



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

O PROBLEMA HERMENÊUTICO DA APLICAÇÃO EM GADAMER:
Entre a subjetividade do intérprete e a objetividade do método científico

TOMÁS JOBIN COUTINHO LOPES

Teresina
Fevereiro de 2019

TOMÁS JOBIN COUTINHO LOPES

**O PROBLEMA HERMENÊUTICO DA APLICAÇÃO EM GADAMER:
Entre a subjetividade do intérprete e a objetividade do método
científico**

Dissertação de mestrado apresentada como requisito para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí.

LINHA DE PESQUISA: LINGUAGEM, CONHECIMENTO E MUNDO

ORIENTADOR: PROFESSOR DOUTOR GUSTAVO SILVANO BATISTA

Teresina

Fevereiro/2019

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Serviço de Processamento Técnico

L864p Lopes, Tomás Jobin Coutinho.
O problema hermenêutico da aplicação em Gadamer :
entre a subjetividade do intérprete e a objetividade do
método científico / Tomás Jobin Coutinho Lopes. – 2019.
118 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade
Federal do Piauí, Teresina, 2019.

“Orientador: Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista”.

1. Hermenêutica Filosófica. 2. Gadamer, Hans-Georg.
3. Aplicação. 4. Representação. 5. Ciência. I. Título.

CDD 193

TOMÁS JOBIN COUTINHO LOPES

**O PROBLEMA HERMENÊUTICO DA APLICAÇÃO EM GADAMER:
Entre a subjetividade do intérprete e a objetividade do método
científico**

Dissertação apresentada no Curso de Mestrado em filosofia do Programa de Pós-graduação em Filosofia como requisito para a obtenção do título de Mestre.

Teresina, (PI) 02 de Maio de 2019.

MEMBROS DA BANCA EXAMINADORA

**Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista
UFPI (Presidente)**

**Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho
UFPI (Interno)**

**Prof. Dr. Roberto Wu
UFSC (Externo)**

Agradecimentos

Agradeço primeiramente aos meus pais, porque eles são fonte inesgotável de exemplos de amor e de atitudes para uma vida digna e correta. Eles são também os dois pilares de sustentação da minha existência física e moral, proveram todos os meus estudos e minhas necessidades materiais, e sempre me apontaram a direção correta, explicitando para mim, quase todos os dias da minha vida, o valor inestimável dos estudos e do trabalho. A minha gratidão a eles é eterna e sempre acompanhará qualquer mérito ou feito meu.

Agradeço à minha companheira Myrian Christie, porque o mestrado em filosofia foi realizado, desde o início, com o incentivo dela. Até mesmo o livro do John Locke, que se provou indispensável para a minha aprovação no seletivo do mestrado, foi um presente dela, quando eu ainda duvidava do meu potencial e das minhas possibilidades de ingresso no mestrado em filosofia. Ademais, este é só um exemplo de como minha vida tem mais intensidade, potência e plenitude de sentido quando estou ao lado dela e por isso ela tem minha eterna gratidão e amor.

Agradeço aos meus irmãos, porque através deles eu vejo que a doçura e a amizade são sempre possíveis e necessárias, mesmo que as pessoas sejam tão distintas entre si. Agradeço a eles por serem, desde sempre, meus grandes amigos e por desejarem sempre o melhor de e para mim.

Agradeço aos meus estimados amigos de mestrado: Ícaro, Marcos Luiz, João Gabriel e Claudia Bhrenna. Agradeço a eles pelas demonstrações de companheirismo e cumplicidade durante os dois anos de mestrado. Também fico grato pelas nossas longas conversas, que estarão sempre guardadas em minha memória, informando os limites do que eu sei, e exibindo sempre o que eu posso não saber.

Agradeço ao meu orientador, Gustavo Silvano Batista, pela oportunidade inestimável que ele me concedeu de estudar a obra de Hans Georg Gadamer. Um estudo que eu já vinha fazendo durante o curso de Direito, mas que ganhou profundidade e direção a partir da orientação dele. Serei sempre grato por ele ter ampliado os horizontes possíveis da minha vida acadêmica e profissional.

Por fim, agradeço pelo investimento proporcionado pela CAPES, que foi essencial para o desenvolvimento dos meus estudos (2017-2019).

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar e discutir os aspectos relativos ao conceito de aplicação na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, evidenciado na obra *Verdade e Método* (1960) como o problema fundamental da hermenêutica. Deveremos mostrar a justificativa desta centralidade da aplicação no projeto gadameriano. Com essas considerações será possível um estudo que tematiza o modelo da aplicação em sua tensão com os modos metodológicos de compreensão. Tentaremos tematizar e desenvolver o conceito de aplicação no entremeio de várias tensões, com destaque para a relação sujeito-objeto, mas também a tensão entre a ontologia fundamental de Heidegger e o método das *Geisteswissenschaften* de Dilthey; ou seja, entre as ciências humanas e as ciências naturais e, enfim, entre a filosofia e as ciências. Portanto, em um último momento tentaremos sair do escopo de *Verdade e Método* para pôr em destaque as características que Gadamer atribui às ciências, verificando-as quanto aos seus limites e justificativas.

Palavras-chave: Hermenêutica Filosófica. Aplicação. Representação. Ciência. Método. Compreensão. Gadamer.

ABSTRACT

The present work has as its goal to present and discuss the aspects related with the concept of application in Gadamer's hermeneutics, evidenced in his book *Truth and Method* (1960) as the fundamental hermeneutic problem. We shall to present the justification of this centrality of application in the gadamerian Project. With this considerations it will be possible a study that thematizes the model of application in its tension with the methodological modes of understanding. We wil try thematize and develop the concept of application in the middle of many tensions, with emphasis on the tension of the subject-object relation, but also the tension concerning to the place between the Heidegger's fundamental ontology and the method of the *Geisteswissenschaften* of Dilthey; that is between the human sciences and the nature sciences, and finaly between the Philosophy and the science, verifying them, in a last moment, in their limits and justifications beyond the boundraries of *Truth and Method*.

Keywords: Philosophical hermeneutics. Application. Representation. Scientific method. Understanding. Gadamer.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 APRESENTAÇÃO DOS TRAÇOS FUNDAMENTAIS DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER	14
1.1 Interpretação gramatical e psicológica (exemplo de interpretação ou compreensão subjetivista)	17
1.2 A compreensão como método das <i>Geisteswissenschaften</i>	20
1.3 A compreensão como modo de ser do <i>Dasein</i>	23
1.4 A reabilitação da tradição e dos preconceitos como condicionantes da compreensão	29
1.5 Círculo hermenêutico, distância temporal e fusão de horizontes	32
2 A APLICAÇÃO COMO O PROBLEMA FUNDAMENTAL DA HERMENÊUTICA	38
2.1 O problema hermenêutico da aplicação e sua inserção na estrutura da compreensão, assim como cognição e explicação	47
2.2 Apresentação da sabedoria moral (<i>phronēsis</i>) como um modelo de compreensão e suas peculiaridades em relação à <i>technē</i>	55
2.3 Possíveis limitações da <i>phronēsis</i> na proposta gadameriana de reabilitação da filosofia prática	70
3 A CRÍTICA DA DEMONSTRABILIDADE E DA OBJETIVIDADE DO MÉTODO CIENTÍFICO	80
3.1 Diferenciações acerca da ciência antiga e da ciência moderna. O aspecto da demonstrabilidade	80
3.2 A objetividade do método científico	91
3.3 A crítica gadameriana das ciências ou do método científico	100
3.4 A possibilidade de uma dimensão hermenêutica nas ciências	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
REFERÊNCIAS	114

Lista de siglas

VMI – *Verdade e Método I¹: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*

VMII- *Verdade e Método II: complementos e índice*

¹ GADAMER, Hans-Georg. **Truth and Method**. 2^a, Edição revisada. Tradução de Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. New York: Continuum, 1996. GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Revisão da tradução de Enio Paulo Giachini 12.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. A tradução brasileira de *Verdade e Método* será utilizada somente quando as passagens citadas não apresentarem uma disparidade muito grande com a tradução em inglês, feita por Joel Weinsheimer e Donald Marshall, e que foi utilizada como parâmetro de tradução para a presente dissertação. Esta pequena variação se justifica na fluidez da leitura, na medida em que os trechos citados da tradução em inglês serão reproduzidos em notas de rodapé remissivas às minhas traduções para o português. Isto se justifica também na utilização do termo “presença”, utilizado na tradução em português e que se mostra inadequado para traduzir o conceito de *Dasein* (*Ser-aí*), de Martin Heidegger. Quando utilizarmos o nome do título por extenso: *Verdade e Método*, estaremos nos referindo à obra principal do autor como um todo. GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II: complementos e índice**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Revisão da tradução de Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. A tradução brasileira dos complementos de *Verdade e Método*, que resultou em um volume em separado será utilizada sem ressalvas.

INTRODUÇÃO

O conhecimento objetivo das ciências é uma pretensão e um modo de compreensão acompanhado de justificativas de diversas ordens. Estas justificativas podem ser de ordem epistemológica, na medida em que um conhecimento pretensamente isento e neutro, verificado e testado por cálculos e medições, deve ser preferível a um conhecimento oriundo de paixões e afetos individuais. Assim, o conhecimento das ciências é pretensamente seguro e confiável, porque foi certificado pelo método científico e seus experimentos correlatos.

O conhecimento objetivo também tem uma justificativa de ordem moral, na medida em que é supostamente imparcial, e assim não discrimina, não está reservado somente a elites intelectuais e autoridades de todas as ordens (de ordem religiosa, política e jurídica). Dessa forma, é um conhecimento pretensamente emancipatório.

O conhecimento objetivo também tem uma justificativa pragmática, no sentido de que os resultados das ciências produziram um grau de conforto e progresso material sem precedentes na história da humanidade, proporcionando meios de diagnóstico médico e remédios mais eficazes, dinamizando os meios de transporte, ampliando o acesso à informação e assim por diante.

Estes exemplos de justificações poderiam nos conduzir à conclusão de que todo o conhecimento humano deveria ser objetivo. Todas as ciências deveriam proceder da mesma forma como procedem as ciências que adotam o rigor metodológico. Deveria ser útil e necessário um conhecimento metodologicamente rigoroso também nas humanidades, para que o falatório interminável e inconclusivo cessasse, e assim as ciências humanas pudessem ser tão seguras e confiáveis quanto as ciências naturais. Deveríamos ser cientistas rigorosos e metódicos também no estudo da história, da filosofia, da literatura e do direito.

Quais são as possíveis limitações dessas premissas e dessas conclusões acima apresentadas?

Já que, como filósofos, historiadores, juristas e literatos, cultuamos a racionalidade humana, por que simplesmente não nos rendemos? Por que não reconhecemos desde logo as ciências objetivas como o ápice do desenvolvimento da racionalidade humana? E se elas não são o ápice, como é possível haver outro tipo de racionalidade com igual legitimidade, posto que elas são tão seguras e eficazes? Qual o exemplo de saber e de racionalidade que não procede da mesma forma das ciências, mas mesmo assim ainda pode ser concebido como um saber com dignidade, relevância e necessidade? Mais ainda, como um saber pressuposto na mobilidade de fundo da existência humana? Se houver ainda um tipo de saber assim, como ele se diferencia do saber objetivo das ciências, e por que ele não pode simplesmente ser adaptado, passando a se comportar da mesma forma que as ciências objetivas?

Este conjunto de questionamentos é o que movimenta, em grande medida, as reflexões de Gadamer, sobretudo em sua principal obra: *Verdade e Método*, mas também em outros textos que daremos relevância, como *O problema da consciência histórica* e *A razão na época da ciência*.

Desse modo, será feito um estudo focalizado no problema hermenêutico da aplicação. Sobretudo para enfatizar o conceito gadameriano de aplicação como um modelo de saber distinto do conhecimento objetivo e metodológico das ciências naturais, mostrando como ele se diferencia de um saber procedimental e como ele se apresenta como uma descrição da compreensão típica das ciências humanas, demarcando, assim, legitimidade e autonomia próprias de uma dinâmica de saber que resiste à objetificação do conhecimento típico das ciências naturais. Como veremos, tal objetificação do conhecimento têm relação indissociável com certo padrão de racionalidade filosófica, na qual prevalece o esquema sujeito-objeto como meio de cognição e representação dos fenômenos.

Diante dessas considerações, tentaremos demonstrar a tensão desenvolvida por Gadamer entre a dinâmica da compreensão na história e a dinâmica do método científico moderno. Esta tensão será evidenciada na apresentação dos aspectos conceituais inerentes ao problema hermenêutico da aplicação, com relevo para seu caráter mediador entre o subjetivismo do intérprete e o objeto revelado pelo método científico, mas também entre o

conhecimento técnico e o teórico, entre as ciências humanas e as ciências naturais, e, por fim, mas também sempre pressuposto nestas últimas, a tensão maior entre a filosofia e as ciências.

Assim, buscar-se-á desenvolver os traços fundamentais da experiência hermenêutica propostos por Gadamer, dando especial relevo ao problema da aplicação e sua necessária relação com a sua crítica ao cientificismo moderno de Gadamer.

Para o desenvolvimento dessa temática dividir-se-á o presente trabalho em três etapas.

Na primeira etapa será feita a apresentação dos traços fundamentais da hermenêutica filosófica de Gadamer, identificando os traços característicos da relação sujeito-objeto e, portanto, do modo de compreensão que Gadamer põe em questão nas contribuições de Schleiermacher e Dilthey. Nesta etapa será necessário situarmos a hermenêutica de Gadamer dentro da tradição hermenêutica, demonstrando como uma certa racionalidade e esquema de compreensão acabaram sendo também apropriados na hermenêutica e nas ciências humanas.

Em Heidegger, evidenciaremos a virada ontológica que possibilitou que Gadamer extraísse consequências para a questão da legitimidade das ciências humanas frente às ciências naturais. Com isto será possível a distinção dos principais aspectos da hermenêutica gadameriana com a hermenêutica tradicional, que ainda estava presa às exigências do modelo de racionalidade pautado pelo método científico moderno. A identificação dos traços conceituais que marcam o projeto de gadmeriano possibilitará uma justificação mais precisa, do ponto de vista teórico, da escolha de Gadamer pelo modelo da aplicação como um modelo de compreensão na história e como uma alternativa às propostas metodológicas de interpretação/compreensão.

Com tais considerações, será possível percebermos um caráter eminentemente crítico do projeto de Gadamer, no sentido de reavaliar o método científico moderno e, por conseguinte, a produtividade do conceito de aplicação, à medida que o mesmo pode ser visto como uma defesa afirmativa de um modelo, ou ainda, uma dinâmica da compreensão distinta do método típico das ciências, especialmente aquele que veio das ciências da natureza.

Na segunda etapa será introduzido e desenvolvido o conceito de aplicação como momento estruturante da compreensão e como *práxis* humana, e, portanto, como modelo escolhido por Gadamer para a evidenciação da dinâmica da compreensão histórica, que engloba a filologia, a teologia e a hermenêutica jurídica, e se apresenta como uma mediação entre o subjetivismo do intérprete e o objetivismo do método científico.

Assim, será evidenciado o conceito de aplicação como a grande contribuição de Gadamer na tradição hermenêutica, que teria privilegiado somente os aspectos da intelecção (*subtilitas intelligendi*) e explicação (*subtilitas explicandi*). Com isso será feita também a demonstração dos fundamentos de uma atualidade hermenêutica de Aristóteles, evidenciando-se uma interpretação fenomenológica das obras do estagirita, levada a cabo por Heidegger e por Gadamer, mormente no tocante ao conceito de *phronēsis*. Serão também explicitadas algumas críticas ao modelo da aplicação e à hermenêutica filosófica de Gadamer.

Por último, tentaremos explicitar a forma como Gadamer concebe as ciências e verificar de alguma forma a amplitude da legitimidade da sua crítica quanto ao modo como ela é feita e quanto àqueles aspectos que Gadamer atribui como sendo típicos das ciências. Tentaremos, através deste estudo, ver até que ponto a crítica de Gadamer coincide e dialoga com estes aspectos a partir de um ponto de vista acerca das ciências que não seja somente gadameriano, verificando assim o estatuto das ciências a partir de um ponto de referência que não seja somente hermenêutico. Em suma, tentaremos sair do escopo de *Verdade e Método* na última etapa desta dissertação.

1 APRESENTAÇÃO DOS TRAÇOS FUNDAMENTAIS DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER

A crítica da ciência moderna é um tema central que perpassa toda a obra de Gadamer. É uma crítica que se desenvolve de forma assistemática e é permeada por ressalvas. Gadamer não quer se opor de forma intransigente à marcha das ciências e ao modo de proceder das mesmas, mas quer, sobretudo, indagar sobre os seus limites e sobre como tal movimento se relaciona com o pensamento humano como um todo, em especial com a tradição ocidental do pensamento.

A despeito desta legitimidade do desenvolvimento e das conquistas das ciências, Gadamer concebe a compreensão científico-metodológica como somente mais uma das formas de compreensão possíveis, e estabelece como tarefa hermenêutica a evidenciação e legitimação de um âmbito de verdade e de racionalidade que escapa à compreensão típica das ciências. Assim, Gadamer pretende descrever as condicionantes prévias a todo e qualquer tipo de compreensão humana, apresentando com isso uma racionalidade alternativa, explicitando assim os fundamentos do que Ernildo Stein denomina como “logos hermenêutico” (STEIN, 1996, p. 27).

Contudo, discordamos de Stein quando ele afirma que o título *Verdade e Método* deva ser lido como “*Verdade contra o Método*” (STEIN, 1996, p. 44), pois isso denotaria um caráter restritivo e de mera negação a um certo padrão de racionalidade. Gadamer não está a se contrapor, por exemplo, ao modo como os engenheiros projetam prédios, como os médicos diagnosticam e operam seus pacientes, como os cientistas descobrem novos elementos químicos, e assim por diante. Ao invés disso, ele defende que estes tipos de procedimentos não são, de forma alguma, representativos do todo da razão humana. Além do mais, Gadamer tem também como pretensão alargar as possibilidades do discurso e ampliar os modos possíveis de compreensão e de racionalidade. Diz Gadamer:

A ciência que é poder e exige dominar algo, é apenas uma forma do saber. Porém, há uma outra mais e é esta que desejo

defender. Trata-se de encontrar a palavra certa, no momento certo; trata-se dessa precisão ela mesma. Eis o antigo, o venerável conceito da retórica. O equívoco, no entanto, é de fato enganador. Quero dizer, é inteiramente natural que eu diga: onde quer que seja que, através do procedimento medidor e da lógica, surja a cegueira, a verdadeira cegueira não repousa neste saber, senão no toma-lo pelo todo. Isso é o que eu defenderia. (GADAMER, 2000, p. 218)

Paul Ricoeur, em sua obra *Interpretação e Ideologias*, era da opinião de que o título *Verdade e método* deveria ser interpretado como uma disjunção: *Verdade ou método*, evidenciando assim que se trata do desenvolvimento de uma problemática que ocorre a partir de uma ontologia de viés heideggeriano na direção de uma epistemologia das ciências do espírito, proposta por Dilthey, provocando assim uma tensão entre o ideal metodológico deste com o conceito de verdade daquele. Como afirma Ricoeur:

O próprio título de sua obra confronta o conceito heideggeriano de verdade com o conceito diltheyniano de método. A questão é saber até que ponto a obra merece denominar-se: *Verdade E Método*; talvez fosse preferível intitular-se *Verdade OU Método*. (RICOEUR, 1990, p. 38)

A crítica gadameriana ao cientificismo moderno está presente já no primeiro tópico de VMI: “a liberação da questão da verdade a partir da experiência da arte”, que tem um subtópico intitulado “o problema do método.” Nesta passagem de *Verdade e Método*, Gadamer descreve a pretensão dos pensadores entusiastas do modo empírico de proceder das ciências naturais, sobretudo do filósofo inglês John Stuart Mill, e sua reivindicação por um rigor metodológico também nas ciências do espírito, também chamadas de ciências humanas ou ciências morais. Como afirma Gadamer:

Já a partir do contexto da *Lógica* de Mill percebe-se que não se trata de reconhecer uma lógica própria das ciências do espírito, mas de demonstrar, ao contrário, que também nesse âmbito o método indutivo, que está à base de toda a ciência experimental, tem validade única. Mill toma pé numa tradição inglesa, cuja formulação mais efetiva foi dada por Hume na introdução de sua obra *Treatise*. Mesmo na ciência moral estaria em questão reconhecer uniformidade, regularidade e legalidade, que tornaram previsíveis os fenômenos e processos individuais. (GADAMER, 2012, p. 37)

Por essa visão, o método seria um critério seguro de regularidade e uniformidade em qualquer investigação. Para Gadamer, o problema principal do cientificismo moderno é quando ele se apresenta como a única forma válida e possível de verdade e de racionalidade e com isso oprime as demais formas de compreensão como formas decaídas e inferiores, pela suposta falta de rigidez e certeza que o método científico, e somente ele, seria capaz de garantir.

Assim, o título *Verdade e Método* é uma tentativa de expressar toda a amplitude do dilema: que a busca pela verdade não pode se submeter ao padrão de certeza metódica das ciências naturais e que a experiência de verdade não pode ser resumida ao padrão de racionalidade restritivo do método científico, necessitando, assim, de um tipo de racionalidade que contemple a concepção da experiência de verdade como um acontecimento, e não como o resultado de um procedimento metódico.²

Para evidenciar estes aspectos dentro da tradição hermenêutica destacaremos de forma exemplificativa um subjetivismo do intérprete, típico da hermenêutica de Schleiermacher e um objetivismo metodológico pretendido por Dilthey, sem olvidar que ambos já apresentavam elementos essenciais para as formulações de Gadamer. E para introduzirmos os traços fundamentais da hermenêutica filosófica de Gadamer, demonstraremos a contribuição de Heidegger. Com isso será possível a demonstração do fio condutor teórico que nos direciona ao problema hermenêutico da aplicação, e de como a noção de

²Paul Ricoeur utiliza uma terminologia para descrever a postura das ciências naturais diante de seus objetos. Ele denomina essa postura como um “distanciamento alienante” (RICOEUR, 1990, p. 37) que está implicado na metodologia típica das ciências empíricas. A racionalidade típica das ciências naturais é resultante de uma longa tradição que se inicia com a filosofia grega e que desemboca na filosofia moderna. Os parâmetros exigidos nas ciências naturais também de alguma forma constrangeram os demais campos de saber a procederem na busca de algum tipo de rigor em seus procedimentos, como queria, por exemplo, John Stuart Mill. Esse distanciamento seria o modo de garantir objetividade também nas ciências do espírito, e, portanto, se insere de alguma maneira na própria tradição hermenêutica. Diametralmente distinto desse distanciamento alienante é a relação primordial denominada como “experiência de pertença” (RICOEUR, 1990, p. 38), um modo de pertencimento do sujeito cognoscente e do objeto dentro de um horizonte histórico maior que os engloba. Para propor um modelo de racionalidade que faça justiça a essa experiência de pertença e, portanto, a um modo de conhecimento mais radicalmente implicado historicamente, seria necessária a existência de uma filosofia que questionasse toda tradição filosófica.

aplicação gadameriana pode ser entendida como uma mediação entre subjetivismo e objetivismo.

1.1 Interpretação gramatical e psicológica (exemplo de interpretação ou compreensão subjetivista)

A hermenêutica de Schleiermacher é de fundamental importância para o trabalho de Gadamer e para a tradição hermenêutica como um todo, pois ele pôs em questão a própria hermenêutica como atividade interpretativa. Até Schleiermacher, a hermenêutica tinha um caráter meramente acessório e sua aplicação era restrita a determinados campos de interpretação.

Havia uma hermenêutica para os textos sagrados, uma hermenêutica para textos literários e uma hermenêutica para textos jurídicos, três campos de interpretação componentes da teologia, da filologia e da jurisprudência. Nesse sentido, a hermenêutica fora até então uma atividade setorial, e no caso da interpretação teológica, cumpria também uma função normativa, no sentido de que as normas de interpretação se constituíam como uma integração dos comandos estabelecidos nos respectivos textos, para uma “correta proclamação do Evangelho” (GADAMER, 2012, p. 246).

Assim, a reforma protestante, especialmente o luteranismo, acabou provocando uma guinada nos estudos de hermenêutica, pois retirou este campo de estudo do jugo da igreja romana, popularizando a questão da interpretação específica dos textos sagrados e possibilitando o surgimento de questões mais gerais que colocaram em questão a própria atividade de interpretação.

A tradução da bíblia do latim para as línguas nacionais postulada na reforma protestante também acabou trazendo a lume muitos problemas na tradição hermenêutica. Um deles seria: haveria uma continuidade e unidade na humanidade cristã que unificasse o próprio conteúdo da mensagem salvífica, independentemente da tradição e das línguas nacionais?

É diante deste problema da unidade de conteúdo da tradição cristã que Schleiermacher formula sua objeção, defendendo que deveria ser estabelecida uma unidade no procedimento mesmo de interpretação, ou seja, a finalidade da

hermenêutica seria evidenciar os traços comuns no procedimento de compreensão de qualquer texto, seja ele literário, bíblico ou jurídico, escrito, ou oral, em uma língua estranha ou contemporânea. Diz Gadamer:

Schleiermacher, ao contrário, já não busca a unidade da hermenêutica na unidade de conteúdo da tradição a que se deve aplicar a compreensão; mas abstraindo de toda a especificação de conteúdo, ele a procura na unidade de um procedimento que nem sequer se diferencia pelo modo como as ideias são transmitidas, se por escrito ou oralmente, se numa língua estranha ou na língua própria e contemporânea. (GADAMER, 2012, p. 247)

A pretensão de estabelecer uma hermenêutica universal, ou de estabelecer uma universalidade do problema hermenêutico é a grande contribuição de Schleiermacher na tradição hermenêutica. Este giro é chamado também de “desregionalização” da hermenêutica, quando a própria compreensão, e não textos ou procedimentos específicos, é colocada como um problema geral e como atividade concomitante a qualquer tipo de interpretação específica. Em outros termos, a compreensão é colocada como um problema geral que precede e orienta as interpretações regionais.

A hermenêutica clássica também tinha um caráter meramente ocasional, no sentido de que somente era necessária com o surgimento de obscuridades, é o que se denomina também como a experiência da estranheza (*Fremdheit*), dificuldades que eventualmente poderiam surgir quando da leitura de textos muito antigos ou mal redigidos.

Em Schleiermacher, por sua vez, o problema hermenêutico é permanente, pois a possibilidade do engano e do mal entendido é também permanente e universal. Este caráter da universalidade da estranheza está relacionado com a ideia de alteridade, ou seja, tudo que é externo a um *eu*, o que abrange qualquer objeto externo, um *tu*, ou um texto. Afirma Gadamer:

Mas precisamente a extensão da tarefa hermenêutica ao “diálogo significativo”, tão característica de Schleiermacher, mostra como se transformou profundamente o sentido da estranheza, cuja superação a hermenêutica deve promover frente ao que até então se propunha como tarefa hermenêutica. Na individualidade do tu a estranheza já está

indissoluvelmente dada num sentido novo e universal.
(GADAMER, 2012, p. 248)

A possibilidade de mal-entendido é concebida assim como a possibilidade da interrupção do processo de compreensão que pode ocorrer na leitura de um texto ou no enredamento de uma conversa, bem como na audição de apresentações orais.

Schleiermacher propõe então um procedimento interpretativo geral que seria apto a restabelecer o processo de compreensão que fora interrompido diante do mal-entendido. O procedimento de Schleiermacher tem duas vertentes: uma interpretação gramatical e uma interpretação psicológica. As duas formas de interpretação se complementam e se constituem como proposta de uma hermenêutica geral, descritiva de procedimentos aplicáveis a qualquer tipo de texto.

Nos dois tipos de interpretação, gramatical e psicológica, está presente a estrutura do círculo hermenêutico, tão caro aos estudos de retórica e da hermenêutica clássica. O círculo hermenêutico consiste em uma decifração que se inicia com as partes de um texto para a compreensão do todo e vice-versa. Esta dinâmica do todo e das partes, no caso da interpretação gramatical se expressa no estudo das palavras que compõem frases, que por sua vez compõem a obra, e após isso é possível compreender a obra em sua integração com um gênero literário e com a própria linguagem, a qual engloba o leitor e o autor.

No caso da interpretação psicológica, o que está em questão é decifrar estas expressões individuais como partes integrantes da vida do autor, de suas inclinações psicológicas, espécies de motivações subjetivas que levaram o autor a escolher esta ou aquela expressão no texto escrito. O que está em perspectiva aqui é o estabelecimento de uma conexão psicológica do leitor com o autor, um verdadeiro retorno aos motivos originais do autor. Diz Palmer:

A interpretação gramatical mostra-nos a obra em sua relação com a língua, tanto na estrutura das frases como nas partes interactuantes de uma obra e também com outras obras do mesmo tipo literário; assim, podemos ver o princípio das partes e do todo, em acção na interpretação gramatical. De igual modo a individualidade do autor e da obra têm que ser vistas no contexto dos factos mais amplos de sua vida, contrastando

com outras vidas e outras obras. O princípio de interação e de esclarecimento recíproco da parte e do todo é essencial para os dois aspectos de interpretação. (PALMER, 2015, p. 95)

1.2 A compreensão como método das *Geisteswissenschaften*

Como ensina Gadamer, Dilthey se dedicou à tarefa de constituir uma “crítica da razão histórica” (GADAMER, 2006, p. 27) em paralelo com crítica da razão pura de Kant. Dilthey teria tomado para si a tarefa de justificar epistemologicamente as ciências do espírito, conferindo a elas um rigor metodológico que as colocaria no mesmo grau de dignidade e autonomia das ciências naturais, em um contexto no qual prevalecia soberano o ideal do método científico.

Esta autonomia própria de uma compreensão típica das ciências do espírito vem na esteira da pretensão de inserção do problema do historicismo como uma extensão dos problemas já estabelecidos por Kant em relação ao conhecimento científico da natureza. Em outras palavras, Dilthey se dedicava a justificar epistemologicamente o conhecimento histórico, na tentativa de descrever as condições e os modos de inteligibilidade da história. Esta tarefa tem um significado análogo à justificação dos conhecimentos empíricos das ciências naturais. Ficaria estabelecendo assim um âmbito autônomo de investigação para as ciências do espírito, tão legítimo e rigoroso quanto as ciências empíricas. Afirma Gadamer:

Isso fez que a filosofia colocasse, efetivamente, o seguinte problema: como produzir para o mundo do conhecimento histórico algo semelhante àquilo que Kant produziu com êxito para o conhecimento científico da natureza? É possível justificar os conhecimentos empíricos no domínio da história renunciando-se inteiramente às construções dogmáticas? (GADAMER, 2006, p.29)

Assim, a preocupação de Dilthey era ainda epistemológica, no sentido de que ele procurava estabelecer um caminho de obtenção de um conhecimento objetivo da história. As formulações de Dilthey acerca do historicismo e do problema da consciência histórica têm fundamental importância na hermenêutica de Gadamer, pois ele leva a sério os problemas

apresentados por Dilthey a esse respeito, mesmo quando critica as lacunas da teoria deste.

É no interior de uma filosofia da vida que Dilthey apresenta sua proposta de um método das *Geisteswissenschaften*, pois segundo ele a autenticidade própria das humanidades reside nas condições presentes nas expressões da própria vida, na qual está expressa a historicidade e também os modos de apreensão dessa historicidade.

Não há como conceber a história como um objeto típico das ciências naturais, pois não é um objeto externo, suscetível de análise e medição segundo os mesmos parâmetros estabelecidos pelas ciências positivas. Portanto, é no interior das próprias expressões da vida, como na obra de arte, que se apresentam os modos de inteligibilidade típicos da própria vida, como sensibilidade e vontade. Como aduz Gadamer:

Mesmo a íntima familiaridade que caracteriza uma vivência contém uma espécie de retorno da vida sobre ela mesma. “O saber existe aí, ele é, sem reflexão, ligado à vida”, escreve Dilthey. É essa mesma reflexividade imanente à vida que, segundo Dilthey, encontra-se na base da experiência viva que temos do significado. (GADAMER, 2006, p. 31)

A independência metodológica das ciências do espírito consistiria em reconhecê-las na possibilidade de inteligibilidade da história através das formas de vida. É no interior de expressões particulares que se encontra a possibilidade de inteligibilidade da própria história. Novamente fica evidenciado o tradicional esquema do todo e das partes que se expressa na tradição hermenêutica, em especial também nos trabalhos de Schleiermacher.

A peculiaridade da estrutura circular do todo e das partes apresentada por Dilthey é que o círculo se amplia na própria história e não na totalidade do texto, ou melhor, a própria história é um texto completo que se expressa nas formas de vida individuais. A história é um texto que há de ser decifrado através das expressões da vida. E estas expressões só podem ser singulares, não repetíveis, pois não respeitam a relação de causa e efeito das ciências naturais.

Alguns problemas são notados por Gadamer nesse projeto de Dilthey e ele os considera justamente para conferir uma maior sofisticação à sua própria

teoria hermenêutica. O primeiro problema considerado por Gadamer é que Dilthey não poderia obter uma ciência objetiva através da enunciação de objetos historicamente condicionados. Este é o problema do relativismo histórico, o qual o próprio Dilthey não teria dado relevância, mas que tem implicações para a estruturação do círculo hermenêutico.

O segundo problema, e talvez o principal aos olhos de Gadamer, seria uma espécie de “cartesianismo latente” (GADAMER, 2006, p. 34) persistente nas pretensões de Dilthey, pois ele ainda se dedicava na busca de obter um conhecimento preciso e válido, um saber verdadeiro obtido através da dúvida e da reflexão, em um distanciamento alienante que caracteriza justamente o ideal do método. Segundo Gadamer, estas são ainda pretensões da filosofia das luzes, e são frontalmente incompatíveis com a consideração da historicidade em toda a sua amplitude, ou seja, da consideração da tradição como um elemento importante em uma teoria da compreensão nas ciências do espírito. Afirma Gadamer:

Eis, nesse sentido, o que resulta incompatível na filosofia diltheyana da vida: é que ao mesmo tempo ela reivindica para si, ante todas essas objetivações do espírito, uma postura “reflexiva e dubitativa” que é própria de um trabalho de ordem “científica”. Dilthey continua, aqui, a aderir ao ideal científico da filosofia das luzes. Ora, essa filosofia das luzes afina-se tão pouco com a *Besinnung* imanente à vida que é precisamente ao intelectualismo e ao dogmatismo da primeira que, em princípio, a filosofia diltheyana da vida se opõe radicalmente. (GADAMER, 2006, p. 35)

Em suma, o que Dilthey queria era estabelecer a hermenêutica como um método das *Geisteswissenschaften*, e aspirava ainda um conhecimento objetivo e seguro nesse campo de saber. Como se sabe, em Gadamer a Hermenêutica não é um método, e não pode se conformar com a obtenção de objetividades e regularidades tais quais estão presentes no ideal de cientificidade moderno e, portanto, Gadamer teria que dar um passo além da concepção de um método das *Geisteswissenschaften*.

Contudo, Gadamer se opõe ao neokantismo e ao neopositivismo lógico da mesma forma que Dilthey se opõe ao positivismo e ao naturalismo, então Gadamer de certa forma incorpora alguns problemas e alguns fundamentos estabelecidos por Dilthey em sua hermenêutica filosófica, como o problema da

consciência histórica, pelo qual fica evidenciada a pertença de qualquer compreensão a uma tradição, e o problema da invasão dos parâmetros das ciências da natureza nas ciências do espírito, a já citada pretensão de John Stuart Mill, que Gadamer também critica.

1.3 A compreensão como modo de ser do *Dasein*

O contributo de Heidegger para o desenvolvimento da perspectiva hermenêutica de Gadamer é essencial, na medida em que ele assume expressamente que toma como ponto de partida de seu questionamento alguns aspectos da ontologia fundamental de Heidegger para a descrição dos traços fundamentais da sua hermenêutica filosófica.

É necessário destacar, portanto, mesmo que em linhas gerais, em que consiste o projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental. Trata-se de um projeto de questionamento de toda a tradição filosófica ocidental, pelo suposto esquecimento da questão fundamental originária do próprio pensamento, que é a questão do sentido do *ser*. Heidegger queria desenvolver uma forma de recolocar esta questão fundamental, por meio do que ele denominou de analítica existencial do *Dasein* (*Ser-ai*). Ele queria evidenciar que o pertencimento à história e ao mundo não são categorias como quaisquer outras que possam ser descritas como os demais entes intramundanos, mas que são modos de ser próprios do *Dasein*, o ente existencial por excelência.

A analítica existencial do *Dasein* seria o que possibilitaria a evidenciação desses modos de ser e, com isso, uma maior transparência da questão ontológica fundamental. Este é o projeto predominante em *Ser e Tempo*. Embora Heidegger tivesse posteriormente retirado o privilégio ontológico do *Dasein*, como lugar próprio de evidenciação da questão do *ser*, Gadamer parte da estrutura prévia da compreensão como modo de ser do *Dasein* como ponto de partida de sua hermenêutica filosófica, pela necessidade de produzir uma descrição da compreensão distinta dos esquemas conceituais da tradição metafísica ocidental, que teria culminado na racionalidade científica, calcada no esquema sujeito-objeto.

Como foi dito alhures, a crítica das ciências é um tema constante em toda a vida de Gadamer, e ele sempre esteve em diálogo com o pensamento

de Heidegger nessa crítica, mesmo com os trabalhos do segundo Heidegger. Contudo, em *Verdade e Método*, Gadamer toma como referência inicial Heidegger de *Ser e Tempo*. Na tentativa de apresentar um modelo descritivo de compreensão que não se pautasse pelo esquema sujeito-objeto, Gadamer necessitava das ferramentas conceituais fornecidas predominantemente na analítica do *Dasein*.

Isto se justifica na medida em que o *Dasein* não é um sujeito cognoscente ao modo cartesiano, mas um ente pelo qual a questão da objetividade se constitui como um dos modos derivados da compreensão. Antes de se distanciar de um objeto para assegurar um sentido acerca dele, o *Dasein* se relaciona com um mundo, é, em verdade, constituído de “mundanidade” e este relacionamento é um modo de ser prévio que condiciona toda a objetividade. Assim, Heidegger desloca os modos de conceber a compreensão e a interpretação para um questionamento distinto dos de Dilthey e de Schleiermacher, esboçados anteriormente.

Em Heidegger o que está em questão é uma ontologia e não uma epistemologia e, assim, a estrutura do círculo hermenêutico e da consciência histórica e da própria consciência de uma subjetividade são deslocados para um âmbito de questionamento mais originário, pois evidenciam a estrutura da mobilidade de fundo da própria existência humana, antes de uma subjetividade que domina objetos através de procedimentos. Então o esquema sujeito-objeto, que predominou durante toda a tradição filosófica, é dissolvido em um novo questionamento. Como expõe Gadamer:

A partir do pano de fundo de sua analítica do *Dasein*, com todas as suas inexploradas consequências para a metafísica, de repente o problema da hermenêutica das ciências humanas aparenta-se muito diferente. O presente trabalho é devoto deste novo aspecto do problema hermenêutico. Ao reviver a questão do *ser*, e assim movendo toda a metafísica anterior – e não somente seu clímax no cartesianismo da ciência moderna e da filosofia transcendental – Heidegger alcança uma posição fundamentalmente nova no que diz respeito às aporias do historicismo. (GADAMER, 1996, p. 259, tradução minha³)

³ Cf. original: “Against the background of this existential analysis of *Dasein*, with all its far-reaching consequences for metaphysics, the problems of hermeneutics of the human sciences suddenly look very different. The present work is devoted to this new aspect of the hermeneutical problem. In reviving the question of being all previous metaphysics and not just its clímax in the Cartesianism of modern science and transcendental philosophy – Heidegger

Em suma, Gadamer expressamente assume que utilizará alguns conceitos e pressupostos desenvolvidos por Heidegger no seu projeto de descrição dos traços fundamentais da compreensão, considerando com isso possível superar o psicologismo do projeto de Schleiermacher e o cientificismo cartesiano e objetivizado projeto de Dilthey, bem como desenvolver uma concepção de círculo hermenêutico que não caísse em aporia pela inadequação do esquema sujeito-objeto e do procedimento metódico para descrever esta experiência.

Antes de passarmos para a descrição do círculo hermenêutico proposto por Gadamer e pelo seu modo de colocar os problemas inerentes à historicidade da compreensão, é necessário também apresentar a principal contribuição de Heidegger para tanto, a qual compõe o projeto da analítica existencial do *Dasein*: a descoberta da estrutura prévia da compreensão.

A enunciação da descoberta da estrutura prévia da compreensão por Heidegger é o primeiro passo tomado por Gadamer no seu trabalho de fundamentar a historicidade da compreensão como um princípio hermenêutico.

A história, ou melhor, o pertencimento histórico, deveria ser concebido como um modo de ser e, portanto, evidenciado na finitude e na facticidade que lhes são próprios, como modos existenciais, como temporalidade mesma do *Dasein*. É precisamente porque estamos desde sempre situados historicamente que temos sempre de antemão expectativas de sentido e possibilidades existenciais fornecidas por esta situação.

O compreender, portanto, não é um dom especial, mas um modo de apropriar sentidos, um modo de poder-ser, possibilidade, que se constitui como estrutura do próprio *Dasein* e, portanto, precede e condiciona qualquer compreensão a nível epistemológico. Como afirma Palmer, “a compreensão é a base de toda a interpretação; é contemporânea da nossa existência e está presente em todo o acto de interpretação. A compreensão é, assim, ontologicamente fundamental e anterior a qualquer acto de existência. (PALMER, 2015, p. 136)”.

Assim, a compreensão tem um caráter projetivo, pois tem a ver com as possibilidades de elaboração de sentido que apontam para o futuro de acordo com horizontes de sentido fornecidos por uma situação histórica e, portanto, é um modo de ser intimamente relacionado com a própria temporalidade como modo de ser do *Dasein*, o que se afina com a tese central de *Ser e Tempo*, pela qual o próprio *ser* é tempo. Como afirma Gadamer:

A estrutura da temporalidade aparece assim como a determinação ontológica da subjetividade, Mas ela era mais que isso. A tese de Heidegger era: o próprio ser é tempo. Com isso se desfaz todo o subjetivismo da filosofia moderna e até mesmo, como logo se verá, todo o horizonte das questões da metafísica que compreende o ser como o presente (*Anwesende*). (GADAMER, 2012, p. 345)

Compreender, portanto, não pode ser concebido agora como um instrumento de um sujeito cognoscente para acessar e se assegurar da história como se ela fosse um objeto, mas é uma possibilidade fornecida pelo próprio mundo histórico, que engloba, precede e condiciona a dicotomia sujeito-objeto. A consequência disso em nível epistemológico é a de que não há como conceber qualquer compreensão sem pressupostos, pois eles já estão dados de antemão, são constituintes do próprio *Dasein*, e assim os projetos de Dilthey e Schleiermacher só podem ter um significado derivado desta estrutura ontológica, são modos indiretos e derivados de compreensão.

A estrutura circular da parte para o todo está presente aqui, mas o círculo hermenêutico, assim como a estrutura prévia da compreensão são utilizados por Heidegger no projeto de uma fenomenologia hermenêutica. Fenomenologia para Heidegger é voltar o olhar para as coisas mesmas, que nesse caso é voltar o olhar para a questão ontológica fundamental do sentido do *ser*. Como explica Gadamer:

Heidegger só se interessa pela problemática da hermenêutica histórica e da crítica histórica com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir delas, a estrutura prévia da compreensão. (GADAMER, 2012, p. 354)

E ainda:

Ser e Tempo concretiza a proposição universal que ele converte em problema hermenêutico, na questão do ser. Para explicitar a situação hermenêutica da questão do ser, segundo a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia, Heidegger examina criticamente a questão que ele põe à

metafísica. No fundo, com isso não faz senão o que requer a consciência histórico-hermenêutica em qualquer caso. (GADAMER, 2012, p. 359)

Em suma, Heidegger estabelece como necessária a evidenciação da presença de pressupostos: posição prévia (*Vorhabe*), visão prévia (*Vorsicht*) e concepção prévia (*Vorbegriff*). Esta evidência de que em qualquer compreensão existem pressupostos garantiria uma maior produtividade do próprio círculo hermenêutico, transparecendo uma estrutura que, se velada, poderia acabar impedindo uma tematização da questão ontológica fundamental.

Como veremos adiante, em uma compreensão de tipo metodológico as pré-compreensões são elementos que devem ser evitados na investigação científica, pois podem ser constituídas de preconceitos danosos à isenção da pesquisa, podendo dar lugar a enganos e arbitrariedades. A partir da concepção de que os pressupostos são constitutivos de um modo de ser, toda a arbitrariedade que estas posições prévias ou preconceitos poderiam acarretar deve ser levada em conta a partir de um ponto de vista fenomenológico-hermenêutico. Esta constatação ontológica é uma afirmação de que a possibilidade do engano e da arbitrariedade é inafastável em qualquer compreensão. Contudo, no mesmo passo, o problema da arbitrariedade dos preconceitos pode ser tematizado de forma originária. Há uma dinâmica projetiva e revisora inerente ao processo de compreensão e, portanto, o círculo hermenêutico tem um sentido ontológico positivo. Como acentua Gadamer, “É só o reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso de toda compreensão que pode levar o problema hermenêutico à sua própria agudeza. (GADAMER, 2012, p. 360)”

A partir daqui é possível adentrar no trabalho propriamente Gadameriano, pois o autor se apropria da estrutura prévia da compreensão, como uma descrição ontológica, para extrair dela as consequências para as ciências do espírito, em especial para a fundamentação de uma hermenêutica histórica. Como afirma Gadamer:

Tudo o que torna possível e limita a projeção do *Dasein* inelutavelmente o precede. Esta estrutura existencial do *Dasein* também precisa ser expressa na compreensão da tradição

histórica e, portanto, começaremos seguindo Heidegger. (GADAMER, 1996, p. 264, tradução minha⁴)

Em pelo menos uma passagem de VMI Gadamer chega a se indagar se realmente seria possível construir uma fundamentação deste tipo, visto que o projeto heideggeriano de uma analítica existencial não tinha como finalidade estabelecer consequências para as ciências históricas. Como argumenta Gadamer:

Nós tentaremos determinar se a radicalização ontológica de Heidegger pode contribuir para a construção de uma hermenêutica histórica. A intenção de Heidegger era, sem dúvidas, de um tipo diferente, e nós temos que ser cuidadosos com conclusões precipitadas de sua análise existencial da historicidade do *Dasein*. Para Heidegger, a analítica existencial do *Dasein* não implica em qualquer ideal particular e histórico da existência. Consequentemente, no que concerne a qualquer declaração teológica sobre o homem e sua existência na fé, a analítica existencial tem uma validade neutra. Isto pode ser uma pretensão problemática para a autocompreensão da fé, como a controvérsia em torno de Bultman mostra. Por outro lado, isto não significa excluir o fato de que ambos: a teologia cristã e as ciências históricas, estão sujeitas a conteúdos específicos (existenciais) pressupostos. (GADAMER, 1996, p. 262-263, tradução minha⁵)

Em suma, para obter uma descrição não procedimental da compreensão histórica, Gadamer só poderia extrair consequências indiretas da analítica existencial do *Dasein*. Se o que está em questão agora não é uma hermenêutica procedimental, mas um questionamento que, partindo da pressuposição do pertencimento a uma tradição, descreve as condicionantes prévias em qualquer investigação empírica da história, há então aqui um projeto que se desenvolve em um campo intermediário. Em outras palavras, o

⁴Cf original: "Everything that makes possible and limits Dasein's projection ineluctably precedes it. This existential structure of Dasein must be expressed in the understanding of historical tradition as well, and so we will start by following Heidegger."

⁵Cf. original: "We will try to determine whether Heidegger's ontological radicalization can contribute to the construction of a historical hermeneutics. Heidegger's intention was undoubtedly a different one, and we must beware of drawing overhasty conclusions from his existential analysis of the historicity of Dasein. For Heidegger, the existential analytic of Dasein implies no particular historical ideal of existence. Hence with regard to any theological statement about man and his existence in Faith it claims an a priori, neutral validity. This may be a problematical claim for the selfunderstanding of Faith, as the controversy surrounding Bultmann shows. On the other hand, this by no means excludes the fact that both Christian theology and the historical sciences are subject to content-specific (existential) presuppositions."

trabalho de Gadamer se desenvolve precisamente no entremeio de uma ontologia fundamental heideggeriana e uma ciência objetiva da história pretendida, por exemplo, por Dilthey. Diz Gadamer:

Também aqui se manifesta uma tensão. Ela se desenrola entre a estranheza e a familiaridade que a tradição ocupa junto a nós, entre a objetividade da distância, pensada historicamente, e a pertença a uma tradição. *Esse entremeio (Zwischen) é o verdadeiro lugar da hermenêutica*. Essa posição intermediária onde a hermenêutica deve ocupar seu posto mostra que sua tarefa não é desenvolver um procedimento compreensivo mas esclarecer as condições sobre as quais surge compreensão. Nem todas essas condições possuem o modo de ser de um “procedimento” ou de um método, de modo que quem as compreende poderia aplicá-las por si mesmo; essas condições devem estar dadas. (GADAMER, 2012, p. 391)

1.4 A reabilitação da tradição e dos preconceitos como condicionantes da compreensão

Para extrair as anunciadas consequências da analítica do *Dasein*, elaborando os fundamentos de uma hermenêutica histórica, Gadamer teria que trabalhar com uma categoria intimamente relacionada com o caráter projetivo da compreensão, e que fora despojada pelo monumental projeto do iluminismo (*Aufklärung*). Se o que estava em questão com o iluminismo era o estabelecimento de um modo de racionalidade livre das amarras da tradição cristã medieval, então todo e qualquer conhecimento tido como pressuposto e incontestável deveria ser colocado em suspeição, submetido assim à dúvida.

Os preconceitos, por essa perspectiva, só poderiam ter um aspecto negativo para o conhecimento. Gadamer joga com a etimologia da palavra preconceito, que em francês é *préjudice*, e em latim é *praeiudicium*, ou seja, simplesmente um “prejuízo, desvantagem, dano (GADAMER, 2012, p. 360)”.

Esse descrédito dos preconceitos seria para Gadamer uma espécie de “preconceito contra os preconceitos em geral (GADAMER, 2012, p. 360)”, produzido pelo extremismo da *Aufklärung* ao pretender submeter qualquer tipo de autoridade tradicional à suprema autoridade da razão. O conhecimento, portanto, deveria sempre passar pelo crivo da razão, da dúvida e do método

científico para obter validade, o que resultaria em um sentido restrito de racionalidade e de verdade. Como explica Gadamer:

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 uma conclusão típica do espírito do racionalismo. Sobre ele funda-se o descrédito dos preconceitos em geral e a pretensão do conhecimento científico de excluí-los totalmente. (GADAMER, 2012, p. 361)

Gadamer defende então que este descrédito dos preconceitos carece até mesmo de fundamento lógico, pois desconsidera a evidência de que os preconceitos são também juízos, e como tais, podem lhes ser atribuídos valor negativo ou não, ou seja, podem ser validados como corretos ou incorretos diante do objeto em questão. Além disso, o que se funda é uma falsa dicotomia entre autoridade e razão, pois nem toda obediência à autoridade é cega, pode se fundamentar também no reconhecimento e na racionalidade.

Há, portanto, no projeto gadameriano, uma necessidade primordial de reabilitação dos preconceitos para que seu papel na compreensão histórica seja evidenciado, ao invés de simplesmente omitido. Esta reabilitação tem a ver com o objetivo de restaurar todo o potencial da tradição, um conceito essencial para a elaboração dos fundamentos de uma hermenêutica histórica. Nesse sentido, Gadamer reconhece sua dívida para com o romantismo, um movimento que defendia a autoridade da tradição e da herança histórica como fundamentos anônimos e válidos atuantes na constituição do nosso ser finito e histórico. Afirma Gadamer:

Nesse sentido a essência da autoridade pertence ao contexto de uma teoria de preconceitos que tem que ser libertada dos extremismos da *Aufklärung*. Para isso podemos nos apoiar na crítica que o romantismo faz à *Aufklärung*, pois existe uma forma de autoridade que foi particularmente defendida pelo romantismo: a tradição. (GADAMER, 2012, p. 372)

Os costumes de uma herança histórica são livremente assentidos e adotados sem nenhum tipo de imposição coercitiva, se fundamentam por si mesmos. Como afirma Gadamer, o que caracteriza a tradição é precisamente

“ter validade sem precisar de fundamentação (GADAMER, 2012, p. 372).” Assim, há um tipo de validade e de verdade atuante na compreensão histórica que não se submete aos rigores do racionalismo iluminista. Há que ser observado aqui o papel a ser desenvolvido pelos preconceitos para a evidenciado o papel da tradição na compreensão histórica.

O que Gadamer defende é que não há uma oposição entre a tradição e a razão e, portanto, não há oposição também entre uma ciência histórica, entre a história propriamente dita e o conhecimento da história. Fica evidente assim um projeto de resgate de uma produtividade hermenêutica da tradição dentro do objetivo de fundamentação de uma hermenêutica histórica que não se renda aos rigores do cientificismo e do racionalismo modernos. “Toda hermenêutica histórica deve começar, portanto, *abolindo a oposição abstrata entre tradição e ciência histórica (Historie), entre história (Geschichte) e conhecimento da história.*” (GADAMER, 2012, p. 375)

Há que se ter em vista, sobretudo, o caráter de fundamento sólido que a tradição desempenha, no sentido de que é o solo firme sobre o qual pisa qualquer empreendimento de compreensão histórica. Toda investigação histórica pressupõe uma espécie de mediação, e este caráter mediato não tem relação com tipo algum de instrumentalização que se faz da tradição, mas é sim uma mediação no sentido de estar às voltas, de estar no meio de um lugar no qual se elaboram sentidos. Tradição, portanto, é o meio no qual estão presentes as possibilidades de compreensão, e desse modo é um conceito intimamente ligado com a concepção de Gadamer acerca da linguagem. O famoso adágio Gadameriano presente na parte III de VMI, “o ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 2012, p. 612) é na verdade uma expressão geral do que se enuncia acerca da hermenêutica histórica na parte II de VMI. Como argumenta Luiz Rohden:

Medium, para o que Gadamer aqui se propõe, não deve ser compreendido como meio (*Mittel*) no sentido instrumental, mas como meio (*Mitte*) no sentido de lugar, espaço, meio ambiente, circunstância, centro, modo de algo ser e realizar-se. (ROHDEN, 2000, p. 161)

Por esta perspectiva, a tradição é um lugar no qual estamos imersos e por conta desta imersão originária podemos encontrar sentidos comuns e

atuais aplicáveis à nossa situação, em uma dinâmica sempre renovável. É por isso que Gadamer retoma o exemplo do clássico quando trata da mediação histórica na tradição inerente a qualquer investigação histórica.

Clássicas são obras que permanecem válidas e atuais mesmo com o passar do tempo, e por isso se apresentam como um modo de encontro e de pertencimento a um sentido verdadeiro, distinto do modo procedimental, pois os sentidos extraídos de uma compreensão do clássico são provisórios e podem ser reelaborados, diferentemente do modo procedimental de investigação, que pretende sempre assegurar um sentido completo do objeto visado.

Quem lê um clássico pode obter uma interpretação acerca de alguma passagem da obra em uma época e anos depois ler a mesma passagem e obter uma interpretação com sentido distinto da primeira leitura, pois há uma produtividade intrínseca ao sentido do texto com o passar do tempo. Esta é uma experiência também aferível na música e na obra de arte. Assim, a compreensão histórica parece não ser restringível a um ato de uma subjetividade que investiga a história, mas se assemelha mais a um acontecimento no interior da tradição, como afirma Gadamer:

A compreensão deve ser pensada menos como uma ação da subjetividade e mais como um retroceder que penetra num acontecimento da tradição, onde se intermedeiam constantemente passado e presente. É isso que deve ser aplicado à teoria hermenêutica, que está excessivamente dominada pela ideia dos procedimentos de um método. (GADAMER, 2012, p. 385)

1.5 Círculo hermenêutico, distância temporal e fusão de horizontes

Os três conceitos que intitulam este tópico estão interrelacionados na descrição gadameriana da compreensão histórica. Primeiro é necessário revisitarmos a pretensão de Schleiermacher de estabelecer um procedimento capaz de alcançar a *mens auctoris*, uma intimidade psíquica com o autor de um texto. Por esta perspectiva, a distância temporal, ou seja, o passar do tempo entre a época na qual o texto foi escrito e a leitura atual, seria constituída como

um obstáculo. A função da compreensão, assim, seria a de transpor essa distância e vencê-la, como se fosse um aspecto impeditivo da compreensão, pois quanto mais antigo o texto, mais difícil seria o acesso à mente do autor.

Para Gadamer, no entanto, este retorno à mente do autor não passa de uma ficção insustentável e não descreve o que ocorre de fato na compreensão histórica. A distância temporal não pode ser vista como um obstáculo, mas como um aspecto libertador da produtividade histórica de um texto, pois propicia uma maior riqueza de sentidos que somente o passar do tempo pode garantir. Esta riqueza inerente à distância temporal serve para evidenciar também que os sentidos possíveis de um texto sempre superam aqueles pretendidos pelo autor original.

Podemos sempre retornar à leitura de um livro e encontrar sentidos que na primeira leitura não eram sequer possíveis, pois não estávamos ainda situados em um horizonte histórico que só foi alcançado com o passar do tempo. Ao mesmo tempo, o próprio sentido do texto demanda um tipo de atualização ou reapropriação. A compreensão/interpretação consiste em uma participação em sentidos comuns proporcionados pelo próprio texto, através do potencial constante de atualização de sentidos que ele permite. Um potencial que, ao invés de diminuir, se amplia com o passar do tempo. Dessa forma, o passar dos milênios não é um obstáculo para a compreensão de um texto, mas, pelo contrário, é a possibilidade de fortificação e reafirmação de sua mensagem e validade. A concepção da compreensão como um retorno à mente do autor acaba por minar esse potencial de atualização ou reapropriação de sentidos, desperdiçando uma riqueza de sentidos sempre disponível no encontro com a tradição. Diz Gadamer:

Quando procuramos compreender um texto, não nos deslocamos até a constituição psíquica do autor, mas, se quisermos falar de “deslocar-se”, devemos deslocar-nos para a perspectiva na qual o outro conquistou sua opinião. O que não significa nada mais que procurarmos fazer valer o direito objetivo daquilo que o outro diz. Quando procuramos compreender, fazemos o possível inclusive para reforçar os seus próprios argumentos. É o que acontece já na conversação; mas se torna ainda mais claro na compreensão do escrito. Aqui nos movemos numa dimensão de sentido que é compreensível em si mesma e que, como tal, não motiva um retrocesso à subjetividade do outro. É tarefa hermenêutica explicar esse milagre da compreensão, que não é uma

comunhão misteriosa das almas, mas uma participação num sentido comum. (GADAMER, 2012, p. 387)

Gadamer considera que esta participação em um sentido comum ocorre primeiramente com uma concepção prévia de perfeição. Isso significa que, ao realizarmos uma primeira leitura, pressupomos de antemão uma completude e uma coerência do que está sendo dito no texto, pois há uma comunidade de pré-compreensões que vinculam o ator e o leitor na mesma tradição. Não há, assim, uma subjetividade que possa ser destacada das condições de tempo e de lugar para compreender algo, tais condições já estão dadas de início. A estrutura circular da parte e do todo pretendida por Schleiermacher, e que ganha outros contornos de uma pretensão de explicitação da dinâmica da consciência histórica em Dilthey, apresenta uma dificuldade justamente nesse aspecto da pressuposição de uma completude do texto.

Se já está pressuposto que uma parte é sempre a parte de um todo e se o intérprete ainda não viu o todo ao ver a parte, ele tem que ao menos intuir o todo. Como produzir uma concordância da parte com o todo se o todo é somente intuído e não ainda conhecido?

Se, como defende Gadamer, o que ocorre não é uma intelecção destacada de um intérprete ou sujeito cognoscente, mas uma participação em um sentido comum, então o círculo pode se estruturar sob um solo firme que fundamenta as antecipações de sentido. Então os preconceitos têm a função de evitar que a descrição do círculo hermenêutico seja degradada em círculo vicioso. O círculo hermenêutico não é, portanto, de natureza formal, pois não descreve somente os átomos (sujeito-objeto) envolvidos no procedimento, mas descreve o movimento mesmo da compreensão no interior da tradição. Portanto, os preconceitos ganham o status de fundamento, mas também têm um papel no movimento mesmo da compreensão.

A evidenciação dos preconceitos também deve cumprir a função de uma reelaboração destas pré-compreensões no interior desse movimento circular. Esta reelaboração consiste na diferenciação dos preconceitos verdadeiros ou legítimos, daqueles ilegítimos, que não se confirmam na alteridade do texto. A distância temporal tem também um papel nesta reelaboração dos preconceitos, mas o que está em jogo é, sobretudo, uma espécie de abertura para o que o

texto quer dizer, a “coisa mesma” que ele transmite independentemente dos preconceitos em jogo. Nos termos de Gadamer, estes preconceitos têm que ser de alguma forma “suspensos em sua validade (GADAMER, 2012, p. 395)”. Gadamer conclui, assim, que esta atitude de suspensão de validade dos preconceitos se conforma na estrutura lógica da pergunta. Como Gadamer explica:

A essência da *pergunta* é abrir e manter abertas possibilidades. Face ao que nos diz outra pessoa ou um texto, quanto um preconceito se torna questionável, não quer dizer conseqüentemente que ele seja simplesmente deixado de lado e que o outro ou o diferente venha a substituí-lo imediatamente em sua validade. Essa é, antes, a ingenuidade do objetivismo histórico, a saber, a admissão de que nós podemos fazer caso omisso de nós mesmos. Na verdade, o preconceito próprio só entra realmente em jogo na medida em que já está metido nele. É só na medida em que ele próprio entra em jogo que pode apreender a pretensão de verdade do outro, possibilitando que também ele entre em jogo. (GADAMER, 2012, p. 396)

Assim, há uma precedência da pergunta sobre a resposta na dinâmica da compreensão histórica. O que se deve ter em vista em qualquer compreensão é a elaboração da situação hermenêutica, que consiste na “obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição” (GADAMER, 2012, p. 400). Esta elaboração da situação hermenêutica consiste na tomada de consciência de um ponto de referência a partir do qual um horizonte é obtido.

Há, no entanto, uma multiplicidade de horizontes de questionamento que estão condicionados e inseridos em um horizonte maior que é a própria tradição. Deve haver uma forma de abertura do horizonte do leitor para o horizonte de sentidos do texto, permitindo-se uma abertura para o que é ainda estranho, sendo possível assim uma ampliação de horizonte que antes ainda não era possível. É nisso que consiste o conceito da fusão de horizontes. Contudo, o que se deve ter em vista é que não se trata de um processo à disposição de alguém, não se trata de algo que alguém pode escolher fazer ou não, mas de uma dinâmica que sempre acontece quando há compreensão. Afirma Gadamer:

Quando nossa consciência histórica se transporta para horizontes históricos, isso não quer dizer que se translade a mundos estranhos que nada têm a ver com o nosso; ao contrário, todos eles juntos formam esse grande horizonte que se move a partir de dentro e que abarca a profundidade histórica da nossa autoconsciência para além das fronteiras do presente. Na realidade, trata-se de um único horizonte que engloba tudo quanto a consciência histórica contém em si. O nosso próprio passado e o dos outros, ao qual se volta a consciência histórica, faz parte do horizonte móvel a partir do qual vive a vida humana, esse horizonte que a determina como origem e tradição. (GADAMER, 2012, p. 402)

Gadamer enuncia com isso um movimento no interior da tradição e que sempre se atualiza. Isso quer dizer que a fusão de horizontes sempre parte de um horizonte atual que foi interpelado, sugado para um horizonte de sentidos e questionamentos maior que o anterior.

Por isso que a pergunta tem um papel decisivo na reelaboração das pré-compreensões, pois permite a abertura dos horizontes possíveis no interior da tradição. Nesse sentido, sujeito e objeto estão reciprocamente condicionados, pois o tema em questão no texto é elaborado de acordo com a situação atual do leitor e o horizonte de questionamentos deste também é condicionado pelo horizonte de sentidos possibilitados e fornecidos pelo texto, ambos inseridos em um horizonte histórico maior que os engloba. Há, como explica Duque-Estrada, uma “determinação *recíproca* entre o todo e as partes (DUQUE ESTRADA, 2010, p. 54).”

Esta determinação recíproca implica que o processo de fusão de horizontes não é simplesmente uma assimilação passiva das possibilidades de sentido fornecidas em um horizonte histórico, o que há na verdade é uma tensão entre o texto e o presente, entre a familiaridade característica de um horizonte já conquistado e a estranheza de um horizonte possível no texto. Esta tensão serve para constatar que a guia para a elaboração da situação hermenêutica é uma interpelação que ocorre no *presente*. Em outras palavras, o que se tem em vista não é mais um retorno ao passado, destacando-o da atualidade, mas uma precedência do aqui e agora, da situação presente na qual a leitura se encerra, como afirma Palmer: “o horizonte significativo adentro do qual um texto ou um acto histórico se situam, é abordado interrogativamente a partir do nosso próprio horizonte; e quando interpretamos, não abandonamos

o nosso próprio horizonte, antes o alargamos de modo a fundi-lo com o do acto ou com o texto (PALMER, 2015, p. 203).

Esta precedência de uma situação atual que está desde sempre inserida historicamente, mas pela qual ocorrem as reelaborações de sentidos é, como vimos, uma perspectiva diametralmente distinta do modo metódico de proceder, pelo qual seria necessário o destacamento do sujeito cognoscente de sua situação e uma asseguuração definitiva e objetiva de um sentido fornecido pelo passado. No modelo apresentado por Gadamer não é possível assegurar qualquer sentido definitivo e imutável do texto e não é possível separar o sujeito intérprete de sua situação, o que é compatível com uma perspectiva de compreensão finita e com a própria historicidade e facticidade humanas.

Assim, se o que está em questão é uma adaptação, apropriação ou reintegração da mensagem do texto a uma interpelação atual, então a hermenêutica está necessariamente referida à *práxis* humana⁶, pois a questão da interpretação dos textos históricos pode ser concebida como um exemplo ou modelo de uma dinâmica ontológica, que perpassa as ciências humanas, mas também o próprio *Dasein* como um ente existencial. E a partir daqui já é possível passarmos para o que Gadamer considera como o problema fundamental da hermenêutica, que é o problema da aplicação.

⁶BATISTA, Gustavo Silvano. **Hermenêutica e Práxis em Gadamer**[recurso eletrônico] / Gustavo Silvano Batista – Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

2 A APLICAÇÃO COMO O PROBLEMA FUNDAMENTAL DA HERMENÊUTICA

No mundo contemporâneo, dominado pela ciência e pela técnica, a filosofia passou a ter que justificar a sua posição como um campo do saber, e este é um fato relativamente novo na história do conhecimento, pois a filosofia costumava possuir, até o século XVII legitimidade e importância evidentes de imediato, ela era ciência no sentido mais pleno, na medida em que correspondia a uma pretensão de unidade do saber, algo que teria se perdido com a ciência moderna. Como afirma Gadamer,

a perda da unidade que a nova ciência significa tornou-se muito mais o nosso destino. Esse fato também se sedimentou na palavra “filosofia”. Originariamente, essa palavra não significava outra coisa senão um conhecimento teórico em geral que a tudo abarca. Mesmo a moderna pesquisa da natureza ainda reteve em uma de suas obras centrais mais clássicas essa significação de filosofia. A obra de Newton chama-se *Philosophiaenaturalis principia mathematica* (Princípios matemáticos de Filosofia Natural). Para ele, a física ainda era filosofia. No século XVIII esse fato não foi muito mais do que um último corisco no horizonte. (GADAMER, 2009, p. 231)

Como Gadamer observou, a partir do século XVII, esta antiga unidade do pensamento se perdeu e hodiernamente a filosofia necessita justificar a sua existência, pois a sua legitimidade mesma como campo de saber passou a ser questionada. Um novo tipo de justificação “fundado no experimento e na matemática” (GADAMER, 2009, p. 231) se constituiu como uma necessidade, uma nova postura de configuração do conhecimento. As perguntas que expressam essa necessidade podem ser as seguintes: para que serve a filosofia? Qual é a sua utilidade?

Desse modo, é necessária a observação de que serventia e utilidade não são critérios da filosofia. A filosofia não condiciona sua própria existência à sua utilidade, pois ela não é um meio, mas, pelo contrário, se justifica por si mesma. Isso demanda uma pergunta mais originária que precede às duas primeiras: o que é filosofia? Esta pergunta é fundamental para a temática deste

capítulo somente na medida em que Gadamer é filiado a uma concepção de filosofia pela qual ela não pode ser concebida como algo externo, como um instrumento à mão de alguém para a consecução de seja lá o que for. Nas palavras de Gadamer, a natureza da razão “não é mera aplicação de meios racionais para conseguir objetivos e fins pré-estabelecidos (GADAMER, 2002, p. 531).”

Por esta perspectiva, a filosofia nunca pode ser concebida como um método ou como um procedimento à disposição de alguém. Em outros termos, ela nunca pode ser concebida como uma técnica. Ela é algo intrinsecamente presente e implicado na própria existência humana, e esta constatação não tem relação necessária com qualquer tipo de existencialismo. Para a presente dissertação, isso significa basicamente que a vida humana já pressupõe o questionamento e a reflexividade sobre ela mesma, e assim as ciências humanas consistem em conhecimentos derivados de uma reflexividade que é imanente à própria vida. É nesse sentido que a tarefa de Gadamer não consiste somente em evidenciar o modo de compreensão das humanidades, mas de descrever as condicionantes prévias a qualquer tipo de compreensão humana.

O ser humano se distingue dos demais animais porque ele pode colocar a si mesmo e sua própria existência em questão, mas esse colocar em questão não é feito à distância, de um ponto externo ao ser humano. Assim, as perguntas, para que serve a filosofia? Qual sua utilidade? Não podem fazer sentido de acordo com a própria filosofia como atividade inerente ao comportamento humano no mundo.

E, assim, Gadamer entende que estes critérios, serventia e utilidade, estão sendo demandados, sobretudo, pela ciência moderna, pela pretensão de objetividade e de instrumentalidade que o método científico requer. Por isso, todo o seu trabalho de fundamentação não metodológica das *Geisteswissenschaften* está intimamente relacionado com o próprio posicionamento da filosofia dentre os demais campos do saber e sua própria legitimidade em um mundo dominado pela técnica e pela ciência. Desse modo, a hermenêutica filosófica acaba adquirindo a função de mediação entre a filosofia e as ciências. Como pontua Gadamer nesta passagem de VMII:

Se quisermos caracterizar o lugar de meu trabalho dentro da filosofia de nosso século, devemos partir diretamente do fato

de que tentei oferecer uma contribuição mediadora entre a filosofia e as ciências e, sobretudo, desenvolver de maneira produtiva as questões radicais de Martin Heidegger – às quais agradeço terem proporcionado pontos decisivos no tanto que pude compreendê-las – dentro do amplo campo da experiência científica. (GADAMER, 2002, p. 509)

Nesses termos, um problema que parece ser setorial, específico das ciências humanas em relação às ciências naturais, na verdade é a expressão de um problema geral da filosofia. Como afirma Gadamer,

A minha análise da posição de Dilthey pretende mostrar que a sua autocompreensão com relação às ciências não é verdadeiramente consoante com a sua posição fundamental em termos da *Lebensphilosophie*. O que Misch e Dilthey chamaram de “distância livre em direção a si mesmo” (*freie Fernezusichselbst*), isto é, a possibilidade humana do pensamento reflexivo, não coincide em verdade com a objetivação do conhecimento através do método científico. Este último requer uma explicação que lhe é própria. Ela se encontra na conexão entre “vida”, que sempre implica consciência e reflexividade (*Besinnung*), e “ciência”, que se desenvolve a partir da vida como uma das suas possibilidades. Se este é o verdadeiro problema, ele coloca a função das *Geisteswissenschaften* no centro da filosofia. (GADAMER, 2006, p. 12)

Contudo, este “fundamento” não metodológico das *Geisteswissenschaften*, pretendido por Gadamer, apesar de seguir em seu primeiro passo e permanecer no horizonte filosófico de uma ontologia fundamental de viés heideggeriano, não é, e nunca foi uma preocupação de Heidegger, e este é o principal distanciamento que Gadamer faz com o referido autor.

Quando Gadamer se preocupa com uma fundamentação não metodológica das ciências humanas ele se aproxima de um problema levantando, sobretudo, por Dilthey, mesmo criticando a forma “cartesiana” com a qual este conduz seu pensamento. Como afirma Duque-Estrada:

Mas poderíamos perguntar-nos, contudo, se a crítica de orientação heideggeriana que Gadamer endereça ao metodologismo de Dilthey não teria, na verdade, o objetivo não tanto de invalidar, mas sim de fortalecer, dissipar as suas contradições e problemas internos, enfim, de promover e

viabilizar outro nível o próprio projeto de Dilthey. (DUQUE ESTRADA, 2000, p. 515)⁷

Essas considerações já foram aprofundadas no primeiro capítulo, mas são fulcrais para a evidenciação do conceito principal deste capítulo. Isto porque a palavra aplicação (*Anwendung*), pelo menos quando traduzida para o português, parece denotar uma forma de instrumentalização, de utilização de uma coisa para a obtenção de outra, e isto não pode ocorrer se toda a fundamentação de Gadamer busca se diferenciar de modos instrumentais de compreensão. Como Bernstein afirma, o conceito gadameriano de aplicação não se confunde com os modos técnicos de conformação de determinadas disciplinas como a física aplicada e a matemática aplicada. Aplicação, em Gadamer, tem mais a ver com a reintegração do sentido de um fragmento da tradição (textos escritos, por exemplo) a partir da atualidade. Por isso que Bernstein prefere traduzir o termo para o inglês como “apropriação” (*appropriation*). Afirma Bernstein:

A expressão “aplicação” (*anwendung*) é usada para traduzir o correspondente termo latino. Esta tradução pode ser enganosa. Por exemplo, quando falamos de “física aplicada” ou “matemática aplicada” normalmente queremos distinguir as disciplinas puras e teóricas de suas respectivas aplicações práticas. Nós não pensamos nas aplicações como integralmente ou internamente relacionadas com as respectivas disciplinas puras. Podemos chamar isto de “sentido técnico de aplicação”. Mas como veremos, para Gadamer isto não é o que distingue a aplicação como pertencente à compreensão. Tal aplicação é integral a todo tipo de compreensão. A expressão em inglês “apropriação”, é mais conveniente para expressar o que Gadamer quer dizer – especialmente quando pensamos em uma apropriação como transformação ou constituição do indivíduo que compreende. (BERNSTEIN, 1983, p. 823, tradução minha⁸)

⁷DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Limites da Herança Heideggeriana: a Práxis na Hermenêutica de Gadamer. **Revista portuguesa de filosofia**, p. 509-520, 2000.

⁸Cf. original: “The expression “application” (*anwendung*) is used to translate the corresponding latin term. This translation can be misleading. For example when we speak of “applied physics” or “applied mathematics” we normally want to distinguish the pure or theoretical disciplines and their applications. We do not think of the applications as integral or internally related to the corresponding pure disciplines. We can call this the “technical sense of application”. But, as we shall see, for Gadamer this is not what is distinctive about application as it pertains to understanding . Such application is integral to all understanding. The english expression “appropriation” better conveys what Gadamer means- especially when we think of appropriation as transforming and becoming constitutive of the individual who understands. (BERNSTEIN, Richard J. From hermeneutics to praxis. **The review of Metaphysics**, p. 823-845, 1982)”

Entretanto, entendemos que o termo “apropriação” não exprime bem, pelo menos em português, o sentido pretendido por Gadamer. Apropriar em português tem o sentido de tomar para si, tomar posse de algo, exercer o domínio sobre algo. Isso não se coaduna com o que é pretendido por Gadamer, pois, como veremos, tanto neste quanto no próximo capítulo, o tipo de saber envolvido na aplicação não pode ser dominado de forma definitiva.

Assim, sugerimos, *data máxima vênia*, a expressão *reintegração* do sentido da tradição para descrever o que Gadamer quer dizer com aplicação. Isto porque aplicar, como Gadamer defende, envolve um resgate da produtividade histórica dos textos, que são fragmentos da tradição. Envolve, por isto, a necessidade de atualização constante da validade destes textos, razão pela qual eles encontram completude e integralidade a cada vez e, somente, quando são interpretados/aplicados no presente. *Reintegração* sugere assim uma atividade ininterrupta no interior da tradição, atividade esta que simplesmente ocorre/acontece, porque toda tradição demanda ser reintegrada com a atualidade, mesmo nos casos extremos em que, na atualidade, tudo o que se quer é pôr em questão a validade do antigo, como ocorreu com o pensamento iluminista. Há uma passagem de VMI que reforça esta defesa de nomenclatura que estamos fazendo aqui. Gadamer argumenta nesta passagem o seguinte:

O fato é que na tradição há sempre um elemento de liberdade da história ela mesma. Mesmo a mais pura e genuína tradição não persiste na inércia do que já existe. Ela precisa ser afirmada, abraçada e cultivada. Ela é, essencialmente, preservação, e está implicada em todas as mudanças históricas. Mas preservação é um ato da razão, embora seja um ato imperceptível. Por este motivo, somente a inovação e o planejamento parecem ser resultado da razão. Mas isto é uma ilusão. Mesmo quando a vida muda violentamente, como em tempos de revolução, muito mais do velho é preservado do que poderia se pensar. Na suposta transformação de tudo, o velho se recombina com o novo para criar uma nova validade. (GADAMER, 1996, p. 281, tradução minha⁹)

⁹Cf original: “The fact is that in tradition there is always an element of freedom and of history itself. Even the most genuine and pure tradition does not persist because of the inertia of what once existed. It needs to be affirmed, embraced, cultivated. It is, essentially, preservation, and it is active in all historical change. But preservation is an act of reason, though nainconspicuous

Ou seja, a aplicação, evidenciada por Gadamer como o problema fundamental da hermenêutica, é uma forma de mediação linguística do sentido e, nesse ponto, o trabalho de Gadamer se encontra em um âmbito distinto de questionamento em relação ao trabalho de Heidegger, no qual esta mediação é dissolvida em nome de uma tematização mais original: a tematização do *Dasein* como lugar de evidenciação da questão do *ser*, em outras palavras, como lugar privilegiado de articulação de sentidos. Em Heidegger, qualquer tipo de comportamento humano no mundo, que abrange o comportamento científico e instrumental das ciências, está pressuposto em sua analítica existencial do *Dasein*. O aspecto prático da filosofia heideggeriana se insere, portanto, em um questionamento mais originário, anterior à explicitação de fenômenos inerentes à experiência prática.

Robeto Wu, em seu artigo intitulado, “A ontologia da *phronesis*: a leitura heideggeriana da ética de Aristóteles”¹⁰, faz um estudo acerca da apropriação heideggeriana da filosofia prática aristotélica em sua retomada ontológica. Fica evidenciado no referido trabalho a relação entre o todo e as partes no movimento compreensivo do *Dasein*, assim como a facticidade e a finitude implicadas na mobilidade deste ente existencial em seus modos de *ser*, com ênfase no *ser-para-a-morte*, no qual o *Dasein* pode vislumbrar a totalidade do seu *ser*. Desse modo, Wu explicita os modos como Heidegger distingue o conceito de *holon*, distinção esta que possibilita a observação da oposição entre a racionalidade procedimental científica e a *aisthesis*, ambos derivados da oposição entre *katolone kat’ hekaston*. Estas duas interpretações acerca da totalidade (*holon*) são explicitadas por Heidegger para demonstrar as possibilidades de desvelamento do *Dasein*. Estas considerações nos permitem prosseguir na linha de argumentação traçada desde o primeiro capítulo, qual seja, a de que Heidegger focaliza em sua retomada ontológica, mesmo quando se apropria de algumas interpretações da filosofia prática aristotélica, enquanto

one. For this reason, only innovation and planning appear to be the result of reason. But this is an illusion. Even when life changes violently, as in ages of revolution, far more of the old is preserved in the supposed transformation of everything than anyone knows, and it combines with the new to create a new value.”

¹⁰ WU, Roberto. A ONTOLOGIA DA PHRONESIS: A LEITURA HEIDEGGERIANA DA ÉTICA DE ARISTÓTELES. *Veritas*, v. 56, n. 1, 2011.

Gadamer se dirige na explicitação dos modos derivados de compreensão, no sentido de que sua análise da *phronesis*, apesar de possuir um conteúdo hermenêutico-ontológico, se presta a explicitar a historicidade da compreensão no âmbito específico das ciências do espírito, justamente para extrair as consequências da retomada ontológica de Heidegger em tais âmbitos, o que confere autonomia ao projeto Gadameriano. Contudo, como é possível depreender da leitura do trabalho de Roberto Wu, Heidegger, em sua interpretação fenomenológica ou ontológica de Aristóteles, já antecipa muitos aspectos evidenciados por Gadamer em seu capítulo sobre o problema hermenêutico da aplicação, sobretudo a questão da relação entre o geral e o particular em Aristóteles e a própria natureza da reflexão moral em sua relação com a compreensão hermenêutica. Não nos custa evidenciar que, em termos biográficos, foi o estudo da *phronesis* aristotélica que inaugurou o relacionamento acadêmico entre Heidegger e Gadamer.

Gadamer, por sua vez, entende que a evidenciação dos âmbitos de efetivação da existência histórica, que se realiza na mediação linguística de sentido, deve ter sim uma tematização própria como fundamentação do compreender humano. Compreender para Gadamer, é desde já aplicar. Esta afirmação será devidamente explorada neste capítulo, mas por enquanto ela significa que Gadamer se dedica a explicitar um âmbito prático da compreensão mais próximo da tensão inerente às ciências humanas e às ciências naturais. Um âmbito no qual o questionamento originário heideggeriano está implicado, mas desdobrado em algumas outras possibilidades de compreensão da práxis humana que são visíveis na interpretação dos textos históricos, e no relacionamento com a tradição que eles reclamam.

Essa distinção tem relação direta com a definição do modo como os dois projetos podem ser caracterizados como tipos de filosofia prática, principalmente no que concerne a uma apropriação da crítica aristotélica ao universalismo e formalismo platônico. Isto quer dizer que a apropriação que Gadamer faz de Aristóteles, e de sua filosofia prática, serve também a um propósito distinto do de Heidegger, evidenciando mais uma diferença fundamental entre os dois projetos. Afirma Paulo Cesar Duque-estrada:

Desse modo, pode-se dizer, a propósito de Heidegger, que o âmbito próprio a uma tal experiência não diz respeito ao âmbito público da vida prático-política. De acordo com Heidegger, é preciso recuar para um âmbito mais original. Isto, por si, poderia já significar uma total incompatibilidade com um projecto, como o de Gadamer, que se propõe abrir acesso ao domínio da experiência prática e nele garantir a permanência de uma reflexão que, ali residindo, se autoafirme como reflexão original. Em outros termos, é a partir da publicidade intrínseca à experiência prática – publicidade que, na sua obra, se vai mostrar como fundada, em última instância, na mediação linguística do sentido através da qual os indivíduos compartilham de uma existência comum- que Gadamer afirma o carácter original de sua reflexão. (DUQUE ESTRADA, 2000, p. 512)¹¹

Assim, em Gadamer, o problema hermenêutico da aplicação é levantado para a evidenciação de modos particulares de articulação da experiência prática¹², que são fundamentalmente distintos da experiência das ciências naturais, mas que ocorrem a todo tempo nas assim chamadas ciências do espírito e em qualquer tipo de compreensão humana. Como afirma Gustavo Silvano Batista:

Há, portanto, na relação entre hermenêutica e a tradição da filosofia prática, sugerida por Gadamer, a reivindicação de um âmbito de pensamento – o âmbito prático – onde a hermenêutica filosófica fundamentalmente habite. É neste sentido que Gadamer repensa ontologicamente a práxis, ou seja, ele retoma uma esfera já pressuposta em toda ação, na qual a reflexão filosófica deve permanecer. Esta esfera da vida humana não pode ser ignorada, mas, antes, deve ser preservada diante da expansão deracionais alheias a tal âmbito. (BATISTA, 2018, p. 64)

E assim, tais modos de articulação, embora restritos a determinados âmbitos da existência humana, são verdadeiros exemplos de como a mediação linguística do sentido é um aspecto constante na existência finita e histórica do homem.

Enfim, já havíamos mencionado na introdução do primeiro capítulo os problemas principais que ocuparam Gadamer em *Verdade e Método*.

¹¹DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Limites da Herança Heideggeriana: a Práxis na Hermenêutica de Gadamer. *Revista portuguesa de filosofia*, p. 509-520, 2000.

Discutimos acerca da necessidade de fundamentação de uma noção de verdade que seja extracientífica, ou seja, que escape aos parâmetros estabelecidos pelo método científico.

Essa fundamentação ganha uma estrutura própria em VMI. Três *loci*, nos quais a verdade pode ser apresentada como um acontecimento, e não como resultado de um procedimento metódico, são expostos na forma de três círculos concêntricos, que vão se englobando sucessivamente.

O primeiro *locus* é a obra de arte, e o modo de ser da mesma, que justifica uma forma de participar e, ao mesmo tempo, concretizar a obra de arte em sua existência atual é o modo de ser do jogo, que é o modelo apresentado por Gadamer para fazer frente à consciência estética.

Já o segundo *locus* é mais abrangente que o primeiro e essa é uma lógica que se repete com o terceiro. Aqui é a própria tradição que é tematizada na forma de textos pretéritos que devem ser aplicados no presente. O modelo apresentado nesse caso é o da aplicação, o conceito que aprofundaremos neste capítulo.

E, por fim, o terceiro *locus* é a própria linguagem, pois é nela que, segundo Gadamer, está condicionada a compreensão. Isto significa que a linguagem não é um instrumento a ser utilizado para a obtenção de sentidos, mas é o próprio lugar no qual os sentidos podem acontecer, e por isto não há como haver um sujeito cognoscente soberano que não esteja implicado pelas suas possibilidades de linguagem, que se confundem com suas possibilidades de mundo. Não há um ponto, um lugar fora da linguagem que alguém possa ocupar para compreender qualquer objeto do conhecimento, e isso desafia as pretensões de neutralidade em qualquer teoria da compreensão.

Como salienta Adriana Regina Sartori¹³, há pelo menos dois princípios implícitos na fundamentação do compreender humano, proposta por Gadamer. O primeiro princípio, o da linguisticidade do compreender, é o mais abrangente em *Verdade e Método*. Por este princípio, Gadamer pretende elevar a hermenêutica filosófica e seu caráter ontológico à universalidade, não em um sentido metafísico, mas como constatação que o esforço de compreensão é

¹³SARTORI, Adriana Regina. **Hermenêutica e racionalidade: um estudo a partir de *Verdade e Método***. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.

inexpugnável, apesar da finitude humana e da constante variação de sentidos de textos que somente uma existência implicada historicamente pode testemunhar.

E o segundo princípio é o da historicidade da compreensão. Nele poderemos nos concentrar mais detidamente, na medida em que é o contraponto direto ao metodologismo moderno que Gadamer põe em questão ao criticar as tentativas de formulação de teorias metodológicas de interpretação nas ciências humanas. Teorias estas que têm um pano de fundo cartesiano, como no caso de Dilthey, mas que na seção sobre o problema da aplicação estão representadas, sobretudo, pela teoria geral da interpretação de Emilio Betti.

O princípio da historicidade da compreensão, em sua formulação ontológica, já foi abordado em sua fundamentação teórica no primeiro capítulo. Como foi demonstrado, este princípio só é possível quando a hermenêutica deixa de ser concebida como uma disciplina metodológica da interpretação, e, para além disto, o compreender humano, que constitui seu objeto, passa a ser concebido como modo de ser de um ente existencial.

Dessa forma, no presente capítulo, precisamos explicitar o exemplo primordial de Gadamer para a evidenciação deste acontecimento no interior da tradição, esclarecendo com isto a sua descrição deste modo de ser em sua realização nas ciências do espírito. Precisamos demonstrar o modo como ocorre a mediação linguística de sentido na compreensão dos textos, para que a distinção com os modelos metodológicos de compreensão seja possível.

2.1 O problema hermenêutico da aplicação e sua inserção na estrutura da compreensão, assim como cognição e explicação

No primeiro capítulo, evidenciamos que o problema da consciência histórica, ou seja, uma consciência implicada historicamente e que quer tornar inteligível a história é pretensamente resolvido por Gadamer com sua proposta de estabelecer a historicidade da compreensão como um princípio hermenêutico. Isto quer dizer que toda compreensão é, originariamente, histórica. Mas reconhecer somente isto poderia implicar em um relativismo histórico, por isso que a compreensão na história deve ocorrer sempre como

uma fusão de horizontes, e este reconhecimento deve ter uma dimensão ontológica. Nesse sentido há também uma demanda objetiva, um sentido objetivo a ser obtido para uma situação atual, pois uma existência histórica sempre requer a elaboração de sentidos atuais. Assim, uma compreensão ontologicamente fundamentada é sempre esta mediação entre o que é histórico e o que é atual, em uma espécie de fluxo contínuo que acontece no interior da tradição.

Dessa forma, a descrição de Gadamer pode ser concebida como uma mediação entre a alienação iluminista, que pretende extirpar as condicionantes históricas em seus procedimentos, e a absorção acrítica romântica da história, que pretende estabelecer como válido tudo o que seja tradicional, e, por conseguinte, é também uma mediação entre subjetividade e objetividade, por meio da evidenciação de uma tensão original que ocorre entre a subjetividade do intérprete e a objetividade do sentido a ser compreendido do texto. Isto pode ser evidenciado quando o referido autor afirma que a tarefa da hermenêutica histórica é precisamente: “considerar a tensão que existe entre a identidade de um objeto comum e a situação cambiante na qual ele deve ser compreendido.”(Gadamer, 1996, p. 309)

Ou seja, essa tensão se constitui pela necessidade de extrair um sentido atual da letra morta dos textos pretéritos. Observe-se, desde logo, que a metáfora textual e a compreensão textuais são utilizadas como um exemplo para descrever qualquer tipo de compreensão.

A metáfora textual é um lugar privilegiado de evidenciação do problema hermenêutico fundamental, segundo o qual o mesmo texto deve ser compreendido a cada vez de um modo diferente, de acordo com a situação concreta que demanda uma aplicação ou apropriação do texto. Isto significa reconhecer que o texto não possui uma essência em si mesma, e, por conseguinte, que o trabalho do intérprete não consiste na extração dessa essência, este sentido fixo a ser descoberto somente uma vez em seu trabalho procedimental. Diz Gadamer:

Isso implica que o texto, seja legal ou bíblico, se for para ser compreendido apropriadamente – de acordo com as pretensões que ele apresenta – deve ser compreendido a cada momento, em cada situação concreta, de um novo e diferente

modo. Compreender aqui é sempre aplicar. (GADAMER, 1996, p. 309, tradução minha¹⁴)

Sendo assim, a evidência desta tensão exige uma revisão dos modos de conceber a compreensão de acordo com a própria tradição hermenêutica. Se a mediação entre texto histórico e a situação atual se impõe em todo o processo de compreensão, então é a aplicação que se apresenta de antemão como um problema inerente à estrutura da compreensão. Mas Gadamer demonstra que esse reconhecimento não foi feito de forma devida na tradição hermenêutica precedente. A hermenêutica clássica costumava dividir seu trabalho em três distintas e separadas “sutilezas”: a *subtilitas intelligendi*, que é a inteligência ou compreensão propriamente dita, a *subtilitas explicandi*, que é a explicitação e, por último, a *subtilitas aplicandi*, que foi adicionado nesta estrutura com o pietismo.

Gadamer nota que, mesmo concebidas na hermenêutica tradicional de forma estanque, as três *subtilitas* eram reconhecidas mais como uma espécie de tato, de sutileza, do que como procedimentos: “É notável que todas as três sejam chamadas de “subtilitas”; elas são consideradas menos como métodos que temos à nossa disposição, do que como talentos que requerem uma particular finura de espírito”. (GADAMER, 1996, p. 307, tradução minha¹⁵)

A filologia, ou hermenêutica filológica acabou se diferenciando das demais ciências hermenêuticas nos séculos XVIII e XIX, e este distanciamento provocou um esquecimento do fator que unificava os três campos da hermenêutica: hermenêutica jurídica, hermenêutica teológica e filologia.

Além disso, costumava ser reconhecida nestas três a tarefa da aplicação como momento estruturante de toda a compreensão. Na hermenêutica teológica e hermenêutica jurídica, esta tarefa simplesmente não poderia ser esquecida, pois em toda pregação da sagrada escritura está implicada uma mensagem voltada para a salvação atual do fiel, e nesse sentido a interpretação da sagrada escritura sempre implica uma aplicação. Do mesmo modo, o texto legal não pode ser visto somente como um documento histórico,

¹⁴Cf. original: “This implies that the text, whether law or gospel, if it is to be understood properly – i.e. , according to the claim it makes – must be understood at every moment, in every concrete situation, in a new and diferente way. Understanding here is awalys application.”

¹⁵Cf. original: “It is notable that all three are called *subtilitas* – i.e., they are considered less as methods that we have at our disposal than as talents requiring particular finesse of mind.”

pois as demandas judiciais são atuais e a interpretação legal requer um sentido atual deste texto. Nesse sentido, toda interpretação judicial demanda sempre e, desde logo, uma aplicação.

Por isso, Gadamer entende que a aplicação deve ser reconhecida como o problema fundamental da hermenêutica. Isto se coaduna com todo o desenvolvimento anterior acerca da historicidade da compreensão. Se a aplicação se constitui nesta tensão entre o passado e o presente, então é seu estudo que se conecta, de forma mais aguda, com uma fundamentação não metodológica de uma hermenêutica histórica. Pois o método fora concebido pelas hermenêuticas anteriores como procedimento apto para a obtenção de um sentido objetivo e fixo a partir de textos antigos. Se o entendimento de que este sentido fixo simplesmente não poderia ser obtido quando se tratasse da interpretação de textos passados e o que de fato ocorre é uma obtenção de sentidos que varia de acordo com a situação histórica, então outra descrição desta compreensão de sentidos na história deve ser feita, uma descrição que demonstre como é possível uma objetividade neste campo, ou melhor, de como esta variação de sentidos não implica necessariamente em um relativismo do sujeito-intérprete. Afirma Gadamer:

Nós mostramos que compreender não é um método que a consciência investigadora aplica a um objeto escolhido e assim o transforma em conhecimento objetivo; Ao invés disso, estar situado em um evento na tradição, ou seja, o processo de herança é uma condicionante primordial da compreensão. *A compreensão deve então ser concebida como um evento* e a tarefa da hermenêutica vista filosoficamente consiste em indagar qual tipo de compreensão, que tipo de conhecimento é esse, que é ele mesmo movido pela mudança histórica. (GADAMER, 1996, p. 309, tradução minha¹⁶)

Dessa forma, a aplicação é o modelo de como ocorre esta fusão de horizontes, de como ocorre esta “herança”, como este evento na tradição se efetiva e, por isso, de como a distância temporal não se constitui como obstáculo. Para que esta aplicação não seja concebida de um modo

¹⁶Cf. original: “We showed that understanding is not a method which the inquiring consciousness applies to an object it chooses and so turns it into objective knowledge; rather, being situated within an event of tradition, a process of handing down, is a prior condition of understanding. *Understanding proves to be an event*, and the task of hermeneutics, seen philosophically, consists in asking what kind of understanding, what kind of science it is, that is itself advanced by historical change.”

metodológico, ela não pode figurar em um conjunto de procedimentos estanques, como é típico da consciência diferenciadora e sistemática do método científico. Por isso, Gadamer concebe as três supramencionadas *subtilitas* como componentes de um processo unitário, e neste ponto ele dá um passo além da tradição hermenêutica precedente. Com Gadamer, no compreender e no explicar, já está pressuposto também uma aplicação. Compreender, assim, é desde sempre aplicar.

Neste ponto há uma possível aproximação da interpretação dos textos da tradição com o caráter performativo da peça teatral, da leitura de um poema e da execução de uma música, o que reforça a unidade temática da obra gadameriana. Em outras palavras, nas três seções de VMI, Gadamer quer demonstrar as possibilidades de compreensão não metódica. Estas constatações exigem uma revisão ontológica e isso explica todo o esforço que Gadamer fez, por exemplo, na primeira seção de VMI, ao evidenciar o modo de ser do jogo da obra de arte. A real existência da música ou da peça só se dá quando elas são performadas, e assim ocorre com a interpretação da lei. Como argumenta Gadamer:

Mas mesmo o tipo de interpretação que parece mais afastada dos tipos que estamos considerando, notadamente a interpretação performativa, nos casos da música e do drama – eles adquirem sua real existência somente sendo tocados-, dificilmente poderão ser considerados como modos independentes de interpretação. Aqui também há uma tentativa de cisão entre uma função cognitiva e uma função normativa. Ninguém pode encenar uma peça, ler um poema ou performar uma música sem compreender o sentido originário do texto, mantendo- como referência (presentando-o) na sua reprodução e interpretação. Mas, pelo mesmo motivo, ninguém poderia realizar uma interpretação performativa sem levar em conta aquele outro elemento normativo – os valores estilísticos vigentes na situação presente do intérprete, o qual, sempre que o texto é transposto para sua forma sensível, estabelece limites para uma reprodução estilisticamente correta de acordo com as exigências da época. (GADAMER, 1996, p. 310, tradução minha¹⁷)

¹⁷Cf. original: “But even the kind of interpretation that seems fusthest from the kinds we have been considering, namely performative interpretation, as in the cases of music and drama – and they acquire their real existence only in being played – is scarcely na independent mode of interpretation. In it too there is a split between the cognitive and the normative function. No one can stage a play, read a pōem, or perform a piece of music without understanding the original meaning of the text and presenting it in his reproduction and interpretation. But similarly, no one will be able to make a performative interpretation without taking account of that other normative

Contudo, não caberia neste capítulo a apresentação de todos os fundamentos de uma interpretação performativa, ao modo da encenação teatral ou da execução musical. Devemos apenas registrar que há uma aproximação temática a partir da leitura da obra gadameriana, e que esta pretensão de unificar as funções da hermenêutica, de concebê-las como um fenômeno unitário e performativo, é o contraponto frontal de Gadamer às hermenêuticas metodológicas, a exemplo também da hermenêutica jurídica de Emilio Betti, que concebe a função cognitiva e a função normativa da interpretação jurídica como duas funções estanques e independentes.

Gadamer entende que as duas funções são indissociáveis, pois toda cognição implica uma pergunta, uma demanda atual que exige uma interpretação da lei, e assim toda cognição é, desde seu início, orientada para um sentido prático, uma aplicação atual, mesmo no caso do historiador do direito, que muitas vezes estuda textos legais que não estão mais vigentes. Mesmo neste caso a sua pesquisa é orientada pelo seu horizonte de sentidos atual.

Esse caráter performativo da interpretação encontra muito respaldo na prática cotidiana da interpretação jurídica. Na prática da atividade judicial é difícil e até problemático distinguir a função cognitiva da função normativa na aplicação da lei. Aparentemente esta distinção tem uma função meramente pedagógica. Tomemos como exemplo o art. 226 da Constituição Federal brasileira¹⁸, que em seu sentido literal estabelece a proteção estatal da família. O texto utiliza somente a expressão genérica “família” sem especificar a possibilidade de família formada por casal homoafetivo. O §3º do mesmo artigo chega a restringir ainda mais esta possibilidade, se referindo expressamente a “homem” e “mulher” como componentes de uma União estável. Se fosse tomada em sentido estrito a previsão do texto legal, ou uma concepção arcaica de família que a literalidade do texto permite, na qual somente a família com pais heterossexuais seria de fato uma família, a interpretação do texto

elemento – the stylistic values of one’s own day – which, whenever a text is brought to sensory appearance, sets limits to the demand for a stylistically correct reproduction.”

¹⁸**Art. 226.** A família, base da sociedade, tem especial proteção do Estado.

§3º Para efeito da proteção do Estado, é reconhecida a união estável entre homem e mulher como entidade familiar, devendo a lei facilitar sua conversão em casamento.

conduziria ao entendimento de que os demais tipos de família não mereceriam proteção estatal. Contudo, na sociedade contemporânea, de acordo com os usos e costumes mais ou menos estabelecidos no ocidente, já está assentado o entendimento de que as famílias com pais e/ou mães homoafetivos são também família, e por isso os tribunais superiores têm conferido, mesmo que de maneira restrita a alguns casos judiciais, uma interpretação ampliada e inclusiva ao vocábulo “família” contido no *caput* do referido art. 226. Para possibilitar, com isto, o reconhecimento da união estável homoafetiva e, assim, proteção estatal, juntamente com todas as políticas públicas e os direitos sociais, a qualquer tipo de família, incluído aquela formada por casais homoafetivos.

Em suma, a cognição do citado dispositivo e sua aplicação na atualidade ocorrem simultaneamente à sua efetivação normativa, a sua aplicação propriamente dita. Além disso, como visto, a aplicação do texto legal exige que sejam levados em conta às concepções dominantes na época, sobre o que se entende por família. Então a existência da lei se dá, de fato, na sua concretização atual.

Essa característica da aplicação da hermenêutica jurídica, segundo Gadamer, deve servir como um exemplo de como funcionam os outros tipos de interpretação, e assim a hermenêutica jurídica pode servir como um exemplo para as demais hermenêuticas históricas.

Nesse pressuposto, é como se no próprio texto estivessem latentes os potenciais de sua aplicação, e caberia ao intérprete ser conduzido pelo sentido demandado a partir do seu horizonte atual, como se o texto tivesse uma superior pretensão de contar algo para a atualidade, e a competência maior do intérprete seria a de ouvi-lo. Uma hermenêutica deste tipo é frontalmente incompatível com o esquema no qual o intérprete se posta como um manipulador, um detentor de instrumentários aptos a dominar o texto. Antes, o intérprete deve se deixar conduzir pelo sentido do texto e não conduzi-lo, como se a obtenção desse sentido fosse um ato a ser desempenhado por uma subjetividade asseguradora. No esquema de Schleiermacher, por exemplo, a função do intérprete seria a de obter uma espécie de cogenialidade com o autor do texto, investigando seus elementos psíquicos, tentando transpor a distância entre a época que o texto foi escrito e a época atual. Por este

esquema, o sujeito intérprete e o sujeito-autor são soberanos em relação ao texto. Em Gadamer, o texto é que é soberano, ele é que nos conduz como leitores. A partir do momento que o texto é escrito ele ganha vida própria, independente daquele que o escreveu. O texto está assim livre para contar a sua saga, ele se torna um fragmento da tradição. Afirma Gadamer:

Existe realmente uma polaridade entre familiaridade e estranheza, e nela se baseia a tarefa da hermenêutica. Só que essa não pode ser compreendida no sentido psicológico de Schleiermacher como o âmbito que abriga o mistério da individualidade, mas num sentido verdadeiramente hermenêutico, isto é, em referência a algo que foi dito (*Gesagtes*), a linguagem em que nos fala a tradição, a saga (*Sage*) que ela nos conta (*sagt*). (GADAMER, 2012, p. 301¹⁹)

Neste mesmo sentido:

Mas o milagre da compreensão consiste no fato de que nenhuma cogenialidade (autor-intérprete) é necessária para reconhecer o que é realmente signficante e fundamentalmente significativo em uma tradição. Nós temos a habilidade de nos abrir à superior pretensão que o texto faz e responder ao que ele nos conta. (GADAMER, 1996, p. 311, tradução minha²⁰)

Portanto, a relevância do problema hermenêutico da aplicação consiste na evidenciação de uma espécie de mediania entre subjetivismo e objetivismo. Porque no mesmo passo em que não há um sentido objetivo e fixo no texto alcançável através de procedimentos, ou seja, um sentido oriundo de uma objetividade metodológica (*Gegenstandlichkeit*), independente dos horizontes históricos, não há também uma soberania do autor do texto ou do intérprete sobre o sentido reclamado pelo texto em sua interpretação-aplicação atual.

Logo, a compreensão é “objetiva” somente na medida em que as possibilidades de sentido do texto são delimitadas por ele mesmo, pelo que ele nos conta, e não por uma consciência dominadora que lhe é externa. Este tipo

¹⁹A tradução brasileira conseguiu captar melhor o significado do trecho original em alemão do que a tradução em inglês. Isto porque na tradução em português fica explícito o jogo de expressões que Gadamer faz com o verbo dizer (*zusagen*) e o substantivo “saga” (*die Sage*). Ou seja, temos que ouvir o que o texto tem a dizer, a “saga” que ele nos conta.

²⁰ Cf. original: “But the miracle of understanding consists in the fact that no like-mindedness is necessary to recognize what is really significant and fundamentally meaningful in tradition. We have the ability to open ourselves to the superior claim the text makes and to respond to what it has to tell us.”

de objetividade da coisa mesma, ou coisidade (*Sachlichkeit*), contempla o princípio da historicidade da compreensão, estabelecido no tópico anterior ao problema da aplicação, e assim não estabelece de modo algum um tipo de relativismo histórico, mas antes é uma tomada de posição em favor de um “objetivismo” mais radical, porque é mais consciente de como pode ser concebida a historicidade em qualquer compreensão, em uma dinâmica comum aos três campos da hermenêutica (filologia, jurisprudência e teologia), estabelecendo-se assim uma unidade da hermenêutica em seu movimento fundamental, que é a sua aplicação. A objetividade das hermenêuticas históricas (*Sachlichkeit*) é, assim, fundamentalmente diferente da objetividade (*Objektivität*) de certa concepção das ciências naturais.

2.2 Apresentação da sabedoria moral (*phronēsis*) como um modelo de compreensão e suas peculiaridades em relação à *technē*

Com a evidência de que o problema fundamental da hermenêutica consiste na possibilidade de que a mesma tradição deve ser compreendida, cada vez, com sua aplicação em uma situação particular, Gadamer entende que o cerne do problema, em termos lógicos, refere-se à lida com a relação entre o geral (ou universal) e o particular. Ele encontra respaldo na ética aristotélica para a descrição desta relação, e isto se justifica na apreciação que Aristóteles faz acerca do papel a ser desempenhado pela razão na ação moral. É preciso deixar claro, desde logo, que esta é uma leitura eminentemente Gadameriana de certo aspecto da ética de Aristóteles, mormente a respeito do Livro VI de *Ética a Nicômaco*.

O rompimento do estagirita com o intelectualismo socrático e platônico teria privilegiado uma ideia de bem nos termos do que é humanamente bom, ou seja, nos termos da ação humana como tal, e não como uma generalidade pura, como uma ideia abstrata e independente da ação. Em uma ideia intelectualista acerca do bem, este ainda estaria umbilicalmente relacionado com o saber puro da *epistēmē* e, assim, o saber pressuporia, por si só, a boa ação.

Aristóteles entende que o saber moral tem mais a ver com um empenho (*orexis*), e com o desenvolvimento e disposição constante em um comportamento fixo (*hexis*). Em outras palavras, Aristóteles fundamenta o comportamento moral na *práxis* e não em uma espécie de sabedoria pura e infalível, capaz de informar o que é bom em todas as situações possíveis. Assim a ética se torna uma disciplina independente da metafísica e o saber moral se torna relativamente autônomo em relação ao saber das formas puras, a *epistēmē*. É uma autonomia relativa porque, para Aristóteles, o saber moral não pode alcançar o nível de exatidão da matemática, mas ele ainda é um tipo de saber que orienta a ação. O conhecimento ainda é de alguma forma constituinte do ser moral e, dessa forma, Aristóteles ainda permanece como herdeiro da tradição socrática. Contudo, o principal problema aqui é que, se não é possível um saber puro capaz de orientar todas as situações possíveis, como é possível ainda um saber neste campo? Como é possível um saber que se expressa no desempenho de virtudes que só pode ocorrer em situações práticas e particulares? Esse problema do saber moral demanda uma reflexão que desafia a noção de objetividade científica, porque aqui se trata de um saber de um objeto que não pode simplesmente ser fixado em determinado ponto e assim analisado por uma consciência metodológica, mas se trata antes de um objeto cambiante, que se apresenta vez ou outra, e que determina ele mesmo os meios de reflexão e de ação. Como ensina Gadamer:

Esse estado de coisas, o qual representa a própria essência da reflexão moral, não somente coloca a filosofia moral em um difícil problema metodológico, mas também dá ao problema do método uma relevância moral. Em contraste com a teoria, do bem, baseada na doutrina platônica das ideias, Aristóteles enfatiza que é impossível para a ética alcançar a extrema exatidão da matemática. De fato, demandar este tipo de exatidão seria inapropriado. O que precisa ser feito é simplesmente um esboço e por meio desse esquema fornecer algum auxílio à consciência moral. (GADAMER, 1996, p. 313, tradução minha²¹)

²¹ Cf. original: "This state of affairs, which represents the nature of moral reflection, not only makes philosophical ethics a methodologically difficult problem but *also gives the problem of method a moral relevance*. In contrast to the theory of the good based on Plato's doctrine of ideas, Aristotle emphasizes that it is impossible for ethics to achieve the extreme exactitude of mathematics. Indeed, to demand this kind of exactitude would be inappropriate. What needs to be done is simply to make an outline and by means of this sketch give some help to moral consciousness."

Sendo assim, o papel da Ética seria o de fornecer as imagens-guia, mas esta função deve ser consciente de seus limites. Deve estar assentado, desde logo, que a consciência moral tem uma autonomia própria, e que este auxílio fornecido pelas lições da ética, pelo catálogo das virtudes humanas nelas exemplificadas, não substitui a responsabilidade fundamental que deve ser assumida na ação moral. Ocorre, então, que este saber teórico da filosofia moral, ou da reflexão moral propriamente dita, não é bastante em si mesmo, pois a ação moral consiste também no desenvolvimento de um comportamento e uma conduta apresentada na prática. É, sobretudo, de um saber prático que se constitui a conduta moral. Gadamer ressalta que o problema hermenêutico também demanda um saber prático, pois na hermenêutica não há como haver um conhecimento puro apartado do ser, distante da concretude da existência histórica. Isto porque a compreensão mesma é um evento, uma ocorrência particular e não repetível e, dessa forma, escapa à objetificação típica do método científico. Defende Gadamer:

Porque o problema hermenêutico também é claramente distinto de um conhecimento puro apartado de qualquer tipo particular de ser. Nós falamos do pertencimento do intérprete à tradição na qual ele está interpretando e nós vimos que a compreensão mesma é um evento histórico. (GADAMER, 1996,p. 314, tradução minha²²)

Dessa forma, o saber moral, descrito por Aristóteles, demanda um envolvimento fundamental do agente moral com a situação de sua ação, ele não está dissociado dessa situação. Isso se distingue da consciência metodológica, que pode e deve se afastar, e de uma distância segura observar o seu objeto. Isso se distingue também da matemática, pois o saber aí envolvido não pode ser replicado, ele se expressa de uma só vez, a cada vez que o agente moral é demandado a agir, “o propósito de seu saber é governar a sua ação.” (GADAMER, 1996, p. 314) Nesse sentido, para Gadamer, as ciências humanas estão bem mais próximas desse saber moral do que o saber da matemática, típico das ciências da natureza. As ciências humanas lidam

²²Cf. original: “*For the hermeneutical problem too is clearly distinct from “pure” knowledge detached from any particular kind of being. We spoke of the interpreter’s belonging to the tradition he is interpreting, and we saw that understanding itself is a historical event.*”

com o que é de uma forma, mas pode também ser diferente, enquanto as ciências naturais buscam regularidades.

O propósito do saber moral é guiar a ação, é, de fato, um saber prático, mas há também outro tipo de saber prático analisado por Aristóteles em sua *Ética*, que é o saber do artesão. Este saber, o saber da *technē*, também consiste em uma espécie de habilidade que se expressa no momento do molde de um material. O artesão tem uma imagem, um *eidos*, que guia seu fazer. Sócrates e Platão equipararam este tipo de saber da *technē* ao próprio conceito de ser humano, pois este deveria ser capaz de se fazer, se projetar, da mesma forma que o artesão o faz com seu material. O saber da *technē*, nesse sentido, tem um papel privilegiado na visão socrática, pois ele não é um mero acúmulo de experiência, mas consiste na exímia habilidade de reproduzir uma forma prefigurada em um material. Se, a partir de uma visão socrática, a ação moral virtuosa deve decorrer necessariamente de um conhecimento puro, a *technē* deveria então servir como um modelo de conhecimento moral. Como explica Gadamer:

Mesmo assim é um saber real. É uma arte e uma habilidade real, e não simplesmente um grau elevado de experiência. Nesse aspecto, isto é claramente coincidente com o verdadeiro conhecimento moral que Sócrates está buscando. (GADAMER, 1996, p. 315 tradução minha²³)

Mas o homem produz a si mesmo dessa forma? Ele dispõe de si próprio da mesma forma que o artesão dispõe de seu objeto? Estas duas indagações são as guias para a elaboração da distinção entre o saber da *technē*, que é a habilidade do artesão, e o saber da *phronēsis*, que é o saber moral em Aristóteles.

Essa diferenciação entre os dois tipos de saber Gadamer relaciona com a problemática hermenêutica, porque nos dois casos estaria em questão a mesma tarefa de aplicação, que é o problema central da hermenêutica. Mas aplicação tem um sentido diverso nos dois casos. Na *technē*, há uma espécie de privilégio de um saber que foi aprendido, é uma habilidade que pode ser

²³ Cf. original: "But it is real knowledge. It is a real art and skill, and not simply a high degree of experience. In this respect it is clearly one with the true moral knowledge that Socrates is seeking."

aprendida, mesmo que ela possa ser também adquirida com a experiência. A maestria do saber da *technē* consiste nessa congregação entre um conhecimento prévio, a experiência, e a habilidade na execução deste saber. Em tese estes fatores sempre contribuem para o resultado bem sucedido no saber técnico. No saber moral, em tese esta congregação também poderia servir como modelo, já que a ação moral também envolve uma direção prévia, um conjunto de saberes previamente obtido pela educação e pelos valores vigentes na sociedade. Contudo, no caso do saber moral, o conhecimento adquirido previamente e a experiência não são suficientes para a boa ação. Assim, o homem não é capaz de fazer/fabricar a si mesmo da mesma forma como ele fabrica qualquer outra coisa. Mas como procede este outro tipo de aplicação que constitui o saber moral?

Segundo Aristóteles, este tipo de saber envolve um conhecimento de si (*fur-sich-wissen*). Esse saber de si, ou saber para si, se distingue fundamentalmente tanto de um saber puro e teórico, quanto do saber técnico. Antes de ser um conhecimento para a fabricação ou cognição de algo externo, este é um tipo de autoconhecimento (*self-knowledge*). Não é um saber em geral e constante que está em jogo, mas um saber individual e inconstante. Ademais, as sutilezas nas diferenciações entre *technē* e *phronēsis* são essenciais para o desenvolvimento que Gadamer faz acerca da aplicação na problemática hermenêutica. Gadamer evidencia que estas distinções têm relação com sua descrição da compreensão, embora Aristóteles não estivesse preocupado com o caráter da historicidade da compreensão, pois o que ele tinha em vista era a delimitação das características do saber ético.

Como vimos, esta delimitação de Aristóteles é, na verdade, parte da sua tentativa de contraposição ao intelectualismo socrático e platônico. O estagirita, diferentemente de seus predecessores, fez uma cisão entre *areté* e *logos*, demonstrando que o saber ético, o saber do agir humano, não é necessariamente subordinado e dependente do saber da *epistēmē*, ou seja, do saber das formas puras. A *epistēmē* está relacionada com a descrição do papel da matemática para os gregos. Por isso ela está relacionada também com a concepção grega de ciência, ou seja, o saber puro que pode ser demonstrado, ensinado porque é um saber independente das contingências.

Esse saber da *epistēmē*, em Aristóteles, distingue-se tanto da *technē*, quanto da *phronēsis*, embora guardasse alguma relação com as duas, mormente com a primeira. O saber da *epistēmē*, é eminentemente teórico, é contemplação em sua forma mais pura, pois lida com o conhecimento do imutável. Já no caso da *technē* da *phronēsis*, embora estes dois saberes dependessem de algum modo de um saber prévio, eles lidam principalmente com as contingências, ou seja, é a situação concreta que dirige a atuação do artesão com a sua *technē* e do *phronimos* diante de uma decisão moral. Contudo, a *technē* está ainda bem mais próxima da *epistēmē* do que a *phronēsis*, porque o artesão, ao moldar um objeto, sempre tem em mente uma ideia do que ele irá moldar, seja a ideia de uma esfera, de um quadrado, etc. Afirma Christopher Smith:

Como ciência aplicada, *technē* permanece muito mais próxima da *epistēmē* do que a *phronēsis*, porque o carpinteiro que constrói algo quadrado ainda está guiado pela ideia fixa do que seja um “quadrado”, sua *ti estin*, mesmo que o produto final inevitavelmente fique um pouco distante do ideal. Mas no reino da *phronēsis*, o reino das escolhas éticas, não há precisamente nada fixo deste modo. (SMITH, 1991, p.74, tradução minha²⁴)

Assim, temos que a *technē* é a habilidade dos artesãos, dos carpinteiros, dos construtores de casas, dos templos, de utensílios e de artefatos. Para realizar sua atividade o artesão tem sempre uma forma em vista, ou seja, dispõe de uma teoria em alguma medida. Para obter a concretização desta forma no material, o artesão precisa de instrumentos e técnicas para trabalhar nesse material, como é o caso do artesão que molda à cerâmica ou a argila. O artesão precisa também de uma congregação entre um saber prévio, a experiência que ele acumulou na prática e de habilidade.

No caso do *phronimos*, não há como haver uma disposição prévia de uma forma, pois não há uma ideia abstrata do bem que possa ser aplicada em todos os casos, da mesma forma que uma lei não pode abarcar em sua previsão todas as concretudes futuras. O juízo que deve prevalecer na

²⁴Cf. original: “As applied science, *technē* remains far closer to *epistēmē* than *phronesis* does, for the carpenter who builds something square is still guided by the fixed idea of what “square” is, its *ti estin*, even if the end product inevitably falls short of the ideal. But in the realm of *phronēsis*, the realm of ethical choices, there is precisely nothing fixed in this way.”

concreção da lei não é como ocorre na *technē*, um juízo de oportunidade, mas deve ser uma concreção guiada por uma ideia de justiça, que não está disponível previamente, mas deve ser ponderada em uma situação. No ato de interpretação da lei, em determinados casos, a atenuação do rigor da lei não será algo de oportuno, mas sim uma necessidade que, se não for observada, pode comprometer a justiça da decisão. O que prevalece no caso da *phronēsis* é, portanto, uma ideia de razoabilidade, que se sobrepõe ao ideal técnico de efetividade. O agente moral sempre realiza uma espécie de mediação, decorrente de seu *ethos* e a situação concreta que demanda sua ação/decisão.

Esta “mediação” característica da *phronēsis* também pode ser lida como uma ponderação sobre os meios que, nesse caso, é tão essencial quanto à ponderação sobre os fins. Na deliberação moral não pode haver meios oportunos ou convenientes para o alcance do fim, algo perfeitamente praticável na *technē*. “A atividade técnica não exige que o sujeito, mesmo que a praticasse *pondere* novamente sobre os meios que lhe permite atingir o seu fim: o sujeito “é um entendido nessa atividade.” (GADAMER, 2006, p. 54)

Vejamos então de forma pormenorizada as três diferenciações aristotélicas entre *technē* e *phronēsis* destacadas por Gadamer:

- a. *Uma technē pode ser aprendida e também esquecida. O saber moral, pelo contrário, não pode ser aprendido e assim não podemos esquecê-lo.*

Não aprendemos como proceder de forma equânime, prudente, fiel ou corajosa de forma geral, da mesma forma que aprendemos a fazer uma mesa a partir da madeira bruta, por exemplo.

Contudo, isso não quer dizer que não podemos ter observado de alguma forma as ações virtuosas e assim possamos ter um exemplo de como agir em determinadas situações. O conceito de *ethos* aqui é fulcral, na medida em que os costumes vigentes na sociedade são uma fonte inesgotável de exemplos e de imagens capazes de influenciar na decisão moral. Como vimos no tópico precedente, esta influência também tem relevância na decisão judicial, na hermenêutica jurídica. Portanto, no saber moral também ocorre uma espécie de ostensão dos valores vigentes em determinada época, na forma como determinada sociedade valora determinadas condutas em detrimento de

outras. Por isso, os conceitos fundamentais do humanismo apresentados por Gadamer no início de VMI têm importância fundamental neste ponto. Pois se há uma forma de obter o saber moral, essa forma deve ser dependente de uma vivência em comum, é, sobretudo, uma forma de senso comum que estará em jogo. Afirma Pedro Karczmarczyk:

Uma coisa parece clara: quando Gadamer remonta à tradição humanista o que lhe interessa é que nesta sobrevive o essencial da ética aristotélica. Com o “essencial” queremos dizer que esta (a ética) não pode ser ensinada a um sujeito que não tenha sido previamente socializado (digo mais, que não tenha recebido uma socialização especificamente orientada), que não tenha recebido uma orientação de sua vontade, a partir de hábitos virtuosos, moralmente valiosos. (KARCZMARCZYK, 2007, Pág. 103, tradução minha²⁵)

Assim, aparentemente já estamos sempre e desde logo inseridos na situação que devemos agir/ou decidir, e, portanto, mesmo que não tenhamos aprendido alguma concepção teórica das virtudes, mesmo que não tenhamos lido o catálogo das virtudes aristotélicas, devemos já estar prontos para uma ação/decisão moral virtuosa. Os valores morais já devem estar disponíveis para serem observados em nosso convívio cotidiano. Para Gadamer, é isto que torna a noção de aplicação problemática, pois em tese só aplicamos o que possuímos, o que podemos deter como nosso. Mas o saber moral não pode ser dominado da mesma forma como possuímos e dominamos uma *technē*.

Outro problema relativo a esta impossibilidade de aprender o saber moral é que ele só pode ser inteiramente determinado na situação concreta de ação/decisão moral, enquanto que no saber da *technē*, a forma (*eidos*) com o qual o artesão trabalha, dirige toda a execução de seu trabalho e ele terá tanto sucesso quanto for possível reproduzir esta forma já disponível a ele, mesmo que tenha que fazer eventuais adaptações por alguma falha no material, ou alguma falha circunstancial na execução do projeto. Muitas vezes ele terá que

²⁵Cf. original: “Una cosa parece clara: cuando Gadamer se remonta a la tradición humanista lo que le interesa es que en ésta perviva lo esencial de la ética aristotélica. Con “lo esencial” queremos decir que ésta (la ética) no se puede enseñar a un sujeto que no ha sido previamente socializado (digo más que no ha recibido una socialización específicamente orientada), que no ha recibido una orientación de su voluntad bajo la forma de unos hábitos virtuosos, moralmente valiosos. KARCZMARCZYK, Pedro. **Gadamer: aplicación y comprensión**. Pedro Karczmarczyk, 2007.”

improvisar. Contudo, esta improvisação ou adaptação é sempre inferior ao resultado que deveria ser obtido nas condições projetadas.

No caso da *phronēsis* ocorre o oposto, porque muitas vezes essa adaptação, além de necessária, pode ser indispensável para a obtenção de justiça nos casos concretos. Isto ocorre porque a lei, como uma previsão geral, não pode conter em si toda a complexidade da realidade, e isto se agrava porque uma lei, mesmo sendo perfeita de acordo com os valores e costumes de determinada época, pode ficar obsoleta com o passar do tempo. Então, muitas vezes, o aplicador da lei, que é o juiz, deve corrigi-la e atuar como se a disposição legal demandasse uma decisão que não decorra necessariamente de sua previsão expressa. No tópico precedente foi demonstrado um exemplo prático de como isto se manifesta na interpretação e aplicação do vocábulo “família” pelos tribunais brasileiros a partir do art. 226 da Constituição federal.

Essa correção da lei, que Aristóteles denomina de *epieikeia*, é claramente indispensável para o alcance da justiça na decisão. Por isso que a forma judicial da *phronēsis*, a *dikastiké phronēsis*, nunca pode ser concebida como uma *technē*, pois o juiz nunca pode se comportar como um técnico, como se ele tivesse desde sempre consigo uma fórmula e sua tarefa fosse somente subsumi-la, reproduzi-la na decisão que ele deveria declarar. A tarefa do juiz consiste sempre em uma ponderação entre a previsão legal e sua necessária tensão com a realidade prática, ele sempre deve interpretar-aplicar a lei, e com isso não haverá nunca uma mera “subsunção” da norma ao caso concreto. Nesse sentido, afirma Lenio Streck:

(...) quando se popularizou a máxima de que “interpretar é aplicar” e de que “interpretar é confrontar o texto com a realidade”, não significa que texto e realidade sejam “apreensíveis” isoladamente, sendo equivocado pensar, portanto, que interpretar é algo similar a “fazer acoplamentos entre um texto jurídico e os fatos” ou, como numa metáfora que circula nas salas de aula, “entre um parafuso e uma porca”, em que o parafuso seria o texto; e a porca, a realidade, sendo aplicação, *ipso facto*, o resultado dessa “junção (..)” (STRECK, 2006, p. 250)

Essas considerações encontram respaldo também no tratamento aristotélico acerca do direito natural, no qual Gadamer extrai consequências hermenêuticas similares. Aristóteles considera a equidade (*epieikeia*) como um suplemento necessário ao direito positivo (as leis humanas, seculares), porque

assim como tudo que é humano, as leis necessitam também de correção. Esta é a concepção corriqueira acerca de como Aristóteles considera o direito positivo em contraposição ao Direito Natural, que em tese deveria ser imutável, perfeito e expresso da mesma forma em qualquer lugar. Mas Gadamer pontua que para, Aristóteles, mesmo o Direito Natural é suscetível a mudanças, pois ele reserva a ideia de uma lei inalterável e perfeita somente aos deuses. Em suma, Gadamer está se contrapondo aqui a uma interpretação que fora assumida por muitos pensadores que leram uma determinada passagem de Aristóteles de forma equivocada. Explica Gadamer:

E ele explica claramente que o melhor Estado é “em toda parte um e o mesmo”, mas este “mesmo” se dá de uma forma diferente do “fogo que queima em toda parte do mesmo jeito, seja na Grécia ou na Pérsia.” Apesar desta clara declaração de Aristóteles, pensadores posteriores do Direito natural citaram esta passagem como se ele estivesse comparando a inalterabilidade da lei humana com a inalterabilidade das leis naturais. Ocorre o oposto. (GADAMER, 1996, p. 319-320, tradução minha²⁶)

Essa peculiaridade acerca da mutabilidade das leis humanas e naturais tem a relevância de demonstrar a tensão relativa ao problema da aplicação: que apesar da enorme variedade de costumes presentes nos povos e nas épocas, a noção do homem sobre os valores em sociedade não é somente uma questão de convenção, pois sempre está aberta para a consecução de sentidos comuns decorrentes da “natureza das coisas” (GADAMER, 1996, p. 320). Gadamer utiliza, nesta passagem a expressão, “natureza” das coisas”, de forma cuidadosa. Ele não quer dizer com isso que os textos possuem um sentido fixo em si mesmo (*ansich*) e com isso caberia ao intérprete somente descobri-lo. Antes disso, ele quer dizer que a obtenção das normas de convívio social se estabelece em uma tensão entre aquilo que pode ser convencionalizado e a situação concreta que dirige a consciência moral, bem como todos os valores morais e políticos aí incidentes. Isto significa que a compreensão se movimenta em torno da coisa (*die Sache*) do texto, que não é uma coisa em si,

²⁶ Cf. original: “And he quite clearly explains that the best state “is everywhere one and the same,” but it is the same in a different way that “fire burns everywhere in the same way, whether in Greece or in Persia.” Despite this clear statement by Aristotle, later thinkers on natural law quoted this passage as if he were comparing the unchangeability of human law with the unchangeability of natural laws.”

mas é o assunto, a temática em torno da qual se movimentam os sentidos possíveis do texto. Na leitura de um texto, no enredamento de uma conversa, bem como em outros tipos de compreensões dialógicas, apesar da multiplicidade de opiniões e sentidos possíveis, todas essas opiniões e sentidos se movimentam em torno do que é possível a partir do tema e dos limites estabelecidos pelo próprio texto. Isso demanda um constante esforço, um equilíbrio constante entre o texto e sua aplicação concreta, que envolve compreensões sempre renovadas da tradição. Diz Gadamer:

Aristóteles afirma o que é verdade no caso do professor de ética precisamente a que é verdade também em sua visão sobre o homem: que ele também está desde sempre envolvido em um contexto moral e político e adquire sua imagem das coisas a partir daquele ponto de partida. Ele não guarda os princípios que descreve como algo que possa ser ensinado. Eles são válidos somente como um esquema. Eles se efetivam somente na situação concreta do agente moral. Assim, eles não são normas para serem encontradas nas estrelas. Eles não têm um lugar imutável no universo moral, pelo que somente seria necessário descobri-los. Mas eles também não são meras convenções, pois realmente correspondem à natureza das coisas. Só que esta natureza, por sua vez, é sempre determinada em cada caso pelo uso que a consciência moral faz dela. (GADAMER, 1996, p.320, tradução minha²⁷)

b. O saber moral envolve os meios e os fins justos

Outra característica da *phronēsis* que se relaciona com esta impossibilidade de que ela possa ser um saber ensinável, é a oscilação característica entre os meios e os fins na decisão moral. Isto ocorre porque a ética é concebida como uma disciplina que pretende fornecer as orientações para uma vida boa. Mas como foi visto, esta orientação não pode ocorrer de forma dogmática, pois não há uma forma geral e infalível que informe de maneira geral como deve ser uma vida boa. Então estas imagens-guia, estes

²⁷Cf. original: "Aristotle affirms as true of the teacher of ethics precisely what is true, in his view, of all men: that he too is always already involved in a moral and political context and acquires his image of the thing from that standpoint. He does not himself regard the guiding principles that he describes as knowledge that can be taught. They are valid only as schemata. They are concretized only in the concrete situation of the person acting. Thus they are not norms to be found in the stars, nor do they have an unchanging place in a natural moral universe, so that all that would be necessary would be to perceive them. Nor are they mere conventions, but really do correspond to the nature of the thing – except that the latter is always itself determined in each case by the use the moral consciousness makes of them."

exemplos fornecidos na ética descrevem alguns meios justos porque a correção dos meios influi na correção dos fins. Assim, o saber moral deve ser apto a informar tanto os fins justos quanto os meios para alcançar esses fins, diferentemente da *technē*, onde esta ponderação sobre a correção dos meios não é, a princípio, necessária. Como afirma Gadamer, “a atividade técnica não exige que o sujeito mesmo que a pratica *pondere* novamente sobre os meios que lhe permitam atingir o seu fim: o sujeito “é um entendido nessa atividade.”(GADAMER, 2006, p. 54)

Isto gera uma demanda para o saber técnico e metodológico, pois fica estabelecida uma exigência de que o método científico tenha que adaptar seus procedimentos e sua eficiência em alcançar suas finalidades, para que esta eficiência não signifique um dano aos valores morais vigentes na sociedade. Em outras palavras, o método científico, é sempre um meio para alcançar um fim, mas no caso do saber moral, o emprego dos meios pode determinar também a correção dos fins e esse reconhecimento é tanto uma descrição interna do saber moral quanto uma demanda que se dirige aos outros tipos de saberes, pela observância de critérios morais também no método científico, em decorrência do inevitável reflexo desses procedimentos aos contextos socio-políticos.

O saber moral, portanto, abrange os meios e os fins justos. Aqui reside um tipo de experiência particular, que não é um mero acúmulo de habilidade decorrente da repetição, como pode ocorrer com a *technē*, mas é um tipo de saber que contém experiência nele mesmo, um tipo de experiência fundamental (*Erfahrung*), intrínseca à consciência moral e não simplesmente externa a ela.

Como uma forma de autoconhecimento, é uma experiência contínua na existência. Christopher Smith pontua que Gadamer privilegia este tipo de experiência na visão aristotélica porque ela tem especial relação também com a compreensão da obra de arte. Em oposição a esta experiência contínua, estaria a *Erlebnis*, uma experiência descontínua cultivada pela consciência estética, expressa somente em momentos de satisfação individual, de uma apreciação da obra de arte. A *Erfahrung*, portanto, é um tipo de experiência capaz de abarcar uma continuidade histórico-existencial, o que de certa forma se relaciona com a ética aristotélica, pois Aristóteles pontua que o jovem não é

capaz ainda deste tipo de experiência e, portanto, não é ainda de concretizar uma vida ética. Os jovens não tem vivência suficiente para integrar o velho com o novo, ou seja, de se construírem a partir do passado estando abertos para o futuro. Como afirma Smith:

Além disso, a *Erlebnis* cultivada pela consciência estética é caracteristicamente descontínua no tempo. Já que não há nenhuma coisa consistente em referência a qual a *Erlebnis* ocorre, já que todas as ocorrências são meros estimulantes contingentes para a consciência estética e são rapidamente deixados para trás, cada *Erlebnis*, uma vez ocorrida, está pronta e encerrada. Ela foi, como Kierkegaard coloca, um “grande momento” e só isto, algo momentâneo. Em contraste, experiência como *Erfahrung*, a experiência na qual Gadamer quer embasar nosso entendimento da obra de arte, é progressiva e portanto contínua com a experiência passada e futura. Por esta razão, Aristóteles afirma que os jovens não são capazes de *Erfahrung* (*empeiria*), porque embora eles sintam os eventos intensamente, eles ainda não são capazes de integrar os eventos individuais de suas vidas em uma continuidade de experiência. Suas impressões remanescem discretas e eles não aprendem nada delas. Consequentemente, eles ainda não estão prontos para a vida ética. (SMITH, 1991, p. 192, tradução minha²⁸)

c. *O saber moral é um tipo de autoconhecimento e, ao mesmo tempo, aberto à alteridade. Portanto, a phronēsis é um saber dialógico*

Como já fora salientado de forma esparsa nos tópicos anteriores, o saber moral, diferentemente da *technē*, não lida somente com objetos e habilidades para serem aplicadas a algo externo, mas é uma peculiar capacidade de responder às concretudes de forma razoável, transpondo-se para a situação do outro, sendo capaz de identificar os valores vigentes, e também se identificar com eles em comunidade e, a partir disso, fazer um

²⁸Cf. original: “Furthermore, the *Erlebnis* cultivated by aesthetic consciousness is characteristically discontinuous in time. Since there is no consistent thing in reference to which *Erlebnis* occurs, since all occurrences are merely contingent stimulants for aesthetic consciousness and are quickly left behind, each *Erlebnis*, once had, is over and done with. It was, as Kierkegaard puts it, “a great moment” and hence just that: momentary. In contrast, experience as *Erfahrung*, the experience upon which Gadamer wishes to base our understanding of the artwork, is ongoing and therefore continuous with past and future and experience. It is historical insofar as it builds upon the past while remaining open to the future. For this reason, Aristotle points out, the young are not capable of *Erfahrung* (Aristotle: *empeiria*), for though they feel events intensely, they are not yet able to integrate the individual events in their lives into a continuum of experience. Their impressions remain discrete, and they do not learn from them. Consequently, they are not yet ready for the ethical life.”

juízo correto. Isso pressupõe desde logo a aptidão para desenvolver vínculos intersubjetivos e, portanto, é uma sensibilidade que se relaciona com o tratamento aristotélico da amizade e do conselho amigo. Diz Gadamer:

Ambas, a pessoa pedindo o conselho e a pessoa que o oferece assumem que elas estão ligadas em uma relação de amizade. Somente amigos podem se aconselhar uns aos outros, ou, para colocar isso de outro modo, somente um conselho que esteja animado com uma intenção amiga tem sentido para a pessoa aconselhada. (GADAMER, 1996, p.323, tradução minha²⁹)

Então, aquele que aconselha não se porta diante da pessoa aconselhada de forma neutra, ele se envolve no conflito, coloca-se no lugar da outra pessoa como se ela mesma estivesse sendo afetada. Ele é capaz de discernir o que é justo a partir de um ponto de vista que não é só o dele. Isso também se distingue fundamentalmente do saber técnico e do alheamento em relação ao objeto nele pressuposto. Fica evidenciado desse modo que o saber moral, assim como a compreensão humana, deve pressupor uma abertura para a alteridade, ou seja, são competências dialógicas, que exigem um vínculo intersubjetivo, e não meramente monológicas, como seria, para Gadamer, característica da demonstração do método científico. Na verdade, essa ênfase no caráter dialógico da compreensão é feita por Gadamer nos três momentos de sua obra. O modo de ser do jogo na obra de arte é uma forma de expressão desse caráter dialógico, na medida em que o diálogo tem uma dinâmica própria que engloba os sujeitos em discussão e engloba também a própria relação sujeito-objeto. Nesse sentido, Gadamer defende que:

Quando alguém entra em um diálogo com outra pessoa e assim é carregado pelo diálogo não é mais a vontade individual, que se vela ou se expõe, que é determinante. Antes, a lei do assunto está em questão no diálogo e é o que determina os argumentos e os contra argumentos e no final os joga uns na direção dos outros. (GADAMER, 1983, p. 161, tradução minha³⁰)

²⁹Cf. original: "But the person asking for advice and the person giving it assume that they are bound together in friendship. Only friends can advise each other or, top ut it in another way, only a piece of advice that is meant in a friendly way has meaning for the person advised."

³⁰Cf. original: "When one enters into a dialogue with another person and then is carried further by the dialogue, it is no longer the will of the individual person, holding itself back or exposing itself, that is determinative. Rather, the law of the subject matter (*die Sache*) is at issue in the

Assim, um saber que busca o que é justo a partir de um ponto de vista em comum se distingue também do saber do *deinos*, que é um homem arditoso, possui todas as habilidades e os artifícios para conseguir o que quer, independentemente dos meios, mas não pondera sobre a correção dos meios, justamente porque eles são somente instrumentos para o fim previamente pretendido, sem levar em conta se podem ou não desencadear efeitos maléficis para os outros no emprego desses meios.

Neste sentido, Gadamer reitera que a análise aristotélica do saber moral fornece, de fato, “um modelo para os problemas da hermenêutica”. (GADAMER, 1996, p.324), em especial para a lida com o problema da aplicação, que não deve ser concebido mais como uma parte ocasional do fenômeno da compreensão, mas como um aspecto que lhe é inteiramente constituinte. Aplicação não consiste em uma mera reprodução de algo geral a uma situação particular, mas sim em uma participação do intérprete em uma tradição, uma participação que se efetiva com a apropriação de sentidos comuns, verdadeiros determinantes da mensagem transmitida pelo texto (que é um fragmento da tradição). Afirma Gadamer:

O intérprete que lida com um texto da tradição tenta aplicá-lo a si mesmo. Mas isso não significa que o texto é dado a ele como algo universal, que ele primeiro entende por si e depois usa para aplicações particulares. Antes, o intérprete busca não mais do que compreender esse universal, o texto – compreender o que ele diz, o que constitui sua mensagem e significância. Para compreender, ele não deve tentar se desvencilhar de sua situação hermenêutica particular. Ele deve relacionar o texto a esta situação se quiser compreender. (GADAMER, 1996, p.324, tradução minha³¹)

dialogue and elicits statement and counterstatement, and in the end plays them into each other. (GADAMER. In Bernstein, 1983, p. 161)”

³¹Cf. original: “The interpreter dealing with a traditionay text tries to apply it to himself. But this does not mean that the text is given for him as something universal, that he first understands it per se, and then afterward uses it for particular applications. Rather, the interpreter seeks no more than to understand what it says, what constitutes the text’s meaning and significance. In order to understand that, he must not try to disregard himself and his particular hermeneutical situation. He must relate the text to this situation if he wants to understand at all.”

2.3 Possíveis limitações da *phronēsis* na proposta gadameriana de reabilitação da filosofia prática

Vejam algumas considerações e críticas levantadas por Bernstein acerca da apropriação gadameriana da *phronēsis* em sua hermenêutica filosófica. Segundo Bernstein, o próprio tratamento Gadameriano da ética aristotélica é um exemplo de aplicação, ou apropriação, porque Gadamer não se desvincilhou de sua situação hermenêutica ao interpretar a obra aristotélica, mas a apropriou de forma que ela ganhasse plenitude de sentido a partir de um horizonte atual, permeado pelo domínio do modo de proceder técnico e científico. Assim, o passar dos milênios que separam Gadamer e Aristóteles não se constitui como uma barreira para a compreensão do texto aristotélico, do mesmo modo que as pré-compreensões de Gadamer não são máculas à compreensão do mesmo, mas sim a base sobre a qual esta compreensão pode prosseguir. Assim, as ciências humanas estão muito mais próximas da *phronēsis*, porque elas não são somente um conjunto de conhecimentos teóricos e distantes da nossa realidade prática atual, mas se realizam e se concretizam em uma continuidade de sentido que requer atualidade e atualização. Como afirma Bernstein:

Isto é o que eu queria dizer antes quando mencionei que a análise aristotélica da *phronēsis* não é somente um modelo para os problemas da hermenêutica. Mas que a interpretação gadameriana de Aristóteles é também ela mesma um modelo ou exemplar do que Gadamer entende por compreensão na sua hermenêutica. (BERNSTEIN, 1983, p. 148, tradução minha³²)

Esta ênfase na reabilitação da filosofia prática teria, no projeto gadameriano, a finalidade de proteger as ciências humanas contra as ingerências da dominação técnico-científica. Como argumenta Bernstein:

Além do mais, quando vemos o modo como Gadamer apropria o que Aristóteles diz, nós podemos entender porque as *Geisteswissenschaften* são disciplinas práticas no mesmo

³²Cf. original: "That is what I meant earlier when I said that Aristotle's analysis of *phronēsis* is not only a model of the problems of hermeneutis but that Gadamer's interpretation of Aristotle is also itself a model or exemplar of what is meant by hermeneutical understanding."

sentido que a Ética e a Política aristotélicas e o motivo pelo qual Gadamer pensa que a Hermenêutica filosófica tem como principal tarefa justificar o caminho da razão e defender a razão prática e política contra a dominação da técnica baseada na ciência. (BERNSTEIN, 1983, p. 145-146, tradução minha³³)

Contudo, Bernstein considera que a hermenêutica filosófica de Gadamer não basta em si mesma, pois ao recuperar a tradição da filosofia prática ela aponta necessariamente para os âmbitos da Política e da Ética, campos de estudo que escapam ao tratamento gadameriano dos fundamentos da compreensão. O que não significa que não possamos extrair da hermenêutica filosófica de Gadamer potenciais fundamentos para tais âmbitos. Ocorre que esta não é uma preocupação primordial na obra gadameriana.

Para fortalecer este argumento, Bernstein analisa o tratamento gadameriano do conceito de verdade em VMI. Gadamer queria defender, como vimos anteriormente, uma noção de verdade que seja capaz de transcender o nosso próprio horizonte histórico, distinguindo a hermenêutica filosófica de algum tipo de historicismo relativista. Apesar desta pretensão, Bernstein observa que Gadamer nunca torna o conceito de verdade temático, não há um tópico específico em VMI que trate sobre o conceito de verdade. Apesar de ficar claro que Gadamer critica a noção de verdade como correspondência.

Seguindo motivos hegelianos, Gadamer quer evidenciar um tipo de verdade que se revela na experiência (*Erfahrung*), no encontro dialógico com a tradição na qual estamos sempre inseridos. Neste ponto, Gadamer empresta relevância à experiência da negação, que suplanta tanto o objeto sobre o qual havia uma suposição negada, quanto ao conhecimento anterior que lhe era correspondente. O novo objeto passa então a conter a verdade sobre o anterior. Esta experiência da negação tem relação direta com os fundamentos hermenêuticos que possibilitam a evidenciação e superação dos preconceitos ilegítimos. Diz Gadamer:

De fato, como vimos, a experiência é inicialmente sempre a experiência da negação: algo não é o que supomos ser. Em

³³Cf. original: "Furthermore, when we see how Gadamer appropriates what Aristotle says, we can understand why the *Geisteswissenschaften* are practical disciplines in the sense that Aristotle's *Ethics* and *Politics* are practical and why Gadamer thinks that "hermeneutic philosophy" whose chief task is to "justify this way of reason and defend practical and political reason against the domination of technology based on science."

vista da experiência que nós temos de outro objeto, as duas coisas mudam, nosso conhecimento e o respectivo objeto. Nós sabemos melhor agora, e isto significa que o objeto mesmo “não passou no teste”. O novo objeto passa a conter a verdade do antigo. (GADAMER, 1996, p. 354, tradução minha³⁴)

E seguindo motivos heideggerianos, Gadamer se associa à noção de verdade (*aletheia*) como desvelamento (*Unverborgenheit*), um desvelamento que sempre pressupõe uma cooriginariedade entre verdade e não verdade, assim como os preconceitos legítimos e ilegítimos são igualmente condicionantes e operantes no processo de compreensão.

Contudo, Gadamer se diferencia de Hegel quando não adere à noção de um saber absoluto e definitivo. Para Gadamer, a verdadeira experiência se conforma em uma constante abertura para novas experiências: “A dialética da experiência tem sua própria completude não em um conhecimento definitivo, mas naquela abertura da experiência que somente é possível pela experiência mesma”. (GADAMER, 1996, p. 355, tradução minha³⁵)

Em VMI, no tópico sobre “o conceito de experiência (*Erfahrung*) e a essência da experiência hermenêutica”, Gadamer defende que a experiência hermenêutica se relaciona com a tradição, mas a tradição não é somente uma fonte de conhecimento, ela é, antes de mais nada, linguagem, e linguagem é diálogo. Gadamer sustenta também uma independência do significado do texto das pretensões originais do autor, reforçando a possibilidade sempre viva do diálogo no que concerne ao encontro com a tradição. Afirma Gadamer:

A experiência hermenêutica tem a ver com tradição. Ela é o que é experienciado. Mas tradição não é simplesmente um processo que a experiência nos ensina e governa; ela é linguagem – i.e., ela é expressa como um Tu. Um Tu não é um objeto; ele se relaciona conosco. Seria errado pensar que isto significa que o que é experimentado na tradição é a opinião de outra pessoa, um Tu. Antes, eu mantenho que a compreensão da tradição não consiste em tomar o texto da tradição como uma expressão da vida de outra pessoa, mas como um significado que se separou da pessoa que o escreveu, de um

³⁴Cf. original: “In fact, as we saw, experience is initially Always experience of negation: something is not what we supposed it to be. In view of the experience that we have of another object, both things change – our knowlegde and its object. We know better now, and that means that the object itself “does not pass the test.” The new object contains the truth about the old one.”

³⁵Cf. original: “The dialectic of experience has its proper fullfilment not in definitive knowlegde but in that openness to experience that is made possible by experience itself.”

Eu ou de um Tu. Ainda nesse sentido, o relacionamento do Tu com o significado da experiência implícito nesta relação deve ser capaz de nos ensinar algo sobre a experiência hermenêutica. Porque a tradição é um parceiro genuíno no diálogo, e nós pertencemos a ela, assim como o Eu a um Tu. (GADAMER, 1996, p. 358, tradução minha³⁶)

Em relação a Heidegger, Gadamer consideraria que não deveria haver uma centralidade na busca persistente por questões fundamentais há muito esquecidas, mas sim procurar evidenciar as possibilidades de sentido do que é visível e factível para a nossa situação hermenêutica atual. Contudo, esta é uma percepção de Bernstein que não encontra muito respaldo na própria obra gadameriana, na qual questões fundamentais há muito esquecidas são também tematizadas. Como exemplo, podemos citar a antiga tradição da retórica, do humanismo e a própria tentativa de reabilitação de um sentido antigo de filosofia prática e de teoria.

Contudo, mesmo com essas considerações e diferenciações, segundo Bernstein, Gadamer não torna explícito seu conceito de verdade. Ele sempre menciona o termo “pretensão de verdade” (*Anspruch auf Wahrheit*) que os textos e as obras de arte reclamam. Esta “pretensão de verdade”, para Bernstein, apontaria necessariamente para algum tipo de criticismo, na medida em que pressuporia uma necessidade de validação dessas pretensões através de algum tipo de argumentação ou fundamentação reflexiva. Isto porque a tradição não é um todo “carente de significado” (BERNSTEIN, 1983, p. 153), mas há tradições conflitantes, que desse modo apresentam conflitantes pretensões de verdade. Então, para Bernstein, há um problema que Gadamer não confronta diretamente, pois ele sempre reluta em admitir que possa existir uma disciplina que garanta a verdade. O que nós poderíamos fazer, então, seria somente, através da troca dialógica, tentar filtrar e construir as melhores justificações possíveis a partir de determinados horizontes, mas

³⁶Cf. original: “Hermeneutical experience is concerned with *tradition*. This is what to be experienced. But tradition is not simply a process that experience teaches us to know and govern; it is *language*- i.e., it expresses itself like a Thou. A Thou is not an object; it relates itself to us. It would be wrong to think that this means that what is experienced in tradition is to be taken as the opinion of another person, a Thou. Rather, I maintain that the understanding of tradition does not take the traditionary text as an expression of another person’s life, but as meaning that is detached from the person who means it, from an I or a Thou. Still, the relationship to the Thou and the meaning of experience implicit in that relation must be capable of teaching us something about hermeneutical experience. For tradition is a genuine partner in dialogue, and we belong to it, as does the I with a Thou.”

estas justificações sempre parecem apontar para a necessidade de algum tipo de padrão ou critério de validação que transcende a nossa situação hermenêutica e a escuta ao que a tradição nos diz. Argumenta Bernstein:

Alguém pode ser simpático à crítica de Gadamer ao objetivismo, fundacionalismo, a busca de algum ponto de Arquimedes no qual alguém se posta fora de sua situação histórica. Mas se pressionarmos o tema da aplicação ou apropriação diante da nossa situação hermenêutica então temos que colocar a questão, qual é a base para nossos julgamentos críticos? Quando Gadamer nos fala que o “conceito de *práxis* que foi desenvolvido nos últimos dois séculos é uma esquisita deformação do que a *práxis* realmente é, ou quando ele fala de uma “peculiar falsificação da consciência moderna [,] da idolatria do método científico [,] e da autoridade anônima das ciências”, ele mesmo está apelando para padrões críticos e normas que demandam justificação racional e argumentação. (BERNSTEIN, 1983, p. 155, tradução minha³⁷)

Quando tais questões sobre a validade de padrões e normas de argumentação emergem, Gadamer defende que eles devem ser recuperados da tradição. Mas Bernstein considera que esta resposta não é adequada por causa da situação hermenêutica atual. Na sociedade atual é cada vez mais difícil o encontro com o que Bernstein denomina como sentidos “universais”, mesmo que pudessem ser reconstruídos a partir da tradição. Contudo, a empreitada de Gadamer por um sentido prático da sua hermenêutica não leva necessariamente em conta a obtenção de padrões universais, mas sim a possibilidade do alcance de sentidos comuns aplicáveis à nossa situação hermenêutica atual. Mesmo assim, Bernstein argumenta que hoje em dia está cada vez mais difícil reconduzir orientações ou sentidos comuns recuperados da tradição para que possam cumprir a função de orientar a ação, a *práxis* humana.

Assim, para Bernstein, a mera apropriação ou reintegração da tradição não seria suficiente para fundamentar critérios válidos para a situação

³⁷Cf. original: “One can be sympathetic with Gadamer’s critique of objectivism, foundationalism, the search of some Arquimedean point that somehow stands outside of our historical situation. But if we press the theme of application or appropriation to our historical situation, then we must still address the question, What is the basis for our critical judgments? When Gadamer tell us that the “concept of *práxis* which was developed in the last two centuries is an awful deformation of what practice really is” or when he speaks of the “peculiar falsehood of modern consciousness [,] the idolatry of scientific method [,] and the anonymous authority of the sciences,” he is himself appealing to critical standards and norms that demand rational justification and argumentation.”

hermenêutica da nossa época. Segundo Bernstein, Gadamer também não especifica quais tipos de normas recuperadas da tradição poderiam servir como sentidos comuns ou universais, aptos para serem mediados e codeterminados em situações particulares e o modo de avaliação dessas situações.

Dessa forma, como observa Bernstein, se seguirmos a linha de pensamento de Gadamer, ou seja, se temos de fato que buscar o sentido do que é visível possível e factível para o aqui e agora, então temos que nos dedicar à questão de como podemos estimular um tipo de comunidade necessária para exercício do saber moral, o que gera implicações diretas ao projeto de fundamentação da compreensão, já que Gadamer utiliza o primeiro como um modelo para o segundo.

Outra questão que se relaciona diretamente com esta é a predileção pelo diálogo como fundamento da compreensão. Este foi um traço que fora herdado da dialética platônica e que, segundo Bernstein, Gadamer não teria se dedicado a explicitar os modos de garantir as condições necessárias para o diálogo intersubjetivo, novamente trazendo à tona nossa situação hermenêutica atual, na qual as condições para o diálogo estão cada vez mais subvertidas. Portanto, Bernstein considera que as pretensões da hermenêutica filosófica e da reabilitação da filosofia prática nela pretendida são extremamente modestas, pois ela aponta para algo além dela mesma e assim não seria suficiente para responder os dilemas que ela mesma traz à tona, dentre os quais o apelo por demonstrar que a compreensão é dialógica, assim como a mediação procedida dialogicamente em nosso encontro com a tradição e a crítica reflexiva desta mediação com nossa situação hermenêutica.

Assim, algumas aproximações podem ser feitas também com a crítica de Habermas acerca do modo como a filosofia prática aristotélica foi apropriada pelos neo-aristotélicos e na academia alemã como um todo. Essa crítica se relaciona com os argumentos de Bernstein, até porque ele as endossa para construir sua própria crítica à tentativa gadameriana de reabilitação da *práxis* e o modo como o conceito de *phronēsis* é utilizado para isto.

Habermas, segundo Bernstein, apresenta quatro motivos pelos quais os conceitos aristotélicos não podem ser transplantados de forma apressada para a problemática atual. O primeiro motivo consiste na constatação de que as

análises aristotélicas na Ética e na Política “estão intrinsecamente relacionadas com sua metafísica, cosmologia, e análise do conhecimento científico (*epistēmē*) (BERNSTEIN, 1983, p. 188)”. Por este motivo, uma apropriação da Ética, ou de elementos da ética de Aristóteles não pode simplesmente vir separada das pretensões dos outros campos, como o da metafísica, pretensões estas que podem ou não continuarem válidas para os dias atuais. Como afirma Habermas:

A ética e a política de Aristóteles são impensáveis sem conexões com sua física e metafísica, nas quais os conceitos básicos de forma, substância, ato, potência, causa final, e assim por diante são desenvolvidos. Hoje em dia não é mais fácil tornar a abordagem de um pensamento metafísico plausível. Não é de se admirar que os escritos neo-aristotélicos não contenham doutrinas sistemáticas, mas são trabalhos de elevado grau interpretativo, mais do que de fundamento. (HABERMAS, 1983, p. 189, tradução minha³⁸)

O segundo motivo para uma inadequação da apropriação aristotélica de acordo com Habermas seria político. Habermas argumenta que no pensamento germânico o neo-aristotelismo serviu para conferir respeitabilidade a um tipo de neo-conservadorismo burguês, adquirindo assim uma conotação ideológica. Assim, Aristóteles estaria sendo utilizado como uma “arma na batalha contra o legado iluminista (BERNSTEIN, 1983, p. 189).”

O terceiro motivo seria uma derivação do segundo já que uma das principais tarefas de Habermas é a de reconquistar o potencial emancipatório do projeto iluminista, potencial este que subsiste mesmo com as distorções que este projeto desencadeou, dentre eles o triunfo da razão instrumental, o cientificismo e o positivismo que, como vimos, Gadamer critica. Habermas defende que este projeto ainda apresenta uma verdade que deve ser preservada, e que deve haver uma síntese entre os antigos e os modernos e não uma volta inconsequente para o que havia antes da modernidade. “O que precisamos é de uma genuína síntese entre os antigos e os modernos, não de um retorno para o que havia antes da modernidade, como muitos neo-

³⁸Cf. original: “The ethics and politics of Aristotle are unthinkable without the connection to physics and metaphysics, in which the basic concepts of form, substance, act, potency, final cause, and so forth are developed.... Today it is no longer easy to render the approach of the metaphysical mode of thought plausible. It is no wonder that the neo-Aristotelian writings do not contain systematic doctrines, but are Works of high interpretive art that suggest the truth of classical texts through interpretation, rather than by grounding it. (HABERMAS. In Bernstein, R. – Beyond objectivism and relativism, p. 189)”

aristotelicos estão tentados a fazer”. (BERNSTEIN, 1983, p. 189, tradução minha³⁹)

O quarto motivo é uma subsunção dos três anteriores e se relaciona diretamente com a crítica central desenvolvida por Bernstein. Habermas é da opinião de que a *práxis* humana deve ser guiada por padrões racionais, e desse modo seria necessário o desenvolvimento de uma teoria sobre os fundamentos da compreensão, ou seja, uma teoria que demonstre como é possível garantir certos padrões de compreensão. Esta teoria deve ser necessariamente crítica às barreiras impostas pelas estruturas sociais, dado que elas podem distorcer as possibilidades do diálogo e da comunicação e assim se constituem como obstáculos à compreensão intersubjetiva. Neste ponto, a mera assimilação de Aristóteles não seria suficiente, mesmo com a inserção do caráter dialógico na virtude da *phronēsis*, desenvolvido por Gadamer.

Portanto, para Habermas, a validade dos discursos e dos preconceitos não pode ser, somente, recuperada da tradição, pois os participantes do diálogo devem também poder conferir validade a estes elementos, através de normas universais da prática dialógica, verdadeiros padrões que, por serem externos a este diálogo e aos participantes deste diálogo, resultam em uma perspectiva de racionalidade e de diálogo que confronta diretamente o tipo de verdade e de racionalidade que Gadamer defende em *Verdade e Método*, tanto com o modo de ser do jogo na obra de arte, quanto com a *phronēsis* e a linguagem como fio condutor e condição da compreensão. Como defende Bernstein:

Todas estas tensões e problemas têm uma atenção perspicaz na elucidação gadameriana da *práxis* e *phronēsis*. Ele nos deixou abertas muitas questões que ele não respondeu adequadamente. Se nós seguirmos o que ele quer dizer por verdade e criticismo, se voltarmos nossa atenção para o status de princípios compartilhados e universais requeridos para o exercício da *phronēsis* ou examinarmos que tipo de comunidade são requeridas para que os indivíduos sejam aptos a assumirem a “nobre tarefa” do cidadão que decide de acordo com sua própria responsabilidade – ou para legitimar questões causais que precisam ser confrontadas na busca de

³⁹Cf. original: “What is needed is a genuine dialectical synthesis of the ancients and the moderns, not turning one’s back on modernity as many neo-Aristotelians are tempted to do.”

compreender e explicar as dinâmicas, os conflitos e contradições da sociedade contemporânea ou das implicações práticas do que Gadamer tem a dizer sobre diálogo, conversação, liberdade e solidariedade, então nós temos que nos conduzir para além da hermenêutica filosófica. (BERNSTEIN, 1983, p. 169, tradução minha⁴⁰)

Gadamer, em carta endereçada a Bernstein, responde a algumas dessas críticas. Ele argumenta primeiramente que o seu trabalho pertence a um contexto de questionamentos distinto do que movimenta as gerações mais novas de filósofos, como Habermas e Rorty, e que trabalha numa corrente de pensamento que ainda quer ser entendida como filosofia, e que não a reconhece como um tipo de “ciência social”.

Ademais, argumenta também que reconhece a legitimidade das preocupações de Habermas, mas que nunca as tomou para si em seu trabalho. Como diz Gadamer: “para mim, ao que parece, e é que ele tomou para si uma tarefa própria, a qual você desenvolve com clareza, e eu não vejo motivos para não reconhecer esta tarefa. Certamente ela não concerne a mim (...)” ⁴¹.

Nesse mesmo sentido, Gadamer endossa a crítica de Rorty a Habermas, em sua pretensão de perseguir algum tipo de status científico a sua teoria social. Na verdade, Gadamer quer preservar um sentido de *phronēsis* que não se submeta a critérios científicos, sejam estes critérios oriundos de certo padrão das ciências naturais, mas também uma certa pretensão que parece persistir mesmo com Habermas. Gadamer defende que uma razão prática não pode se resumir a um tipo de razão de meios para fins, ou seja, uma razão instrumental, e nesse sentido ele considera que Bernstein sucumbe a um mal entendido quando se refere à expressão “uma disciplina que garanta

⁴⁰Cf. original: “All of these tensions and problems come into sharp focus in Gadamer’s elucidation of *praxis* and *phronēsis*. He has opened us to many questions that he does not adequately answer. If we pursue what he means by truth and criticism, if we turn our attention to the status of the shared principles and universals required for the exercise of *phronēsis*, or to examining what type of communities are required for all individuals to be able to assume the “noblest task of the citizen- making decisions according to one’s responsibility” – or to the legitimate causal questions that need to be confronted in seeking to understand and explain the dynamics, conflicts, and contradictions of contemporary society or to the practical implications of what he has to say about dialogue, conversation, freedom, and solidarity, then we are led beyond philosophical hermeneutics.”

⁴¹ Cf. original: “It seems to me that he has taken up a task of his own which you develop quite clearly, and i do not see why for my part i should not recognize this task. It certainly isn’t my concern (...) (GADAMER. In Bernstein, R. – Beyond objectivism and relativism, p. 262)

a verdade”. Gadamer assevera que deu um sentido moral à expressão disciplina, e que ele continua sustentando que o método científico não é capaz de garantir a verdade. Como diz Gadamer:

Quando você fala do trecho final do meu livro, como se o que eu quisesse me referir a uma disciplina que garante a verdade fosse um tipo de método científico. Isto é um mal entendido. Aqui, eu falo de “disciplina” no sentido moral da palavra, e por garantia, definitivamente não é um resultado metodológico.⁴²

Gadamer também critica o uso que Bernstein faz do conceito de tradição, que segundo ele teria se restringido a certo aspecto mediado pela tradição, sendo que este conceito é muito mais abrangente, pois implica um todo significativo maior do que as tradições culturais, ou mesmo os modos de produção. Segundo Gadamer “a nossa experiência das coisas, de fato até mesmo da vida cotidiana, dos modos de produção, e sim, também da esfera de nossos assuntos vitais, é toda hermenêutica.”⁴³

A resposta de Gadamer parece resguardar a legitimidade de seu trabalho e enfraquecer a crítica de Bernstein sobre a insuficiência do mesmo. Isto porque a descrição gadameriana dos traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica tem um escopo delimitado de questionamentos, assim como toda investigação, seja ela empírica ou especulativa, deve ser. Mesmo assim, a hermenêutica de Gadamer ainda fornece ferramentas teóricas valiosas inclusive para o trabalho de crítica social desenvolvido por Habermas. Portanto, em nossa visão, a crítica de Bernstein tem relativa validade. Ela é válida no sentido de que demonstra o potencial a ser desenvolvido a partir do empreendimento gadameriano, potencial este que inclusive foi aproveitado por pensadores posteriores no âmbito das ciências sociais. E a crítica é injusta quando aponta um objetivo de maneira externa fora do campo de problemas eleito para ser perscrutado por determinado filósofo.

⁴²Cf. original: “When you speak of the turn at the end of my book, it is as if what i had meant by a “discipline that guarantees truth” were a sort of scientific method. This is a misunderstanding. Here i mean “discipline” in the moral sense of the word, and by “guarantee” definitely not methodic achievement. (GADAMER. In Bernstein, R. – Beyond objectivism and relativism, p. 263)

⁴³Cf. original: “Our experience of things, indeed even of everyday life, of modes of production, and yes, also of the sphere of our vital concerns, are one and all hermeneutic. (GADAMER. In Bernstein, R. – Beyond objectivism and relativism, p. 263)

3 A CRÍTICA DA DEMONSTRABILIDADE E DA OBJETIVIDADE DO MÉTODO CIENTÍFICO

Entendemos como pertinente para o presente trabalho a tentativa de mapear as características da ciência moderna tal como ela é criticada por Gadamer, para que seja possível, com base nestas características, uma diferenciação com o modelo da aplicação. Após esse estudo será possível analisar as virtudes e os limites de uma crítica Gadameriana das ciências. Com isso será possível perceber com uma maior profundidade os aspectos da relação sujeito-objeto, que seriam características do metodologismo moderno criticado por Gadamer, algo que foi citado nos capítulos precedentes como um aspecto implicado desde logo em qualquer compreensão de tipo metodológico, já que fizemos uma exegese da visão gadameriana sobre os elementos constitutivos do método científico, sobretudo, em *Verdade e Método* e a proposta do modelo da aplicação contraposta a tais elementos.

Como a crítica das ciências, ou do objetivismo do método científico moderno é um tema que acompanha todas as reflexões de Gadamer, este capítulo sairá do escopo restritivo da exegese de *Verdade e Método*. Portanto, serão analisados também outros textos nos quais esta temática está presente e outros autores que se aproximam dessa temática.

Com o fito de estabelecer um estudo delimitado, tentaremos destacar duas características essenciais ao cientificismo e metodologismo moderno de acordo com a perspectiva Gadameriana: a *demonstrabilidade* e a *objetividade* das ciências. Destas duas características derivam todas as outras, como, por exemplo, a multicitada relação sujeito-objeto. Será necessário explicitar também o que Gadamer entende por ciência, como veremos adiante.

3.1 Diferenciações acerca da ciência antiga e da ciência moderna: O aspecto da demonstrabilidade

a. Demonstrabilidade antiga

Segundo Gadamer, os gregos concebiam a filosofia como o saber que deveria cuidar de todo o conhecimento teórico, incluindo todos os âmbitos de investigação que hoje cuidam de setores de conhecimento específicos. A filosofia, em seus primórdios, seria a “rainha” das ciências ou “ciência primeira”; cuidava do saber dos deuses, do cosmos e do homem, incluindo a ação humana como componente de uma ordem política inserida em uma ordem universal. Ensina Gadamer:

Na visão de mundo grego, então, uma ideia de ordem tão abrangente era o modelo universalmente válido mesmo para a alma humana – e para a vida do homem na sociedade. A unidade política da vida grega era a *polis*, a cidade e a cidade-estado (se é que podemos falar assim). Nela, ordem significa antes de tudo ordem jurídica. Assim, foi a partir de conceitos jurídicos que os gregos puderam imaginar uma ordem e equilíbrio do universo (Anaximandro), e, por fim, ainda o conceito de lei, que só obteve naturalmente o seu tom particular de “lei natural” na Antiguidade tardia, algo que continua vivo na ciência moderna. (GADAMER, 2009, p. 230)

Desse modo, é como se todos os objetos específicos das muitas ciências hoje existentes (ciência econômica, ciência jurídica, ciência política, ciência biológica etc) fizessem parte de um gigantesco campo de investigação, um saber de todos os saberes, denominado filosofia.

A sabedoria incluiria a possibilidade de demonstrar, de transmitir o saber sobre a essência das coisas e a verdade consistiria na exata correspondência da palavra com as coisas. O discurso teria que ser capaz de revelar, “desocultar” (*unverborgenheit*) o ente em sua essência última. Por isso, a função do discurso seria a de expressar, através de juízos, a verdade sobre essência das coisas, ou seja, o juízo, ou razão (*logos*) seria a possibilidade de transmitir ou de demonstrar o conhecimento, na forma de enunciados, sobre o ente ou a coisa sobre a qual se fala. Como afirma Gadamer:

Que tipo de experiência é esta que coloca a verdade exclusivamente na demonstração discursiva? A verdade é desocultação. O sentido do discurso é deixar e fazer com que o desocultado se apresente, revele-se. Alguém apresenta algo, que desse modo está ali comunicado ao outro, do mesmo modo como está para este primeiro. Assim fala Aristóteles: Um juízo é verdadeiro quando deixa e propõe uma reunião daquilo que está reunido na coisa; um juízo é falso quando deixa e

propõe uma reunião no discurso daquilo que não está reunido na coisa (GADAMER, 2002, p. 60)

Portanto, a *demonstrabilidade* seria um aspecto fundamental da “ciência” antiga. Esta demonstrabilidade, que é característica de um saber apodítico, visualizável, teria como instrumento a lógica do enunciado, pela qual “o lugar da verdade é o juízo” (GADAMER, 2002, p.61).

Desse modo, a demonstrabilidade seria uma função do discurso que foi privilegiada pela tradição ocidental do pensamento. Seria, sobretudo, uma tentativa de transmissão exata da essência de um ente sobre o qual se fala através da lógica e até mesmo da demonstração metódica, como veremos adiante. É assim que Heidegger expõe a tradução usual de *logos*, a qual, segundo ele, teria sucumbido em formas arbitrárias, cientificistas e logicizadas de conceber um fenômeno eminentemente linguístico. Contudo, para Heidegger, *logos* não seria um juízo, ou um modo lógico de demonstrar algo, mas um “deixar e fazer ver” (HEIDEGGER, 2015, p. 73). Por esta perspectiva, *logos* seria antes de tudo um fenômeno linguístico, fundamento de toda discussão e precederia, assim, a qualquer juízo ou mensuração, que seriam somente modos derivados de demonstração da verdade dos entes. Essa concepção de Heidegger é constantemente lembrada por Gadamerem seus textos. Gadamer explica que essa interpretação heideggeriana vai de encontro à tradicional caracterização do homem como um *animal rationale*, pela qual a razão é o que distingue os homens dos demais animais.

Ou seja, o critério heideggeriano de distinção, segundo Gadamer, não seria a razão (*logos*) apofântica, mas o *logos* como falar, como linguagem. Em suma, a possibilidade de, por meio da fala, tornar presentes estados de coisa, mesmo que “nem sempre sejam reais” (GADAMER, 2009, p. 220). Assim, o *logos* segundo Gadamer, acompanhando a interpretação de Heidegger, seria o que tornaria possível aos homens, através da troca dialógica, construir um mundo comum, uma troca que não se limita ao *logos apofântico*.

O modelo de demonstrabilidade que os gregos privilegiavam era o da matemática, uma ciência modelar que tem como objetos figuras abstratas caracterizadas, sobretudo, por uma realidade constante, universal, imutável, pura e perfeita, assim como são as figuras geométricas, os números e suas

respectivas relações. A idealidade e abstração das formas matemáticas seria o que possibilitaria a visão da realidade mesma, pois segundo uma perspectiva platônica, o mundo que acessamos pelos sentidos não é o mundo real. A realidade estaria para além dos sentidos, sendo acessível apenas pelo intelecto.

E, a esse respeito, Gadamer relembra o exemplo do escravo do diálogo platônico *Menon*, no qual Sócrates instrui o escravo da casa de Mênon a realizar um cálculo geométrico, sabendo-se que ele não tinha conhecimento de geometria. Ao final, Sócrates o auxilia e o convence de que ali se tratava de um conhecimento puro, uma reminiscência (*anamnese*) de uma vida anterior. Nessa linha, e ressaltando-se esse aspecto da *anamnese* como um tipo de demonstração, ou intelecção das formas puras, a matemática seria, para os gregos, um modelo de cientificidade, de autêntica inteligibilidade do real. Explica Gadamer:

Neste sentido, a matemática é para os gregos a figura modelar de “ciência” e isto em um sentido que é essencialmente diverso do papel que a matemática desempenha para o conceito de ciência da pesquisa natural moderna. O caráter modelar da matemática no saber grego tem em vista efetivamente o ideal da transmissão exata – e, com isto, o fato de a possibilidade de ensinar e de aprender estar inseparavelmente ligada ao conhecimento (GADAMER, 2009, p.243)

Esta função demonstrativa do conhecimento também tem relação com um dos confrontos fundadores da filosofia socrática e, por consequência, da tradição intelectualista predominante durante a maior parte do pensamento ocidental. Isto porque a concepção do saber como algo pretensamente verdadeiro e imutável é diametralmente oposta a um relativismo que seria típico dos sofistas. O verdadeiro saber, por essa perspectiva, deve ser passível de ser aprendido e ensinado a qualquer um, pois é independente das condicionantes ínsitas à realidade sensível na qual o homem está inserido.

Por isso o saber verdadeiro deveria ser imune às condicionantes históricas e/ ou espaciais. Nesse sentido, a *epistēmē* deveria ser superior à *doxa*, porque seria um saber puro e independente das limitações de tempo e de lugar. Fica estabelecida assim uma hierarquia, na qual se inserem graus de

validade e de preferência nos tipos de saber humano. Deve ser preferível, por esta perspectiva, um saber imutável, constante e independente por si mesmo, a um saber finito, uma mera opinião ou preconceito.

b. Demonstrabilidade moderna

A demonstrabilidade também é característica da ciência moderna, mas ela não se preocupa necessariamente com uma verdade universal, ou seja, com a busca dos gregos de captar substâncias ou essências imutáveis. Demonstrabilidade, aqui, tem mais a ver com representação da realidade, mas essa representação só é possível porque há uma novidade “epistemológica”. No pensamento moderno ocorre uma cisão em relação à tradição filosófica antiga, com o advento de uma separação entre a busca pela obtenção de um conhecimento empírico de um lado, e a tradicional pretensão de obtenção do saber sobre as substâncias e essências pautadas na metafísica, de outro. Há, na filosofia moderna, uma cisão entre pensamento e *ser*, ou seja, uma clivagem entre as categorias do conhecimento humano e as coisas em suas essências.

Em última análise o que estava em questão era a construção de uma teoria do conhecimento (epistemologia) no lugar do estudo do ente (ontologia), que pautou a história do conhecimento ocidental até aquele ponto. Kant se apropriou dessa cisão iniciada por Hume e estabeleceu como tarefa do conhecimento a demonstração das categorias do entendimento pressupostas em qualquer tipo de saber empírico. Kant estabelece uma distinção acerca da própria noção de “objeto”, segundo a qual deve haver a “coisa-em-si” e o objeto do conhecimento, distinção esta que marca o esquema transcendental da sua teoria do conhecimento. Como ensina Manfredo de Oliveira:

Para este pensamento, justamente nisto é evidente a diferença de tipo de teoria entre a filosofia e as ciências empíricas, cuja pretensão é a descrição e a explicitação dos fenômenos: a filosofia se situa no nível da legitimação dos conhecimentos empíricos, e enquanto tal ela é uma reflexão epistemológica, isto é, uma teoria das estruturas cognitivas do sujeito enquanto possibilitadoras do conhecimento objetivamente válido dos fenômenos (OLIVEIRA, 2015, p. 37/730)

Gadamer evidencia, em sua visão sobre esta passagem da filosofia antiga da substância para a filosofia moderna da subjetividade que a palavra latina *subiectum* é uma tradução da palavra grega *hypokeimenon*, que pode ser traduzida também como *substantia* e significa “aquilo que se encontra à base” (GADAMER, 2009, p. 100). Assim, a tradição filosófica ocidental pode ser denominada também de filosofia metafísica-transcendental, pois em um primeiro momento a filosofia é ontologia⁴⁴ (o estudo dos entes e das substâncias), e com Kant se torna filosofia transcendental (com um viés crítico à metafísica grega e medieval), em um esforço de perscrutar as categorias *a priori* do sujeito cognoscente. Em um sentido similar ao de Gadamer, Duque-Estrada ressalta, através de uma perspectiva heideggeriana, que o advento do paradigma representacional teria ocorrido com a filosofia moderna, sobretudo com a noção cartesiana de sujeito cognoscente. Afirma Duque-Estrada:

Mas é a partir da idade moderna que *hypokeimenon* passará a ser compreendido como a auto-certeza do próprio cogito (“*ego cogito ergo sum*”), ou seja, como o sujeito que põe diante de si todas as coisas que encontra, reduzindo-as todas deste modo à condição de objeto de sua representação (“*Vorstellung*”). É com Descartes, portanto, que o pensamento passa a ser representação. (DUQUE-ESTRADA, 2006, p.60)

Desse modo, a noção de sujeito cognoscente é o polo para o qual se inverteu todo esforço do pensamento moderno, algo que não fora pensado de forma radical na antiguidade. Como afirma Gadamer:

O *cogito me cogitare* é por assim dizer a substância de todas as nossas representações. A partir daí, o conceito de subjetividade se desenvolveu. Kant levou em seguida a palavra e o conceito à vitória, ao reconhecer a função da subjetividade na síntese transcendental da apercepção, que precisa poder acompanhar todas as nossas representações e lhes empresta unidade. Assim como na natureza os estados e os processos alternantes ocorrem junto àquilo que permanece inalterável, a mudança das representações também repousa sobre o fato de elas pertencerem a um eu permanente. Esse é o quadro

⁴⁴Ressalte-se desde logo que o conceito de ontologia utilizado aqui para descrever a tradição metafísica não é o mesmo utilizado por Heidegger, para o qual a “ontoteologia” seria a expressão do esquecimento do *ser*, que engloba tanto a tradição metafísica grega quanto o giro epistemológico promovido por Descartes e Kant, e ontologia fundamental, por seu turno, seria um dos nomes do seu projeto de evidenciação da questão fundamental do pensamento através da analítica existencial do *Dasein*.

histórico-conceitual, no qual se realizou a passagem da substância para o sujeito. (GADAMER, 2009, p. 101)

Contudo, para além de uma explicitação da filosofia transcendental de Kant, o que deve ser ressaltado aqui, e que está em evidência neste novo paradigma do conhecimento, não é mais a busca pela verdade, mas a garantia de certeza na investigação. E a pressuposição de um sujeito que pensa se constitui como elemento fundamental deste tipo de fundamentação do conhecimento.

A certeza última da autoconsciência é uma descoberta de Descartes. Ele o fez estabelecendo preceitos que deveriam orientar qualquer investigação metódica, conferindo assim um maior grau de rigor na investigação, prevenindo a precipitação e o preconceito, marcas que poderiam prejudicar a justificação do conhecimento, que para obter validade deveria passar pelo crivo do método. Explica Gadamer:

Foi, especialmente, a ideia do método, ou seja, o assegurar a via do conhecimento, através do ideal superior da certeza, o que deu validade a um novo conceito de unidade de saber e de conhecimento, que já não se encontrava em uma conexão evidente com nosso antigo conhecimento do mundo. (GADAMER, 1983, p.92)

Assim, o que está em evidência na demonstração da ciência moderna, o que a distingue da demonstração da ciência antiga, é a prevalência do método como critério de verificação e de validade da investigação empírica. A demonstração metódica significa poder replicar um procedimento infinitas vezes, garantindo que o objeto investigado e os resultados obtidos na investigação estão completamente dominados, disponíveis, suscetíveis, portanto, de instrumentalização. Como assinala Gadamer, *methodos* significa “caminho de seguimento” (GADAMER, 2002, p.61); metódico, portanto, é ser capaz de refazer um caminho já trilhado anteriormente.

Quando Albert Einstein elaborou a sua teoria da relatividade, por exemplo, ele precisava realizar duas etapas para conferir validade científica à sua teoria. A primeira etapa consistiria na elaboração de uma fórmula matemática que possibilitaria o cálculo dos elementos que compunham a

teoria, como a velocidade da luz, a massa e a energia. De posse de uma fórmula, ele precisava agora de um experimento que demonstrasse a realização dessa fórmula na realidade natural. Essas duas etapas parecem evidenciar um aspecto que Gadamer nota na compreensão científico-metodológica, que consistiria em um tipo de procedimento monológico, impeditivo do diálogo e restrito somente a um sujeito solipsista ao perscrutar seus objetos de pesquisa. Afirma Gadamer:

O discurso e o diálogo não são “enunciados” no sentido de um juízo lógico, cuja univocidade e significado podem ser comprovados e verificados por todos, mas têm seu lado ocasional. Eles se dão num processo comunicativo, no qual o monólogo do discurso científico e o processo de demonstração representam apenas um caso especial. O modo de realizar-se da linguagem é o diálogo, mesmo que seja o diálogo da alma consigo mesma, que é como Platão caracteriza o pensamento. (GADAMER, 2002, p. 134)

Ou seja, para Gadamer, a ciência teria uma autoridade anônima, pois seus procedimentos não emprestam tanta relevância ao diálogo intersubjetivo, e são impessoais, pois, a princípio, podem ser realizados por qualquer um que obedeça aos mesmos critérios. Estávamos dizendo que Einstein precisava de um experimento que pudesse ser replicado e comprovado por qualquer um dentro das mesmas condições de tempo e de lugar.⁴⁵ Foram então realizadas expedições para a observação de eclipses solares⁴⁶. Em tais observações foi possível verificar a curvatura da luz de algumas estrelas que se localizavam atrás do sol em relação à posição da Terra. A luz dessas estrelas se curvaria ao atravessar o grande vão do tecido de espaço-tempo provocado pela gigantesca massa solar, e com isso os telescópios detectariam a luz dessas estrelas como se elas estivessem ao lado do Sol, comprovando-se assim que a massa tem a propriedade de curvar o espaço-tempo. Isto explicou empiricamente o funcionamento da gravidade e, conseqüentemente, o movimento dos planetas ao redor do sol, bem como todo o universo

⁴⁵Como se sabe, $f=mv$ e $v=ri$. Da mesma forma, $e=mc^2$. O que importa é que os conceitos sejam perfeitamente definidos e operatórios – e que as implicações da teoria sejam confirmadas experimentalmente. THUILLIER, Pierre. **De Arquimedes a Einstein: a face oculta da investigação científica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. Página 227.

⁴⁶TOLMASQUIM, Alfredo. **Einstein: o viajante da relatividade na América do Sul**. 2003.

macroscópico de corpos celestes que possuem massa, em suma, de todo o universo hoje acessível aos olhos humanos.

Não há dúvida de que foi possível, assim, uma melhor compreensão do funcionamento de algum aspecto da natureza. Foi possível também empregar a fórmula matemática da teoria da relatividade em diversos instrumentos humanos, como reatores nucleares, aparelhos de GPS e... bombas de hidrogênio.

Assim, a vantagem do método científico é que ele se constitui como um processo apto para dominar algum aspecto da realidade, ou seja, algum setor do objeto submetido ao procedimento metódico é completamente dominado, ficando disponível e instrumentalizável para os desígnios humanos.

Apesar da multiplicidade de métodos, ele é concebido na visão cartesiana como um caminho de autocertificação, e nesse sentido ele é uma pretensão una, que se congrega a noção de autoconsciência e à primazia moderna da certeza sobre a verdade. Diz Gadamer:

O que motiva a primazia da autoconsciência em relação consciência da coisa no pensamento moderno é o primado da certeza ante a verdade, um primado que se fundamentou por meio da ideia de método da ciência moderna. Diferentemente do conceito clássico de método, o método é compreendido desde Descartes como caminho de autocertificação, e, nesse sentido, apesar de toda a pluralidade de métodos, o método é um. (GADAMER, 2009, p. 102)

Nos procedimentos das ciências empíricas, o método preenche, de forma obrigatória, o espaço entre o conhecimento e sua aplicação. Portanto, no campo da pesquisa empírica, o método substitui, pelo menos pretensamente, a tarefa de mediação que Gadamer desenvolve ao resgatar o sentido da sabedoria moral aristotélica (*phronēsis*), que seria o modelo de mediação da compreensão na história.

Nesse sentido, diante das características da demonstrabilidade aqui salientadas, cabe ressaltar, ainda neste ponto, alguns aspectos constitutivos da investigação hermenêutica que se contrapõem à busca pela demonstrabilidade antiga e moderna. É que *aletheia* (verdade) é desocultação (*unverborgenheit*), preservando aí um aspecto da verdade que foi privilegiado pela tradição

filosófica ocidental, ou seja, esta função de demonstrabilidade, da clareza solar de um enunciado ou proposição, ou de um resultado de um experimento. Contudo, no mesmo passo, toda desocultação pressupõe uma ocultação (*verborgenheit*), ou seja, velamento e desvelamento são, como Heidegger assinalou, dois fenômenos cooriginários. Como afirma Gadamer:

As coisas mantêm-se por si próprias em estado de ocultação; “a natureza ama esconder-se” teria dito Heráclito. Mas também o velamento pertence à ação e ao falar próprios dos seres humanos, pois o discurso humano não transmite apenas a verdade, mas conhece também a aparência, o engano e a simulação. (GADAMER, 2002, p.60)

E como aduz o próprio Heidegger:

O que já não possui a forma de realização de um puro deixar e fazer ver, mas que, para demonstrar, recorre sempre a uma outra coisa e assim deixa e faz ver cada vez algo *como* algo, assume, junto com esta estrutura sintética, a possibilidade de en-cobrir. A “verdade do juízo”, porém, é somente a contrapartida deste encobrir, isto é, um fenômeno de verdade *derivado em muitos aspectos*. (HEIDEGGER, 2015, p. 73)

Portanto, o *logos* não é somente “apofântico”, como é qualificada a lógica proposicional, mas é também hermenêutico, pois a razão humana admite um horizonte de cognoscibilidade tão amplo quanto as possibilidades da experiência humana no mundo, uma experiência que não se limita a proposições e experimentos.

Pois, o *logos* é também hermenêutico, em decorrência da radical impossibilidade de transmissão exata do pensamento, mesmo que as representações e os experimentos da ciência sejam tão precisos em relação aos fenômenos naturais que elas objetificam. É como se as ciências tivessem grande capacidade de dizer, mesmo que de forma monológica, sobre a Terra, o planeta como objeto de suas experiências e medições, mas não conseguissem dizer sobre o mundo, este horizonte infinito de elaboração de sentidos no qual se movimenta a humanidade e suas representações, seus símbolos e sua memória.

Nesse sentido, há sempre algo de não dito em toda proposição e em todo enunciado, e é justamente nesse campo do não dito, um campo ainda não

dominado, ainda não instrumentalizado, ainda não objetivado, a grande arena de batalha do esforço hermenêutico. É o esforço da compreensão humana e do diálogo que deve ser travado sempre que os seres humanos quiserem participar de um horizonte comum de sentidos, como explica Gadamer:

O princípio supremo da hermenêutica filosófica é, tal como a penso (e por isso ela é uma filosofia hermenêutica), que nós nunca podemos dizer tudo aquilo que gostaríamos de dizer. Sempre ficamos algo aquém disso, não podemos dizer tudo aquilo que propriamente queríamos. O que queremos propriamente? Queremos evidentemente ser compreendidos pelo outro – e talvez ainda algo mais. Nós queremos entrar em um acordo com o outro, encontrar concordância nele ou ao menos uma inserção no que foi dito, mesmo que se trate de nos contradizer ou de apresentar uma resistência. Em uma palavra: nós gostaríamos de encontrar uma língua comum. É isso que se denomina um diálogo (GADAMER, 2009, p.290).

Portanto, por um viés hermenêutico, a afirmação “o lugar da verdade é o juízo” pode ser invertida, sendo a verdade o lugar onde se movimenta o juízo e a proposição (STEIN, 1996, p.19). A razão humana, por esta perspectiva, não se limita somente a perscrutar aspectos constantes e regularidades, ou seja, aquilo que só pode ser de uma forma, infinito e atemporal, e também não se limita ao rigor metódico e às regularidades pretendidas pelo método, mas pode abarcar também o finito, o mutável, aquilo que é de uma forma, mas poderia ser de outra, em suma, a própria historicidade humana.

Dessa forma, a verdade não é algo que possa se amoldar ao invólucro do enunciado, mas é, antes de tudo, um acontecimento no qual o enunciado se movimenta, dentro de condições prévias, existenciais, tais como o próprio mundo linguístico, finito e histórico nos quais a existência humana mesma se movimenta.

Temos aí uma verdade que de alguma maneira é um pano de fundo, está por trás de todo conhecimento metódico segundo Gadamer. A intenção da hermenêutica será esclarecer esse pano de fundo da verdade que está no acontecer da obra de arte, no acontecer da história e no acontecer da linguagem. (STEIN, 1996, p.73)

Ou seja, tanto a concepção grega de ciência, a *epistēmē* e o correlato conceito grego de *logos*, quanto o critério da certeza metódica, são modos de

racionalidade restritos em relação à racionalidade pretendida na hermenêutica filosófica. Segundo Gadamer, tanto o juízo lógico-dedutivo, quanto o método científico não são capazes de resguardar toda a amplitude da experiência da verdade e muito menos abarcar, segundo seus critérios, esta experiência originária. A hermenêutica filosófica de Gadamerse presta a explorar justamente esse *locus* de verdade que não pode ser examinado segundo os cânones da tradição racionalista antiga e moderna, tradição esta que moldou o padrão de cientificidade moderno criticado por Gadamer.

3.2 A objetividade do método científico

Outro aspecto predominante das ciências, que está relacionado com o aspecto da demonstrabilidade, é o da objetividade. Mas esta objetividade está mais relacionada com os parâmetros de pensamento e de cientificidade surgidos na Idade Moderna. De acordo com Alberto Cupani⁴⁷, a objetividade é um conceito já sedimentado nos manuais de metodologia científica como um aspecto garantidor da validade dos resultados dos procedimentos nas ciências. Pela concepção tradicional de objetividade, a pesquisa científica deve se distanciar de condicionantes subjetivas. Quanto mais impessoal e imparcial é a pesquisa, mais próxima ela está de uma verdade objetiva, e mais validade e respeitabilidade ela terá perante a comunidade científica. Esta noção não é necessariamente seguida por todos os teóricos da ciência em sua forma pura, e não necessariamente se constitui como uma prática de todos os cientistas, mas é antes de tudo um ideal, uma pretensão, como salienta Cupani:

Note-se que, nessa concepção tradicional, “objetividade” designa a pretensão que define a ciência como conhecimento (adequar-se ao seu objeto, sendo desse modo um saber verdadeiro); o modo de garantir essa pretensão (o controle intersubjetivo) e a condição para exercitá-lo (a superação dos elementos de valor puramente pessoal). Uma afirmação é “objetiva” se – e à medida que- atingir seu objeto, vale para todos e não se prende a peculiaridades pessoais. Note-se também que, na concepção tradicional, será tanto maior a objetividade quanto menor a subjetividade envolvida no processo de conhecimento, ou seja, quanto mais se reduza o pesquisador a uma entidade impessoal: qualquer indivíduo com necessária formação profissional (CUPANI, 1989, p. 18)

⁴⁷CUPANI, Alberto Osmar. A objetividade científica como problema filosófico. **Caderno Brasileiro de Ensino de Física**, v. 6, p. 18-29, 1989.

Como ressalta Cupani, no ideal da objetividade, esta impessoalidade da pesquisa cumpre ao menos três funções: uma função ética, que consiste na expectativa de que o investigador seja independente, honesto e íntegro, que ele esteja pronto para submeter a sua pesquisa às críticas e que o saber obtido na pesquisa não se submeta aos sabores das autoridades, ou seja, que a pesquisa tenha certa independência em relação a condicionantes políticas.

O ideal da objetividade também tem uma função técnica, que consiste na aceitação de que a pesquisa é uma tarefa coletiva, um trabalho contínuo e dependente de trabalhos precedentes. Isso contribui para o controle intersubjetivo da pesquisa, porque assim ela pode ser verificada pelos demais integrantes da comunidade científica. Este controle intersubjetivo da pesquisa seria, em nossa modesta opinião, uma amenização daquela característica de um monólogo que Gadamer, com muita razão, acredita ser típico das ciências. Ocorre que, em muitos casos, mesmo no âmbito prático da atividade científica, acontecediálogo, mesmo que no âmbito restrito de cada ciência particular, mesmo que seja um diálogo disciplinado pelas linguagens artificiais criadas em cada âmbito de investigação. As teorias científicas sempre se remetem às conquistas de teorias anteriores, justamente para questioná-las e/ou para superá-las. Entre os cientistas experimentais há diálogo, mesmo que eles estejam somente competindo para provar qual é o procedimento ou teoria mais adequado, mesmo que eles estejam solitários em suas mesas de experimentos, com intermináveis elucubrações individuais, eles ainda estão dentro de um âmbito comum de sentidos, mesmo que seja bem restrito em relação ao âmbito público.

Essas duas funções (ética e técnica) contribuem para a formação de um ideal de ciência, uma crença de que o modo de proceder das ciências pode garantir o progresso da humanidade. É nisso que alguns entusiastas da ciência, como Carl Sagan⁴⁸, depositam suas esperanças.

Mas como já foi salientado, este ideal foi formulado com maior agudeza a partir de alguns filósofos da era moderna, e desta forma é um ideal que está intimamente relacionado com o pensamento iluminista.

⁴⁸SAGAN, Carl. **O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro**. Editora Companhia das Letras, 2006.

Um dos primeiros focos de preocupação deste pensamento era o questionamento das autoridades constituídas por fatores alheios à razão, como a fé cristã que sustentava os regimes monárquicos. Esta é uma das principais motivações iluministas, a partir da qual se vislumbrava a necessidade de exclusão dos fatores subjetivos na pesquisa, pois eles deformariam a objetividade e a compreensão racional dos fenômenos. Isso pode ser explicitado por estas considerações de Francis Bacon:

A compreensão humana não é um exame desinteressado, mas recebe infusões da vontade e dos afetos; disso se originam ciências que podem ser chamadas “ciências conforme a nossa vontade”. Pois um homem acredita mais facilmente no que gostaria que fosse verdade. Assim, ele rejeita coisas difíceis pela impaciência de pesquisar; coisas sensatas, porque diminuem a esperança; as coisas mais profundas da natureza, por superstição; a luz da experiência, por arrogância e orgulho; coisas que não são comumente aceitas, por deferência à opinião do vulgo. Em suma, inúmeras são as maneiras, e às vezes imperceptíveis, pelas quais os afetos colorem e contaminam o entendimento.)⁴⁹

Por isso, ao lado desse aspecto da objetividade como antídoto contra subjetividade e contra o misticismo está a objetividade como uma garantia do método, ou seja, o método é justamente este instrumento garantidor de racionalidade, objetividade e de independência da pesquisa em relação a fatores subjetivos. Como já fora ressaltado, esta é uma exigência estabelecida primeiramente por Descartes⁵⁰, e consiste na fixação de procedimentos aptos para garantir a máxima objetividade possível na pesquisa. Seria assim o procedimento metódico e a compreensão racional dos fenômenos que possibilitariam uma autoridade do conhecimento racional frente ao conhecimento tradicional, que sustentava os regimes despóticos.

Esta noção de objetividade se consolidou, e teve seu ápice com o pensamento positivista, que supervalorizava os dados empíricos obtidos com a observação sistemática e com a exclusão os conhecimentos obtidos por outros meios. Esta supervalorização positivista dos dados da realidade encontrou uma formulação mais rigorosa dentre os neopositivistas, que se inserem no paradigma do giro linguístico e pretendem estabelecer uma rigorosa verificação

⁴⁹BACON, Francis. In SAGAN, 2006, p. 232

⁵⁰DESCARTES, René. **Discurso del método**. EdicionesColihue SRL, 2004.

dos enunciados através de uma exigência de formulação do conhecimento científico a partir de um novo padrão de verificabilidade. Este verificacionismo lógico também é uma forma de objetividade, mas que está inserida em uma nova forma de encarar a linguagem que permeou o pensamento filosófico a partir do início do século XX.

Diante do giro linguístico os neopositivistas, também denominados empiristas lógicos, pretendiam verificar os enunciados diante de procedimentos ou experimentos finitos, determinando assim o que é ciência e o que é metafísica. Há assim, um tipo de radicalização da pretensão de objetividade e de certeza metódica característica de boa parte do pensamento filosófico durante o século XIX até o começo do século XX.

Como não poderia ser diferente, estas formulações da pretensão de objetividade científica receberam diversas críticas, muitas das quais também não caberiam no escopo de delimitação aqui pretendido, e por este motivo as três críticas apresentadas aqui servem mais como uma diferenciação em relação à crítica gadameriana.

Uma primeira crítica relevante em ordem cronológica que encontramos acerca da pretensão de objetividade das ciências é a de Husserl. Ele considerava a versão positivista de objetividade como demasiado restritiva, pois desconsiderava a consciência que “constitui” a experiência científica, deixando inquestionado um mundo pré-reflexivo, pré-científico, que ele denomina como “mundo da vida” (*Lebenswelt*). Assim, o questionamento fenomenológico de Husserl pretende desafiar uma suposta superioridade do saber “objetivo” sobre a vivência subjetiva. Como podemos notar, Husserl, como o fundador da fenomenologia e como preceptor de Heidegger, estabeleceu conceitos essenciais para o posterior desenvolvimento do trabalho de Gadamer. Contudo optamos neste trabalho por não dar ênfase à contribuição de Husserl, por dois motivos: primeiro, porque isto prejudicaria a delimitação aqui pretendida e, segundo, porque o próprio Gadamer assume parte do questionamento ontológico heideggeriano para criticar uma tradição de pensamento que até mesmo Husserl estaria inserido, ou seja, Husserl, segundo Gadamer, somente repete as tendências metodológicas em seu pensamento. Como salienta Gadamer:

A crítica de Husserl ao objetivismo da filosofia tradicional representava uma continuação metodológica das tendências modernas e se entendia como tal. A pretensão de Heidegger, pelo contrário, era, desde o princípio, a de uma teleologia em sentido inverso. Ele considera seu próprio ponto de partida menos como o cumprimento de uma tendência preparada e latente há muito tempo do que uma retomada do primeiro começo da filosofia ocidental, em reacender a velha e esquecida polêmica grega em torno do “ser”. (GADAMER, 2012, p. 344)

Então, para fazer uma contraposição entre o modelo proposto por Gadamer certa noção cartesiana e metodológica de pensar as ciências do espírito, preferimos expor, já no primeiro capítulo, a contribuição de Dilthey.

Prosseguindo com a crítica ao padrão tradicional de objetivismo, pode-se destacar a opinião de Karl Popper⁵¹, no contexto da filosofia ou teoria da ciência. Popper considera que a objetividade deve ter uma validade intersubjetiva, e nesse sentido os resultados das pesquisas devem ter uma validade sempre provisória e sempre submetidos à crítica e à possibilidade de falseamento. Assim, diferentemente de assentar a objetividade em dados já verificados, Popper defende que uma ideia de objetividade consciente dos erros a serem superados. Esta refutabilidade mesma é para Popper o grande mérito da ciência objetiva. Portanto, Popper apresenta um sentido de objetividade que não é excludente, pois pode levar em conta inclusive considerações acerca de pressupostos subjetivos na pesquisa. Popper defende assim um sentido ou ideal de objetividade mais sofisticado do que a concepção tradicional.

Por outro lado, Thomas Kuhn⁵² defende uma crítica bem mais hostil à concepção tradicional de objetividade, porque a sua concepção acerca da ciência real, ou seja, o que ele denomina como “ciência normal” não tem necessariamente a ver com a predominância de critérios objetivos nas pesquisas e nas teorias, mas antes com a relevância das teorias que constituem o “paradigma” dominante. Ou seja, os paradigmas são antes de tudo decorrentes de modos de interpretação dominantes acerca dos fenômenos e objetos do que propriamente um padrão objetivo de dominância

⁵¹POPPER, Karl R. **A lógica da pesquisa científica**. Editora Cultrix, 2004.

⁵²KUHN, Thomas S. **The structure of scientific revolutions**. University of Chicago press, 2012.

de uma teoria. Os paradigmas predominam durante determinado tempo enquanto são capazes de explicar eventuais contradições internas da teoria, mas a partir do momento em que surge um paradigma rival, completamente incompatível com o anterior e que melhor explica as contradições do outro paradigma, então a ciência normal entra em crise e há espaço para revolução. Nesse sentido, a relevância e a confiabilidade dos métodos em determinada época é o que determina a “objetividade” na ciência normal. Estes critérios, relevância e confiabilidade, não são de modo algum critérios objetivos no sentido tradicional, o que constitui um desafio à isenção e neutralidade pretendidas com o padrão metodológico de objetividade.

A crítica Gadameriana da noção de objetividade tem um sentido diverso das anteriores, no sentido de que Gadamer assume para si a tarefa de demonstrar os fundamentos de uma certa “objetividade” que não seja metodológica, ou seja, de explicitar a compreensão humana de uma forma não procedimental. Nesse sentido, toda vez em sua obra principal quando Gadamer se refere a “técnica científica” (GADAMER, 2012, p.15) “espírito metodológico da ciência” (GADAMER, 2012, p.15), “ciência moderna” (GADAMER, 2012, p. 315), “ciências da natureza” (GADAMER, 2012, p.453), ele está a se referir e a criticar a noção de objetividade que é atrelada ao método, sobretudo ao ideal de método estabelecido por Descartes. Contudo, para Gadamer, este ideal de método é indissociável de uma racionalidade que lhe está subjacente, que é o racionalismo ocidental e a prevalência contida nele de um padrão de cognoscibilidade e de compreensão calcado no esquema sujeito-objeto. Então a crítica das ciências, ou a crítica do método científico em Gadamer, vem junto com a crítica a este padrão de racionalidade. Para efeito de delimitação temática, não cabe aprofundarmos aqui acerca da relação do trabalho de Gadamer, com a racionalidade, como já foi feito por Adriana Regina Sartoriem dissertação de mestrado⁵³, e pelo próprio Richard Bernstein, em seu *Beyond objectivism and relativism*⁵⁴, já multicitado nesta dissertação.

⁵³SARTORI, Adriana Regina. **Hermenêutica e racionalidade: um estudo a partir de Verdade e Método**. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.

⁵⁴BERNSTEIN, Richard. **Beyond objectivism and relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis**. Philadelphia University of Pennsylvania Press, 1983.

Para o presente capítulo, portanto, é necessário assentar que quando Gadamer propõe o modelo da aplicação ele está se contrapondo diretamente o modelo de objetividade metodológico, e demonstrando que na filologia, na jurisprudência e na teologia este padrão de objetividade, que, de fato, encontra limitações e críticas na teoria das ciências, mas que é um ideal e uma concepção razoavelmente aceita nos procedimentos das ciências naturais, simplesmente é incabível nos três campos supramencionados. Isto porque, segundo Gadamer, nesses campos ocorre um modo de compreensão que não se acomoda em procedimentos e em uma racionalidade que privilegia o esquema sujeito e objeto. Diz Gadamer:

Nossa linha de pensamento nos previne de dividir o problema hermenêutico nos termos da subjetividade do intérprete e da objetividade do sentido a ser compreendido. Isto significaria começar de uma falsa antítese que não pode ser resolvida mesmo que reconhecêssemos a dialética entre o subjetivo e o objetivo. (GADAMER, 1996, p. 311, tradução minha⁵⁵)

Em VMI, sobretudo na segunda parte, Gadamer quer explicitar esta tensão que ocorre entre o subjetivo e o objetivo quando se trata do conhecimento na história, ou da cognoscibilidade de objetos históricos, assumindo que o próprio estudioso desses objetos está implicado historicamente, e mais do que isso, que ele efetiva a sua existência prática em uma continuidade histórica. Assim, essa explicitação de Gadamer leva a sério o problema da consciência na história. Afirma Gadamer:

Nós começamos mostrando que compreender, da forma como ocorre nas ciências humanas, é essencialmente histórico, que nelas um texto é compreendido somente se for compreendido de um jeito diferente de acordo com o que a situação requer. Isto indica precisamente a tarefa da hermenêutica histórica: considerar a tensão que existe entre a identidade de um objeto comum e a situação cambiante na qual ele deve ser compreendido. (GADAMER, 1996, p. 309, tradução minha⁵⁶)

⁵⁵Cf. original: "Our line of thought prevents us from dividing the hermeneutic problem in terms of the subjectivity of the interpreter and the objectivity of the meaning to be understood. This would be starting from a false antithesis that cannot be resolved even by recognizing the dialectic of subjective and objective."

⁵⁶Cf. original: "We began by showing that understanding, as it occurs in the human sciences, is essentially historical – i.e., that in them a text is understood only if it is understood in a different way as the occasion requires. Precisely this indicates the task of a historical hermeneutics: to consider the tension that exists between the identity of the common object and the changing situation in which it must be understood."

Assim, podemos dizer que Gadamer quer propor um tipo de objetividade cambiante, não porque ele está propondo algum tipo de irracionalismo ou de relativismo, mas porque o objeto em questão, não é na realidade compreendido de modo metodológico ou procedimental, não é assim que ocorre o fenômeno de compreensão na história. Então como ele ocorre? Como é possível uma “objetividade” ou um conhecimento neste campo? É isso que Gadamer tenta demonstrar nas três seções de sua obra, de três diferentes formas.

Contudo, como Pedro Karczmarczyk (2007)⁵⁷ observa, nas três formas está em evidência uma competência que tem muito mais a ver com algum tipo de sensibilidade, de formação cultural, de sutileza, que não se aprende de um modo técnico. Estas não são, de modo algum, competências procedimentais. Por isso que Gadamer introduz VMI com alguns conceitos que se relacionam com essas competências: *bildung*, *sensus communis*, juízo e gosto, os conceitos básicos do humanismo.

O objeto (*Gegenstand*), ou o ideal de objetividade seria na visão de Gadamer “um pressuposto natural de toda a cientificidade” (GADAMER, 2000, p. 55). Emilio Betti, um teórico da hermenêutica jurídica e um dos maiores críticos de Gadamer, defendia justamente esse caráter da objetividade como um critério de cientificidade nas “ciências do espírito”, em especial na sua empreitada de elaboração de uma ciência da interpretação. Betti é o exemplo utilizado por Gadamer, no tópico sobre a aplicação, para evidenciar um tipo de objetividade metodológica das ciências que estaria invadindo e predominando também nas ciências humanas, em especial nas ciências jurídicas. Ademais, Betti assume isto expressamente nesta passagem:

Desse modo, é preciso, antes de tudo, determinar com rigorosa precisão qual é o objeto dessa teoria hermenêutica, que também interessa à ciência do direito, mas não apenas a ela, e sim a todas as chamadas ciências morais, que em época mais recente também foram denominadas, a exemplo do nome alemão (*Geisteswissenschaft*), ciências do espírito. É preciso identificar com rigor seu objeto, pois somente assim o estudo da interpretação eleva-se ao valor de ciência. (BETTI, 2007, XCIV)

⁵⁷KARCZMARCZYK, Pedro. **Gadamer: aplicación y comprensión**. Pedro Karczmarczyk, 2007.

Por isso que Gadamer costuma recorrer, em outras obras, a um exemplo advindo da medicina para descrever esse sentido da objetividade aqui salientado. Ele ilustra o exemplo do corpo em seu modo de aparecer, ou a “corporeidade” como uma experiência peculiar que não se reduz aos parâmetros da extensibilidade matemática.

Diante disso, a experiência do corpo, ou a consciência de que possuo um corpo, se faz evidente, sobretudo, em situações de enfermidade, de mal-estar. A princípio, a pessoa saudável não percebe esse “estar saudável”, pois é uma situação que escapa à medição e, portanto, à objetividade que caracteriza a ciência médica. O corpo doente é facilmente suscetível de diagnose e de medição, mas o corpo saudável, ou o estado de saúde, é um mistério.

E são dois tipos de medida que estão em jogo, e a esse respeito Gadamer retoma os diálogos platônicos. Ensina Gadamer que Platão enunciou um tipo de medida pelo qual podemos nos aproximar de um objeto e medi-lo com uma régua para que este objeto se torne dominável, disponível. Este primeiro tipo de medida se chama em grego de *poson*. É uma medida quantitativa, que se relaciona com o diagnóstico da doença, e que, portanto, caracteriza a medicina como ciência aplicada. É uma medida que pode ser dominada, estabilizada para determinados desígnios. Em um sentido similar Heidegger se refere a essa pretensão de objetividade como a tentativa de assegurar um setor estável do real (HEIDEGGER, 2008b, p. 43), garantindo assim uma representação processável e controlada.

O outro tipo de medida é chamado em grego de *poion*, é uma medida qualitativa, que diz respeito ao adequado, ao harmônico, ao saudável, “é uma medida interna da coisa (GADAMER, 2000, p. 19)”, e, portanto, relacionada à medicina como arte da cura e não como ciência médica.

Essas considerações nos permitem reforçar a constatação inicial acerca de como se movimenta a crítica das ciências em Gadamer, pois ele ressalta que os dois tipos de medida são necessários. Segundo ele “as constatações da ciência precisam tornar-se, por isso, em princípio, inteligíveis e ratificáveis para qualquer um e possibilitar a ideia do conhecimento objetivo. Até aqui, tudo bem” (GADAMER, 2000, p.20). Em outras palavras, tudo bem que o astrofísico continue a utilizar métodos e procedimentos para encontrar novos planetas,

estrelas e desvendar os mistérios do Universo. Tudo bem que os físicos de partículas utilizem gigantescos aceleradores de partículas, para que possam descobrir o segredo dos átomos e da matéria. Tudo bem que os médicos aperfeiçoem seus procedimentos e descubram novos métodos de cura. A crítica de Gadamer não demoniza estas realizações. Contudo, nem todo o saber se restringe a esse tipo de objetividade, pois há saberes, como o estado de saúde, ou a obra de arte, ou a interpretação de textos da tradição, que não se reduzem a esse padrão, ou pelo menos reclamam um outro tipo de objetividade. Como ressalta Gadamer:

Não se esqueça, porém, o que significa “objeto” em alemão. Chama-se *Gegenstand* o que está à frente, e o que está à frente é resistência. Aqui, no espaço da doença e da saúde, trata-se sempre de um saber que não domina simplesmente um campo de objetos.⁵⁸

3.3 A crítica gadameriana das ciências ou do método científico

Como já vimos de forma esparsa no presente trabalho, pela perspectiva gadameriana o esquema sujeito-objeto é privilegiado durante a maior parte da tradição filosófica ocidental. Perpassa a antiguidade, que privilegiou a noção de verdade como correspondência da palavra com a coisa e a filosofia transcendental moderna, que introduziu e deu relevância ao sujeito cognoscente. Observe-se a busca pela “objetividade” na investigação, mesmo tendo como finalidade a exclusão de fatores subjetivos na pesquisa, deve ter como pressuposta a existência de um sujeito que pode pôr diante de si o objeto investigado, e representá-lo segundo um padrão de pensamento que reconhece o sujeito cognoscente como algo separável do seu objeto. É precisamente a reformulação desta relação sujeito-objeto, ou o pensamento a partir de uma racionalidade que reconfigure essa relação, que está no foco da hermenêutica gadameriana.

Gadamer ressalta que a prevalência do esquema sujeito-objeto parece ser uma inevitabilidade nas representações de todo o ocidente, pois esse esquema já estaria de certa forma implicado nas línguas europeias que,

⁵⁸ GADAMER, Hans-Georg, In ALMEIDA, FLICKINGER, ROHDEN, 2000, p.20.

segundo ele, “repousam sobre a gramática de sujeito e predicado e correspondem, com isso, à metafísica da substância e de suas propriedades.” (GADAMER, 2009, p. 294). A hermenêutica filosófica de Gadamer, por outro lado, pretende se desenvolver em um espaço não redutível a este esquema. Na sua crítica ao cientificismo moderno está implícita a crítica a este padrão representacional dominante na filosofia ocidental.

Contudo, algumas ressalvas devem ser feitas em relação a estas conexões que Gadamer faz entre filosofia moderna, ciência moderna, e método científico moderno. Isto porque aparentemente há em Gadamer uma carência de sistematização em uma crítica à “ciência moderna”, ou ao “método científico moderno”, ou à “técnica moderna”, sem considerar as possíveis nuances presentes tanto em uns quanto em outros conceitos. Talvez por isso mesmo haja uma oscilação permanente na denominação mesma deste “objeto” que Gadamer estaria criticando. Em VMI podemos encontrar, como já mencionamos, os seguintes termos: “técnica científica” (GADAMER 2012, p.15) “espírito metodológico da ciência” (GADAMER, 2012 p.15), “ciência moderna” (GADAMER, 2012 p. 315), “ciências da natureza” (GADAMER, 2012, p.453), para descrever um padrão de cognoscibilidade, de compreensão ou de racionalidade que Gadamer estaria a se contrapor.

O que podemos depreender da utilização de tais terminologias, é que Gadamer concebe uma característica do método científico que é recorrente em um tipo de racionalidade que estabelece sujeito cognoscente e objeto do conhecimento como coisas separadas. Ou seja, uma racionalidade na qual uma consciência que sabe de si mesma pode pôr diante de si o objeto pesquisado. Sabendo-se que esta consciência pode de alguma forma incidir sobre a investigação, corrompendo a objetividade da mesma, a tarefa central seria a de eliminar os aspectos subjetivos através de um método, para que assim fosse garantida a máxima objetividade. E assim podemos pensar que Gadamer está dirigindo sua crítica, sobretudo, ao método cartesiano. Mas, na primeira parte de VMI, Gadamer dirige sua crítica de forma predominante a Kant, e na terceira parte, ao neopositivismo lógico.

Na segunda parte de VMI, Gadamer se refere ao método científico para criticar uma postura cartesiana que teria ingressado até mesmo nos esforços

de Dilthey em sua tentativa de fundar um método próprio das ciências humanas. Assim, o padrão de cognoscibilidade pautado pela relação sujeito-objeto perpassa tanto o que Gadamer denomina como ciência moderna, quanto o que ele entende como método científico, e tudo o que essa racionalidade provocou também nas ciências humanas, em especial na forma tradicional de concepção da hermenêutica. Como afirma Gadamer:

O afastamento do intérprete do que é interpretado pela objetificação metodológica da ciência moderna, característica da hermenêutica e da historiografia do século dezanove, aparentemente é o resultado de uma falsa objetificação. Minha proposta ao retornar ao exemplo da ética aristotélica é para que ela nos ajude a perceber e evitar isso. Porque o saber moral, como Aristóteles o descreve, é claramente um conhecimento não objetivo, pois o sujeito cognoscente não está postado frente a uma situação que ele meramente observa, mas ele está diretamente confrontado com o que ele vê, pois isto é algo sobre o qual ele deve agir. (GADAMER, 1996,p. 314, tradução minha⁵⁹)

Gadamer reluta em utilizar as delimitações fornecidas pela filosofia da ciência para construir sua crítica ao que ele concebe como “ciência moderna”, ou “método científico moderno”, porque ao fazer isso ele estaria a utilizar as ferramentas conceituais e o padrão de racionalidade que ele quer pôr em questão. Para Gadamer, seguindo uma concepção de Heideggero modo de proceder das ciências está impregnado de uma tendência de dominar todos os âmbitos do conhecimento, por isso para ele valeria mais, como tarefa filosófica, pôr em evidência toda a tensão entre o ímpeto dominador das ciências, e sua configuração em teorias da ciência de um lado, e de outro, a filosofia como um âmbito resistente a este ímpeto dominador das ciências. Argumenta Gadamer:

Em verdade, era já uma reflexão, em si importante, o fato de que o conceito de objetividade da ciência pode ser compreendido, ontologicamente, como um modus derivado da existência humana e de sua dependência em relação ao mundo. Somente loucos conseguem ver, nesta derivação

⁵⁹Cf. original: “The alienation of the interpreter from the interpreted by the objectifying methods of modern science, characteristic of the hermeneutics and historiography of the nineteenth century, appeared as the consequence of a false objectification. My purpose in returning to the example of Aristotelian ethics is to help us realise and avoid this. For moral knowledge, as Aristotle describes it, is clearly not objective knowledge – i.e., the knower is not standing over against a situation that he merely observes; he is directly confronted with what he sees. It is something that he has to do.”

ontológica, uma redução da importância, ou da legitimidade das ciências. Entretanto, poderia, ainda parecer que o estabelecimento radical da filosofia indicara ao mesmo tempo, a partir de si mesmo, o lugar que deve ocupar a atividade legítima da ciência. Na verdade, o ponto importante da indagação ontológica, que proporciona o pensamento de Heidegger, é que a ciência surge de uma compreensão do ser que a obriga a pretender para si todos os lugares e não deixar a ninguém fora de sua consideração. Mas isto significa que, na atualidade, a ciência, e não a metafísica, é utilizada “dogmaticamente”. (GADAMER, 1983, p. 98)

Isto quer dizer que, para Gadamer, mesmo os filósofos da ciência, que por vezes criticam as falhas de certos modos de proceder das mesmas, e a suposta utilização dogmática do cientificismo, mesmo eles estariam de certa forma subordinados a um tipo de saber instrumental, o que prejudicaria a autocompreensão das ciências. Afirma Gadamer:

Desde logo, cabe perguntar aqui se todos esses esforços de desdogmatização – desde o momento em que são entendidos pelo empirismo lógico, mesmo como teoria da ciência ou como mera ampliação dos procedimentos da ciência – não se subordinam, em última instância, a um ideal de saber instrumental. Quero dizer, com isto, que caberia perguntar se a análise da linguagem, ou também a descrição da racionalidade lógica, não se submetem, por sua vez, ao ideal da ciência, cuja análise elas descrevem; isto significaria classificar-se, elas mesmas, como meios e ferramentas instrumentais, para o progresso do conhecimento. Isto implicaria, naturalmente, numa limitação de sua autocompreensão e de sua autojustificação; a investigação científica, mesma, seria a primeira a prestar sua adesão. Caso tome a sério a tarefa da justificação filosófica que leva a cabo, terá que ir mais além destes limites. (GADAMER, 1983, p. 100)

Assim, segundo Gadamer, para podermos observar uma dimensão hermenêutica como uma condicionante e sustentadora mesmo da compreensão nas ciências e criticar a sua dinâmica de uma forma mais originária, é preciso assumir um ponto no qual a aparente oposição entre sujeito e objeto, típica das ciências, mas também dos críticos da ciência (entendidos como filósofos da ciência), esteja completamente dissolvida. E nesse sentido ele acredita que as ciências humanas históricas estão em condições de intervir como mediadoras. Como defende Gadamer:

Nas ciências históricas se supera totalmente, a aparente oposição entre o sujeito cognoscente e seus objetos. Não se trata, somente, de que a despersonalização do conhecimento, a que chamamos objetividade, experimente, aí, uma limitação. É uma caracterização que experimenta, na medida em que o conhecimento histórico do passado nos coloca frente a todas as nossas possibilidades humanas e, desta maneira, nos põe em contacto com nosso futuro. Isto é o que todos nós deveríamos ter aprendido através do poderoso esforço conceitual de Heidegger no sentido de pensar o ser como o tempo e de opor a hermenêutica da facticidade ao idealismo. (GADAMER, 1983, p. 101)

Em suma, Gadamer não quer ser entendido como um filósofo da ciência, por isso que ele constrói a sua fundamentação hermenêutica das ciências humanas, ou da compreensão, a partir de uma indagação ontológica. Antes de discutir como o homem atua em certos âmbitos da vida prática, como o das ciências, é necessário indagar ou pôr a descoberto as condições existenciais de possibilidade dessa vida prática e descrever que tipo de saber é este e como ele se desenvolve nas ciências humanas.

Fazendo isto, Gadamer pode ser criticado por perder precisão em sua crítica, por possivelmente não considerar que em algumas concepções de método ou de ciência a sua crítica não encontra validade, mas por outro lado é possível criticar as ciências, ou mesmo a teoria das ciências, a partir de um ponto de vista hermenêutico, e nesse sentido o trabalho de Gadamer pode ser criticado por ser autocentrado e não apontar para algo além dele mesmo, mas ganha em autonomia do seu ponto de vista, como é possível notar por esta passagem de uma carta de Gadamer endereçada a Bernstein justamente como resposta a esta crítica de que a hermenêutica filosófica é limitada em si mesma. Diz Gadamer:

Como eu tenho colocado, eu não posso realmente entender uma *phronēsis* que deva ser cientificamente disciplinada, embora eu possa imaginar uma abordagem científica que seja disciplinada pela *phronēsis*. (GADAMER, 1983, p.263, tradução minha⁶⁰)

⁶⁰Cf. original: "As I have put elsewhere, I cannot really make sense of a *phronēsis* that is supposed to be scientifically disciplined, although I can imagine a scientific approach that is disciplined by *phronēsis*. "A letter by professor Hans-Georg Gadamer. In Bernstein, R. – Beyond objectivism and relativism, p. 263"

Esta passagem também reforça os argumentos de comentadores que percebem um aspecto normativo na hermenêutica de Gadamer, apesar de o próprio Gadamer insistir que sua hermenêutica filosófica consiste somente em uma descrição da compreensão⁶¹.

Nesse sentido, vejamos como Gadamer faz quando comenta as teorias de Popper e Thomas Kuhn. Na filosofia da ciência de Popper, por exemplo, Gadamer percebe uma fecundidade em sua proposta de inserir a falseabilidade como condição de cientificidade. Ao invés da tendência de considerar a verificabilidade do experimento como aspecto essencial, o que estaria em perspectiva agora seria uma maior abertura proporcionada pela possibilidade da negação pela via da experiência. Por exemplo, a teoria da evolução de Darwin é verdadeira desde que não surja uma espécie sequer que não tenha evoluído de outra. Nesse sentido uma teoria científica fica sempre em suspeição pela possibilidade de ser falseada, e, assim a ciência pode progredir sem pretensões dogmáticas, porque a possibilidade de questionamento das teorias científicas está sempre disponível. Como afirma Gadamer:

Certamente, em última instância, as teorias científicas obtêm seu sentido e validade, através da confirmação que lhes outorga a experiência. Porém, a certeza do conhecimento não se alcança através de um número crescente de confirmações, que significariam sua falsificação, mas, principalmente, mediante a não aparição do contraexemplo. Foi uma consequente culminância da lógica da confirmação, o fato de Karl Popper, em lugar da verificabilidade, introduzisse a falseabilidade como condição lógica dos enunciados científicos. Em verdade, de imediato, o procedimento real da investigação não se limita a esta auto-certeza do contrário. Mas me parece que define, de maneira adequada, a fecundidade de uma proposta científica, no sentido de que sua resposta está “aberta”, ou seja, que a experiência pode negar a esperada confirmação. (GADAMER, 1983, p. 99)

Essa característica da “abertura” nas conclusões dos experimentos científicos que a falseabilidade proporciona tem relação direta com o acontecimento da compreensão tal como Gadamer descreve, já que este ocorre sempre no fluxo contínuo da tradição, e desse modo convive com a

⁶¹HINMAN, Lawrence M. Quid facti or quid juris? The fundamental ambiguity of Gadamer's understanding of hermeneutics. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 40, n. 4, p. 512-535, 1980.

possibilidade de mudança dos sentidos obtidos através de uma fusão de horizontes. E neste mesmo sentido com a teoria do *trialanderror*, que segundo Gadamer é um esquema de racionalidade mais abrangente do que a racionalidade científica e se apresenta também como uma forma de racionalidade prática. Argumenta Gadamer:

Por último, também cabe assinalar que a teoria do *trialanderror*, desenvolvida por Popper, não se limita, em absoluto, à lógica da investigação e que, apesar de toda a redução e estilização deste esquema, apresenta um conceito de racionalidade lógica que se estende muito mais além do campo da investigação científica e descreve a estrutura básica de toda a racionalidade, bem como da “razão prática”. (GADAMER, 1983, p. 100)

Ou seja, Gadamer interpreta Popper a partir dos parâmetros conceituais de sua própria filosofia hermenêutica, ou do que ele concebe como filosofia diante do ímpeto dominador das ciências. O mesmo ocorre quando ele avalia a teoria da ciência de Thomas Kuhn, que segundo ele teria evidenciado uma dimensão hermenêutica na questão da relevância ou não de determinada teoria dominante. Como afirma:

Portanto, não me parece que se encontre em contradição com a lógica da investigação científica, a elaboração realizada por Thomas Kuhn com respeito à importância do paradigma para o progresso da investigação. Sua teoria da “revolução” na ciência crítica, em razão da falsa estilização do processo linear que se pretende vincular ao progresso da ciência, mostra a descontinuidade que provoca o respectivo domínio de projetos básicos paradigmáticos. A isto está vinculada toda a problemática da questão da “relevância”, e esta é uma dimensão hermenêutica. (GADAMER, 1983, p. 99)

Em suma, ao fazer a indagação: “Filosofia ou teoria da ciência?” Gadamer quer evidenciar que a filosofia reside aí mesmo onde ocorre esta tensão entre uma pretensão de cientificidade ilimitada e que pretende ingressar em todos os âmbitos, de um lado, e a filosofia como um âmbito próprio de questionamento, resistente e presente mesmo diante do domínio das ciências. Diz Gadamer:

O tema a que me propus soa algo estranho. Como se a teoria da ciência não fosse também filosofia. Portanto, o sentido da

questão proposta deverá ser: Pode, em algum sentido, haver uma filosofia fora da teoria da ciência? (GADAMER, 1983, p. 88)

3.4 A possibilidade de uma dimensão hermenêutica nas ciências

Bernstein considera que a Hermenêutica tem desempenhado um papel nas ciências sociais que consiste na recuperação da ênfase de elementos interpretativos mesmo nas ciências naturais. Mas este movimento já estaria ocorrendo na dialética interna das reflexões da própria teoria das ciências, no que ele denomina como “filosofia pós-empirista das ciências”, que tem como um de seus maiores representantes Thomas Kuhn.

Diante do que foi exposto, Bernstein é da opinião de que a conquista da dimensão hermenêutica nas ciências pode auxiliar na crítica às formas ingênuas ou mesmo sofisticadas de positivismo lógico e empirismo, ao ser possível questionar as pretensões de certos modos de explicitação e na insistência na submissão das teorias pelos fatos ou dados da experiência. Afirma Bernstein:

Contudo, há um sentido muito mais forte e pretencioso no qual a dimensão hermenêutica da ciência tem sido recuperada. Na crítica às ingênuas ou mesmo sofisticadas formas de positivismo lógico e empirismo; no questionamento das pretensões de primazia do modelo hipotético-dedutivo de explicação; no questionamento da afiada dicotomia que tem sido feita entre observação e teoria (ou na linguagem observacional e teórica); na insistência de subdeterminação da teoria pelos fatos (...)(BERNSTEIN, 1983, p. 31, tradução minha⁶²)

No fundo, como Bernstein observa, todas as descrições e observações do modo científico de demonstrabilidade estão impregnadas por algum tipo de teoria precedente, ou seja, um esquema de conceitos prévios que orienta as observações e se submetem a uma determinação recíproca com elas. Ele cita cinco distinções desenvolvidas por Mary Heese para evidenciar as características típicas das ciências naturais e das ciências humanas.

⁶²Cf. original: “There is, however, a much stronger and much more consequential sense in which the hermeneutical dimension of science has been recovered. In the critique of naive and even sophisticated forms of logical positivism and empiricism; in the questioning of the claims of the primacy of the hypothetical-deductive model of explanation; in the questioning of the sharp dicotomy that has been made between observation and theory (or observational and theoretical language); in the insistence on the underdetermination of theory by fact (...).”

Primeiramente é feita uma distinção tradicional, pois é decorrente de um consenso mais ou menos estabelecido pelos teóricos das ciências sobre como os dois campos de saber se diferenciam, senão vejamos:

1 – Nas ciências naturais a experiência deve ser objetiva, testável, e independente de uma explanação teórica. Nas ciências humanas os dados não podem ser separados das teorias, porque o que conta como dado é determinado à luz de alguma interpretação teórica, e ao mesmo tempo os fatos têm que ser reconstruídos à luz da interpretação.

2- Nas ciências naturais as teorias são construções artificiais ou modelos, os quais produzem uma explicação no sentido da lógica hipotético-dedutiva. Se a natureza externa fosse de determinado modo *então* os dados e a experiência deveriam ser do modo como os procuramos. Nas ciências humanas as teorias são reconstruções miméticas dos fatos, e o critério para uma boa teoria é a compreensão dos significados e intenções, mais do que a explanação dedutiva.

3- Nas ciências naturais as relações normativas afirmadas nos experimentos são externas, tanto aos objetos a elas conectados, quando ao investigador, desde que elas sejam meramente correlacionais. Nas ciências humanas as relações afirmadas são internas, tanto porque os objetos pesquisados são essencialmente constituídos por suas inter-relações uns com os outros, mas também porque as relações são mentais, no sentido de que são criadas por categorias humanas de entendimento reconhecidas (ou impostas?) pelo investigador.

4- A linguagem nas ciências naturais é exata, formalizável e literal; portanto os significados são unívocos, e o problema do significado emerge somente na aplicação de categorias universais a particulares. A linguagem das ciências humanas é irreduzivelmente equívoca e continuamente se adapta a particulares.

5- Os significados nas ciências naturais são separados dos fatos. Os significados em ciências humanas são o que constituem os fatos, porque os dados consistem em documentos, inscrições, comportamentos intencionais, regras sociais, artefatos humanos, os quais são inseparáveis do seu significado para os agentes.⁶³

⁶³Cf. HEESE, Mary Apud. BERNSTEIN, Richard. Beyond objectivism and relativism, p. 32, tradução minha. Original: 1. In natural science experience is taken to be objective, testable, and independent of theoretical explanation. In human science data are not detachable from theory, for what count as data are determined in the light of some theoretical interpretation, and the facts themselves have to be reconstructed in the light of interpretation. 2. In natural science theories are artificial constructions or models, yielding explanation in the sense of a logic of hypothetico-deduction: *if* external nature were of such a kind, *then* data and experience would be as we find them. In human science theories are mimetic reconstructions of the facts themselves, and the criterion of a good theory is understanding of meanings and intentions rather than deductive explanation. 3. In natural science the lawlike relations asserted or experience are external, both to the objects connected and to the investigator, since they are merely correlational. In human science the relations asserted are internal, both because the objects studied are essentially constituted by interrelations with one another, and also because the relations are mental, in the sense of being created by human categories of understanding

Heese percebeu então que estas distinções não tiveram uma formulação clara no que concerne aos conceitos de significado e interpretação. Ela acredita que estas cinco distinções já não podem ser aceitas de imediato. Assim ela estabelece outras cinco formulações pós-empiristas que confrontam diretamente as anteriores:

- 1- Nas ciências naturais os dados não são separáveis das teorias porque o que conta como dado é determinado à luz de alguma interpretação teórica e os fatos mesmos têm que ser reconstruídos à luz da interpretação.
- 2- Nas ciências naturais as teorias não são modelos externos comparados à natureza em um esquema lógico dedutivo, eles são modos pelos quais os fatos são observados.
- 3- Nas ciências naturais as relações normativas afirmadas pela experiência são internas, porque o que conta como fato é constituído pelo que a teoria diz acerca de sua inter-relação com outros fatos.
- 4- A linguagem nas ciências naturais é irreduzível, metafórica e inexata, e formalizável somente ao custo de uma distorção da dinâmica histórica do desenvolvimento científico e das construções imaginativas nos termos de qual natureza é a que está sendo interpretada pela ciência.
- 5- Os significados nas ciências naturais são determinados pela teoria; eles são compreendidos por uma coerência teórica, mais do que por uma correspondência com os fatos.⁶⁴

Estas caracterizações pós-empiristas apresentadas por Heese não querem dizer necessariamente que a teoria da ciência está sendo influenciada

recognized (or imposed?) by the investigator. 4. The language of natural science is exact, formalizable, and literal, therefore meanings are univocal, and a problem of meaning arises only in the application of universal categories to particulars. The language of human science is irreducibly equivocal and continually adapts itself to particulars. 5. Meanings in natural science are separate from facts. Meanings in human science are what constitute facts, for data consist of documents, inscriptions, intentional behavior, social rules, human artefacts, and the like, and these are inseparable from their meanings for agents.

⁶⁴Cf. HEESE, Mary Apud. BERNSTEIN, Richard. *Beyond objectivism and relativism*, p. 33, tradução minha. Original: 1. In natural science data [are] not detachable from theory, for what count as data are determined in the light of some theoretical interpretation, and the facts themselves have to be reconstructed in the light of interpretation. 2. In natural science theories are not models externally compared to nature in a hypothetico-deductive schema, they are the way the facts themselves are seen. 3. In natural science the lawlike relations asserted of experience are internal, because what count as facts are constituted by what the theory says about their inter-relations with one another. 4. The language of natural science is irreducibly metaphorical and inexact, and formalizable only at the cost of distortion of the historical dynamics of scientific development and of the imaginative constructions in terms of which nature is interpreted by science. 5. Meanings in natural science are determined by theory; they are understood by theoretical coherence rather than by correspondence with facts.

pelo pensamento hermenêutico, mas são resultado da dialética interna da filosofia da ciência contemporânea. Dialética esta que acaba, coincidentemente ou não, estabelecendo conexões com problemas levantados pela hermenêutica, evidenciando assim uma dimensão hermenêutica na autocompreensão das ciências. Como Bernstein observa, estas convergências deveriam ao menos sensibilizar a filosofia da ciência a alguma abertura ou confronto com a hermenêutica. Como afirma Bernstein:

Seria um erro pensar que os filósofos pós-empiristas da ciência têm sido diretamente influenciados pela hermenêutica. Em sua maioria, como Kuhn indica nas passagens que nós temos citado, eles tem estado virtualmente ignorantes à tradição hermenêutica. Isto se deve principalmente porque a dialética interna da filosofia da ciência contemporânea, através da reflexão e argumentação sobre a correta compreensão da investigação científica, que eles têm acentuado aquelas características da ciência (e não só o estudo da ciência e sua história) que são hermenêuticas. Mas esta coincidência e convergência deveriam ao menos, da maneira sugerida por Kuhn, nos abrir para uma séria confrontação com a hermenêutica (BERNSTEIN, 1983, p. 33, tradução minha)⁶⁵

⁶⁵Cf. original: "It would be a mistake to think that postempiricist philosophers of science have been directly influenced by hermeneutics. In the main, as Kuhn indicates in the passages we have cited, they have been virtually ignorant of the hermeneutical tradition. It is primarily because of the internal dialectic of contemporary philosophy of science, by reflection on and argumentation about a correct understanding of scientific inquiry, that they have stressed those features of science (and not just the study of science and its history) that are hermeneutical. But this coincidence and convergence should at least, in the manner suggested by Kuhn, open us to a serious confrontation with hermeneutics."

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do cotejo do que foi apresentado neste estudo, é possível delinear alguns aspectos do problema fundamental da hermenêutica suscitado por Gadamer em *Verdade e Método*. É possível compreendermos a relação da dinâmica da aplicação com o problema específico da relação sujeito-objeto, mas também do panorama geral da crítica do cientificismo em Gadamer.

Aplicação, para Gadamer, não é uma atividade técnico-científica. Aliás, não é somente uma atividade, mas, sobretudo, um modo de ser. A aplicação é um movimento anterior à própria consciência, no sentido de que estamos sempre a aplicar sentidos prévios à nossa situação atual, mesmo quando não nos damos conta disto. Isto ocorre porque as condições prévias da compreensão estão presentes em nossa existência desde sempre, desde o primeiro bulbucio do bebê até o suspiro final antes da morte. Estas não são meras condições de cognoscibilidade e de estudo de objetos do conhecimento particulares, mas são condições de mundanidade, ou, em outras palavras, são condições fornecidas por um mundo linguístico que nos precede e no qual nos movimentamos como seres dotados de racionalidade. Uma racionalidade que não é somente lógica e científica, mas também dialógica e hermenêutica, porque admite sempre o enredamento da conversa e o acesso aos sentidos possíveis na e pela linguagem.

Estes pressupostos, ou condições da compreensão, descritos por Gadamer têm, de fato, uma validade imensa para a autocompreensão das humanidades e se diferenciam sobremaneira da racionalidade científica.

As ciências buscam certezas e regularidades sempre restritas aos problemas e ao âmbito de investigação restrito a cada ciência particular. Elas são autopoieticas, no sentido de que se desenvolvem a partir das possibilidades de cognição criadas ou legitimadas por elas próprias. Nesse sentido, elas são um campo de desenvolvimento de uma sabedoria prática que é fechada em si mesma, mesmo que seja ainda possível nelas diálogo e conversação. Neste sentido a certeza e a objetividade pretendidas pelas ciências têm um papel essencial no desenvolvimento interior delas mesmas, em especial nas ciências da natureza, que alcançaram um grau de precisão e

conhecimento do universo que justificam o emprego de seus métodos e instrumentos, e é bom para humanidade que elas prossigam assim. O trabalho de Gadamer não se contrapõe a este desenvolvimento e progresso proporcionado pelas ciências.

Contudo, é curioso observarmos que a todo tempo, quando falamos das humanidades, falamos delas como “ciências”, colocamos sempre o epíteto ciência, antes de humana ou do espírito. A denominação de algo como científico parece sugerir, de fato, uma pretensão de certeza e objetividade, e também uma pretensão de soberania de certo modo particular de sabedoria ou compreensão. Entretanto, as humanidades não lidam somente com certezas e objetividades, e a legitimidade da obra gadameriana reside justamente em demonstrar, através de três formas ou exemplos, qual é a dinâmica própria das humanidades, e resguardar para elas um âmbito que lhes é próprio. Para esta tarefa, é necessário revisitar a filosofia ocidental, que culminou na racionalidade da ciência moderna, que se movimenta a partir do esquema sujeito-objeto. A aplicação em Gadamer é um meio-termo, uma dinâmica que ocorre no interior desta tensão entre sujeito e objeto. Para a correta compreensão deste meio termo é necessário compreendermos que o que Gadamer defende é uma aplicação como *phronēsis* e não uma aplicação como técnica (*technē*).

Acolhemos de forma parcial a crítica de Bernstein⁶⁶, segundo a qual a hermenêutica filosófica aponta para algo além dela mesma. Mas isto só é possível desde que sejam demandadas outras tarefas que exorbitam as preocupações iniciais de *Verdade e Método*. O problema da racionalidade em um mundo cada vez mais hostil às possibilidades de diálogo e obtenção de sentidos comuns, e a suposta incidência de estruturas sociais que obstaculizam o diálogo e a conversação é real e demanda, de fato, uma resposta racional. Contudo, a preocupação de Gadamer é, sobretudo, direcionada a outras incidências que a ciência ou a racionalidade científica estariam desempenhando para a obstaculização de uma racionalidade extracientífica, que é a racionalidade das humanidades. Uma resposta as

⁶⁶BERNSTEIN, Richard J. From hermeneutics to praxis. *The review of Metaphysics*, p. 823-845, 1982.

essas incidências, mesmo àquelas não focadas por Gadamer, deve ser consciente do que é próprio da teoria ou da filosofia, do que é próprio da ciência e do que é próprio da política, esta última como espaço de evidenciação e deliberação acerca do que é bom ou ruim para a sociedade. Dentro desses delineamentos é possível perceber que a filosofia nunca poderá ser uma ciência que disciplina e estrutura métodos anteriores para a obtenção de qualquer sociedade ideal. A filosofia não é uma técnica ou um método para a obtenção de algo. A sua função é esclarecer e descrever as condições prévias a qualquer cognição ou compreensão e assim informar melhor a ação, que sempre demandará uma disposição que não é meramente teórica, mas que é anterior à teoria e que nos implica como seres humanos. Ou seja, como seres capazes de deliberar a partir de sentidos e perspectivas comuns. Nesse sentido, a intuição de Gadamer por buscar na obra aristotélica um exemplo de compreensão tem uma validade especial para os nossos dias, porque estamos cada vez mais deslocados e impossibilitados de nos conduzirmos como participantes desses sentidos comuns, mas tal participação é sempre possível e necessária, pois são potências inscritas na própria condição humana no mundo. Por fim, como fez Gadamer no parágrafo final de seu *Verdade e Método*⁶⁷, encerramos o presente estudo conscientes de que ele não se encerra nele mesmo e que “o diálogo em marcha não permite uma conclusão definitiva (GADAMER, 1996, p. 579).”⁶⁸

⁶⁷GADAMER, Hans-Georg. **Truth and Method**. 2ª, Edição revisada. Tradução de Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. New York: Continuum, 1996.

⁶⁸Cf. original: “But I will stop here. The ongoing dialogue permits no final conclusion. It would be a poor hermeneuticist who thought he could have, or had to have, the last word.”

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Custódio Luís Silva de; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. Coleção 'Os Pensadores'. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- FRANCIS BACON, V. I. S.; BACON, Francis. **Francis Bacon: the new organon**. Cambridge University Press, 2000.
- BATISTA, Gustavo Silvano. **Hermenêutica e Práxis em Gadamer**[recurso eletrônico] / Gustavo Silvano Batista – Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.
- BERNSTEIN, Richard J. From hermeneutics to praxis. **The review of Metaphysics**, p. 823-845, 1982.
- BERNSTEIN, Richard. **Beyond objectivism and relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis**. Philadelphia University of Pennsylvania Press, 1983.
- BETTI, Emilio. **Interpretação da lei e dos atos jurídicos: teoria geral e dogmática**. Tradução: Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CUPANI, Alberto Osmar. A objetividade científica como problema filosófico. **Caderno Brasileiro de Ensino de Física**, v. 6, p. 18-29, 1989.
- DESCARTES, René. **Discurso del método**. Ediciones Colihue SRL, 2004.
- DI CESARE, Donatella. **Gadamer: A philosophical portrait**. Indiana University Press, 2013.
- DILTHEY, Wilhelm. **Wilhelm Dilthey: Selected Works, Volume IV: Hermeneutics and the Study of History**. Princeton University Press, 2010.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Ciência e Pós-representação: notas sobre Heidegger. **Revista de Ciências Sociais-Política & Trabalho**, v. 24, 2006.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Da problemática do método ao método como problema: hermenêutica filosófica e a questão do compreender. **Gragoatá**, v. 15, n. 29, 2010.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Limites da Herança Heideggeriana: a Práxis na Hermenêutica de Gadamer. **Revista portuguesa de filosofia**, p. 509-520, 2000.

GADAMER, Hans-Georg. **A razão na época da ciência**. Tradução de Ângela Dias. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. **Hermenêutica em retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Obra em volume único. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

_____. **O problema da consciência histórica**. Tradução de Paulo César Duque Estrada; Organização de Pierre Fruchon. 3. ed. – Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

_____. **TruthandMethod**. 2ª, Edição revisada. Trad de Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. New York: Continuum, 1996.

_____. **Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Revisão da tradução de Enio Paulo Giachini 12.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. **Verdade e método II: complementos e índice**. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Revisão da tradução de Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 10. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015

_____. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5 ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008b.

_____. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Gachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008a.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse: com um novo posfácio**. Rio de Janeiro, RJ: Guanabara, 1987.

_____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade – Volume I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Direito e democracia: entre facticidade e validade – Volume II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HINMAN, Lawrence M. Quid factor quid juris? The fundamental ambiguity of Gadamer's understanding of

hermeneutics. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 40, n. 4, p. 512-535, 1980.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Edipucrs, 1995.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Gadamer**. Editora Vozes Limitada, 2017.

KARCZMARCZYK, Pedro. **Gadamer: aplicación y comprensión**. Pedro Karczmarczyk, 2007.

KUHN, Thomas S. **The structure of scientific revolutions**. University of Chicago press, 2012.

LOPES, Tomás Jobin Coutinho. As condições da razão social em Gadamer: a razão humana na sociedade de especialistas. **Revista Opinião Filosófica**, [S.l.], v. 8, n. 2, p. 381-393, jan. 2018.

MARTINS, Ricardo Evandro Santos. **A ciência do direito como uma ciência humana: Hans Kelsen e a influência do neokantismo**. [recurso eletrônico] / Ricardo Evandro Santos Martins -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. Formato Epub DRM. São Paulo. Paulus editora. 2015.

POPPER, Karl R. **A lógica da pesquisa científica**. Editora Cultrix, 2004.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa, Edições 70, 2015.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**; organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro, F. Alves, 1990. RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Manole: Rio de Janeiro, 2005.

SAGAN, Carl. **O mundo assombrado pelos demônios: a ciência vista como uma vela no escuro**. Editora Companhia das Letras, 2006.

SARTORI, Adriana Regina. **Hermenêutica e racionalidade: um estudo a partir de Verdade e Método**. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.

SCHEIBLER, Ingrid H. **Gadamer: Between Heidegger and Habermas**. Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

SMITH, P. Christopher. **Hermeneutics and human finitude: Toward a theory of ethical understanding**. Fordham Univ Press, 1991.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre Hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas: da possibilidade à necessidade de respostas corretas em direito**. Lumen Juris, 2006.

THUILLIER, Pierre. De Arquimedes a Einstein: a face oculta da investigação científica. **Rio de Janeiro: Jorge Zahar**, 1998.

WU, Roberto. A ONTOLOGIA DA PHRONESIS: A LEITURA HEIDEGGERIANA DA ÉTICA DE ARISTÓTELES. **Veritas**, v. 56, n. 1, 2011.