórico a transição de uma metodologia hermenêutica para uma hermenêutica filosófica que fundamentasse as ciências humanas⁷ se posicionando frente à hegemonia das ciências naturais. Mas para levar essa tarefa a efetivos termos, é necessário reconhecer uma autonomia do pensamento e da aplicação nas ciências humanas, compreendendo-as fora do âmbito generalista das pesquisas científicas, e esta tarefa só pode ser desenvolvida a partir de uma reformulação dos fundamentos da compreensão, ou melhor, a partir de novos pressupostos hermenêuticos.

Gadamer expôs que seria inadequado pensar a tarefa e o problema da hermenêutica ao longo da história apenas impostos e subsumidos pelo caráter teórico-científico do interpretar a tradição. O empenho da interpretação e compreensão dos textos não estiveram restritos apenas ao domínio da manipulação científica, pois o que se encontrou ao longo do desenvolvimento da hermenêutica é a extrapolação das verdades metodológicas. Gadamer interpretou que a problemática hermenêutica, desde sua concepção, manteve-se ligada à experiência do ser humano no mundo, experiência que é consubstancialmente histórica, que não somente têm um olhar fixo no presente, mas que esse mesmo olhar depende da retomada interpretativa face às verdades que expõem o passado: “Ao se compreender a tradição não se compreendem apenas textos, mas também se adquirem discernimentos e se reconhecem verdades” (GADAMER, 2015, p. 29).

Por tocar fundamentalmente a problemática da verdade ou das verdades, a hermenêutica gadameriana buscou reencontrar seu papel filosófico questionando, criticando e contribuindo para o desenvolvimento de uma “nova” consciência histórica. É nesse sentido, que a questão hermenêutica tem mais o papel de experiência do sentido e da verdade, do que a descoberta de verdades passíveis de objetivação que supostamente estariam por detrás do pano de fundo da realidade. Uma interessante reflexão e referência a esse ponto da hermenêutica filosófica pode ser atribuída a Nietzsche em seu livro *A Vontade de Poder*, ao contrapor o positivismo e o subjetivismo, quando disse: “[...] não, justamente não há fatos, só

⁷ Esta problemática abre a obra *Verdade e Método*. Nela Gadamer esclareceu que a expressão ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) foi popularizada pela obra *Lógica das ciências morais* de John St. Mill, onde o mesmo explicou a aplicação da lógica indutivista às chamadas *moral sciences* (ciências morais). O termo alemão *Geisteswissenschaften* será traduzido ao longo do presente trabalho por ciências humanas ou ciências históricas.

interpretações (*Interpretationen*) [...] o ‘sujeito’ não é nada de dado, mas sim algo inventado, posto por trás” (NIEZSTCHE, 2011, p. 260). O que Nietzsche e Gadamer possuem em comum é concordarem que o Mundo não está pré-formatado em uma razão apriorística, ao contrário, ele é resultado da experiência de diversas interpretações, em outras palavras, tudo que nos rodeia é passível de transformação, pois é interpretável.

Mas para compreender o desenvolvimento da hermenêutica filosófica gadameriana, este trabalho partiu de um breve histórico da hermenêutica, revisitando as abordagens pioneiras desta, que estiveram ligadas ao cunho religioso, jurídico e até às mais científicas, todas elas, com modos próprios, determinaram finalidades específicas e enriqueceram uma consciência metodológica para o trabalho da interpretação e da compreensão. A “hermenêutica filosófica” surgiu, no começo do século XX, como uma reação a essas concepções históricas anteriores da hermenêutica, tomando como ponto de partida aquelas situadas no século XVIII, de cunho teológico-filológico até o confronto com posturas epistemológicas da hermenêutica das ciências humanas, como aquela representada por Dilthey.

No discurso de Gadamer, as hermenêuticas eventualmente acabavam vítimas do “canto da sereia” da Modernidade e se veem envolvidas na questão da metodologia. Isso tem o efeito de debilitar as hermenêuticas, colocando-as em competição direta com a ciência: uma competição fadada a perder. Mas, o resultado não é rendição total. Gadamer encontra uma forma de reativar as hermenêuticas e resgatá-las das garras das preocupações epistemológicas do método, seguindo as chamadas “hermenêuticas da facticidade” de Martin Heidegger (LAWN, 2010, p. 66).

Para entender o lugar do referido resgate pela hermenêutica da facticidade trazida por Heidegger, revitalizando, assim, os horizontes da compreensão e da filosofia rumo ao pensamento de Gadamer, apresenta-se aqui nessa primeira parte alguns aspectos do panorama histórico da hermenêutica. Para isso, partiu-se da divisão sugerida por Jean Grondin no seu livro *Hermenêutica*, onde esboçou três possíveis acepções, quais sejam: a) a primeira acepção clássica do termo vai desde os gregos, passando pela tradição teológica, filológica e toma seu desenvolvimento maior até o pensamento de Friedrich Schleiermacher; b) a segunda constitui a hermenêutica metodológica que encontra em Wilhelm Dilthey, seu grande sistematizador; c) a terceira acepção se situa no século XX, pode ser entendida como o intento de uma “filosofia universal da interpretação”. Grondin apontou seu desenvolvimento no pensamento de Nietzsche (como padrinho anônimo) e um mais evidente que é Heidegger, que influenciou decisivamente a hermenêutica de Gadamer, Ricouer, Habermas, Derrida, entre outros. No que segue neste tópico, guiado pela análise de Gadamer em *Verdade e Método*, se fará uma breve

exposição destacando as consequências de cada acepção, localizadas em sua periodicidade, dando ênfase às concepções de Schleiermacher, passando pela hermenêutica das ciências humanas em Dilthey e em uma subseção reservada, tratar-se-á da hermenêutica da facticidade em Heidegger. Importante colocar em destaque que, de um modo negativo ou positivo, tais abordagens do problema da compreensão compuseram o modo que se estruturou a experiência hermenêutica filosófica gadameriana.

A acepção clássica⁸ estava associada, desde os antigos, a uma arte, técnica de interpretar os textos, como explicou Gadamer, consistiu “[...] a arte do anúncio, da tradução, da explicação e interpretação, que inclui naturalmente a arte da compreensão que lhe serve de base e que é sempre exigida quando o sentido de algo se acha obscuro e duvidoso” (GADAMER, 2012, p. 112). Nos primórdios desta acepção, representada pela hermenêutica teológica e jurídica, a interpretação apenas possuía um papel auxiliar, quando tinha que enfrentar passagens ambíguas ou chocantes. Além disso, a hermenêutica deveria possuir um papel normativo, isso poderia significar um conjunto de normas que guiassem o trabalho de compreensão: “[...] propunha regras, preceitos ou cânones que permitissem bem interpretar os textos” (GRONDIN, 2012, p. 12), como também, no sentido de expressar algo normativo, como uma lei divina ou humana. A acepção clássica da hermenêutica se dividiu ao longo da sua história entre as perspectivas teológicas e filológicas que, apesar de diferentes em seus objetivos, convergiam no sentido de uma hermenêutica que procurava “[...] desvendar o sentido original dos textos através de um procedimento de correção quase artesanal” (GADAMER, 2015, p. 242).

A perspectiva teológica tinha como objetivo interpretar as Sagradas Escrituras e que já no tempo da patrística possuía uma consciência metodológica. Aqui se destacou o trabalho de Santo Agostinho, conhecido a partir da obra *A doutrina cristã (De doctrina christiana)*, até os trabalhos de teóricos da hermenêutica protestante como Melancton, Flácio, Dannhauser, que recorreram à retórica para melhorar o mecanismo da interpretação e da doutrinação.

⁸ A palavra hermenêutica, derivada do vocábulo grego, possui uma significação que ficou conhecida ao longo da história como arte, técnica (*tekhne*) Em seu precedente grego a palavra hermenêutica encontra com a tradição mítica, principalmente no relato de Homero sobre o deus Hermes, o mensageiro divino, que tinha o objetivo de transmitir a mensagem dos deuses para os seres humanos, a estes últimos cabia o esforço de compreender a verdadeira intenção ou o sentido da mensagem. Na tradição grega a hermenêutica será tomada como uma arte, no sentido de uma habilidade ou aptidão prática que “[...] pode compreender e explicar o que oculta, seja em discursos estranhos, seja na convicção inexpressa de outro” (GADAMER, 2010, p. 113). Importante ressaltar que tanto entre os gregos, como na hermenêutica teológica e jurídica o intérprete seja capaz, além de compreender sua arte, expressar uma norma, ou seja, uma lei divina ou humana.

A perspectiva filológica também esteve no seu início associada à interpretação das Sagradas Escrituras e jurídicas, ganhando grande aceitação, principalmente por consolidar mais ainda uma dimensão metodológica para arte da interpretação. O ponto de vista filológico procurou superar o dogmatismo do cânon religioso que a visão teológica criou da compreensão da Escritura Sagrada, tomando como primado uma exigência histórica. Neste sentido, levou em consideração a diversidade de pensamento dos autores, buscando compreender uma configuração mais específica do interpretado, como seus aspectos gramaticais e, principalmente, uma restauração histórica mais minuciosa dos documentos estudados. A univocidade da literalidade e a dependência do particular ao todo, foram substituídas por uma ênfase maior no particular ou na situação contextual, que é ponto de partida hermenêutico e esses diversos pontos de compreensão, que são documentos particulares constituiriam uma totalidade esclarecedora para esse livro obscuro que representa a história. Aqui podem ser identificados os esforços de F. A. Wolf, F. Ast, Espinosa e Chladenius, entre outros. Principalmente em Schleiermacher encontraremos a recondução desta acepção clássica, transitando tanto pela teologia, como também, por uma hermenêutica filosófico-filológica.

Dentro dessa acepção clássica da hermenêutica, a guinada de seu desenvolvimento foi dada de modo representativo pelo impacto da hermenêutica romântica de Schleiermacher, que explorou um significado mais universal, desenvolvendo uma hermenêutica geral ou uma arte geral da interpretação (*Kunstlehre des Verstehens*), que foi esculpindo certo caráter metodológico e teve por objetivo compor uma verdadeira doutrina da arte do compreender que dispôs de perspectivas gramaticais e psicológicas de interpretação. Importante ressaltar que, face ao pensamento de Schleiermacher, não existe uma sistematicidade de sua obra hermenêutica, o que chega de seu pensamento são os discursos proferidos em 1829, em Berlim, onde se pode destacar *Sobre o conceito da hermenêutica, a partir das sugestões de F.A. Wolf e do tratado de Ast* e, posteriormente em 1838, um conjunto de ideias reunidas por um dos seus alunos e intitulada *Hermenêutica e crítica, sobretudo em vista do Novo Testamento*.

Nessa hermenêutica, a dificuldade de compreensão e os mal-entendidos são momentos integrados que devem ser superados exaustivamente pelo esforço contínuo da interpretação. A afirmação que subjaz no pensamento de Schleiermacher se resumiu em forma de um imperativo hermenêutico, “evitar o mal-entendido”:

Para além da ocasionalidade pedagógica⁹ da prática da interpretação, a hermenêutica se eleva à autonomia de um método, na medida em que “o mal entendido” se produz por si mesmo e a compreensão é algo que teremos de querer e de procurar a cada ponto (GADAMER, 2015, p. 255).

O que diferenciou a hermenêutica de Schleiermacher das outras mais tradicionais foi o alargamento das chamadas hermenêuticas especiais concentradas nos textos bíblicos e jurídicos, para conduzir-se para a compreensão da linguagem que se manifesta na obra poética, escultural, até mesmo na experiência viva dos falantes de uma língua estrangeira ou nativa, etc. Essa nova abordagem, como explicou Gadamer, constitui uma inversão do discurso que caberia reconstruir aquilo que está construído: “Correspondentemente, a hermenêutica é uma espécie de inversão rumo à retórica e à poética” (GADAMER, 2015, p. 259).

Schleiermacher chamou atenção para o fato autêntico da linguagem, levando em consideração sua expressão individual. Nesse sentido, a compreensão parte da exposição do pensamento e adquire um *status* de produto daquele ser humano que expressa suas ideias em uma obra: “A língua, com seu poder determinante, desaparece e surge apenas como órgão do homem, a serviço de sua individualidade, como no outro caso a personalidade está a serviço da língua” (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 93). A interpretação psicológica tem a dimensão de uma técnica ou uma arte específica pela qual o intérprete empreende no desenvolvimento da compreensão daquilo que o autor quis “verdadeiramente” dizer:

Mas o que há de mais próprio em Schleiermacher é a interpretação psicológica. É, em última análise, um comportamento divinatório, um transferir-se para dentro da constituição completa do escritor, um conceber o “decorso interno” da feitura da obra, uma reformulação do ato criador. A compreensão é, pois, uma reprodução referida à produção original, um reconhecer do conhecido (Boeckh), uma reconstrução que parte do movimento vivo da concepção, da “decisão germinal” como o ponto de organização da composição (GADAMER, 2015, p. 257-258).

O intérprete, como lembrou Palmer, é uma espécie de experimentador que pretende vivenciar o que o autor viveu, mas ao reconstruir os passos do autor, não introduz aplicação de regras mecanizadas, mas também a interpretação é uma arte como momento criador da

⁹ Gadamer analisou que também Chladenius enveredou, assim como Espinoza, por uma busca pelo conteúdo objetivo dos escritos, mas o que torna singular seu ponto de vista hermenêutico está na defesa de que todo problema de interpretação é fundamentalmente uma tarefa pedagógica. Diferente de Espinoza que pretendeu compreender por intermédio da filologia o sentido de uma passagem, Chladenius apresentou de modo ocasional o trabalho da interpretação que se comporta como um suporte afim de esclarecer a obscuridade do texto, esta última é determinada pela dificuldade ocasional que o aprendiz ou iniciante tem em compreender plenamente.

experiência hermenêutica: “Por outras palavras, o objetivo não é atribuir motivos ou causas aos sentimentos do autor (psicanálise) mas sim reconstruir o próprio pensamento de outra pessoa através da interpretação das suas expressões linguísticas” (PALMER, 1999, p. 96).

Seguindo a formulação da circularidade feita por Friedrich Ast, que consistiu em apresentar o desenvolvimento da compreensão e do conhecimento, tomando a relação do todo a partir das partes e das partes a partir do todo, Schleiermacher pensou que cada individualidade consistiria em uma parte da vida universal. A possibilidade de compreender o processo vital do outro derivaria do fato de que cada um traz, no mínimo, algo parecido com os demais. Em destaque, na interpretação psicológica, comporta-se por meio da utilização do método divinatório como o comparativo-adivinhatório. Schleiermacher considera como divinatório o processo de imersão onde nos transformamos, de certo modo, no outro, e nesse processo o intérprete compara, a partir de si próprio, algo que ajuda a entender o todo que é o autor, ele desempenha uma espécie de adivinho, que exercendo fortemente sua intuição, pode reconstruir seus passos.

A insistência no caráter intuitivo corresponde a apresentar a interpretação como um momento artístico, ou seja, interpretar é um momento criador que não se pauta em um conjunto ordenado de regras, mas é resultado da sensibilidade congenial do intérprete. O refazer, o reproduzir, consistem também em alargar os horizontes por meio de uma “realização reconstrutiva”: “A hermenêutica é, justamente, uma *arte* e não um procedimento mecânico. Assim, leva a cabo sua obra, a compreensão do mesmo que se realiza uma obra de arte (GADAMER, 2015, p. 262).

Gadamer criticou essa hermenêutica criadora de Schleiermacher, afirmando que o intérprete vai além do momento divinatório do autor, possuindo uma superioridade e uma liberdade criativa em face ao objeto. Desse modo, Schleiermacher acreditou que o intérprete está melhor capacitado para “[...] compreender um autor melhor do que ele mesmo se compreendeu” (GADAMER, 2015, p. 263). Essa fórmula, no entender de Gadamer, expressou o espírito do racionalismo da época em que viveu Schleiermacher, demandando ao intérprete a qualificação para deixar mais consciente as coisas que não foram consideradas pelo autor, pois ele, partindo de uma pretensão filosófica, supera as contradições das discussões, ao mesmo tempo, que clarifica conceitualmente os horizontes daquilo que está no foco de tematização:

A discutida fórmula não expressa nada mais que a pretensão de uma crítica filosófica objetiva. Aquele que melhor souber pensar aquilo que fala o autor

estará em condições de ver o que este diz à luz de uma verdade ainda oculta para o próprio autor [...] A fórmula de Schleiermacher, tal como ele a entende, não inclui mais a própria coisa de que se está falando, mas considera a expressão que representa um texto, abstraindo de seu conteúdo de conhecimento, como uma produção livre (GADAMER, 2015, p. 267-269).

Como bem interpretou Weinsheimer, a questão para Schleiermacher não consistiu em atingir um sentido comum ou um conteúdo compartilhável, a intenção primordial da compreensão é unicamente o outro, o caminho hermenêutico é unilateral e não uma dimensão compartilhada daqueles que participam da compreensão. O foco central do entendimento é descortinar o processo que motivou alguém a acreditar ou expressar tal ideia, isto ocorrendo independente do conteúdo da mesma, ou seja, o interesse, “[...] não com o que você quer dizer, mas com o fato de você querer dizer¹⁰” (WEINSHEIMER, 1985, p. 138).

Como analisou Gadamer, a reflexão metodológica diltheniana deu maior amplitude para o campo da compreensão da hermenêutica romântica [...] transformando-a numa historiografia e mesmo numa teoria do conhecimento das ciências do espírito” (GADAMER, 2015, p. 271). A teoria geral do entender deveria, para orientar e justificar metodologicamente as ciências humanas, na tentativa de transformá-las em ciência autônoma de rigor, fazer da hermenêutica seu mais proeminente método: “[...] se a hermenêutica se inclina sobre as regras e os métodos das ciências do entendimento, ela poderia servir de fundamento metodológico a todas as ciências humanas [...]” (GRONDIN, 2012, p. 13).

Dilthey buscou uma especificidade epistemológica para as ciências humanas, enfatizando o conceito de vida como pressuposto fundamental do fenômeno humano. Neste ponto, recusou uma fundamentação metafísica, intentou pensar para além do apriorismo transcendental kantiano e a filosofia do espírito de Hegel que tinha como *télos* o saber absoluto do espírito (*Geist*) para situar toda a tarefa da hermenêutica na experiência concreta. Esta tarefa, inicialmente, levou a uma ruptura e contraposição ao positivismo empírico de Augusto Comte e John Stuart Mill, que atribuíram a mesma metodologia das ciências naturais para as ciências humanas, contudo, Dilthey entendeu que essas duas ciências trabalham de modo diferente. Essa diferença pode já ser analisada por intermédio de dois termos distintos: o primeiro é o explicar (*erklären*), que seria mais apropriado para as ciências naturais, em que, com o explicar, o cientista visa relações causais dos fenômenos e isto implica buscar a regularidade. Já as ciências humanas, de acordo Dilthey, habilitam o “compreender” (*verstehen*), que tem o significado de uma amplitude do sentido em face do entendimento da

¹⁰ No original: [...] not with what you mean but instead with the fact that you mean it.

vida, esta última como enfatizou Palmer, sendo um complexo de cognição, sentido e vontade que não podem ser sujeitas às normas da causalidade.

Dilthey sustentou que os estudos humanísticos ou ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) tenham que forjar novos modelos de interpretação dos fenômenos humanos. Estes tinham que derivar das características da própria experiência vivida; tinham que basear-se nas categorias de sentido e não nas categorias de poder, nas categorias da história e não nas das matemáticas (PALMER, 1999, p. 110).

Esse caminho de uma hermenêutica metodológica para as ciências humanas prepara o alicerce da relação sistemática entre a vida (que também pode ser chamada de experiência), a expressão e a compreensão. A palavra experiência recebeu uma conotação especial no pensamento de Dilthey, pois ela está mais próxima da resignificação feita pelo filósofo do termo alemão *Erlebnis*, logo diferenciando-se do outro termo alemão que também denomina a experiência, conhecido como *Erfahrung*, mas este último possui uma conotação mais geral, podendo ser traduzido como “experiência de vida”.

As ciências humanas devem se voltar às expressões da vida, ou seja, aquilo que expresse a marca da vida interior do ser humano como uma ideia, uma lei, uma linguagem e um modo de ser social. Com isso, não quer dizer seguir um princípio divinatório introspectivo da construção dessas expressões pelo autor, mas tomar tais objetificações como pressupostos de compreensão de um todo histórico, em resumo: “O objetivo da interpretação é entender a individualidade a partir de seus sinais exteriores” (GRONDIN, 2012, p. 34).

É possível agora vislumbrar o papel da compreensão diltheniana que vai para além do indivíduo, ou melhor, das experiências vividas para formar um âmbito amplamente hermenêutico, pois, como esclareceu Lawn, a compreensão das ciências humanas é uma tentativa de entender que a “[...] vida no mundo, na época atual, está sempre conectado com o passado cultural que é a história das ciências e dos estudos humanos, manifestados nos artefatos culturais e textuais do passado” (LAWN, 2010, p. 76). Este fato esclarece a situação irremediavelmente histórica que os seres humanos individualmente estão perpassados, o nosso presente está sempre recuperando sua historicidade no passado, o que nós somos é um desenrolar complexo das experiências ao longo do tempo e essa historicidade que o ser humano sempre é a cada momento constitui a experiência de novas perspectivas para o que ele futuramente há de se tornar, que a propósito, também, constitui uma indeterminação para ele. Palmer esclareceu que, para Dilthey, o passado não poderia ser entendido como uma escravatura, mas sim a liberdade de um autoconhecimento mais clarificador até mesmo para o

que decidir o ser humano se tornar no futuro: “Uma outra consequência da historicidade é que o homem não foge à historicidade, pois ele é o que é, na e pela história” (PALMER, 1999, p. 122).

Importante destacar que há um passo teórico que corresponde à diferença entre Schleiermacher e Dilthey, e isso pode ser identificado no fato de que o primeiro focalizou, substancialmente, sua hermenêutica em um psicologismo enviesado que estava sendo mantido nos processos introspectivos da criação da obra, enquanto o segundo alavancou o método da compreensão das experiências vividas, rumo à composição do grande livro “desmembrado” da história que deveria agora se recompor. Um monumento, uma obra de arte ou mesmo um livro não aparecem como objetos que inspiram apenas uma herança histórica, mas constituem-se como portas de entrada para compreensão de um contexto histórico e uma autocompreensão humana.

Em *Verdade e Método*, a crítica gadameriana vem sob o título de *O enredamento de Dilthey nas aporias do historicismo*. Mas o que significou o termo historicismo aplicado pela crítica gadameriana? Apesar do termo historicismo alavancar uma série de significações ao longo da história, ele pode ser resumido, no presente contexto, naquilo que Gadamer apontou como a busca de Dilthey para converter a experiência histórica em ciência, ou melhor, “meditou muito sobre como assegurar objetividade em todas essas relatividades, sobre como conceber a relação do finito com o absoluto (GADAMER, 2003, p. 33).

De acordo com Gadamer, Dilthey aproximou-se do pensamento kantiano afim de completar a crítica da razão pura com a crítica da razão histórica, assim otimista, perseguiu um caminho que poderia construir um novo fundamento epistemológico sólido para as ciências históricas. Desse modo, as questões propostas por Dilthey retomaram o modo de problematização kantiano, mas, ao invés de perguntar como é possível uma ciência pura, refez a questão do seu modo, interrogando como é possível que o conhecimento histórico poderia se pretender científico ou rebuscando que categorias do mundo histórico possam servir de fundamento para as ciências do espírito.

Mas, se de um lado, se assemelha à escola kantiana, de outro não concordou que o mundo histórico esteja sobre uma fundamentação axiomática, ou seja, que sua condição efetual esteja dada *a priori*. Não obstante, Dilthey argumentou a favor de uma historicidade que se exterioriza, mas que parte da situação interior, da experiência do indivíduo; em resumo, as ciências históricas só podem operar suas possibilidades a partir da experiência da vida de um sujeito:

Trata-se de um processo de uma história de vida, e cujo modelo não está na constatação de fatos, mas na peculiar fusão de recordação e expectativa num todo que chamamos experiências. O que prefigura o modo de conhecimento das ciências históricas é sobretudo o sofrimento e a lição que resulta da dolorosa experiência da realidade para aquele que amadurece rumo à compreensão (GADAMER, 2015, p. 300).

Esse modo de dar relevância à experiência vivida e suas contingências, diferenciando-se da concepção kantiana do sujeito extramundano transcendental e histórico, constituiu uma “destranscendentalização”, que agora tem em Dilthey como tarefa “[...] reconciliar a faculdade constituidora do mundo, do sujeito transcendental, com os aspectos intramundanos de uma razão simbolicamente localizada” (SOUZA, 2005, p. 69). Gadamer expôs que, diante da constatação de que a experiência da vida é ponto de partida das ciências históricas, o questionamento epistemológico pode ser buscado no próprio mundo formado e conformado pelo espírito humano. Esse objetivo iria na mesma direção conceitual de Giambattista Vico, que apresentava que o “verdadeiro é o próprio feito” (*verum factum convertuntur*), ou seja, a história pode ser conhecida porque constitui um feito humano, desse modo, Dilthey pareceu encontrar o princípio de sua “teoria histórica do conhecimento”, transferindo do sujeito individual para o sujeito geral, que possui uma universalidade própria.

A idealidade do significado não pode ser atribuída a um sujeito transcendental, mas surge da realidade histórica da vida. É a mesma que se desenvolve e que se configura em unidades compreensíveis, e é o indivíduo singular que compreende essas unidades como tais. Este é o ponto de partida autoevidente para a análise de Dilthey. O nexos da vida tal como se oferece ao indivíduo (e como é revivido e compreendido por outros indivíduos no conhecimento biográfico) se estabelece graças ao caráter significativo de determinadas vivências. A partir delas, como a partir de um centro organizador, constitui-se a unidade do percurso de uma vida, da mesma forma que uma melodia, cuja configuração significativa não se dá a partir da mera sucessão de tons passageiros, mas a partir dos motivos musicais que determinam a unidade de sua forma (GADAMER, 2015, p. 302).

Contudo, a condição de “homogeneidade” só figura a primeira premissa desse intento metodológico. O ponto central dessa busca científica se encontraria inicialmente na tentativa de uma elevação do indivíduo para o ganho de sua experiência histórica: “Dilthey desenvolve o modo como o indivíduo adquire um contexto vital e, a partir daí, procura ganhar os conceitos constitutivos capazes de sustentar também o contexto histórico e seu conhecimento” (GADAMER, 2015, p. 301). Para Gadamer, ao longo do pensamento de Dilthey, a discrepância historicista constituiu uma tarefa universalizante para a compreensão histórica,

pois se esforça em deixar clara sua atividade na transformação dos dados históricos em referências investigativas.

1.1.2 A contribuição da hermenêutica da facticidade para a hermenêutica das Ciências Humanas

A relação entre Gadamer e Heidegger constituiu um passo importante dentro da história da hermenêutica das ciências humanas e, com isto, uma via de ruptura com as pretensões científico-metodológicas da hermenêutica, principalmente aquele que foi ajudado por Schleiermacher e Dilthey. Como consequência deste primeiro momento, a hermenêutica filosófica desenvolvida por Gadamer representou um desdobramento da hermenêutica da facticidade de Heidegger, a hermenêutica gadameriana pode entreter os horizontes conceituais da ontologia fundamental e da analítica existencial do *Dasein* para a questão das ciências humanas percebida anteriormente por Dilthey. O problema hermenêutico, para Gadamer, encontrou inicialmente como dificuldade a ser superada, a direção do conceito histórico de Dilthey que estava mais próximo do vitalismo, do idealismo especulativo. Ele também analisou que foi Heidegger, embasado na fenomenologia, quem nos libertou da intenção filosófica de Dilthey, porque viu a inadequação do conceito de substância para o ser e para o conhecimento histórico.

Não seria um equívoco compreender a problemática de Gadamer trazida aqui na esteira do pensamento de Dilthey e Heidegger, mas, como destacou Grondin, o pensamento heideggeriano tem por objetivo renovar a compreensão do problema diltheyniano, ou seja, de que apenas a metodologia seria o caminho para a questão da verdade das ciências humanas: “O propósito inicial de Gadamer é justificar a experiência de verdade das ciências humanas (e do desenvolvimento em geral) partindo da concepção ‘participativa’ do entendimento” (GRONDIN, 2012, p. 63).

Heidegger retomou a Fenomenologia de Husserl para renovar toda a filosofia de seu tempo e, aprofundando as descobertas fenomenológicas, centrou suas investigações nas noções do “ser” e da “existência”. Diferentemente de centrar na consciência à procura do sentido da relação cognitiva com os objetos, Heidegger procurou alargar além da consciência, considerando esta como propriedade auxiliar, cujo sentido implícito do ser em geral é preciso esclarecer ou desvelar. Como diria Lévinas, em *Descobrendo a existência com Husserl e*

Heidegger (1997, p. 76), “é o abandono da noção tradicional da consciência como ponto de partida, com a decisão de procurar a base da própria consciência no acontecimento fundamental do ser – na existência do *Dasein*”. Heidegger fundamentou no ser a condição fundamental de toda consciência e de todas as relações existentes no mundo, com coisas e pessoas.

Uma nova perspectiva para a hermenêutica foi reconduzida por Heidegger, quando este aproximou a atitude compreensiva com a existência fática do ser humano. O compreender não é um momento instrumental da abertura para o verdadeiro, não se comporta como epifenômeno, mas constitui o próprio fenômeno, um modo de ser irremediável. Como bem observou Grondin, em Heidegger aconteceu a transformação filosófica da hermenêutica que antes era método para uma atitude fenomenológica do despertar para o ser, e decorrente disto, incidirá o fenômeno da compreensão sobre a própria existência, deixando de focalizar apenas a interpretação textual e servir como instrumento para a epistemologia. Tal hermenêutica teria a facticidade como plano fundamental da compreensão, nomeando-se como a existência concreta, individual e finita que “[...] não é para nós um objeto, e sim uma aventura na qual somos projetados e para a qual podemos despertar de maneira expressa ou não” (GRONDIN, 2012. p. 38).

Antes mesmo de sua grande obra *Ser e Tempo*, publicada em 1927 (que propriamente já é uma obra acerca do “despertar” para o ser, partindo da analítica existencial), Heidegger dedicou-se ao conceito de facticidade, fazendo temática central de umas das preleções dadas por ele na Universidade de Friburgo, em 1923, cujo o título ficou conhecido como *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*, onde se referiu ao conceito de facticidade como sendo “[...] a designação para o caráter ontológico de nosso ser-aí próprio. Mais especificamente, a expressão significa: esse ser aí em casa ocasião [...]” (HEIDEGGER, 2012, p. 13). É, nesse sentido, que a hermenêutica é o despertar para o caminho do ser que está aí em cada momento da nossa cotidianidade, ao mesmo tempo que é “[...] o modo unitário de abordar, concentrar, acessar a ela, isto é, de questionar e explicar a facticidade” (HEIDEGGER, 2012, p. 15).

A obra de Heidegger *Ser e Tempo*, publicada em 1927, cuja tese se lê “ser é tempo”, foi desenvolvida a partir do não desdobramento da temporalidade, entendida como consciência ou eu-originário transcendental, em outras palavras, uma clara tentativa de rompimento com o todo subjetivismo da filosofia mais recente, principalmente aquela de cunho husserliano. Evidenciando uma temporalidade que aparece como determinação ontológica da subjetividade, o Ser se dá na compreensão fático-temporal como ser lançado no mundo:

Na verdade, a renovação da questão do ser, que Heidegger tomou como tarefa, significa que, em meio ao ‘positivismo’ da fenomenologia, ele reconheceu o *problema fundamental da metafísica ainda não resolvido*, problema que, na sua culminação extrema, ocultou-se no conceito de espírito tal como foi pensado pelo idealismo especulativo. Por isso, a tendência de Heidegger é orientar sua crítica ontológica contra o idealismo especulativo, passando pela crítica a Husserl. Em sua fundamentação da hermenêutica da ‘facticidade’, ele ultrapassa tanto o conceito de espírito, desenvolvido pelo idealismo clássico, como o campo temático da consciência transcendental, purificado pela redução fenomenológica” (GADAMER, 2015, p. 346).

Como já se pode constatar, a facticidade assume o lugar de uma referência onde o ser humano está lançado em suas próprias possibilidades, estando na trilha do sempre aberto do ser. O ente humano é designado como ser-aí, expressão cunhada por Heidegger a partir da junção das palavras alemãs *Da* (aí) e *Sein* (ser). O *Da-sein* ou ser-aí corresponde à existência humana que pode colocar a questão do sentido do ser. Para Heidegger, o *Dasein* é *Ser deste mundo*, pois a sua essencialidade é o desdobramento da sua experiência compreensiva, engajada na existência, toda sua obra, seu empenho de vida, corresponde de algum modo ao ser: “A compreensão de ser é em si mesma uma determinação de ser da *presença*. O privilégio ôntico que distingue a presença está em ela *ser* ontológica” (HEIDEGGER, 2012, p. 48). É o *Dasein* que retoma a pergunta sobre o seu próprio ser, isto se deve ao fato de que o ser humano não “é”, mas “existe”, ou seja, não está simplesmente exposto na existência como um objeto dado. Daí pensar seu caráter arremessado ou lançado na existência, tornando-se projeto e possibilidade de transcender-se em cada ocasião.

O estar-lançado não só não é um “feito pronto” como não é um fato acabado. Pertence à *facticidade* da presença ter de permanecer em lance *enquanto* for o que é e, ao mesmo tempo, de estar envolta no turbilhão da impropriedade do impessoal. Pertence à presença que, sendo, está em jogo o seu próprio ser, o estar-lançado no qual a facticidade se deixa ser fenomenalmente. A presença existe faticamente (HEIDEGGER, 2012, p. 244).

O *Dasein* é projeto na medida que significa estar-lançado num mundo dado de possibilidades e também encontra certas determinações, ao mesmo tempo que está entregue, “abandonado”, pode inquietar-se com a existência, projetando para além de si. Esse projetar é a compreensão do *Dasein* que existe além de si como ser do mundo participante de sua história, perpassado pelo seu passado e podendo projetar seu futuro, e é nesse ponto que a verdade constitui uma experiência que se desvela no seio da situação fática, articulada com a própria historicidade.

Assim o compreender, como estrutura projetiva, que investe o ente, e a *disposição*, como investimento da situação fáctica em meio à totalidade do ente, constituem ambos a possibilidade lançada (*geworfen möglichkeit*) do ser-no-mundo que a angústia revela, em meio ao ente que refugimos, caídos no circuito protetor e familiar da lida cotidiana, absorvidos nas ações do dia-a-dia, que instrumentalizam o *Dasein* em função das coisas com que se preocupa e do ser-em-comum no qual se espelha (NUNES, 1992, p. 156).

Mas como a hermenêutica de Gadamer se aproximou do pensamento heideggeriano da hermenêutica da facticidade? A questão pode ser respondida logo por meio de uma objeção, pois, Gadamer havia se convencido que, desde o princípio, para Heidegger, a problemática e a hermenêutica histórica estiveram orientadas para uma finalidade ontológica, ou seja, uma renovação geral da questão do ser que estava velada no ostracismo e no esquecimento do conhecimento da humanidade. Apesar das questões das ciências do espírito e das aporias do historicismo não serem momentos privilegiados na reflexão de Heidegger, elas estão situadas, de um modo ou de outro, na questão da renovação do sentido do ser. E, para Gadamer, esta renovação ontológica significou liberar um caminho promissor ante o labirinto conceitual das ciências do espírito que haviam deixado Dilthey e Husserl. Portanto, o caminho para a nova hermenêutica das ciências humanas vinculou-se ao desenvolvimento da analítica existencial do *Dasein* heideggeriano, o que pode ser manifesto dessa nova posição é que a compreensão das ciências humanas estaria revestida pelo “[...] caráter de projeto que reveste toda compreensão e pensou a própria compreensão como movimento da transcendência, da ascensão acima do ente” (GADAMER, 2015, p. 348).

Em Heidegger, Gadamer alargou os horizontes das ciências humanas, ele a recoloca na conexão entre vida que sempre implica consciência e reflexividade, mas uma reflexividade como possibilidade de avançar sempre a partir de sua situação atual. A valência ontológica que adquire as ciências humanas é, justamente, a possibilidade de autotranscendência, que como veremos, constitui a realização de uma consciência histórica efetual que interroga pelo próprio estatuto do conhecimento e está sempre acessível.

As ciências humanas adquirem assim uma valência “ontológica” que não poderia permanecer sem consequências para sua autocompreensão metodológica. Se o *Vestehen* é o aspecto fundamental do *in-der-Welt-sein* humano, então, as ciências humanas encontram-se mais próximas da autocompreensão humana do que as ciências naturais. A objetividade destas últimas não é mais um ideal de conhecimento inequívoco e obrigatório. As ciências humanas contribuem para a compreensão que o homem tem de si mesmo, embora não se igualem às ciências naturais em termos de exatidão e objetividade, e se elas assim o fazem é porque possuem, por sua vez, o seu fundamento nessa mesma compreensão (GADAMER, 2003, p. 12).

Ainda no ensaio *A universalidade do problema hermenêutico*, Gadamer retomou o problema do *historicismo*, afirmando que a “consciência histórica” em Dilthey, com sua pretensão a uma objetividade histórica, é acometida de dificuldades características e uma delas é da insuficiência do método histórico não revelar toda a realidade ou totalidade da experiência: “[...] a ciência histórica, só revela uma parte do que é a verdadeira experiência, isto é, do que significa para nós o encontro com a tradição histórica, limitando-se a conhecer, assim, apenas uma configuração alienada” (GADAMER, 2012, p. 124). Portanto, propõe o desenvolvimento de uma “consciência hermenêutica” como possibilidade efetual, contrapondo à redução teórico-científica, que sofreu durante muito tempo a compreensão histórica, para uma postura crítico-filosófica. Afirmou Gadamer em *O problema da consciência histórica* (2003, p. 67):

Esse era o preconceito ingênuo do historicismo, que acreditava poder alcançar o terreno da objetividade histórica através de um esforço para se colocar na perspectiva da época estudada e pensar com os conceitos e representações que lhes eram “próprias”. Trata-se, na verdade, de considerar a “distância temporal” como fundamento de uma possibilidade positiva e produtiva de compreensão.

As bases da estrutura existencial do pro-jeto lançado está na fundamentação das ciências humanas. Elas possuem como caminho da compreensão os vínculos concretos que representam a cultura, a moral, a tradição; em outras palavras, decorre da investigação das condições históricas concretas. Gadamer aplica a relação entre as ciências humanas e a tradição, pensando que não podemos nos desvencilhar desta última, pois nosso comportamento se deve ao nosso passado, nós somos seres históricos e participantes da cultura. Para Gadamer, uma atitude autêntica estaria no desenvolvimento daquilo que é a cultura, nossa historicidade: “[...] um desenvolvimento e uma continuação daquilo que reconhecemos como sendo o elo concreto entre nós” (GADAMER, 2003, p. 44). A tradição sobrevive em nós como um motor, ela é um fenômeno de produção do conteúdo transmitido. Desse modo, o que a hermenêutica das ciências humanas gadameriana propõe é que a tradição e a pesquisa histórica são unidades efetivas e, desse modo, a consciência histórica que se configura não constituiria um fenômeno novo, mas uma transformação revolucionária no interior do comportamento do ser humano com seu passado.

As questões desenvolvidas até aqui abrem novos caminhos conceituais para compreender os meandros da hermenêutica das ciências humanas. No subtópico que segue

daremos um passo a mais conduzido pelo desenvolvimento da consciência histórica efetual. Este conceito constitui a marca do pensamento gadameriano, aplicado juntamente com os conceitos de círculo hermenêutico e fusão de horizontes e poderemos a partir desses aspectos encontrar o caráter de linguagem que sobrevive, de modo ávido, principalmente, na relação do intérprete ou pesquisador com seu objeto de estudo.

1.1.3 Círculo hermenêutico, consciência histórica e a linguagem a partir da Fusão de Horizontes

Com a influência heideggeriana sobre a hermenêutica de Gadamer, a compreensão não pode ser mais vista como um conceito ocasional que chega para realizar o sentido quando a obscuridade do texto se impõe, mas a compreensão enquanto inevitabilidade é o próprio modo de ser-no-mundo do *Dasein* ou do intérprete das ciências humanas, que tem em torno de si sua própria historicidade e condições fáticas, e é nesta condição que realiza sua abertura para o sentido do ser aí. Face a essa constatação, Gadamer defendeu a realização da compreensão das ciências humanas com o objetivo de desenvolver aquilo que ele chamou de uma contínua consciência histórico-efetual (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*)¹¹, que se realizasse nas possibilidades do círculo hermenêutico e na fusão de horizontes. Esta contínua consciência histórico-efetual (ponto central do pensamento gadameriano) constitui o engajamento filosófico do intérprete das ciências humanas em face à experiência da verdade ligada inextricavelmente às suas condições históricas. Para isso, as bases de uma postura neutra e dogmática deveriam ser progressivamente abandonadas da problemática da filosofia da história, abrindo caminho a uma experiência hermenêutica que reconduza filosoficamente a consciência humana em relação à sua experiência com o mundo.

¹¹ “A ulterior exigência de Gadamer por uma compreensão preocupada com a objetividade nas ciências espírito, deve ser contatada na elaboração de uma consciência de uma história efetual. Por história efetual (*Wirkungsgeschichte*) entende-se, desde o século 19, nas ciências literárias, o estudo das interpretações produzidas por uma época, ou a história de suas recepções. Nela se torna claro, que as obras, em determinadas épocas específicas, despertam e devem mesmo despertar diferentes interpretações. A consciência da história efetual, a ser desenvolvida, está inicialmente em consonância com a máxima de se visualizar a própria situação hermenêutica e a produtividade da distância temporal. Porém, a consciência da história efetual significa, para Gadamer, algo muito mais fundamental. Pois para ele, ela gozou status de ‘princípio’, do qual se pode deduzir toda a sua hermenêutica” (GRONDIN, 1999, p.190).

Em *O problema da consciência histórica*, Gadamer ressaltou a duplicidade que guarda a consciência histórica para o ser humano contemporâneo, se apresentando ao mesmo tempo como privilégio e como um fardo. Privilégio, porque a consciência histórica tem em vista a historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião, o que denota a desconstrução de todo dogmatismo. E fardo porque se apresenta na tarefa pesada de uma hermenêutica filosófica universal que se pauta em ser crítica e ressignificativa, e para isso engloba a tradição histórica como um todo, não apenas aos textos ou à tradição oral, mas a todo um complexo que os seres humanos carregam em seu presente, como expressões espirituais, gestos e comportamentos que fazem parte da experiência interpretativa. Para Gadamer, todo sentido necessita possuir uma mediação, ele parte de algum lugar e a tarefa da interpretação é ultrapassar a superficialidade do sentido, descobrir o significado mais “verdadeiro” ou mais próprio que se encontra escondido¹²:

Compreender é operar uma mediação entre o presente e o passado, é desenvolver em si mesmo toda uma série contínua de perspectivas na qual o passado se apresenta e se dirige a nós. Nesse sentido radical e universal, a tomada de consciência histórica não é o abandono da eterna tarefa da filosofia, mas a via que nos foi dada para chegarmos à verdade sempre buscada. E vejo na relação de toda compreensão com a linguagem a maneira pela qual se revela a consciência da produtividade histórica. (GADAMER, 2003, p. 71).

Mas o ponto de efetivação dessa consciência hermenêutica consolida-se na circularidade hermenêutica que está na reabilitação da tradição e no reconhecimento dos preconceitos como condição da compreensão. Como lembrou Lawn, para Gadamer o termo tradição, que é proveniente da palavra latina *tradere* deve ser lido como “passar a diante”, transmitir algo de uma geração para a outra. Levando essa passagem de modo radical na circularidade, Gadamer pretendeu mostrar que a tradição não é um elemento que resiste à história e nem mesmo cai diante de uma razão imparcial, como alguém que não deve atrever-se a questioná-la, mas ao contrário: “[...] tudo aquilo que é transmitido está constantemente num processo de re-elaboração, re-processamento e re-interpretação” (LAWN, 2010, p. 54).

¹² “Essa generalização da noção de interpretação remonta a Nietzsche. Segundo ele, todos os enunciados provenientes da razão são suscetíveis de interpretação, posto que seu sentido verdadeiro ou real nos chega sempre mascarado ou deformado por ideologias. De fato, a moderna metodologia de nossas ciências filológicas e históricas corresponde exatamente a essa concepção nietzschiana. Com efeito, ela pressupõe que o material com que tais ciência trabalham (fontes, vestígios de uma época passada) constitui-se de tal modo que requer uma interpretação crítica. Essa pressuposição desempenha papel decisivo e fundamental para as ciências modernas da vida histórica e social em geral” (GADAMER, 2002, p. 19).

Diante do círculo hermenêutico, o comportamento do intérprete com a tradição é a explicitação de sua historicidade, comportamento particular, íntimo, de pertença do sujeito histórico com o seu passado, ou melhor, a relação interpretativa é pré-conceitual. Gadamer destacou o ponto de partida do problema hermenêutico na condição do preconceito que antes era imposto um caráter restritivo pela *Aufklärung*¹³. Como esclareceu Palmer, o presente só pode ser entendido a partir dos preconceitos e intenções transmitidas pelo passado; assim, o passado não possui um teor contemplativo, não constitui quinquilharias amontadas em um museu, mas a tradição constitui uma atividade intensiva da compreensão:

A tradição não se coloca pois contra nós; ela é algo pelo qual nos situamos e pelo qual existimos; em grande parte é um meio tão transparente que nos é invisível – tão invisível como a água o é para o peixe (PALMER, 1969, p. 180).

Lawn acrescenta algo importante na retomada do conceito de tradição em Gadamer, em que esta é uma força vital inserida na cultura, não podendo nunca ser reduzida a crenças irracionais e à racionalidade, pois estas últimas estão inseridas na tradição e não o inverso:

Portanto, ignorar a tradição como um oposto da razão é ignorar que a razão pode, em si, ser uma característica da tradição. A ideia de transformar a tradição em objeto de investigação sugere, erroneamente, que existe um espaço conceitual e crítico a ser encontrado fora da tradição, um ponto arquimediano a partir do qual acessamos a racionalidade das atividades tradicionais. Nunca conseguimos escapar da tradição, pois sempre estamos nela (LAWN, 2010, p. 55).

Para fundamentar seu argumento, Gadamer se apoiou na crítica do Romantismo à *Aufklärung*, assentado na defesa da autoridade da tradição. Autoridade anônima que, de um modo ou de outro constitui nossas ações, comportamentos, determinação de nosso ser histórico e finito. Os costumes que vivenciamos atualmente podem até ser adotados livremente, no entanto, não surgem do nada, eles são engrenagens novas, forjadas a partir de

¹³ De acordo com Gadamer a *Aufklärung* ativou o preconceito contra o preconceito, ou seja, o preconceito é rebaixado a uma matiz negativa, sua principal crítica se dirigiu contra a tradição religiosa do cristianismo, portanto, contra a compreensão da Sagrada Escritura: “O termo alemão *Vorurteil* (preconceito) – assim, como o termo francês *préjugé* mas de modo ainda mais pregnante – parece ter sido restringido, pela *Aufklärung* e sua crítica religiosa, ao significado de ‘juízo não fundamentado’. É só a fundamentação, a garantia do método (e não o encontro com a coisa como tal), que confere ao juízo sua dignidade. Aos olhos da *Aufklärung*, a falta de fundamentação não deixa espaço a outros modos de validade, pois significa que o juízo não tem um fundamento na coisa em questão, que é um juízo ‘sem fundamento’. Essa é a conclusão típica do espírito racionalista. Sobre ele funda-se o descrédito dos preconceitos em geral e a pretensão do conhecimento científico de excluí-los totalmente” (GADAMER, 2015, p. 361).

antigas engrenagens. Um professor, um mestre, um sábio ancião, não estão ligados ao sentido comum de autoridade como investidura em um poder ou posse de uma sanção punitiva:

[...] mas, sim da habilidade de levantar questões e fazer com que certos tópicos pareçam cruciais, importantes e merecedores de consideração (porque eles nos levam ao âmago daquilo que nós somos, dentro dos nossos limitados horizontes culturais) (LAWN, 2010, p. 56).

O círculo ganha vantagem quando vislumbra a condução de uma autoridade genuína que tem voz diante do jogo dialógico do passado com o presente. Reconhecer a tradição, seu alcance diante de nós é discernir, cada vez mais, por meio da tarefa hermenêutica, a marca ontológica de nosso tempo. Esse discernimento tem a ver com mover de sua condição inicial, questionar os pressupostos de autoridade da tradição, conduzindo, assim, uma reflexão tanto dentro como fora do jogo hermenêutico, pois, “a compreensão correta desse sentido de autoridade não tem nada a ver com a obediência cega a um comando. Na realidade, autoridade não tem a ver com obediência, mas com conhecimento” (GADAMER, 2015, p. 371).

A contribuição do Círculo Hermenêutico para a especificidade e autonomia das Ciências Humanas está no sentido da pré-compreensão: “[...] nas ciências humanas interpretam-se os entes a partir de um horizonte de compreensão constituído pela tradição cultural e pelas práticas sociais do intérprete [...]” (SILVA, 2013, p. 60). No entanto, os pré-conceitos devem ser colocados à prova, desfazendo sua posição original é que podem se estender sobre outros horizontes.

É assim que Gadamer, o mais influente representante da hermenêutica filosófica, esboça o processo de compreender um texto como uma série de “círculos hermenêuticos”. O leitor ou o intérprete lê o texto com expectativas preconcebidas (opiniões preconcebidas ou preconceitos) e faz revisões durante o trabalho (MANTZAVINOS, 2005, p. 62).

Pode-se, inclusive, abordar a relação com a alteridade a partir do círculo, já que o intérprete se lança a partir das suas pré-concepções para compreensão do outro, permitindo-se, dessa maneira, revisar ou mesmo modificar nossa posição inicial de interpretação. Para Gadamer, o círculo não é fechado, quando se parte de si para o outro e retorna a si novamente, não se pretende realizar um laço para as possibilidades, nossos pré-conceitos são o que perfazem nosso ser, levando cada vez a uma compreensão mais autêntica do interpretado, ao abandonarmos nossos antigos pré-conceitos significa que estamos acessíveis a novas abordagens de compreensão:

O círculo da compreensão não é cumulativo, não é um círculo fechado que se fecha sobre si mesmo, não tem a forma de uma circunferência, mas de uma espiral. Por isso, “não é correto falar em compreender melhor”, como se a verdade fosse um objeto a ser alcançado ao final do processo de elaboração de compreensão e de uma vez para sempre. Não se trata de um círculo epistemológico-metodológico, que se efetiva nos padrões da relação sujeito-objeto, mas de um círculo ontológico-hermenêutico, que explicita a prévia estrutura da compreensão e concebe a verdade como o sentido possível de ser manifestado e jamais esgotável (ALMEIDA, 2002, p. 275-276).

Diante da circularidade hermenêutica se evidencia a postura filosófica que traça a hermenêutica de Gadamer, a qual consiste em abrir fronteiras diante do reducionismo historicista. Conhecer não implica acessar um conjunto de verdades demonstrativas, quebra-se o experimental do naturalismo para se pensar a situação experiencial-hermenêutica como co-pertença. Nisso, aviva-se a crítica gadameriana à Dilthey, o qual partiu do indutivismo histórico e uma neutralidade interpretativa para recompor os traços gerais que consistem uma época. Em Dilthey a consciência histórica está eminentemente ligada a evitar a relatividade para torná-la objetiva, condicionada e limitada, que encontra não no saber absoluto, mas na experiência histórica. Dilthey retomou a questão viconiana, pensando a história como aquilo que pode ser objetivamente conhecido, pois é feito pelo ser humano. A oposição de Gadamer à Dilthey já estaria, segundo Palmer, no próprio esforço da tradução da expressão alemã *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, que poderia ser descrito como “consciência em que a história atua constantemente” ou, mais adequadamente, “consciência histórica operativa”. Esta última, para Palmer, constitui uma forma mais adequada de se recorrer ao sentido dialético-experiencial do termo desvinculado da esfera da reflexividade do ser-em-si-e-para-si hegeliano.

A dialética da consciência histórica constitui a operação de uma circularidade hermenêutica tomando a distância temporal que representa a própria tensão entre o passado e o presente. Tal distância se encontra, segundo Gadamer, como mediação entre a tentativa de objetividade da tradição e a nossa própria condição de pertença à tradição. A consciência do intérprete das ciências humanas deve desvencilhar a homogeneidade da sua situação histórica na medida em que compreende. Na distância, a tarefa hermenêutica movimenta-se afastando os preconceitos prejudiciais, abrindo espaço para experienciar verdades a partir do processo dialético da conversação que faz vir a fala, o tema ou sentido de uma obra de arte, um texto, uma expressão.

Entretanto, o verdadeiro sentido contido num texto ou numa obra de arte não se esgota ao chegar a um determinado ponto final, visto ser um processo

infinito. Não se eliminam apenas novas fontes de erro, de modo a filtrar todas as distorções do verdadeiro sentido. Antes, estão surgindo sempre novas fontes de compreensão, revelando relações de sentido insuspeitadas. A distância temporal que possibilita essa filtragem não tem uma dimensão fechada e concluída, mas está ela mesma em constante movimento e expansão. Ao lado do aspecto negativo da filtragem operada pela distância temporal, aparece, simultaneamente, seu aspecto positivo para a compreensão. Essa distância, além de eliminar os preconceitos de natureza particular, permite o surgimento daqueles que levam a uma compreensão correta (GADAMER, 2015, p. 395).

O livro, o quadro, até mesmo um ditado popular, carregam a história efetual, levam consigo a carga conceitual de um passado que exige clarificar seu real significado, mas que, ao mesmo tempo, exige uma consciência aplicada sobre os efeitos que a história ou a tradição desempenham sobre nós. Aqui, se desenlaça a consciência da história efetual na viva relação entre o círculo hermenêutico, a distância temporal e a fusão de horizontes. Tal relação sobrevive na distinção entre falsos preconceitos que causam mal-entendidos e os verdadeiros preconceitos pelos quais compreendemos com o ponto culminante do desenrolar de uma hermenêutica crítica. Para Gadamer, a tradição constitui um outro que nos interpela, isto sendo a condição e princípio de toda compreensão. Assim, o intérprete das ciências humanas deve, no jogo dialógico com a tradição, tomar consciência dos seus próprios preconceitos, deve provocá-los, ou seja, explicitar os pressupostos existenciais, colocá-los à prova e suspender sua validade, sendo receptivo para outras perspectivas.

Revela-se a hermenêutica perpassada pela estrutura da pergunta, conjuntamente com as questões da linguagem e a relação da alteridade em Gadamer, pois, a pergunta, como abertura de possibilidades face ao que diz o outro, coloca em jogo o próprio preconceito do intérprete, isto não quer dizer ser substituído imediatamente pelo outro, mas, colocar um intermédio dialógico para repensar as condições históricas da sua própria existência, refazendo, desta maneira, o modo de compreender a tradição e o próprio presente. Face a tal situação, a hermenêutica filosófica produz um movimento reflexivo na própria historicidade, pois, ao dialogar com a tradição compreende não só seu desenlace, mas, principalmente, seus efeitos no presente.

O que temos a partir do círculo hermenêutico é a relação ou encontro de horizontes distintos, o horizonte do presente com o passado, o horizonte pré-conceitual do intérprete e o horizonte da tradição. Tal relação constitui a fusão de horizontes e nela a compreensão hermenêutica desempenha e produz a linguagem que, aqui, constitui a experiência de sentido que se aviva em face do texto ou do fato estudado. Aqui, Gadamer retomou o conceito de

“fusão de horizontes”, também manifestando sua crítica ao objetivismo, ao mesmo tempo, que pretendeu aferir o uso linguístico da comunicação na circularidade.

Do ponto de vista da hermenêutica filosófica gadameriana, esta mesma orientação para o conceito de horizonte é empregada, mas está intimamente ligada à concepção de consciência histórica efetual, porque envolve a consciência da situação hermenêutica em face à tradição. Nesse ponto, impõe-se o esforço de obter o horizonte de questionamentos adequados, nos quais o intérprete tem como tarefa iluminar o sentido da tradição por meio do diálogo aberto com o texto. Mas essa relação não é unilateral, na medida em que o intérprete se move sobre o horizonte do passado e também alarga seus horizontes de possibilidades significativas, podendo tornar-se mais consciente da alteridade do outro:

O conceito de horizonte se torna aqui interessante, porque expressa essa visão superior mais ampla, que aquele que compreende deve ter. 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 e em padrões mais corretos. (GADAMER, 2015, p. 310).

Este tornar-se consciente não constitui formar um horizonte fechado no objetivismo que persiste sob a forma de auto-alienação da metodologia moderna que converte a tradição ou o passado histórico em objeto de compreensão com verdade determinada. O horizonte de compreensão é abertura interpretativa. Frente à situação da tradição, a verdade que se desvela não se esgota completamente no saber-ser. O intérprete não se desvencilha do seu próprio presente, traz consigo sua situação hermenêutica determinada pelos seus preconceitos, ou seja, sentimentos, opiniões, valorações, que são pontos de partida para esforçar-se na compreensão do passado histórico:

Por isso, deve ser uma tarefa constante impedir uma assimilação precipitada do passado com as próprias expectativas de sentido. Só então se chega a ouvir a tradição tal como ela pode fazer-se ouvir em seu sentido próprio e diferente”. (GADAMER, 2015, p. 404).

Este horizonte pré-conceitual do intérprete não é totalmente consolidado ou definitivo, se coloca à prova e está em um processo contínuo de formação, assim, congrega-se em uma fusão de horizontes, com finalidade de ampliar suas possibilidades compreensivas, tanto do presente vivenciado pelo intérprete, como do passado ou tradição à qual ele se debruça:

O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Nem mesmo existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem ganhos. Antes, *compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos*. Nós conhecemos a força dessa fusão sobretudo de tempos mais antigos e de sua relação para consigo mesmos e com suas origens. A fusão se dá constantemente na vigência da tradição, pois nela o velho e o novo crescem sempre juntos para uma validade, sem que um e outro cheguem a se destacar explicitamente por si mesmos [...] Todo o encontro com a tradição realizado com consciência histórica experimenta por si mesmo a relação de tensão entre texto e presente. A tarefa hermenêutica consiste em não ocultar esta tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente (GADAMER, 2015, p. 404-405).

A fusão de horizontes consiste na forma de realização da conversação que o intérprete mantém com o texto, em que chega a expressão de uma linguagem comum a ambos participantes do diálogo. Por conseguinte, a conversação que se estabelece nesse círculo hermenêutico de perguntas e respostas para o desenvolvimento da consciência histórica efetual travado entre o intérprete e a tradição é o desdobramento do que Gadamer intitulou de linguisticidade da compreensão: “A relação essencial entre linguisticidade e compreensão se mostra, para começar, no fato de que a essência da tradição consiste em existir no médium da linguagem, de maneira que o objeto preferencial da interpretação é de natureza linguística”. (GADAMER, 2015, p. 504).

Situar-se na linguagem é reconectar-se com a historicidade, fazendo com que a situação recíproca de diálogo e ressignificação ligue o presente ao passado. A fusão de horizontes é a vivência desse âmbito da linguisticidade da compreensão em que a tradição vem à fala no diálogo, delineando as curvas do seu verdadeiro sentido. Aqui não se expressa uma imediatez, nem se experiencia a tradição como relíquia do passado, se trata de ir para além das figuras plásticas da fixidez de sentido expostas em um museu para afirmar a relevância da transmissão de sentido hermenêutico, que se manifesta em forma de oralidade e da escrita.

Essa constante mediação do passado e do presente está na raiz da ideia gadameriana de uma “fusão de horizontes”. Entender o passado não é sair do horizonte do presente, e de seus pré-juízos, para se transpor para o horizonte do passado. É, na realidade, traduzir o passado na linguagem do presente, onde se fundem os horizontes do passado e do presente. Desse modo, a fusão é tão bem-sucedida que não se consegue mais distinguir o que provém do passado em o que resulta do presente, de onde a ideia de “fusão”. Mas essa fusão do presente e do passado também é, mais fundamentalmente, a do intérprete com aquilo que ele entende (GRONDIN, 2012, p. 73).

A relação entre a linguagem e a hermenêutica provoca o conhecimento de verdades e discernimentos desvelados no âmbito onto-fenomenológico da comunicação, isto implica que, como fenômeno da conversação, o ser que vem à fala não possui alguém que dirige ou dá o encaminhamento correto para o acordo; na verdade, o acordo só é possível na dialética da conversação. A retomada ao conceito da dialética, também pode significar a retomada à retórica, constituiu uma referência direta à Platão e, como esses conceitos tomam sua efetivação na plenitude do diálogo, Gadamer aproveitou nele a dialética da pergunta e da resposta como desenvolvimento dinâmico da circularidade hermenêutica: “Para Gadamer, em Platão já é possível perceber o fenômeno hermenêutico, que tem sua consumação, não na certeza metodológica sobre si mesmo, mas na abertura à experiência que distingue o homem experimentado do homem dogmático (ALMEIDA, 2002, p. 174). A pergunta é, de acordo com Gadamer, o que deve ser destacado na dialética platônica e, nesse sentido, uma referência importante para o fenômeno hermenêutico. A pergunta contribui e protege a própria linguagem, fazendo com que exista um movimento no diálogo permanente e provocativo, evitando a todo custo pretensões dogmatismos que residem no âmbito das respostas.

Essa é razão porque a dialética se concretiza na forma de perguntas e respostas, ou seja, todo saber acaba passando pela pergunta. Perguntar quer dizer colocar no aberto. Abertura daquilo sobre o que se pergunta consiste no fato de não possuir uma resposta fixa. Aquilo que se interroga deve permanecer em suspenso na espera da sentença que fixa e decide. O sentido do perguntar consiste em colocar em aberto aquilo sobre o que se pergunta, em sua questionabilidade. Ele tem de ser colocado em suspenso de maneira que se equilibrem o pró e o contra. O sentido de qualquer pergunta só se realiza na passagem por essa suspensão, onde se converte em uma pergunta aberta. (GADAMER, 2015, p. 474).

O desenvolvimento da questão da dialética da pergunta e resposta será amadurecido na terceira parte de *Verdade e método I*, intitulada por Gadamer como *A virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem*, em que o autor utilizou o conceito de linguistividade (*Sprachlichkeit*) para fundamentar o caráter fático ou de finitude da linguagem. Nesta parte, a linguagem é descrita por Gadamer como um *médium* ou meio pelo qual se realiza a experiência hermenêutica. Schimidt (2014) organizou essa concepção de Gadamer em dois modos, ou seja, interpretou que a linguagem como um meio pelo qual as conversas ocorrem, mas também, como meio pelo qual se pode compreender textos. Ambos

os horizontes levam a compreensão da linguagem como meio da conversação que manifesta o esforço do acordo, ambos implicam no esforço da persuasão para fazer vir o sentido do texto.

2. HERMENÊUTICA DIALÓGICA: A CRÍTICA À CIENTIFICIDADE E A HERMENÊUTICA A PARTIR DO CARÁTER RETÓRICO DA LINGUAGEM

2.1 A crítica à linguagem dos enunciados e a hermenêutica dialógica no fio condutor da palavra retórica

Antes de compreender o que constitui a expressão hermenêutica dialógica no pensamento de Gadamer, cabe pensar criticamente qual o lugar da linguagem no mundo cujo conhecimento científico assumiu as rédeas. Deveríamos também nos perguntar se a universalidade da linguagem na hermenêutica filosófica poderia oferecer muito à filosofia analítica, partindo do princípio de que esta última encara a relação da linguagem com o mundo de uma forma mais científica.

A princípio, para entendermos o lugar da linguagem na ciência, nos referimos a ela como sistema de comunicação que não deriva da situação cotidiana, mas sim, de abstrações que constituem um conjunto de símbolos matematicamente arranjados. Para Gadamer, o físico pode ser o exemplo mais próximo dessa formulação cientificista da linguagem, ele está mais próximo das abstrações matemáticas e sua dificuldade não está em seus complexos cálculos, mas no próprio modo que comunicará para o chamado mundo extra-científico seu emaranhado sistêmico de linguagem. De acordo com Gadamer, trata-se de compreender como se apresenta a relação entre o dizer e o pensar científico e o dizer e o pensar extra-científico; contudo, nessa compreensão, não seríamos levados a afirmar que, de algum modo, a linguagem cotidiana deveria elevar-se para o discurso científico? Seria correto esse domínio da ciência para que pudéssemos, desse modo, coordenar o elemento estranho de nossa relação com o mundo? Seria a perfeição da linguagem uma crescente aproximação com a linguagem científica?

Precisamente, poderíamos encontrar até argumentos que buscassem alguma plausibilidade em mostrar a perfeição e o sentido adequado da adoção de um vocabulário científico para nossos tempos. Mas, conforme Gadamer, tais argumentos seriam preocupantes, e, em seguida, colocaria a questão: “Eu me pergunto se esse mesmo exemplo, no qual as proposições enunciativas isoladas se apresentam como fundamento do poder de transformação global da técnica, não demonstra na verdade que os enunciados jamais parecem totalmente isolados” (GADAMER, 2010, p. 228). Contra argumentaria o quão problemático e perigoso constitui adotar a cultura científica e da técnica moderna que se perpetuam pelo

isolamento do enunciado e a separação de todo e qualquer contexto motivacional. É necessário, antes, compreender que o enunciado possui um contexto, ou seja, ele não possui seu conteúdo de sentido só para si mesmo. O signo não é neutro, mas compartilha de um conteúdo significativo que inclui situações e ocasiões¹⁴, estas transcendem o puro conceito analítico de enunciado.

No entanto, tal crítica não foi fruto de uma abstração teórica, mas possui seu contexto histórico e filosófico. Logo no início de suas reflexões no ensaio *Linguagem e compreensão* (1970), Gadamer interpretou a crise política e social do mundo moderno como a crise da compreensão dos conceitos. Os graves acontecimentos históricos no mundo, como as guerras no século XX, aliadas ao avanço irrefletido da ciência, afetaram a preocupação fundamental pela compreensão de conceitos como democracia, liberdade, justiça, etc, deixando distante e obscuro o esforço para desvelar suas autênticas significações. Tais acontecimentos históricos avivaram em Gadamer analisar as consequências do problema relacionado a decadência da linguagem que favorece, em seu entender, a destruição dos laços comunitários entre as nações e as gerações de seres humanos, tornando tais laços inviáveis, instituem a decadência de qualquer acordo.

Não é somente problemática a crença na cultura científica que aponta para o enunciado isolado, mas a dissolução dos laços dialógicos de comunicação e sociabilidade constituem a decadência da linguagem. Como analisou Domingues (2009), a decadência do diálogo criticada por Gadamer pode ser compreendida pelo que chamou de dissolução do comum. Auxiliada pelo modelo metódico e operatório da ciência contemporânea, tal dissolução do compartilhamento de algo em comum, que se dá no modo de ser com os outros, está implicada na separação do saber científico dos saberes da filosofia prática e do político:

A dissolução do comum (*oikeîon*) é o sentido da filosofia crítica de Gadamer, que tem efeitos na investigação de uma ordem não causal nem eficaz da *práxis* nos nossos dias segundo uma compreensão mediada por uma relação [...] A constituição de um comum encontra-se ligada ao conceito de formação (*Bildung*), como um exceder de mim, fundando deste modo um processo de realização da racionalidade mediante a relacionalidade. Os preconceitos, próprios das diferenças e fronteiras do humano temporal, e não os conceitos desencarnados, apresentam-se como

¹⁴ “Na lógica essa questão ficou conhecida como o problema da ocasionalidade. A característica especial das chamadas expressões ‘ocasioniais’, recorrente em todos os idiomas é não conterem, seu pleno sentido em si mesmas, com ocorre com outras expressões. Quando digo, por exemplo, ‘aqui’, essa palavra não é compreensível para todos pelo simples fato de ser pronunciada ou escrita. é preciso saber onde ocorreu ou onde ocorre. Para sua própria significação, a palavra ‘aqui’ deve ser complementada pela ocasião, a *occasio*, em que foi pronunciada (GADAMER, 2010, p. 230).

um efeito de uma consciência já sempre habitada pela relação, podendo aí contrariar-se a redução a um ser isolado. (DOMINGUES, 2009, p. 03-04).

Gadamer se preocupou em refletir sobre essa decadência do diálogo e da dissolução do acordo em um ensaio intitulado *A incapacidade para o diálogo* (1972). Nesse ensaio, questionou se os pressupostos da civilização moderna, constituída pelo pensar técnico-científico do mundo, poderiam ser culpados pelo que chamou de uma monologização crescente do comportamento humano, isto é, uma progressiva padronização da diversidade de pensamentos e discursos que permeiam a vida pública, até a total incapacidade para o diálogo ressignificador entre os interlocutores. Pode-se analisar, neste ponto, que Gadamer se preocupou em pensar na capacidade ou na incapacidade para o diálogo, tendo como pressuposição essencial o outro, pois é, a partir deste, que se dá ou não a possibilidade do acordo. A monologização como reflexo da civilização técnica moderna, principalmente representada pelas novas tecnologias de informação, é a incapacidade para a alteridade, e tem diante de si o artificialismo de uma linguagem que é a quebra do contato e do esforço da escuta do outro.

Mas o problema do diálogo não se faz sentir naqueles casos em que a convivência estreita de duas pessoas vai tecendo o fio da conversação. A questão da incapacidade para o diálogo refere-se, antes, à possibilidade de alguém abrir-se para o outro e encontrar-se nesse outro uma abertura para que o fio da conversa possa fluir livremente (GADAMER, 2010, p. 244).

A crise pela qual passa a linguagem presente na dissolução do comum está instaurada em algumas formas cotidianas, como por exemplo, na relação pedagógica travada entre o professor e o aluno. Para Gadamer, a incapacidade analisada a partir do diálogo pedagógico está presente no modo em que os alunos aprendem sobre a luz catedrática do professor que ensina em forma de monólogo. “A incapacidade para dialogar dá-se principalmente por parte do professor, e sendo o professor o autêntico transmissor da ciência, essa incapacidade radica-se na estrutura de monólogo da ciência moderna e da formação teórica”. (GADAMER, 2010, p. 248). No entanto, Gadamer apresentou no diálogo de negociação e no diálogo terapêutico outras formas de conversação fundamentada na *práxis*, onde o diálogo conserva sua verdadeira função.

O diálogo de negociação, segundo Gadamer, não possui caráter da comunicação mútua, muito menos são as pessoas que são afetadas, mas o âmbito dessa comunicação se dá na afetação das pessoas, como administradores, gestores de negócios ou políticos. De

qualquer modo, para o filósofo alemão, é necessário levar em consideração os traços do talento para o diálogo que caracteriza o homem que empreende sucesso nos negócios e na política em que, ao chegar ao equilíbrio das relações travadas, antes superou as divergências e resistências do outro:

Nesse sentido, no próprio diálogo de negócios confirma-se a definição geral de diálogo, segundo o qual para se poder dialogar é preciso saber ouvir. O encontro com o outro eleva-se assim acima da própria limitação, mesmo onde o que está em questão são apenas dólares ou interesses de poder (GADAMER, 2010, p. 249).

No diálogo terapêutico, um traço peculiar está esboçado na incapacidade para o diálogo, na dificuldade que o paciente tem de conectar-se com a realidade, uma vez que está tomado pelos delírios, não consegue ouvir a linguagem do outro. A progressiva consciência dessa ruptura com a comunidade dialógica é o início para procurar o acompanhamento médico. A *práxis* psicanalítica tem como propósito a retomada ao diálogo com perspectiva curativa, por isso Gadamer ressaltou sua função colaborativa em que o psicanalista não apenas escuta o monólogo do paciente, mas participa ativamente, forçando a abertura das regiões-tabus. Essa pressuposição faz com que ambos possam estabelecer uma região comunicativa interdependente:

O que há de especial no diálogo da cura psicanalítica é que a incapacidade para o diálogo, enquanto o que constitui a verdadeira enfermidade, só pode começar a ser pelo diálogo [...] Ressaltamos que o próprio diálogo é resultado de um trabalho comum de esclarecimento e não a simples aplicação de um saber por parte do médico. Mas há também uma outra condição específica, relacionada a essa primeira, que limita a transposição do diálogo terapêutico da psicanálise para a vida dialógica da *práxis* social. É que na psicanálise pressupõe-se que o paciente saiba da doença, isto é, a incapacidade para o diálogo deve ser patente e declarada (GADAMER, 2010, p. 250).

Apesar de Gadamer ainda explorar tais formas autênticas da constituição do comum por meio da dialogicidade, ressoa um teor de preocupação marcado pelas novas formas de vida contemporâneas que se erguem sobre um novo paradigma comunicacional, mediado pela tecnologia da informação. A incapacidade subjetiva e objetiva para o diálogo responde por essa nova configuração moderna do diálogo, visto que a primeira corresponde à incapacidade de ouvir o outro e a segunda consiste na incapacidade de haver uma linguagem em comum. Gadamer assinalou que a incapacidade subjetiva de ouvir está, por exemplo, em fazer “ouvidos de mercador”, e, nessa situação, o sujeito não dá a devida atenção ao outro, somente

atendendo ao fluxo interno de seus pensamentos. A tecnologia informacional constitui o mecanismo visível da incapacidade objetiva para o diálogo. Gadamer, em seu tempo, advertiu para o risco dessas tecnologias na vida cotidiana como, por exemplo, de pessoas equipadas pelas ruas com seus aparelhos de sons ligados aos ouvidos por um fone, ou mesmo, de televisores espalhados em cada cômodo da casa seria um motivo objetivo da degradação da linguagem comum que separa os seres humanos que vivem isolados uns dos outros em seu monólogo cotidiano.

Gadamer acreditava que o verdadeiro diálogo representa o caminho rumo à comunhão humana. Longe de profetizar sobre o futuro catastrófico da linguagem, nesse ensaio de 1972, advertiu que a comunhão poderia encontrar sua resistência na civilização da técnica moderna da informação onde os livros, os jornais e os ensinamentos, que decorrem dos encontros humanos, se tornarão obsoletos. A crença na técnica e na objetividade não exigiria mais a força da criação literária, nem a sensibilidade produtiva do artista, muito menos o contato afetivo com o outro. Wachterhauser (2002) reconheceu que a crítica de Gadamer é contundente, quando explicitou um crescente empobrecimento do vocabulário da linguagem e sua aproximação com o sistema técnico de signos que não habilitam uma experiência de mundo.

As palavras não são meros sinais convencionalmente atribuídos a conceitos, caso contrário, que temos acesso completo para além das palavras. As palavras não são neutras em relação à inteligibilidade do mundo. Gadamer afirma que elas tornam o mundo mais inteligível do que o contrário seria. Neste sentido, as palavras "melhoram" ou "aumentam" a inteligibilidade da realidade. Elas fazem o mundo mais evidente para nós do que ao contrário seria ¹⁵ (WACHTERHAUSER, 2002, p. 67, tradução livre).

Para interpor uma oposição à concepção do enunciado científico, Gadamer apresentou outra possibilidade da linguagem no fenômeno da “palavra”¹⁶. O conceito de palavra, não foi abordado por Gadamer como uma unidade menor da linguagem, ou seja, não consuma um

¹⁵ No original: Words are not mere signs conventionally assigned to concepts that we otherwise have complete access to apart from words. Words are not neutral with respect to the intelligibility of the world. Gadamer claims that they actually make the world more intelligible than it would otherwise be. In this sense, words “enhance” or “increase” the intelligibility of reality; they make the world more manifest to us than it would otherwise be¹⁵.

¹⁶ “Esclareceu Gadamer (2010): Quando digo “*das Wort*” (a palavra), não estou pensando um singular cujo plural é “*die Wörter*” (as palavras), segundo nos ensina o dicionário. Também não me refiro à palavra “*das Wort*” (a palavra) cujo plural é “*die Worte*” (as palavras) e que, junto com outras, forma cada vez o contexto de uma frase. Refiro-me antes a palavra que aparece apenas no singular *singularetantum*. É a palavra que toca alguém, que alguém permite que lhe seja dita. É a palavra cuja unidade é conferida justamente pelo caráter comum do contexto de vida” (GADAMER, 2010, p. 226).

elemento gramatical de uma análise linguística. Em sua fenomenalidade, a palavra não consiste em nomear, ela falseia seu sentido designativo face à intenção, dá nomes às coisas, repousa em uma total liberdade e reconstrução sem depender de quem a usa. Ao mesmo tempo, a base da linguagem na palavra não pode ser definida por uma unidade ideal de significação. Partindo da análise das *Investigações Lógicas* de Husserl, Gadamer observou que a palavra não tem nada a ver com sua imagem de representação real psíquica, mesmo que possamos apreender como mais nítida e fundamental idealização ou imagem, não podemos afirmar que a palavra corresponde assim como a representamos.

A linguagem consiste em que, apesar de seu significado determinado, as palavras não são unívocas, mas possuem uma amplitude de significação sempre oscilante e é justamente essa oscilação que constitui o atrevimento característico do dizer. Só na realização do dizer, no prosseguimento do dizer, na construção de um contexto de linguagem é que se fixam os momentos significativamente importantes do discurso, ajustando-se uns aos outros (GADAMER, 2010, p. 232)

Como podemos antever, o paradigma hermenêutico da linguagem confronta a linguagem lógica, pois ela toma toda forma de expressão significativa, que não é somente mediada pela palavra escrita ou oral, mas por gestos e expressões culturalmente manifestados. Lawn segue sua análise classificando a atitude da hermenêutica da linguagem em Gadamer como expressivista, opondo-se à teoria designativa, que defende as palavras como representantes adequados que nomeiam objetos. A concepção expressivista¹⁷ refuta a tese de que palavra é apenas um instrumento nomeador ou designativo dos objetos, pois a palavra é a expressão significativa de um mundo comum sancionado no consenso, no acordo e na convenção de um contexto cultural:

A declamação diz mais do que fala; o subtexto infere um mundo comum [...] Poderíamos dizer que a linguagem expressivista, na realidade, constitui um mundo: o mundo humano só é possível através das solidariedades íntimas da linguagem e da vida cultural e sem estas solidariedades não existiria o mundo humano (LAWN, 2010, p. 107).

¹⁷ “Em um exemplo dado pelo filósofo canadense, Charles Taylor, uma pessoa que entra em um vagão de trem com o seguinte comentário: “Ufa, está quente aqui”, não está procurando usar a linguagem para descrever o estado das coisas ou comunicar aos outros no vagão aquilo que eles não conseguiram perceber ainda. Aqui está um paradigma da linguagem usado de maneira expressivista [...] Apesar da experiência do vagão de trem ser de algum desconforto, é um mundo em comum, e a expressão vocal diz mais sobre aquilo que é compartilhado do que a temperatura do vagão. A linguagem aqui se baseia numa determinada solidariedade – não seríamos capazes de nos entender se isso não acontecesse – e expressa explícita: estamos nisso juntos (LAWN, 2010, p. 107).

A palavra que se expressa ultrapassa o próprio modo de dizer, ela é manifestação de um contexto cultural, ético, sociolinguístico. Apoiados nessa concepção, podemos entender a linguagem em Gadamer como *médium*, que amplia os horizontes que o ser humano tem de si mesmo, como também evidencia uma relação ética e socializadora com os outros: “A tarefa comum dos homens é criar uma linguagem autêntica, que tem algo a dizer e por isso não dá sinais previsíveis, mas procura palavras pelas quais possa alcançar o outro” (GADAMER, 2010, p. 270).

No *The Gadamer dictionary* (2011), em específico no verbete *Linguisticity (and language)*, está exposto que a tentativa de Gadamer diante da linguagem é jogar uma luz que abranja todos os modos de compreensão, e tal tentativa é feita, por um lado, para clarificar o caminho pelo qual o ser humano entende ele mesmo, o mundo e o outro através da linguagem. De outro lado, também a questão da linguagem consistiu em desemaranhar o problema e a potencialidade do *lógos* linguístico como pertencente à questão do ser e da verdade. Entretanto, para isso, precisamos compreender que não podemos permanecer fora da linguagem, até mesmo quando buscamos efetivamente compreender o que ela é. Pelo fato de já estarmos envolvidos na linguagem, ou já sermos linguagem, não podemos colocá-la como um objeto de investigação, procurando explicar seus meandros, posto que, “não existe ponto algum fora da linguagem do qual poderíamos testá-la; nós estamos totalmente imersos em linguisticidade” (LAWN, 2010, p. 109).

A cunhagem do conceito de *linguagem* pressupõe uma consciência de linguagem. Mas isso é apenas o resultado de um movimento reflexivo, no qual o sujeito pensante reflete a partir da realização inconsciente da linguagem, colocado a uma distância de si próprio. O verdadeiro enigma da linguagem, porém, é que isso jamais se deixa alcançar plenamente. Todo pensar sobre a linguagem, pelo contrário, já foi sempre alcançado pela linguagem. Só podemos pensar dentro de uma linguagem e é justamente o fato de que nosso pensamento habita linguagem que constitui o enigma profundo que a linguagem propõe ao pensar (GADAMER, 2010, p. 176).

No ensaio *Homem e Linguagem* (1966), Gadamer argumentou a favor de uma linguagem viva, contrapondo a uma ciência da linguagem. Nessa vivacidade, o fenômeno linguístico se caracteriza pelo peculiar esquecimento do falante de si próprio, ele não se atém à estrutura gramatical, sintática ou qualquer forma de análise da linguagem. Liberada de seu formalismo, a linguagem explícita, segundo Gadamer, seu verdadeiro sentido:

[...] o que nela se diz, o que constitui o mundo comum, onde vivemos e onde se insere também a grande corrente da tradição, que nos alcança por meio da

literatura de línguas estrangeiras, vivas ou mortas. O verdadeiro sentido da linguagem é aquilo que adentramos quando ouvimos: o dito (GADAMER, 2010, p. 179).

A fala como âmbito fundamental da linguagem é o meio pelo qual o ser humano pode tornar visível para o outro algo que antes era ausente para seu horizonte de significação. A capacidade transmissiva da fala é que aprofunda pontos de vistas comuns e recoloca a linguagem em uma função comunitária, preservando, desse modo, a coesão social. Aqui, Gadamer, ao pensar sobre o senso comum que estabelece a fala, afirma a ausência do eu, pois o falar mantém uma referência com o (s) outro (s), a palavra deseja ir ao encontro da atenção de alguém e é, dessa maneira, que a fala se apresenta na esfera do nós: “Em todo diálogo, porém, vive um espírito, bom ou mau, espírito de enrijecimento e paralisação ou um espírito de comunicação e intercâmbio fluente entre eu e tu” (GADAMER, 2010, p. 180). Tal espírito dialógico, que mantém em conversação o eu e tu, consuma-se em um jogo, ou seja, um processo dinâmico ou cinético, que tem por prerrogativa a liberdade, a leveza e o prazer de logro, que constituem o acordo entre os interlocutores. Por isso, Gadamer destacou em *Verdade e Método*, a ausência de um “juiz” que dirija a conversação, aquilo que vem à fala, o tema, é resultado do intercâmbio de pareceres que vivenciam a fluidez dos que jogam.

Quem com seus diversos pontos de vista participa de uma conversação se encontram orientados para algo que interessa em comum; o processo do diálogo, qualquer que seja seu resultado, não nada mais que o desenvolvimento de uma comunidade originária a partir da qual os interlocutores não eram suficientemente conscientes, mas eles acabam percebendo como um bem comum. Compreender é sempre entender-se mutuamente (GUTIÉRREZ, 2002, p. 195, tradução livre)¹⁸.

A dinâmica do diálogo no jogo consubstancia a tese gadameriana da universalidade da linguagem, ou seja, não podemos pensar aqui de um âmbito fechado, mas sim em um âmbito onibrangente, o que permite à linguagem não se subtrair da possibilidade do ser dito, pensado e vivido:

Todo diálogo possui, portanto, uma infinitude interna e não acaba nunca. O diálogo é interrompido, seja, porque os interlocutores consideram já ter dito suficiente, seja porque os interlocutores consideram já ter dito o suficiente,

¹⁸ No original: “Quienes con sus diversos puntos de vista participan en una conversación, lo hacen orientados por algo que interesa en común; el proceso del diálogo, cualquiera que sea su resultado, no es sino el desarrollo de una comunidad originaria de la cual los interlocutores no eran al comienzo suficientemente consciente pero que terminan percibiendo como bien común. Comprende es siempre entenderse mutuamente por estar referido a algo sobre lo cual llegamos a un acuerdo a través de la conversación”.

seja, por não terem mais nada a dizer. Toda interrupção desse diálogo guarda, por sua vez, uma referência interna à retomada do diálogo [...] A linguagem é, pois, o centro do ser humano, quando considerada no âmbito que só ela consegue preencher: o âmbito da convivência humana, o âmbito do entendimento, do consenso crescente, tão indispensável da vida humana como o ar que respiramos. Realmente o homem é o ser que possui linguagem, segundo a afirmação de Aristóteles. Tudo que é humano deve poder ser dito entre nós (GADAMER, 2010. p. 182).

Como nos advertiu Lawn, o questionamento fundamental do que nos motiva a manter uma comunicação um com o outro não advém da concepção do diálogo como transmissão ou recepção de dados e informações. A linguagem não é um aparelho ou instrumento da comunicação. Gadamer expressou o significado real da comunicação: todo seu intento ou impulso é fazer vir o ser pela fala, e tal reflexão possui seu pontapé na tese heideggeriana de que a morada do ser é a linguagem e foi desdobrada na tese hermenêutica de que o ser que pode ser entendido é linguagem.

Portanto, de certa forma, o ponto da linguagem é nos permitir, como grupo, como uma comunidade de usuário de linguagem, entender a natureza do ser; o que é o ser e como nos relacionamos com ele é sempre um problema para nós. Poderíamos até dizer que toda linguagem interroga o ser. Porém, é mais que isso. Tudo aquilo que conseguimos entender sobre o ser é sempre através do agente da linguagem (LAWN, 2010, p. 112)

Diante do exposto, ressaltamos que o caráter ontológico constituiu o motor e o fundamento da expressão de linguagem, é o caminho do ser que nos leva a fundamentar nossa vida social, cultural, educacional, etc. “A questão não é uma descrição formal das interpretativas ciências humanas, a questão é ‘ontológica’, ou preocupações próprias do ser humano. Nosso próprio modo de ser é interpretativo, nós existimos ‘compreensivamente’ em um sempre já ‘entendido’ mundo” (PIPPIN, 2002, p. 232; tradução livre)¹⁹. Como vimos, o empenho de nossas relações mediadas pela fala é consumir o comum, mas isso só é possível quando vivemos a linguagem no âmbito comunitário onde se diz nós, onde os falantes se dispõem ao jogo livre e expansivo.

No próximo tópico, argumentaremos que esse poder ontológico e comunitário da fala foi representado no conceito de retórica. Uma vez entendido o sentido da linguagem retórica, poderemos desenvolver uma análise da hermenêutica das ciências humanas forjadas no domínio relacional da persuasão e da compreensão.

¹⁹ No original: “The issue is not a formal account of the interpretive human sciences; the issue is ‘ontological’, or concerns human being itself. Our very mode of being is interpretive; we exist ‘understandingly’, in na always already ‘understood’ world”.

2.2 Hermenêutica e retórica: possibilidades de compreensão e aplicação nas ciências humanas

No *The Gadamer dictionary*, o verbete “*rhetoric*” (retórica)²⁰ é designado como reavaliação da questão da linguagem, principalmente porque está concernida aos seres humanos em um mundo sociolinguístico. Aqui também se dá um passo a crítica da linguagem dos enunciados tratada anteriormente, pois, Gadamer pretendeu questionar a redução da linguagem a uma mera ferramenta ou troca de comunicação racionalizada. Diante disso, o filósofo alemão contra-argumentou em relação à tendência anti-retórica da modernidade que tratou a retórica como apenas um mecanismo sofisticado de persuasão e, para isso, a encarou em um sentido dialético, levando a argumentação e o convencimento como partes importantes do momento dialógico da compreensão hermenêutica das ciências humanas.

Após a publicação de *Verdade e Método*, Gadamer admitiu que a relação entre retórica e hermenêutica, a relação entre retórica e dialética, ainda precisava ser trabalhada de forma mais completa, mas sentiu que existe uma verdadeira relação recíproca entre as duas. Como já mostrado em *Verdade e Método*, a hermenêutica compartilha com a retórica a possível delimitação da verdade teórica e do saber prático, o que significa que este último campo é fundado na persuasão demonstrativa de argumentos de convencimento ou declarações verossímeis que não são simplesmente logicamente válidas ou provas conclusivas (LAWN; KEANE, 2011, p. 121; tradução livre)²¹.

A relação entre hermenêutica e retórica encontra-se expressa a longo de *Verdade e Método*, inicialmente na retomada do conceito romano de *sensus communis*, de autoria de Giambattista Vico, conjuntamente com a fundamentação da retórica em Aristóteles e também, de forma diluída em muitas passagens da obra, como na terceira parte intitulada *A virada*

²⁰ Numa busca pelo sentido lexical do conceito de retórica, encontra-se, segundo o dicionário *Aurélio* da língua portuguesa, o termo retórica associado as seguintes significações: “**1.** Eloquência, oratória. **2.** Conjuntos de regras relativas à eloquência” (FERREIRA, 2001, p. 605). No *Dicionário de filosofia* de Abbagnano pode ser lido com mais abrangência histórica: “Arte de persuadir com o uso de instrumentos linguísticos. A R. foi a grande invenção dos sofistas, e Górgias de Leontinos (séc. V a. C) foi um dos seus fundadores” (ABBAGNANO, 2012, p. 1011). No *Dicionário de filosofia*, Thomas Mautner apresentou o termo como: O estudo de como usar bem a linguagem, especialmente ao dirigir-se a um auditório. [...] A retórica foi definida como a arte de usar *bem* a linguagem (*ars bene loquendi*), contrastando com a gramática, que foi definida como a arte de usar a linguagem corretamente (*ars recte loquendi*). (MAUTNER, 2011, p. 649).

²¹ No original: After the publication of *Truth and Method*, Gadamer admitted that the relationship between rhetoric and hermeneutics, the relationship between rhetoric and dialectic, still needed to be worked out more fully, but felt that there was a genuine reciprocal relationship between the two. As already shown in *Truth and Method*, hermeneutics shares with rhetoric the possible delimitation of theoretical truth and practical knowing, which means that the latter field is founded on the demonstrative persuasiveness of convincing arguments or believable statements which are not simply logically valid or conclusive proofs.

ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem. Outras referências à relação aparecem como conceitos centrais nos ensaios da segunda parte de *Verdade e Método*, e em entrevistas publicadas, como aquelas em que Gadamer foi intermediado por Ricardo Dottori e Jean Grondin.

Como nos lembra Catoggio (2008), a hermenêutica das ciências humanas traçada por Gadamer se opôs ao sentido da verdade como certeza, tomando a direção humanista e determinando a noção de verdade da antiga retórica como *eikós*, que se traduz como verossímil ou provável. Aqui, podemos encontrar uma oposição mais fundamental à hegemonia das ciências naturais, deixando mais claro o caminho ressignificativo para as ciências humanas. O que a relação entre retórica e hermenêutica consoma no pensamento gadameriano constitui no desenvolvimento da hermenêutica dialógica como marco atuante e “metodológico” para o conhecimento e compreensão da existência humana, pois os processos interacionais do ser humano no mundo dependem desta relação entre o falar e o compreender: “O intento da recuperação da retórica antiga, se diz, a retórica no sentido amplo, é por parte de Gadamer o esforço por alcançar a máxima extensão teórica da praticidade humana” (CATOGGIO, 2008, p. 175; tradução livre)²². Podemos encontrar nas palavras de Gadamer:

Mas onde deveria se apoiar também a reflexão teórica sobre a compreensão, se não na retórica, a qual, desde a antiga tradição, representa o único advogado de uma pretensão de verdade que defende o verossímil, o *eikos* (*verosimile*)? E o que se torna evidente pela razão comum contra a pretensão demonstrativa e certeza da ciência? Persuadir e evidenciar sem lançar mão da demonstração é o objetivo e o parâmetro tanto da compreensão e da interpretação quanto da arte da persuasão e do discurso (GADAMER, 2010, p. 276)

A retomada por Gadamer da retórica antiga baseou-se no retorno à obra *Retórica*²³, de Aristóteles, dando ênfase às noções de verossimilhança (*eikós*) e sabedoria prática (*phrónesis*), objetivando elucidar o campo hermenêutica das ciências humanas. A retórica compreendida por Aristóteles, como nos lembre Rohden (1997), se baseia na vida cotidiana, nossa conduta se comporta pela verdade relativa, “por isso serão as opiniões as premissas dos

²² No original: “El intento de recuperación de la retórica antigua, es decir, la retórica en un sentido amplio, es por parte de Gadamer el esfuerzo por alcanzar la máxima extensión teórica de la practicidad humana”.

²³ “São dois os tratados aristotélicos referentes ao discurso concebidos distintamente. A *Téchne Rhétoriké* trata da arte da comunicação quotidiana, do discurso em público, cuja preocupação é de regular “a *progressão do discurso de ideia em ideia*”; a *Téchne Poiétiké* “trata de uma arte da evocação imaginária” com a preocupação de regular a “*progressão da obra de imagem em imagem*”. São técnicas autônomas para Aristóteles (ROHDEN, 1997, p. 76)

raciocínios retóricos. Excepcionalmente essa arte recorrerá ao uso da verdade científica” (ROHDEN, 1997, p. 75). Para Aristóteles, existem duas formas silogísticas, uma que diz respeito ao silogismo científico, em que possui premissas e conclusões necessárias e outro silogismo contingente, próprio da dialética e da retórica, que se baseia em premissa e conclusões prováveis, as quais recebem o nome de “entimemas” e se fundam nas opiniões (*dóxa*) mutáveis e contraditórias. Os entimemas fazem parte de vida cotidiana quando nos colocamos a defender pontos de vista. A fundamentação da retórica aristotélica nos entimemas constitui a excelência do debate ou discurso.

O entimema é um tipo de silogismo, e o exame indiscriminado dos silogismos de todos os tipos é tarefa da dialética – ou da dialética como um todo, ou de um de seus ramos. A nítida conclusão disso é: aquele que está melhor capacitado a perceber como e a partir de que elementos um silogismo é produzido disporá igualmente da melhor habilidade para o manejo do entimema quando conhecer adicionalmente os objetos de que tratam os entimemas e as diferenças que os distingue dos silogismos lógicos. Com efeito, o verdadeiro e o verossímil são apreendidos pela mesma faculdade. Que se observe também que os seres humanos são, por natureza, suficientemente inclinados para o verdadeiro e geralmente atingem de fato a verdade. Assim, está-se em condição de alcançar as probabilidades pelo meio que vos concede a possibilidade de reconhecer a verdade (ARISTÓTELES, 2013, p. 42).

Levando a questão do *eikós* aristotélico para o pensamento de Gadamer, podemos afirmar que o intérprete das ciências humanas é aquele que está mais empenhado e dispõe-se ao jogo interpretativo e dialógico no campo de pesquisa. Nesse âmbito, a interpretação do fato não congrega uma verdade demonstrável cientificamente, não depende de uma prova experimental para que se possa evidenciar uma regularidade, antes, o que se dispõe para o pesquisador são interlocutores, consciências falantes que se expressam de forma opinativa, por vezes díspares e contraditórias, e tais opiniões ressurgem da própria condição vivencial dos interlocutores. Para Silva (1994, p. 94) a experiência intersubjetiva dá origem e necessidade para o desenvolvimento da hermenêutica, desse modo, “[...] a coloca na proximidade da lógica retórica da verdade que antes de mais nada é referência e interlocução; é verossímil, isto é, afeta, implica, convence e obriga a argumentar e a decidir”.

O conceito de sabedoria prática também será reconduzido para o desenvolvimento da hermenêutica das ciências humanas. A relação de Gadamer com este conceito pode ser encontrado no livro *A Century of Philosophy: Hans-Georg Gadamer in conversation with*

Riccardo Dottori²⁴, em específico na entrevista cujo título é *Ethics or Rhetoric (Vico, Nietzsche, Derrida)*²⁵. Gadamer esclareceu que o conceito de *phrónesis* (saber prático) se projeta pela retórica: “*Phrónesis* não pode ser medida como um conceito científico como a matemática; é algo bastante diferente - é retórica” (GADAMER, 2006, p. 53; tradução livre).²⁶ A *phrónesis* nada mais é do que uma consciência ou saber da ação, da *práxis*, ela significa um tipo de saber que consiste em reconhecer aquilo que é adequado para cada situação dada. No livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles definiu o homem de sabedoria prática que tem a capacidade de deliberar bem para além do sentido particular. Na sabedoria prática não se poderia reclamar a condição de ciência nem uma arte, pois seu *modus operandis* constitui como variável, desviante de qualquer regularidade ou necessidade:

Resta, então, a alternativa de ela ser uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir no tocante às coisas que são boas ou más para o homem. Com efeito, enquanto produzir tem uma finalidade diferente do próprio ato de produzir o mesmo não ocorre com o agir pois a finalidade da ação está na própria ação (ARISTÓTELES, 2008, p. 132)

Como saber prático, a retórica não lança mão de uma prova ou verdade comprovada. Notou Dobrosavljev (2001), que a perspectiva da hermenêutica gadameriana é herdeira da filosofia prática, isto porque a principal questão é como a compreensão se torna possível, uma vez situada no horizonte da *práxis* e da deliberação acerca das melhores condições para compreender a realidade: “Compreender é sempre temporário e, portanto, pertence ao campo da *práxis*. Esta alegação é delineada por uma explicação detalhada de toda uma rede de noções que Gadamer usa para definir a experiência hermenêutica”. (DOBROSAVLJEV, 2001, p. 607; tradução livre).²⁷

González compreendeu que o conceito de *phrónesis* possui um núcleo comum com o conceito de *decorum*, pois ambos têm a ver com o fato de como conduzir a assuntos práticos. Desse modo, para González, quem possui *decorum* não tem somente ciência da ação que deve adotar para si, mas tem o poder de convencer os outros a seguir o seu curso. A *phrónesis*, enquanto deliberação moral, é individual, ela participa do âmbito privado do *decorum*, pois tem a ver com escolher os argumentos para persuadir a si mesmo e aos outros na ação moral:

²⁴ Tradução livre: *Um Centenário de filosofia: Hans-Georg Gadamer em conversa com Ricardo Dottori*.

²⁵ *Ética ou Retórica (Vico, Nietzsche, Derrida)*.

²⁶ No original: *Phrónesis* cannot be gauged with a scientific concept like mathematics; it's something quite different — it's rhetoric.

²⁷ No original: Understanding is always temporary and, therefore, belongs to the field of praxis. This claim is outlined by a detailed explanation of a whole network of notions, which Gadamer uses to define hermeneutical experience.

“Logo, *phrónesis* e *decorum* parecem está intimamente unidos, em virtude da necessidade de interação da deliberação moral e o discurso argumentativo” (GONZÁLEZ, 2012, p. 130).

O pensamento de Aristóteles ofereceu uma base substancial para Gadamer, mas a composição do seu pensamento também encontrou em Giambattista Vico²⁸ uma afinação para a relação entre hermenêutica e retórica como ressignificação das ciências humanas. Esclareceu González (2002, p. 86; tradução livre) que “Gadamer acode ao *sensus communis* como conceito essencial do humanismo que pode dar luz para uma compreensão mais adequada do que se passa com as ciências do espírito na modernidade”²⁹. O próprio Gadamer reconheceu que muitas das questões que iriam se ocupar em *Verdade e Método* ressoavam em Vico, por meio do seu apelo ao *sensus communis*, como ideal crítico que viria questionar a primazia das ciências modernas, principalmente, aquela com a evocação ao pensamento de Descartes.

Em torno da clássica obra intitulada *De nostri temporis studiorum ratione*, Vico, retomou a querela dos antigos e modernos para criticar as estruturas educacionais e epistemológicas de sua época, sendo que seu modo de pensar as estruturas vigentes estava instituído nas bases conceituais e no modo de pensar dos antigos. Por meio da primazia do pensamento de *sensus communis*, Vico determinou os limites do pensamento moderno, afirmando que não se poderia desprezar o saber dos antigos pelo conhecimento dos acadêmicos modernos que se pautavam nas abstrações matemáticas. A questão em que se insurgiu Vico foi a concepção de verdade como evidência a partir do método cartesiano que se impôs contra o pressuposto da tradição humanista situado na retórica. Em Descartes, a verossimilhança aparece como falsidade e o caminho do conhecimento está afeito à razão. Indo em sentido inverso, Vico não só afirma toda a qualidade significativa da verossimilhança, como nos lembra de que outras faculdades, como os sentidos, memória e a imaginação, nos levam ao caminho do conhecimento: “A imaginação é, precisamente, a faculdade que nos permite considerar algo como possível, portanto, é desejável que seu exercício se promova entre os jovens” (GONZÁLEZ, 2002, p. 82).

²⁸ No artigo *Sensus communis: de la imaginación em Vico, a la tradición em Gadamer*, González (2002) propôs analisar a interpretação de Gadamer do conceito de *sensus communis* de Vico, a autora chegou a apontar que tal interpretação ao invés de evidenciar o pensamento do viconiano, restringiu nos seguintes aspectos: Gadamer desconhece a universalidade do sentido comum viquiano; restringiu a noção de *sensus communis* à *phrónesis* aristotélica, fazendo isso contorna o intento de Vico da fundamentação transcendental das ciências humanas. E, por último, Gadamer ignorou o valor que Vico dá a investigação empírica no contexto das ciências humanas e o papel que o sentido comum pode julgar neste tipo de investigação como critério hermenêutico-normativo.

²⁹ No original: “Gadamer acude al *sensus communis* como concepto esencial del humanismo que puede dar luces para una comprensión más adecuada del quehacer de las ciencias del espíritu en la modernidad”.

Não podemos nos afastar da sabedoria antiga que traz consigo os ideais da *prudentia* e da *eloquentia*, principalmente, porque ela nos leva à tradição do *sensus communis*, que nos coloca em uma dimensão comunitária, nesse sentido, não dispõe de verdades comprovadas (como na ciência), mas da verdade plausível, o verossímil que depende da destreza prática do diálogo desenvolvido no seio social:

Bem o que nos interessa aqui é o seguinte: *sensus communis* não significa somente aquela capacidade universal que existe em todos os homens, mas é também o sentido que institui comunidade. Vico acredita que o que dá diretriz à vontade humana não é a universalidade abstrata da razão, mas a universalidade concreta representada pela comunidade de um grupo, de um povo, de uma nação, do conjunto da espécie humana. O desenvolvimento desse senso comum é, por isso, de decisiva importância para a vida (GADAMER, 2015, p. 58).

Mas Gadamer não relaciona o pensamento de Vico à concepção aristotélica, ele teme que o sentido comum se associe a uma faculdade, do contrário, para ele tal sentido é um construto no conjunto relacional da vida humana. González interpretou que Gadamer recorre ao conceito de *sensus communis* como aquilo que é historicamente herdado e circunscrito nos limites culturais, ou seja, relacionado com a tradição, para que possa se opor a qualquer planejamento naturalista. O *sensus communis* se apreende nas determinações da vida e é determinada pelas condições objetivas desta. De outro modo, Gadamer analisa a contribuição do *sensus communis* como a oposição que Vico fez a Descartes. Gadamer utiliza a ideia de que nossas ações são determinadas antes pelo *sensus communis* e não pela razão e, dessa maneira, a concretude e a sabedoria histórico-cultural se opõe e é primordial, como um privilégio de nosso desenvolvimento humano. Com isso, Gadamer mostra a abstração racional como algo derivado e não pressuposto:

Retomando a abordagem inicial de Gadamer, a função hermenêutica corretiva do senso comum que ele vê como resultado de degeneração do conceito tem, significando teórico e epistemológico contrário teórica importante para o método da nova ciência. Gadamer pelo contrário, funda a compreensão própria das Ciências do Espírito em uma experiência hermenêutica ", que tem preconceito autoridade como o princípio orientador. Para ele, o preconceito da autoridade nos abre "para o texto e o processo interpretativo torna possível. Vico, no entanto, não está contentado com tudo que o saber acumulado pela autoridade, reclama para sua ciência uma fase final de estudo sistemática e inspiração empirista, mas guiado pelo senso comum (GONZÁLEZ, 2002, p. 91; tradução livre)³⁰.

³⁰ No original: Retomando el planteamiento inicial de Gadamer, la función hermenéutico- correctiva del sentido común que él ve como consecuencia de una degeneración del concepto tiene, por contrario un significado

O pensamento acerca da linguagem em Gadamer há muito tempo já vinha desenvolvendo uma ressignificação e incorporado um *status* conceitual à racionalidade retórica. Isto pode ser visível na manifestação da linguagem a partir do conceito de fusão de horizontes, onde a priorização do diálogo dispõe uma relação entre interlocutores, em que algo vem à fala na relação dialógica entre pontos de vistas diferentes. Para que a conversação tenha êxito, constitui como necessário que nenhum dos participantes do diálogo possua a voz mais ativa do que a do outro e que nem as bases argumentativas que promovem um possível acordo possam ser ajustadas como ferramentas. Gadamer acreditou na fluidez do diálogo que é propriamente o jogo de linguagem decorrente de perguntas e respostas, pois é nesse jogo de conversações que o ser da linguagem se manifesta e o acordo entre os interlocutores se faz presente. Nesse ponto, Gadamer foi otimista ao pensar na força da conversação como a instauração de uma nova comunidade dialógica fundada em seu plausível acordo: “O acordo na conversação não é um mero confronto e imposição do ponto de vista pessoal, mas uma transformação que converte naquilo que é comum, na qual já não se é mais o que se era” (GADAMER, 2015, p. 493).

Como foi tratado no tópico anterior, a linguagem em Gadamer não se aplica em torno de uma concepção designativo-enunciativa, ela constitui-se no próprio fenômeno da palavra que substancia afirmativamente a possibilidade da linguagem ser pura expressão. Enquanto designação, a linguagem se esforça para aperfeiçoar, cada vez mais, o significado da coisa, ela acredita afinar-se em um sentido correto, capaz de explicitar veracidade da coisa em questão. Ela independente do fluxo linguístico da vida cotidiana, sua feitura corresponde a sinais linguísticos artificializados, criados para dinamizar a situação científica. Aqui a linguagem é vista como tomar à mão uma ferramenta.

Só podemos pensar a linguagem retórica a partir da linguagem como expressão, pois ela, prioritariamente, corresponde a um modo de ser com os outros. A expressão da palavra movimenta-se em um contexto, habilita o intercâmbio de ideias e o esforço de aplicação para compreender o que o outro quis manifestar, avivando a possibilidade do acordo hermenêutico. Para Gadamer, na linguagem não devemos nos esforçar em transferir-se ou reproduzir as vivências do outro, mas devemos compreender que “a linguagem é o meio em que se realizam

teórico-epistemológico importante para el método de la *Ciencia nueva*. Gadamer por el contrario funda la comprensión propia de las Ciencias del Espíritu; en una *l/experiencia hermenéutica* que tiene al prejuicio de autoridad como criterio orientador. Para él, el prejuicio de autoridad nos abre" al texto y hace posible el proceso interpretativo. Vico, por el contrario, no contento del todo con el saber acumulado por la autoridad, reclama para su ciencia una última fase de estudio sistemático y de inspiración empirista, pero guiado por el sentido común”.

o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre as coisas em questão” (GADAMER, 2015, p. 497).

O problema retórico é tão forte em *Verdade e Método*, que o exemplo paradigmático da tradução mostra, ao mesmo tempo, a relevância do entendimento que conduz ao acordo e à dificuldade que aquele que traduz possui para manter acordado o sentido do texto em um novo universo de linguagem. Neste caso, a linguagem pode ser vista como um *médium* do acordo, possuindo uma mediação artificial expressa pela presença do tradutor, que tutela ou conduz o intercâmbio entre mundos linguísticos diversos. Mas no caso onde os interlocutores falam a mesma língua, não há garantias imediatas do acordo ou do entendimento; a problemática hermenêutica decorre, como entendeu Gadamer, no correto acordo sobre um assunto, ou seja, se aquilo que vem à fala é compreendido por ambos participantes do diálogo.

A conversação é um processo do acordo. Toda verdadeira conversação implica nossa reação frente ao outro. Implica deixar realmente espaço para seus pontos de vista e colocar-se no seu lugar, não no sentido de querer compreendê-lo como essa individualidade, mas compreender aquilo que ele diz. Importa respeitar o direito objetivo de sua opinião, a fim de podermos chegar a um acordo em relação a um assunto em questão. Não relacionamos sua opinião, portanto, com sua própria individualidade, mas com nossa própria opinião e suposição. Quando o outro é visto realmente como individualidade, como ocorre no diálogo terapêutico ou no interrogatório de um acusado, ali não se dá verdadeiramente uma situação de acordo (GADAMER, 2015, p. 499).

Este exemplo da tradução nos dá a amplitude da contribuição da retórica no plano prático da compreensão significativa do objeto textual. O trato com o texto constitui uma conversação, um debate entre a forma literal que o texto se apresenta e o conteúdo que se passa, e a dificuldade está no fato de que exige uma distância, mesmo que se esforce para quebrar, entre a opinião do outro e a própria. Ao dialogar, ao argumentar com o texto, o que o intérprete e o tradutor têm em comum é a responsabilidade de reiluminar o sentido, essa é a via para o acordo da conversação que se estabelece.

O desafio da compreensão de um texto em uma língua estrangeira, ou até mesmo na língua própria do intérprete, não pode ser movida pelo interesse de se colocar no lugar do outro para compreender suas motivações, o como ele chegou a essas ideias, tal como pensou a hermenêutica psicológica de Schlegel. O universo da compreensão textual está no deixar o texto, que é um estranho, falar. A tarefa da interpretação serve como um momento de escuta e interlocução que sopesa nos movimentos de vaivém das palavras para reter aquilo que é comum. A relação com o texto não é designativa, não está para decodificar e impor uma

fala, mas sim, o texto apresenta-se como expressão, o texto fala em seu idioma com seu complexo mundo sociolinguístico. Deixar o texto falar em sua linguagem, é resguardar o nosso universo falante para que o mundo do texto, um novo mundo, possa apresentar plausivamente ou verossimilhante o tema no ritmo dialético da hermenêutica.

De certo modo, quando tomamos o universo da interpretação hermenêutica como conversação, não há como deixar de participar da relação texto-intérprete. Isto implica que o intérprete não é neutro, mas participa do sentido do texto, pois, ao compreender as instâncias argumentativas, o intérprete move sua compreensão ou seu próprio horizonte na medida em que compreende e se aplica sobre aquilo que o precede, ou seja, a tradição:

O texto traz um tema à fala, mas isso, em última instância é devido ao trabalho do intérprete. Ambos tomam parte disso. Por isso, o significado de um texto não se pode comparar com um ponto de vista fixo, inflexível e obstinado, que coloca sempre a mesma pergunta àquele que procura compreender: como o outro pode chegar a uma opinião tão absurda? Nesse sentido, na compreensão não se trata seguramente de um “entendimento histórico” que reconstruiria exatamente o que retrata o texto. Ao contrário, pensamos *compreender o próprio texto*. Mas isso significa que, no redespertar o sentido do texto já se encontram sempre implicados os pensamentos próprios do intérprete. Nesse sentido, o próprio horizonte do intérprete é determinante, mas também ele não como um ponto de vista próprio que se mantém ou se impõe, mas como uma opinião e possibilidade que se aciona e coloca em jogo e que ajuda a apropriar-se verdadeiramente do que se diz no texto. Acima descrevemos isso como fusão de horizontes. Agora podemos reconhecer nisso a forma de realização da conversação, graças à qual chega à expressão uma “coisa” que não é somente minha ou de meu autor, mas uma coisa comum a ambos (GADAMER, 2015, p. 503).

Tais questões podem ser encontradas na análise de Roberto Wu (2013), que corroborou com a noção de que a relação entre hermenêutica e retórica representa o diálogo constante e liberado progressivamente dos preconceitos que carrega o intérprete a cada compreensão, mas enfatizou a compreensão e o debate a partir da dimensão comunicativa com o outro. Para Gadamer, a retórica é o conceito que abrange tudo que tem a ver com o outro, “[...] pois a relação com o outro é mediada pela linguisticidade, bem como a concretização da linguagem se dá como diálogo com o outro” (WU, 2013, p. 517). No entanto, a argumentação de Wu sobre o caráter prático da linguagem retórica apontou não somente uma “arte do falar”, mas refere-se, principalmente, que a dimensão relacional entre retórica e hermenêutica filosófica gadameriana, convém afirmar uma “arte do ouvir”. Assim, “[...] em relação à hermenêutica gadameriana, não há compreensão autêntica sem o ouvir,

bem como não é possível encontrar a palavra correta sem que se compreendam os elementos particulares que constituem a situação em que é preciso falar” (WU, 2013, p. 514).

Wu tematizou a problemática relacional entre falar e ouvir em Heidegger como momentos integrados. No parágrafo 29 de *Ser e Tempo*, Heidegger afirmou que a retórica foi a primeira forma de desenvolver uma dimensão hermenêutica do ser-com-o-outro cotidiano. A retórica ressignificada por Heidegger, penderá mais para uma “arte do ouvir”, assumida dentro de uma co-existência compreensiva, do que para uma arte do falar, que é comumente conhecida e que prioriza o eu do intérprete.

Tanto o falar e o dizer, quanto o ouvir, têm um sentido prático, ou seja, o deve ser apreendido como e é nesse sentido que Heidegger afirma que o ouvir não tem o mero sentido de “aprender algo” (*etwas zu lernen*), mas antes implica uma “diretiva para a ocupação prática concreta” (*Direktive für das konkrete praktische Besorgen*) (2002, p. 111). Esse caráter prático é, por sua vez, explicitado e reforçado por Heidegger quando afirma que encorajar (*Aufmunterns*), persuadir (*Zuredens*) e exortar (*Ermahnens*), revelam o ser-com-um-outro na possibilidade de “deixar algo ser dito por ele mesmo”, na medida em que ouve. O ser-movido, característico da abordagem retórica sobre o discurso, é contemplado por Heidegger a partir do ouvir que implica uma apreensão do dito num direcionamento prático (WU, 2013, p. 508-509).

González pensou a tarefa da retórica relacionada à hermenêutica filosófica das ciências humanas, afirmando que, para o processo de pesquisa, a função metodológica da persuasão, ou melhor, do deixar ser persuadido pelo texto, onde o intérprete ou pesquisador se encontram sempre diante da tradição, deixando tomá-la por verdadeira. Como analisou Schmidt (2014), o intérprete deve fazer o texto falar, assim entrando em um diálogo como se fosse outra pessoa. A relação dialógica que se dispõe entre o intérprete e o texto permite a “fusão de horizontes”, que é a própria compreensão, fazendo que o presente atualize suas possibilidades interpretativas a partir da ressignificação do passado ou da tradição:

Ao interpretar um texto, o intérprete deve fazer com que o texto fale com outra pessoa em diálogo consigo. Este é o trabalho da aplicação. Usando os argumentos do texto, que podem questionar sua própria posição. As posições ou preconceitos em conflitos existem dentro do horizonte expandido onde acontece a fusão de horizontes. Dentro deste horizonte expandido, a pergunta que trata do assunto sob discussão será decidida através do descobrimento dos preconceitos legítimos (SCHMIDT, 2014, p. 163).

Lawn (2010) também compreendeu que o objetivo real da hermenêutica de Gadamer está na revitalização da palavra escrita, fazendo com que esta seja retomada à condição de

fala. Ao colocar o texto sobre o entendimento, transforma a escrita do lugar alienado do texto para o plano dialógico da fala: “Portanto, para entendermos um texto escrito, precisamos tratá-lo como um parceiro em diálogo e procurar revitalizar a palavra escrita, trazê-la para a vida e engajá-la em conversação, que é tudo aquilo que chamamos de entendimento” (LAWN, 2010, p. 111).

O filósofo está inserido em um empreendimento no qual um desvelar do sentido ontológico acontece em seu diálogo com a tradição; esta relação não se refere a uma aproximação neutra e objetiva com o passado, mas sugere, por meio da fusão de horizontes, uma relação comunicacional com o passado, para que o presente possa ser compreendido. Esta tarefa filosoficamente interpretativa em Gadamer parte da suposição de que a retórica oferece a “capacidade para o diálogo”, permitindo ao intérprete ser persuadido diante da alteridade do texto que representa a tradição.

2.2.1 Hermenêutica e Retórica: aplicação na hermenêutica jurídica

Uma vez que encontramos o caminho de ressignificação da hermenêutica das ciências humanas na racionalidade retórica, podemos pensar agora o seu momento de aplicação. A hermenêutica jurídica nos vem como um bom campo para esse propósito: Mas antes é necessário lembrar a presença do conceito de aplicação, que talvez para o leitor até aqui ficou nas entrelinhas. Quando Gadamer se propôs a desenvolver o conceito de aplicação, ele remontou à antiga divisão da hermenêutica que a distinguiu em três partes, ou seja, em uma *subtlitas intelligendi* (compreensão), *subtlitas explicandi* (interpretação) e *subtlitas applicandi* (aplicação).

Gadamer nos lembrou que, na história da hermenêutica, o seu significado sistemático foi aperfeiçoado quando a hermenêutica romântica reconheceu a unidade interna entre compreensão e interpretação. Aqui também se opera, nessa instância relacional da compreensão, a linguagem e a produção conceitual que ela desenvolve. Mas, para Gadamer, ao longo da história, essa unidade interna entre compreensão e interpretação expulsou o terceiro momento, ou seja, a aplicação da tarefa hermenêutica. A questão que a hermenêutica filosófica agora pode realizar é focalizar a relevância, ainda melhor, a inevitabilidade da aplicação no processo da compreensão: “Ora, nossas reflexões nos levaram a admitir que, na

compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido à situação atual do intérprete” (GADAMER, 2015, p. 407).

Conforme Gadamer, a tarefa que se impõe para o intérprete não poderá mais ser de reprodução daquilo que o interlocutor diz, mas pauta-se como um todo na aplicação: “A aplicação prática não é, na afirmação de Gadamer, exterior, depois do fato, um uso do entendimento, que de alguma forma é independente do entendimento. Toda compreensão é prática” (DOSTAL, 2002, p. 03, tradução livre)³¹. A aplicação pode ser interpretada como o desenvolvimento da situação de conversação onde o intérprete faz valer a opinião do autor. Aplicar tem, antes, o sentido de reconduzir ao debate os seus participantes, para alcançar o instante concreto da interpretação, porém, esse instante constitui um engajamento e transformação dos horizontes conceituais do intérprete. Tal é a perspectiva da aplicação para o intérprete das ciências humanas que, para Gadamer, não consiste em apreender o universal, ele não pode ignorar a situação concreta, a compreensão da tradição que se dá no encontro com o texto ou fato o move no diálogo aplicando para si mesmo.

Decorrente desses pressupostos, Gadamer pensou que a relação entre hermenêutica das ciências humanas e a hermenêutica jurídica não estão completamente distantes. A questão que recuou a tarefa da hermenêutica jurídica, segundo esse autor, foi ter restringido sua *práxis* a um âmbito específico de atuação. Tal hermenêutica foi utilizada (de certo, ainda está) como um recurso auxiliar da *práxis* jurídica, tendo a sua aplicação no momentos excepcionais que apresentam incompreensão ou deficiência no sistema dogmático jurídico.

Consoante Gadamer, a hermenêutica jurídica deveria se reconectar com a teoria geral da compreensão, tecendo uma relação dialógica com a tradição. Para cumprir esse objeto, Gadamer se coloca a compreender o significado paradigmático da hermenêutica jurídica, investigando, inicialmente, o comportamento do historiador jurídico e do jurista, buscando compreender o ponto de intersecção entre ambos.

No caso do jurista, o tratamento com a lei se oferece a partir do caso concreto, ele está vinculado diretamente com a atualidade do fato e, assim, cumpre sua execução da lei dependente da interpretação das condições fáticas presentes. Do outro lado, o historiador jurídico não parte do caso concreto, o processo de dar sentido à lei está implicado em perceber a totalidade da lei no universo de construção ao longo da história, não podendo ser passivo à aplicação originária da lei. Desse modo, a questão que se aplica para o

³¹ No original: “The Practical application is not, on Gadamer’s account, an external, after the fact, use of understanding that is somehow independent of the understanding. All understanding is practical”.

historiador será a de criar uma ponte entre o momento originário e o momento atual em que a lei vigora. Gadamer compreende que a tarefa da atualidade histórica não é restrita ao historiador, mas ela deve vigorar na prática do jurista. Tanto o historiador como o jurista vivenciam a tensão entre o sentido originário e o sentido atual, ambos devem implicar em sua *práxis* uma reflexão sobre a capacidade de mudança histórica.

O juiz, para que possa aplicar a lei, deve compreender o conteúdo normativo a partir da condição posicional na história do conceito legal, e esse modo de dispor da compreensão e da aplicação, constitui aquilo que tratamos, em capítulos anteriores, como a retomada compreensivo-dialógica da tradição histórica, afim de que a compreensão atual seja derivada do caráter crítico daquela. Da mesma forma, esta deveria estar condicionada à *práxis* do historiador jurídico, ou seja, ele estaria obrigado a distinguir o movimento entre o sentido original do texto legal do conteúdo jurídico de sua aplicação no momento atual:

Só existe conhecimento histórico quando em cada caso o passado é entendido na sua continuidade com o presente, e isto é o que realiza o jurista na sua tarefa prático-normativa, quando procura “assegurar a sobrevivência do direito como um *continuum* e salvaguardar a tradição do pensamento jurídico [...] O que tenta reconhecer é o significado jurídico da lei, não o significado histórico de sua promulgação ou certos casos quaisquer de sua aplicação. Assim, não se comporta como historiador, mas se preocupa de sua própria história, que é o seu próprio presente assim, a cada momento ele pode assumir a posição do historiador, e dirigir-se às questões que implicitamente já o ocuparam como juiz (GADAMER, 2015, p. 430-431).

O problema da compreensão histórica, aqui pensado por Gadamer, não constitui compreender sequência dos eventos históricos, mas está implicada nos significados. A história jurídica deve ser pensada como a história dos efeitos jurídicos. O historiador ou jurista manifestam, no jogo da linguagem, a hermenêutica da conversação, interpelando a tradição jurídica, a fim de que se exponha à extensão compreensiva: “Na verdade, em toda compreensão histórica já está sempre implícito que a tradição que nos alcança dirige sua palavra ao presente e deve ser compreendida nessa mediação – mais ainda: como essa mediação” (GADAMER, 2015, p. 432).

Nesse sentido, a tarefa da interpretação jurídica tem como objetivo concretizar a lei. A concretização tem a ver com o estabelecimento das condições de aplicação que se constituem a partir da capacidade reflexiva do jurista, pois, “a pessoa que se tenha aprofundado na plena concreção da situação estará em condições de realizar essa ponderação justa” (GADAMER, 2015, p. 433). Como lembrou Lopes (2000), o juiz não está mais sujeito ao paradigma positivista da lei e nem a validade da lei assume uma existência formal ou dogmática. Desse

modo, a tarefa do juiz carrega a responsabilidade de aferir um juízo razoável ou significado válido para o caso, assim, a validade legal seria “[...] senão uma qualidade contingente ligada à coerência de seus significados, coerência mais ou menos discutível e sempre remetida à valorização do juiz” (LOPES, 2000, p. 101).

Como ressaltou González, a relação entre hermenêutica e retórica para a prática jurídica atua como a própria aplicação da palavra persuasiva no ouvinte, que se deixa persuadir, como naquele que toma partido da palavra para efetivar a persuasão. Em ambos os casos, trata-se de escamotear a realidade objetiva a partir da compreensão do modo subjetivo que os atores se apresentam. Dentro desse contexto aplicativo da hermenêutica-retórica, o advogado, por exemplo, para persuadir um júri, pode tomar a situação concreta dos participantes do diálogo, observando como os seres humanos de determinada comunidade se comportam, pode vincular seu discurso de um modo ou de outro, e isso vale para o político e para o educador, até mesmo, para um teórico das ciências naturais, que precisa participar sua teoria para um público não preparado:

Permitam-me concluir com uma breve avaliação da conexão levantada por Gadamer entre hermenêutica e retórica. A meu ver, essa conexão é extremamente frutífera e ainda há muito a explorar sobre isso. Hermenêutica de Gadamer é um dos poucos insights e práticas científicas que conservam hoje o espírito da tradição retórica, ele entende que a esfera de compreensão e linguagem é inseparável da persuasão. Sem outra língua que não intrinsecamente persuasiva ou retórica, nem há entendimento genuíno que não passa reconhecimento desta intenção e efeitos persuasivos (GONZÁLEZ, p. 136; tradução livre)³².

Como análise acerca da hermenêutica das ciências humanas em Gadamer, podemos conceber, com clareza, que a dimensão prática de nossa vida está situada na esfera da racionalidade retórica. A verdadeira compreensão dos fatos não constitui desenvolver por meio da indução à explicação do real por meio de uma regularidade. Gadamer nos prepara para o plano heterogêneo e contingencial da compreensão e, face a isso, a linguagem exerce o poder de debater, discursar, persuadir e nos levar a desenvolver um acordo, mas tudo isso sem sair do campo da tradição, pois a nossa condição atual de existir é determinada por esta. O

³² No original: “Quisiera concluir con una breve evaluación de la conexión planteada por Gadamer entre hermenéutica y retórica. A mi modo de ver, tal conexión es supremamente fructífera y queda aún mucho por explorar al respecto. La hermenéutica gadameriana es una de las pocas reflexiones científicas y prácticas que conservan hoy en día el espíritu de la tradición retórica, pues entiende que la esfera de la comprensión y del lenguaje es inseparable de la de la persuasión. No hay lenguaje que no sea intrínsecamente persuasivo o retórico, ni hay comprensión genuina que no comporte un reconocimiento de tal intención y efectos persuasivos”.

sentido que vem à fala é uma relação crítica com a situação histórica que exerce efeitos sobre nossas determinações fáticas. Apesar de Gadamer apresentar o teor crítico da hermenêutica e retórica, autores como Habermas, irão questionar a validade emancipatória desta posição. Como veremos, Habermas partiu de Gadamer, mas durante sua análise irá criticar o ambiente conceitual do seu predecessor e buscar refutar a tese da autoridade da tradição pela crítica das ideologias.

3. A PROBLEMÁTICA DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E A TEORIA CRÍTICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS

3.1 Retórica, ciências sociais e crítica às ideologias: debate entre Gadamer e Habermas

O pensamento hermenêutico de Gadamer teve uma grande repercussão, gerando diversos adeptos que viram em sua pretensão uma base crítica e reconduzidora da *práxis* humana. Essa dimensão hermenêutica, como vimos, teve um sentido amplo, pois prometeu permear toda condição individual, psicológica, social, econômica, cultural do ser humano, principalmente, a relação que o ser humano tem com o seu passado histórico ou com a tradição forjada ou construída ao longo do tempo pela religião, arte, filosofia e ciência. Na esteira daqueles que foram tomados por essa hermenêutica, Habermas³³ se destacou como um grande interlocutor crítico da obra do mestre alemão. Adepto da teoria crítica, Habermas propôs um plano emancipador para o desenvolvimento das ciências sociais em sua obra *Lógica das ciências sociais* e, para isso, teceu uma dura crítica às perspectivas positivistas da sociologia, contando que, para isso, Gadamer foi seu inspirador, e, nesse âmbito, o que ficou mais conhecido neste cruzamento de concepções foi o debate entre os dois filósofos.

Esta seção terá como objetivo compreender o debate entre Gadamer e Habermas, cabendo, principalmente, analisar os conceitos de compreensão, retórica e ideologia, que constituem alicerces conceituais fundamentais. Apresentamos alguns pontos importantes da obra de Habermas, *Lógica das ciências sociais*³⁴, conduzindo à crítica ao pensamento gadameriano, intercruzando com as respostas de Gadamer à Habermas, que se encontram delineadas em dois ensaios, respectivamente, *Retórica, hermenêutica e crítica das ideologias*

³³ No decorrer dos anos 1960, Jürgen Habermas (nascido em 1929) trabalha em uma lógica das ciências sociais que, um pouco como Gadamer fizera com as ciências humanas, tentava justificar a contribuição de verdade específica das ciências sociais. Sua magistral *Lógica das ciências sociais* (1967) foi inicialmente um artigo publicado em uma revista editada por Gadamer, a *Philosophische Rundschau*. Em 1961, aliás, sabendo que ele estava em posição vulnerável em Frankfurt, Gadamer acolheu o jovem Habermas sob sua proteção, confiando-lhe um lugar de professor na Universidade de Heidelberg (GRONDIN, 2012, p. 83-84).

³⁴ Nesta edição em espanhol da *Lógica das ciências sociais* está subdividida em cinco partes, constituída de dois prefácios e dividida da seguinte forma: *I. Disputa sobre o positivismo; II. Hermenêutica; III. O funcionalismo nas ciências sociais; IV. Teoria do conhecimento e filosofia da história.* e a quinta parte um *apêndice*, intitulado *Um fragmento (1977): O objetivismo nas ciências sociais.*

– comentários metacríticos na *Verdade Método I* (1967) e *Réplica a Hermenêutica e crítica da ideologia* (1971).

Em *Retórica, Hermenêutica e crítica da ideologia*, Gadamer analisou a problemática e a crítica iniciadas por Habermas, que colocariam em confronto a hermenêutica filosófica e a lógica das ciências sociais. Para isso, tomou como pano de fundo os conceitos de retórica, hermenêutica e sociologia como universalidades interativas e interdependentes. Inicialmente, no referido ensaio, Gadamer reconheceu a ambiguidade que existe entre o conceito de retórica e hermenêutica na realização da *práxis* científica, concluindo que estes elementos estão perfeitamente compenetrados, isto porque o movimento entre o entendimento e o desentendimento permite o esforço de argumentar, compreender, chegar a algum acordo, como também, é o modo próprio que a ciência se sociabiliza no mundo. Esse sociabilizar depende da relação mantida com a tradição vivamente linguística.

Como vimos nos capítulos que antecederam, a compreensão das ciências humanas ou do espírito se pautou na experiência hermenêutica que está fora do domínio da ciência, ou seja, anterior a esse domínio, como a experiência da arte e da cultura permeadas pela tradição histórica e, nesse sentido, que é a própria experiência hermenêutica que abre questionamento e reflexão para as ciências e não o contrário. Apesar de Habermas ter como objetivo elevar a experiência prévia hermenêutica para um nível de desenvolvimento metodológico da inteligência, para desenvolver as bases compreensivas das ciências sociais, a compreensibilidade das estruturas sociais que são dimensionadas pela linguagem não se deixam restringir pela sistematização metodológica, a reflexão hermenêutica não será impedida de ser aplicada, pois ela se move ao estranhamento metodológico (estranhamento controlado ou estratégico) da compreensão que move as ciências sociais.

Gadamer constatou que Habermas se utilizou dos conceitos de consciência histórica efetual e do modelo de tradução que estão presentes na obra *Verdade e Método I*, com o intuito de superação do reducionismo positivista e rigidez que tomavam as ciências sociais, e também repensou a constituição de novas fundamentações nos processos de linguagem. Como nos esclareceu Grondin, a pretensão habermasiana esteve plenamente convicta pela busca de uma “fundamentação normativa e teórico-linguística das ciências sociais” e, para que não recaísse em uma “monadologia da linguagem”³⁵, recorreu a perspectiva gadameriana da linguagem que constitui uma potência significadora, ou seja, encontrou no círculo

³⁵ “Esta recebeu a ajuda no parto da teoria linguística de Wittgenstein e da sua doutrina do jogo de linguagem, que corporifica simultaneamente uma forma de vida. Ele diagnosticou, todavia, um resto de positivismo na tese de Wittgenstein sobre o fechamento das formas de vida constituídas pela linguagem, como se cada agente estivesse monadicamente encerrado em seu mundo linguístico” (GRONDIN, 1999, p. 216).

hermenêutico a base aberta para acessar verdades e reformular os horizontes de possibilidades:

A hermenêutica mostra que círculos linguísticos não são fechados monodicamente, mas são porosos, tanto para fora como também para dentro, escreve Habermas. Para fora, porque a linguagem, em princípio, está aberta para tudo o que realmente se pode dizer e entender. Os horizontes ampliam-se constantemente. Mas, também é aberta para dentro, pois os que agem pela linguagem podem distanciar-se de suas próprias expressões, para interpretá-las, refletir sobre elas, etc. A pretensão de uma universalidade da hermenêutica é, aqui, plenamente confirmada (GRONDIN, 1999, p. 216).

Desse modo, assim como Gadamer, Habermas concordou que o ponto de partida da hermenêutica é a capacidade dialógica da linguagem que desenvolve o modo de realização da consciência hermenêutica (tal como tratamos anteriormente), permitindo perceber a crítica e o absurdo teórico de teorias reducionistas, como a do behaviorismo-positivista. Sobre a perspectiva da linguagem, a sociedade não constitui um todo mensurável, observável ou, muito menos, controlável, mas a sociedade humana mediada por instituições que precisam de um modo ou de outro serem transmitidas ou reformuladas por meio do alcance dialético da consciência histórica sobre a própria experiência histórica: “[...] Habermas reconhece o direito da hermenêutica pelo fato de, a partir do pensamento da história dos efeitos, essa hermenêutica reivindicar o acesso comunicativo ao âmbito dos objetos das ciências sociais” (GADAMER, 2010, p. 279).

No entanto, a oposição feita por Habermas foi dirigida ao modo de ser da reflexão histórico-efetual e sua relação com a tradição pensada por Gadamer. O argumento habermasiano estava baseado no fato de que a reflexão jamais ultrapassaria os limites dos pontos de vista que a precede, ou seja, a tradição, sendo um modo estéril e infrutífero, para ele é necessário fazer com que a reflexão hermenêutica se transforme em uma crítica da ideologia, e esta última seria a força motriz que carregaria todo o interesse cognitivo das ciências sociais.

Como a retórica (enquanto teoria) buscava o encantamento da consciência pelo poder do discurso obrigando a distinguir a coisa em si, o verdadeiro do verossímil que o discurso ensina a produzir, como a hermenêutica busca, por meio da reflexão intercomunicativa, restaurar um entendimento intersubjetivo destruído, buscando sobretudo recolocar em suas bases hermenêuticas um conhecimento que se alienou num falso objetivismo, assim também a reflexão das ciências sociais é movida por um interesse emancipatório buscando dissolver as coerções sociais externas e internas por meio da conscientização (GADAMER, 2010, p. 281).

Grondin atestou o fato de que Habermas, ao pensar a crítica às ideologias, confrontou Gadamer a partir de Gadamer; isso é possível pelo fato de que ele tomou a concepção gadameriana de linguagem e sua capacidade de autotransitividade ou autotranscendência para contrapor a retomada à tradição. Habermas tentou mostrar uma intransigência ou mesmo uma falsidade na relação gadameriana situada entre hermenêutica, retórica e sociedade, pois ele não concorda que o entendimento esteja situado no acordo ou mesmo na tradição que uma comunidade se situa, não obstante, Habermas acreditou na potencialidade da crítica que questiona a ideologia reinante em uma sociedade. Para ele, as ideologias são concepções que sistematicamente desviam da verdadeira comunicação e do consenso entre os interlocutores, a crítica vem desconstruir os pseudoconsensos para abrir caminho autêntico da linguagem humana.

Essa crítica é feita, então em nome de uma situação de comunicação ideal, irreal sem dúvida, mas que não deixaria de ser antecipada em todo ato de fala, desde que acreditemos que o ato de fala é animado por uma vontade de comunicação. Assim como o psicanalista deve diagnosticar um bloqueio comunicacional em um paciente, o terapeuta social pode desmascarar o pseudoconsenso que dada sociedade alimenta como uma forma de “falsa consciência” (GRONDIN, 2002, p. 87).

Aqui se ver plenamente a separação entre a hermenêutica filosófica e a teoria crítica que embasa as ciências sociais no que consta à quebra dos acordos vigentes. Habermas chegou até a pensar o cientista social como um terapeuta social³⁶ que desmascara a pseudo-normalidade, mostrando que tudo não passa de uma retórica das ideologias vigentes que contribuem ou alimentam para uma falsa consciência. Esse filósofo tratou a psicanálise como um método de combate utilizado pela crítica das ideologias, sendo que ela constitui um conhecimento das condições generalizadas das patologias da comunicação linguística cotidiana, contanto que as patologias mais discretas deveriam ser foco principal da descoberta.

Habermas sabe muito bem que para justificar a reflexão ele mesmo apoia-se grandemente no exemplo de uma ciência reflexiva crítica, que deveria servir

³⁶ Também no âmbito da terapia psicanalítica confirma-se o poder emancipatório da reflexão exigida para a vida social. Quando se desmascara a repressão, tira-se a força das falsas coerções. E como nesse caso o estado final de um processo de formação reflexiva deveria fazer coincidir todas as motivações da ação com o sentido que orienta o sujeito que age - objetivo que na situação psicanalítica se vê limitado pela tarefa terapêutica apresentando assim apenas um conceito limite -, assim também a realidade social só poderia ser apreendida adequadamente, do ponto de vista hermenêutico, num tal estado final fictício (GADAMER, 2010, p. 281).

de paradigma para a reflexão social: a psicanálise. Essa ciência utiliza uma reflexão crítica emancipatória que libera de seus bloqueios a comunicação distorcida e busca restabelecer a comunicação. Essa reflexão emancipatória é necessária também no âmbito do social. Segundo ele, não é só o paciente neurótico que sofre com a distorção sistemática da comunicação, quando defende sua neurose. No fundo, toda consciência social resignada e concorde com o sistema social reinante, que acaba apoiando seu caráter coercitivo, sofre do mesmo mal. É essa a pressuposição não discutida a partir da qual argumenta Habermas (GADAMER, 2010, p. 299 - 300).

Na obra *Lógica das ciências sociais*, Habermas expressou sua convicção de que a psicanálise é uma análise da linguagem que constituiria um passo para a teoria do agir comunicativo. A reflexão teria um papel decisivo e decidido, pois ela converteria a alienação generalizada em um confiante encontro com a verdade. Aqui o conceito de retórica toma um peso pejorativo, ele se refere a um conjunto alienante e proposições que a tradição vinculou nosso presente: “[...] segundo a qual a retórica conteria um caráter coercitivo, devendo ser deixado de lado em nome do diálogo racional, livre de coerções [...]” (GADAMER, 2010, p. 318). É, nesse sentido, que Habermas condena o pensamento de Gadamer a uma elevação das tradições culturais como apoderadas de uma linguagem retórica absoluta, ou seja, como se elas fossem intocáveis e ostensivas. Em torno do objetivo de uma ciência social crítica, escreveu Habermas em sua obra *Técnica e Ciência como ideologia*:

As ciências da ação sistemáticas, a saber, a economia, a sociologia e a política, tem como objectivo, de modo análogo as ciências empírico-analíticas da natureza, produzir um saber nomológico. Uma ciência social crítica não se contenta evidentemente com isso. Esforça-se, ademais, por examinar quando os enunciados teóricos apreendem legalidades invariantes da ação social em geral e quando apreendem relações de dependência, ideologicamente fixas mas, em princípio, susceptíveis de mudança. Tanto quanto assim e, a *crítica das ideologias*; bem como, além disso, a *psicanálise* espera que a informação sobre nexos causais desencadeie na consciência de quem está implicado um processo de reflexão; deste modo, o estágio da consciência irreflectida, que pertence as condições iniciais de tais leis, pode modificar-se. Um conhecimento legal criticamente media do poder, assim, colocar a própria lei, graças a reflexão (HABERMAS, 1968, p. 140).

Gadamer não admitiu que Habermas o tratasse como um conservador quanto ao posicionamento acerca da autoridade da tradição, ele se questiona se o poder da reflexão crítica habermasiana sempre será capaz de dissolver o que é substancial. A insatisfação de Gadamer é perceber que Habermas trata suas concepções de modo unilateral, tentando mostrar o vacilo teórico instaurado na hermenêutica filosófica e esquecendo que a tese gadameriana afirma que a autoridade da tradição repousa no reconhecimento. Para Gadamer

trata-se de saber se devemos estabelecer a função da reflexão ao lado da conscientização, e nesse sentido, saber se esse conjunto deve ou pode dissolver ou rechaçar aquilo que é vigente, ou seja, a própria historicidade marcada pela tradição, em nome do novo³⁷.

A dissensão incide, especialmente, sobre a questão de saber se, ao transcender os limites de uma tradição dada em nome da crítica das ideologias, realmente saímos do universo hermenêutico e se a tomada de consciência de uma tradição pela reflexão suspende complementemente a determinação da tradição (GRONDIN, 2012, p. 88).

A crítica de Gadamer veio mostrar que carrega muita pretensão comparar o papel do sociólogo com o de um médico psiquiatra, ambos em vista de uma cura. O que nos leva a interrogar qual os critérios ou resoluções levam um cientista social ou terapeuta social alegar que uma sociedade está doente e que tipo de fármacos podem resolver suas problemáticas, parece que a proposta de Habermas carrega um problema crítico das competências. Apesar de Habermas ter decretado uma meta-hermenêutica pela via da crítica das ideologias, Gadamer advoga a favor de não deixarmos a hermenêutica de lado, ela é o motor da compreensão e não se aparta da tradição, ela se constrói dentro de um cenário dialógico. Na hermenêutica os horizontes diferentes se abrem para entender um ao outro, desdobram-se em sentidos e reflexões que buscam chegar a algum acordo, a própria condição hermenêutica aplica-se como crítica dos possíveis dogmatismos, ela é vigilante, mas não se pretendendo curativa, sua única pretensão está na abertura compreensiva que forma a consciência histórica efetual.

³⁷ “Quando Habermas afirma (176) [305] que se pode “retirar da autoridade aquilo que nela era mera dominação (interpreto: o que não era autoridade), podendo ser dissolvido de forma não violenta pelo saber e pela decisão racional”, já não sei por que estamos discutindo. Sobretudo para saber se as ciências sociais (em virtude de que progressos?!) podem ou não ditar a ‘decisão racional’ a alguém” (GADAMER, 2010, p. 285).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A retomada do pensamento hermenêutico de Gadamer, neste trabalho, constituiu uma postura relevante para acessar as problemáticas referentes ao modo de compreender e existir do ser humano, tocado pelo apelo insistente da ciência, assumindo, dessa maneira, uma postura crítica em face da existência imanente. Tais atitudes não insistem em retirar ou desacreditar da credibilidade do conhecimento científico, mas a crítica se reporta para o radicalismo cientificista que se expressa em uma crença inconsequente em relação ao progresso da ciência. Os questionamentos que nas entrelinhas forjaram esse estudo foram: É possível pensar uma nova concepção hermenêutica? De que modo essa hermenêutica amplia e ressignifica os horizontes das ciências humanas sem recair em um metodologismo? O que diferenciou a hermenêutica filosófica gadameriana das filosofias anteriores? Por que a consciência histórica efetual se dispõe como um conceito transformador? Qual a relação entre hermenêutica e retórica no desenvolvimento das ciências humanas? Por que se constitui como infundada a crítica de Habermas à autoridade da tradição em Gadamer?

Pudemos acompanhar as respostas para esses questionamentos em forma de crítica que buscou acessar uma nova perspectiva para as ciências humanas, insistindo em um caminho anti-metodológico que iluminasse nosso conhecimento e nossa verdade; esse caminho vem de encontro com o passado ou a tradição. A partir da tradição, Gadamer vem nos falar da universalidade do problema hermenêutico, o qual constitui nossa capacidade crítica de uma consciência histórica efetual. Todos nós partimos de uma situação histórica, de um modo ou de outro, e nossa tarefa é conceber outros mecanismos transformadores de significação. O filósofo alemão nos faz reconhecer como transformadores da própria condição histórica, ampliando nosso modo de acessar a verdade a partir da cultura, dos textos históricos, das artes, das expressões sociolinguísticas, permitindo, assim, reencontrar novos horizontes para além da ciência.

Mas a nossa consciência histórica transformadora ou efetual não pode atuar com horizontes isolados, ela é uma corrente de relações humanas que conversam entre si, ela constitui uma fusão de horizontes históricos que dependem de sua significação por meio do diálogo. Não é despropositado que Gadamer iniciou a terceira parte de sua obra *Verdade e Método I* afirmando ou firmando a linguagem como o *médium* ou meio que constrói o acordo e o entendimento entre as coisas e as pessoas. Por isso, esse estudo enfatizou a linguagem como a experiência privilegiada no desenvolvimento do pensamento hermenêutico das

ciências humanas. Mas, o estudo feito aqui sobre a linguagem, procurou dar mais um passo em face da clássica tematização desta experiência no contexto da filosofia de Gadamer, para refletir sobre ela no âmbito da racionalidade retórica. Aliás, a questão da linguagem retórica foi a temática recorrente posterior a *Verdade e Método I*, e tal questão, podemos salientar, assumiu uma postura amadurecida da aplicação hermenêutica das ciências humanas, uma vez que defendeu o horizonte da verdade e da compreensão pautados nos discursos e na plausibilidade ou verossimilhança. Quando a retórica aparece na base do conhecimento das ciências humanas, ela vem nos prevenir do radicalismo e de verdades demonstráveis e reducionistas, ela vem ensinar sobre a relatividade de toda opinião e, por esses termos, a convocação permanente do diálogo.

As ciências sociais, educacionais e/ou jurídicas não se aplicam ao mesmo indutivismo que se aplicam nas ciências naturais, poderíamos chamá-las de “ciências retórico-hermenêuticas”, pois os seus desenvolvimentos partem da própria esfera comunicacional, do debate, da compreensão permanente da situação histórica, elas não decorrem de verdades comprovadas, mas de verdades situadas no âmbito da argumentação, elas necessitam da vivência para construir bases mais sólidas de sua efetivação. No entanto, as ciências humanas não incorporam só o âmbito do discurso, a conversação com a realidade que ela “investiga” depende de uma escuta atenciosa para esse outro que convoca ao diálogo. Assim, como o texto possui uma alteridade que devemos compreender sua verdade, a facticidade, o fluxo da vida real constitui uma alteridade que precisa ser escutada, elas desenvolvem uma verdade que se dá na própria dialética da conversação.

Por esses motivos que Gadamer não poderia ser tomado como um filósofo conservador. Podemos salientar que seu pensamento antecede, mesmo que de modo acidental, uma teoria crítica e uma teoria do agir comunicativo, conceitos desenvolvidos com êxito pelo pensamento de Habermas. A questão que se aplica é que a experiência hermenêutica se desenvolve no estabelecimento de uma abertura fundamental, abertura para aquilo que a tradição vem ao nosso encontro dizer ou nos interpelar. Tal abertura é no dizer de Gadamer a diferença entre o homem experimentado e o dogmático. Enquanto o dogmático não questiona, não se escuta e nem mesmo escuta aquilo que o precede, pois está fechado em si mesmo, em um conjunto de verdades que conserva e que o deixa ignorante de sua condição existencial, ao contrário, o homem experimentado toma em torno de si a relação retórico-hermenêutica, pois a partir delas, é capaz de compreender-se e modificar sua condição social, cultural, mas sempre fazendo uma ponte comunicativa entre o passado, o presente e o futuro.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Retórica**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2013.

_____. **Ética à Nicômaco**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2007.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BACON, F. **O progresso do conhecimento**. Trad. Raul Filker. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

ALMEIDA, Custódio Luis S. **Hermenêutica e dialética: estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Trad. Maria Ermania Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

DOMINGUES, José António. **Diálogo hermenêutico**. Covilhã: LusoSofia, 2009.

CATOGGIO, Leandro. **Lenguaje y retórica en la hermenêutica de Hans-Georg Gadamer**. **Práxis filosófica** [s.l.]. n. 27, p. 173-193, dec. 2008.

CHALMERS, A.F. **O que é ciência afinal?** Trad. Raul Filker. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

DOBROSAVLJEV, Duska. **Gadamer's hermeneutics as practical philosophy**. **Facta universitatis**. [s.l.]. v. 2, n.9, p. 605-618, dec. 2001.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. **O minidicionário da língua portuguesa**. 4. ed. Rio de Janeiro: 2001.

GADAMER, Hans-Georg **Verdade e método I**. Trad. Flávio Paulo Meurer. 10.ed. Petrópolis – Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.

_____. **Verdade e método II: complementos e índices**. Trad. Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. Ethics or Rhetoric (Vico, Nietzsche, Derrida). In: **A century of philosophy: a conversation with Ricardo Dottori**. Trad. Rod Coltman with Sigrid Koepke. New York: The Continuum international publishing group Inc, 2006. p. 53-80.

_____. **O problema da consciência histórica**. Trad. Paulo César Duque Estrada. (Org. Pierre Fruchon). Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

GRODIN, Jean. **Hermenêutica**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

_____. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora UNISSINOS, 1999.

GONZÁLEZ, Catalina. Hermenêutica y retórica em Gadamer: el círculo de la comprensión y la persuasión. **Revista de Estudios Sociales**, Bogotá, n. 44, p. 126-136, dec. 2012.

_____. Sensus communis. De la imaginación em Vico, a la tradición em Gadamer. **Ideas y valores**, Bogotá, n. 120, p. 79-93, dec. 2002.

GUTIÉRREZ, Carlos B. **Temas de filosofía hermenéutica: conferencias y ensayos**. Bogotá: Universidad Nacional de Colômbia, 2002.

GUTHRIE, W.K.C. **Os sofistas**. Trad. João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HABERMAS. **La logica de las ciencias sociales**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: EDITORIAL TECNOS, S.A, 1988.

HEIDEGGER. M. **Ser e Tempo**. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

LAWN, Chris. **Comprender Gadamer**. Trad. Hélio Magri Filho. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

LAWN, Cris; KEANE, Niall. **The Gadamer dictionary**. London: Continuum, 2011.

LÉVINAS. **Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger**. 2. ed. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1967.

LOPES, Ana Maria D'Ávila. A hermenêutica jurídica de Gadamer. **Revista de Informação Legislativa**. V. 37, n. 145, 2000, jan/mar, p. 101- 112.

MAUTNER, Thomas. **Dicionário de filosofia**. trad. Victor Sérgio Miranda; Desidério Murcho. Portugal: Edições 70, 1997.

MANTZAVINOS, Chrysostomos. O círculo hermenêutico: que problema é este? **Tempo Social Revista de Sociologia da USP**. V. 26, n. 2 2005, p 57-69.

MILL, John Stuart. **A Lógica das ciências morais**. Trad. de Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de poder**. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

NUNES, Benedito. **Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger**. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 1992.

PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1969.

PEREIRA, Miguel Baptista. Retórica, hermenêutica e filosofia **Revista Filosófica de Coimbra**. V. 3, n. 5. 1994, p. 5-70.

PIPPIN, Robert. B. Gadamer's Hegel. In: DOSTAL, Robert (ed.). **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge, University Press, 2002. p. 102-125.

ROHDEN, Luiz. **O poder da linguagem**. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. 3. ed. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica: arte e interpretação**. Trad. Celso Reno Braidá. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

SILVA, Rui Sampaio. O círculo hermenêutico e a distinção entre ciências humanas e ciências naturais. **Ekstases: revista de fenomenologia e hermenêutica**. Rio de Janeiro, v.1 n.2, 2013, p. 54-72.

SILVA, Maria Luísa Portocarrero F. Retórica e apropriação na hermenêutica de Gadamer. **Revista Filosófica de Coimbra**. V. 3, n. 5. 1994, p. 93-119.

WACHTERHAUSER, Brice. Getting it right: relativism, Realism, and Truth. In: DOSTAL, Robert (ed.). **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge, University Press, 2002. p. 52-78.

WEINSHEIMER, Joel C. **Gadamer's hermeneutics: a Reading of truth and method**. New York: Yale University Press. 1985.

WU, Roberto. A fenomenologia da coexistência entre a retórica e a hermenêutica. In: Carvalho, Marcelo; Figueiredo, Vinícius (Org.). **Filosofia contemporânea: fenomenologia**, São Paulo: ANPOF, 2013. p. 507-519.