

A QUESTÃO DO MÉTODO NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE H.-G. GADAMER

Rita de Cássia Lucena Veloso

Para a filosofia contemporânea, a hermenêutica é um tema corrente. Não é uma disciplina específica, particular, que reflita sobre um objeto determinado mas, antes, tem discutido o conjunto dos temas do mundo contemporâneo. O conceito de Razão é caro à hermenêutica moderna desde as suas primeiras formas, se não como tema e objeto de reflexão central, pelo menos como instância legitimadora dos procedimentos da interpretação. Originariamente um método desenvolvido na teologia, seu âmbito estendeu-se a todos os textos – sagrados e literários – da tradição histórica, sobre os quais se debruçava para, no acesso adequado e correto aos textos, obter interpretações válidas.

Mas, porque a compreensão não é um problema de técnica ou disciplina, a hermenêutica aproxima-se da filosofia, e filosofias serão suas questões, do romantismo até esse nosso final de século. Como nos diz Bübner, “em décadas recentes, a hermenêutica se converteu mais e mais na palavra-chave das discussões filosóficas mais variadas”¹.

1. Bübner, *La filosofia alemana contemporânea*, 1981, p. 62.

Explorando esse percurso temático da hermenêutica, perguntando pelo modo como o problema da compreensão tornou-se um problema da racionalidade contemporânea, tal como se afigura em Gadamer, esse texto mostrará que a filosofia encarou a compreensão às vezes como um procedimento operativo, às vezes como uma função reflexiva; e que, desde que se estendeu às questões da existência, tomada de modo a abranger todo o universo da vida humana, compreender tornou-se uma questão filosófica fundamental.

I. DA INTERPRETAÇÃO DOS TEXTOS DA TRADIÇÃO AO CONCEITO DE HISTORICIDADE

A palavra hermenêutica, nada comum à prática diária de nossa linguagem, designa uma ação cotidiana e frequente de nosso trato com o mundo e os outros homens: a interpretação. De um modo regular, entretanto, indicando um uso operativo peculiar da arte de interpretar textos, a hermenêutica apareceria no período helenístico como procedimento que permitia a apropriação do sentido dos textos de poetas antigos (Homero, principalmente), sempre que a interpretação e o acesso à linguagem daqueles se tornavam problemáticos. Naquele momento, a filologia estabelece-se como primeiro corpo referencial sistematizado da interpretação. Como nos diz Dilthey, era a “arte de revisar textos, de os criticar, de os interpretar e de avaliar o seu valor, baseada na inteligência íntima da língua”.² A interpretação passa a referir-se a uma técnica e, de certo modo, já há àquela altura uma “consciência metódica”.³

Na obra de Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834), conjugam-se os universos anteriormente descritos: a noção de

mundo histórico, a filologia clássica e a teologia protestante. Seus escritos sobre hermenêutica datam das primeiras décadas do século XIX e pertencem à sistemática de seu pensamento, como uma disciplina. Não obstante, são anotações fragmentadas, à margem dos textos principais, pois o autor nunca escreveu um tratado sistemático acerca da interpretação⁴. Não obstante, é justamente graças a Schleiermacher que a hermenêutica passou a ser o fundamento de todas as ciências históricas e não somente da teologia. Uma nova atitude metodológica para com a hermenêutica faz pressupor o estranhamento do conteúdo pelo intérprete e propõe a compreensão como tarefa de superação desse estranhamento. Até Schleiermacher, a hermenêutica era um conjunto de regras que tinha por finalidade estabelecer uma interpretação com validade universal. Já no século XVIII, as obras de Chladenius, em 1742, *Introdução à correta interpretação de discursos e escritos racionais*, e Meier, em 1757, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, apontavam na direção de uma teoria da compreensão. A despeito dos objetos, o texto literário ou a Bíblia, buscava-se uma hermenêutica geral, fixar um conjunto de regras que se deviam então observar

4. Essas *Randbemerkungen* serviram aos cursos universitários que lecionou e foram tema de uma série de discursos em Berlim no ano de 1829. Nossa principal referência para Schleiermacher foi uma tradução de *Hermenêutica, uma introdução ao Compêndio de 1819*, num apêndice de Dreher, L. H. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*, São Leopoldo: Sinodal, 1995. Além disso, nos apoiamos nos comentários de Dilthey (*Origens da hermenêutica*, op. cit.) e, de modo decisivo, em Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*. Conferir as leituras de Gadamer para o assunto: ele diz em VM1, p. 240, nota 21, que “até agora nosso conhecimento de Schleiermacher se baseava em seus discursos na Academia no ano de 1829, assim como na edição do curso sobre Hermenêutica organizado por Lücke. Essa última se baseia num manuscrito de 1819 bem como em anotações de Schleiermacher na última década. [...] Sob minha orientação H. Kimmeler reorganizou o material póstumo que se encontra na Deutsche Akademie de Berlim e publicou um texto revisado criticamente nas *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (1959, 2. Abhandlung)”. Sobre o trabalho de Kimmeler, consultamos Stobbe, verbete “Hermenêutica”, no *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*, op. cit.

2. Dilthey, W., *Origens da hermenêutica*, in: Magalhães, R. *Textos de hermenêutica*. Porto: Rés Editora, 1984, p. 154.

3. Idem, *ibidem*.

do século XIX. Dilthey pretende fazer a passagem da hermenêutica como "arte de interpretar os monumentos escritos" para a hermenêutica como instrumento de conhecimento da história. Se, de acordo com Schleiermacher, posso ter acesso à subjetividade criadora da obra, o que podemos afirmar sobre a hermenêutica é que os signos exteriores (a obra) levam-me, em minha individualidade (e, portanto, interioridade), a outra interioridade, que é a vida do autor autenticamente fixada na obra. Dilthey quer estabelecer a objetividade no conhecimento do outro, pelo que se faria a história, com o conhecimento das vidas e realizações.

É Dilthey quem propõe esse pacto entre hermenêutica e história a partir da formulação schleiermacheriana de uma hermenêutica geral. Trata-se, no entanto, de nova orientação: em Dilthey a hermenêutica funcionará como *organon* das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), para fundamentar sua igualdade com as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*). Sua filiação à escola histórica⁸ o coloca ao lado dos autores cuja preocupação era responder pela possibilidade da história como ciência. Formulada em termos kantianos, a pergunta daqueles pensadores – como é possível a ciência da história, como se justifica a história como teoria do conhecimento? – mostra a exigência de uma epistemologia da história.

Em Dilthey dá-se a culminação de um pensamento que progressivamente transformou a hermenêutica em método. O início dessa trajetória deve ser buscado no conceito de homem engendrado pela filosofia do iluminismo, quando o projeto moderno de uma Razão esclarecida é instância última de legitimação. Desde então as definições de história, mundo e

8. A escola histórica alemã é formada por duas vertentes, a primeira e a mais importante delas constituída entre 1880 e 1930, aproximadamente, tendo tido início com a obra *Introdução às ciências do espírito*, de Dilthey, e terminado com a retrospectiva de Meinecke, *Origens do historicismo*. A segunda vertente é formada por uma "facção" do neokantismo representada pelos filósofos das universidades de Heidelberg e Freiburg, Windelband e Rickert, Ranke e Droysen.

em toda interpretação. Além disso, antevia-se uma "faculdade filosófica"⁵ concernente à interpretação, exposta na necessidade de um acordo sobre o valor, a autoridade e a verdade contidos no texto a ser decifrado⁶. Antes de extrair do texto a compreensão, passa a estar em jogo o modo de se aproximar desse texto.

Em Schleiermacher há uma fundamentação teórica da linguagem e do conhecimento, a partir da localização da hermenêutica no contexto geral da comunicação humana. O fundamento da *Kunstlehre* schleiermacheriana, denominação que designa mais do que simples preceptiva ou tecnologia, é o de uma teoria aplicada a determinada prática de modo que essa última possa exercer-se com amplo domínio de seus preceitos reguladores e, por conseguinte, atuar com excelência sobre a matéria que lhe é própria. Não há em Schleiermacher, cuja interpretação histórica-psicológica substitui o conhecimento objetivo imediato, a tematização do problema da aplicação no sentido da adaptação de algo normativo ao caso particular. Trata-se mesmo de um empreendimento filosófico, pois implica uma reflexão especulativa sobre a compreensão: compreender é ação recíproca de subjetividade e objetividade, de individualidade e identidade.

Embora nunca tenha elaborado uma hermenêutica, Wilhelm Dilthey (1833-1911) discute esse tema segundo os termos do debate epistemológico neokantiano⁷ que marcou as últimas dé-

5. Dilthey, op. cit., p. 159.

6. Stobbe, op. cit.

7. O neokantismo predominou àquela altura: "depois do desaparecimento da filosofia perpetrado pela destruição positivista do fim do século passado, a filosofia renasceu no mundo universitário por meio de uma volta a Kant, que não significou uma simples repetição, mas um tentar resolver a problemática científica surgida no século passado, graças à proliferação das ciências particulares, à luz dos princípios kantianos. Já que os diferentes campos da realidade foram considerados objeto das diferentes ciências *particulares*, a filosofia *encontra* o seu sentido como *teoria da ciência*, ou seja, como justificação racional e normativa do fato científico". Cf. Oliveira, M. A., Heidegger e o fim da filosofia, in *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 104.

dá a medida da relação imediata que o homem, a cada dia, estabelece consigo mesmo e com o mundo.

O mundo, em Heidegger, pertence àquilo que é condição de possibilidade do homem. Determinado numa dimensão antepredicativa, anterior ao discurso, e orientado ao fazer da vida prática, mundo é aquilo que instala para o homem a capacidade de compreender a si, aos utensílios com que lida e aos outros homens, no comércio de suas relações vitais. O mundo é o horizonte dos comportamentos, o espaço do cotidiano, que guarda traços tanto de familiaridade como de estranhamento, de aproximação e distanciamento. O mundo não é um objeto, ou o conjunto deles, mas antes refere-se a uma ação, um domínio aberto que é “esse círculo continuamente mutável de decisão e de responsabilidade e também de arbitrário e de tumultuoso, de falência e de desnorreamento”¹⁰.

Se a compreensão é uma das estruturas fundamentais do *Dasein*, um de seus existenciais, ela não pode ser tomada por derivação ou como um fenômeno secundário, mas somente como dimensão constitutiva do homem. A atividade humana está toda ela permeada por ligações de significatividade. Na vida humana, todo o seu relacionar-se com os entes corresponde obrigatoriamente a um modo de compreendê-los.

A compreensão é uma conduta, experiência antepredicativa, que se desenrola na vida cotidiana, em seu universo de imediatez; é a partir da práxis do mundo-da-vida que o sentido pode ser manifesto, desocultado. Mas o *Dasein* antecipa, dada sua perceptiva temporal e sua adesão tácita à tradição, o ato de desvendamento do sentido: é capaz de previamente compreender¹¹. Essa prévia compreensão fixa-se no embate entre o *Dasein* e os utensílios de seu mundo circundante. O compreender é um ver

10. Heidegger, M., *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*, p. 38, apud Nunes, B., op. cit., p. 90.

11. Nunes, B., op. cit., pp. 186 e 171.

irreduzível ao conhecimento teórico, e incluído em toda atividade prática, mais próximo da percepção no sentido lato, e que [...] assinala o imediato acesso aos entes com que nos defrontamos. [...] O compreender é um ver que nem se confunde com a intuição empírica ou com a intuição intelectual – ligada à idéia de *homo sapiens* (natureza racional), nem com a percepção instrumental – ligada à idéia moderna do *homo faber* (espécie inteligente, fabricadora de utensílios)¹².

II. POSIÇÃO DO PROBLEMA EM GADAMER

Pensando a hermenêutica nos quadros de uma ontologia, e sobretudo por entender que as questões relativas à interpretação concernem a toda forma de conhecimento e de ação humanas, há em Gadamer uma teoria da compreensão que pretende poder explicitar as condições dessa de modo a gerar uma hermenêutica geral. O conceito gadameriano de compreensão: a) assume o conceito de historicidade não como método das ciências do espírito (na forma da consciência histórica) mas como questão ontológica do ser humano (modificando Dilthey); b) leva o problema da hermenêutica de volta à esfera do conhecimento histórico (ampliando Heidegger).

Em outros termos, duas são as orientações filosóficas de Gadamer ao requerer um novo estatuto para o problema da compreensão; sua alternativa conjuga dois modelos: como Dilthey, está preocupado com as ciências da história e, como Heidegger, ocupa-se da ontologia do ser histórico que é o homem.

Seu pensamento se reaproxima de Dilthey – na medida em que acaba por dialogar com os procedimentos das *Geisteswissenschaften*, pensando uma hermenêutica histórica. Quando declara

12. *Idem*, *ibidem*, p. 170.

ser contrário à fundamentação epistemológica das ciências do espírito proposta por Dilthey e toma a analítica do *Dasein* como pilar de sua teoria, Gadamer pretende colocar o problema da história sob nova visada, reabrindo o debate com as ciências humanas a partir da ontologia heideggeriana, iniciando o movimento de retorno da ontologia aos problemas epistemológicos.

A historicidade – em cujo âmbito formulará nova categoria de exame do problema epistemológico das ciências humanas – mostra a dupla sustentação do pensamento gadameriano, pois a um só tempo espelha sua adesão à filosofia de Heidegger e sua assunção da herança diltheyana para o problema da história.

O ente histórico é o homem em sua existência cotidiana, a qual não lhe permite ter de si uma resposta definitiva, saber da própria constituição: experimenta-se sempre como algo a fazer, envolvido pelos outros com os quais convive, imerso nas coisas com que se defronta. Sua existência é a própria possibilidade de compreensão de si próprio e do mundo.

O ser da existência humana é um ser histórico. Mas isso significa que não está dado na existência dos objetos da ciência natural e sim de modo precário e cambiante¹³.

A precariedade de que nos fala Gadamer revela um ser de nuances, que se transforma em sua mobilidade temporal. A historicidade não é outra coisa que a temporalidade do tempo finito transportada para as formas da existência do ser no mundo: formas individual e coletiva que, juntas, implicam o agir e a tomada de decisões. É, portanto, a consciência existencial humana na medida da mobilidade dessa existência no decorrer do tempo.

Com esse conceito, a filosofia hermenêutica toma a seu cargo uma (re)definição de história, e aqui não mais somente a ciência da história, mas a experiência histórica. É preciso consi-

13. Gadamer, H.-G., PCH, 39.

Explorando esse percurso temático da hermenêutica, perguntando pelo modo como o problema da compreensão tornou-se um problema da racionalidade contemporânea, tal como se afigura em Gadamer, esse texto mostrará que a filosofia encanou a compreensão às vezes como um procedimento operativo, às vezes como uma função reflexiva; e que, desde que se estendeu às questões da existência, tomada de modo a abranger todo o universo da vida humana, compreender tornou-se uma questão filosófica fundamental.

I. DA INTERPRETAÇÃO DOS TEXTOS DA TRADIÇÃO AO CONCEITO DE HISTORICIDADE

A palavra hermenêutica, nada comum à prática diária de nossa linguagem, designa uma ação cotidiana e freqüente de nosso trato com o mundo e os outros homens: a interpretação. De um modo regular, entretanto, indicando um uso operativo peculiar da arte de interpretar textos, a hermenêutica apareceria no período helenístico como procedimento que permitia a apropriação do sentido dos textos de poetas antigos (Homero, principalmente), sempre que a interpretação e o acesso à linguagem daqueles se tornavam problemáticos. Naquele momento, a filologia estabeleceu-se como primeiro corpo referencial sistematizado da interpretação. Como nos diz Dilthey, era a "arte de recensear textos, de os criticar, de os interpretar e de avaliar o seu valor, baseada na inteligência íntima da língua"². A interpretação passa a referir-se a uma técnica e, de certo modo, já há àquela altura uma "consciência metódica"³.

Na obra de Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834), conjugam-se os universos anteriormente descritos: a noção de

2. Dilthey, W., *Origens da hermenêutica*, in: Magalhães, R. *Textos de hermenêutica*. Porto: Rés Editora, 1984, p. 154.
3. Idem, *ibidem*.

mundo histórico, a filologia clássica e a teologia protestante. Seus escritos sobre hermenêutica datam das primeiras décadas do século XIX e pertencem à sistemática de seu pensamento, como uma disciplina. Não obstante, são anotações fragmentadas, à margem dos textos principais, pois o autor nunca escreveu um tratado sistemático acerca da interpretação⁴. Não obstante, é justamente graças a Schleiermacher que a hermenêutica passou a ser o fundamento de todas as ciências históricas e não somente da teologia. Uma nova atitude metodológica para com a hermenêutica faz pressupor o estranhamento do conteúdo pelo intérprete e propõe a compreensão como tarefa de superação desse estranhamento. Até Schleiermacher, a hermenêutica era um conjunto de regras que tinha por finalidade de estabelecer uma interpretação com validade universal. Já no século XVIII, as obras de Chladenius, em 1742, *Introdução à correta interpretação de discursos e escritos racionais*, e Meier, em 1757, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*, apontavam na direção de uma teoria da compreensão. A despeito dos objetos, o texto literário ou a Bíblia, buscava-se uma hermenêutica geral, fixar um conjunto de regras que se deviam então observar

4. Essas *Randbemerkungen* serviram aos cursos universitários que lecionou e foram tema de uma série de discursos em Berlim no ano de 1829. Nossa principal referência para Schleiermacher foi uma tradução de *Hermenêutica, uma introdução ao Compêndio de 1819*, num apêndice de Dreher, L. H. *O método teológico de Friedrich Schleiermacher*, São Leopoldo: Sinodal, 1995. Além disso, nos apoiamos nos comentários de Dilthey (*Origens da hermenêutica*, op. cit.) e, de modo decisivo, em Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode*. Conferir as leituras de Gadamer para o assunto: ele diz em VMI, p. 240, nota 21, que "até agora nosso conhecimento de Schleiermacher se baseava em seus discursos na Academia no ano de 1829, assim como na edição do curso sobre Hermenêutica organizado por Lücke. Essa última se baseia num manuscrito de 1819 bem como em anotações de Schleiermacher na última década. [...] Sob minha orientação H. Kimmeler reorganizou o material póstumo que se encontra na Deutsche Akademie de Berlim e publicou um texto revisado criticamente nas *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (1959, 2. Abhandlung)". Sobre o trabalho de Kimmeler, consultamos Stobbe, verbete "Hermenêutica", no *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*, op. cit.

derar as condições sob as quais o homem interpreta a própria vida; e nesse sentido a experiência histórica é experiência que permite ao homem tanto conferir valor aos fatos como relatar o curso da própria vida. Como experiência não pode jamais ser conclusiva, dado que se realiza no decorrer da vida humana, mas é sim judicativa: implica conhecimento e consciência de si (*Selbstbewusstsein*). A possibilidade diante do passado é conhecida segundo as próprias determinações da vida do intérprete, segundo o que está contido na própria existência do sujeito histórico. Tudo o que advém da situação dele: suas perspectivas, seu horizonte possível.

Conhecer o passado é enfocar um determinado instante decorrido no tempo investindo-o de significado. Tal como se fixa uma imagem na pintura, é jogar luz sobre alguns de seus aspectos sem no entanto conhecê-lo por inteiro. Paradoxalmente, conhecer o passado é transformá-lo. Só assim a filosofia pode conceber a história: universo de conhecimento no qual todo ajuizamento é, por definição, limitado. Por extensão, também a compreensão se limita: toda interpretação é, por princípio, perspectivada. A consciência histórica do homem percebe "o passar no devir e o devir no passar".

A verdadeira consciência histórica¹⁴ não pode mais do que extrair uma continuidade do fluxo ininterrupto das mudanças. Na hermenêutica, a história é acontecer (*Geschehen*), e toda investigação sobre ela se realiza atualizando algo a partir da nova perspectiva que é dada pelo hoje. Tanto para olhar o passado como para pensar o futuro. O próprio significado histórico decorrerá das sucessivas experiências posteriores diante do momento estudado: investir algo de significado implica enfocá-lo. Depende de que determinados fato, lugar, objeto ou mundo sejam recolhidos pela experiência humana à medida que se vão elaborando novas figuras de vida.

14. O conceito de consciência histórica admite algumas variações no decorrer do texto de Gadamer. Aqui ele se apresenta somente a título de uma demarcação dos elementos da hermenêutica gadameriana.

É a partir de tal definição de história que Gadamer toma a historicidade como princípio de toda compreensão humana. Toda compreensão está dada na historicidade do homem e, por isso, ela mesma é constituidora da existência humana: a rigor, é seu próprio *medium*, porquanto pode pensar uma ontologia hermenêutica que tenha na comunidade estabelecida entre intérprete e tradição sua condição suprema.

O intento de pensar a compreensão como um procedimento metódico falha justamente quando se percebe que compreender é um saber prático dado na linguagem — na escrita ou no diálogo — e concretizado no reconhecimento do sentido de um enunciado pelo intérprete. Tal reconhecimento é possível porque nós, intérpretes, o realizamos segundo a tradição que nos formou. Compreender é menos uma ação de minha subjetividade autônoma — da consciência formada numa razão esclarecida — que um deslocar-se de mim mesmo para meus vínculos concretos de costume e tradição. Compreender algo significa aprender a mover-se em seu elemento, a partir daquilo que dali nos pode ser legado.

Por isso, afinal, é que não há método que esgote a experiência da compreensão, pois compreender resulta sempre em compreender a si próprio, num intercâmbio com a compreensão do mundo. A filosofia hermenêutica de Gadamer modifica o estado da compreensão porque acentua a impossibilidade de se parar ali a atitude pura do sujeito que investiga um objeto. Compreender será um reconhecer-se fora de si no mundo, como o projetar das possibilidades de si mesmo.

III. HERMENÊUTICA E EPISTEMOLOGIA

Gadamer defende que a ciência, com seu procedimento objetivador, seja somente um acontecimento histórico, marcado e definido como acontecimento temporal, gerado por condições específicas, devendo, por isso, ser entendido como

um domínio particular do saber. Reivindicando uma atuação de maior alcance para a filosofia, Gadamer afirma a incorreção de tomá-la por referência ao saber científico. Quer o autor que a filosofia seja primeira tal como fora na Antiguidade, quando por ciência se dizia metafísica, *prima philosophia*. Gadamer sustenta a preeminência da filosofia diante do conhecimento científico.

Para tanto, dirá que essa filosofia que antecede o científico é filosofia da interpretação, já que depois de Heidegger não mais pode ser metafísica. Será filosofia da compreensão do mundo – hermenêutica, portanto. Dessa forma, recusará a filosofia como teoria do conhecimento, modo como ela se desenvolveu a partir do neokantismo, porquanto ali toda especulação filosófica se dá nos moldes da ciência positiva.

Gadamer dialoga, não obstante, com toda a história da filosofia. Embora opondo-se à Razão sempre ilustrada da *Aufklärung* histórica, sabe que deve tomá-la por princípio, uma vez que é ali onde justamente se dá a origem do problema do histórico – da ciência da história. Não poderia mesmo ser de outro modo; quando mais não seja, porque a hermenêutica filosófica de Gadamer sustenta-se no diálogo com a tradição: diálogo que acolhe ou recusa o outro, o diverso – mas escuta-o, sempre.

Toda a trajetória do texto gadameriano reafirma, no diálogo com a epistemologia, sua contraposição ao ideal científico objetivista que regula toda a esfera da ação humana, argumentando a favor de uma instância da vida humana que antecederia a cientificidade. Ao mesmo tempo, contrapõe-se ao princípio científico que fundou e regulou as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) no século XIX, mostrando que o ideal metódico que migra das ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) não é suficiente para as *Geisteswissenschaften*; é, ao contrário, um modelo reducionista. No primeiro caso, Gadamer está propondo a legitimação do mundo da vida (*Lebenswelt*); já no último requer a observância da tradição, naquilo que chamou de princí-

pio da história atuante (*Wirkungsgeschichte*), no interior de sua teoria dos prejuízos e na noção de consciência da história atuante (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Já tendo apresentado e discutido as bases dessa teoria dos prejuízos, vejamos o problema da preeminência do ideal moderno de ciência em toda a vida humana.

O século XIX é chamado por Gadamer¹⁵ de “o século da ciência”. É o século da cultura burguesa, no qual assistimos ao primeiro desenvolvimento da economia industrial e sua consequente ênfase numa forma de investigação sempre dirigida ao progresso científico e técnico. Gadamer ressalva o fato de que “a consciência de progresso da era liberal se baseava na ciência e na técnica”¹⁶. A vida, das sociedades e o conceito mesmo de civilização eram regidos pelas utilizações técnicas da ciência. Oposto a isso, havia aquilo a que Gadamer chama “regiões de evasão”¹⁷, nas quais a contemplação era deixada livre. Para ele tudo ali teria se desenvolvido na direção de uma teoria do conhecimento matemático das ciências naturais.

O resultado disso tudo é que “hoje vivemos numa sociedade de que pode chamar-se, num sentido geral, sociedade das ciências”¹⁸. A filosofia atual descenderia exatamente da convicção no poder dessa razão calculadora, o que era já uma certeza básica da *Aufklärung*. Ciência significa, para a nossa atualidade, um universo de conhecimento que tudo submete a provas e contraprovas, de modo que nenhum juízo prévio, nenhum fenômeno recém-descoberto reste sem ser conduzido à investigação que o dominará. Ciência, para nós, não é mais ciência da Razão, mas ciência da experiência. A natureza passou a ser entendida segundo leis assentadas sobre o cálculo, a medida e a abstração que farão corresponder a uma nova prática.

15. Gadamer, H.-G., El hecho de la ciencia, in *La herencia de Europa*, p. 87.

16. Idem, Elogio de la teoría, in *Elogio de la teoría*, p. 33.

17. Idem, ibidem.

18. Idem, Sobre el poder de la razón, in *Elogio de la teoría*, p. 50.

E é justamente assim que a nova ciência se incorpora ao âmbito da práxis humana: a própria sociedade organiza seus fundamentos sobre os conhecimentos da ciência da experiência. Gadamer quer, pois, limitar tal ação. Para isso faz a crítica da especialização dos saberes, da práxis humana supostamente divisível em domínios específicos, a cada um correspondendo seus respectivos *experts*. O que Gadamer está combatendo é essa espécie de profissionalização da experiência do mundo: a ciência, com a lei da especialização que a tudo governa, acabaria por fazer as coisas cada vez mais incompreensíveis.

IV. A SUPERACÃO DA NOÇÃO DE MÉTODO E A RELEVÂNCIA DA HERMENÊUTICA PARA A EPISTEMOLOGIA

O momento da mudança que conduziria a tal estado de coisas se deu com o projeto da ciência experimental no século XVII, cujo núcleo é a “descrição e análise matemática dos fenômenos”.

Contra a ciência que nasceu com Galileu, para quem a construção matemática determinava um modelo de conhecimento da realidade, e que mais tarde se fundamentaria na filosofia cartesiana, Gadamer examina o ideal da ausência de pressupostos: pretende defender, diante da teoria positivista da ciência, os pressupostos nela ocultos, pois que são, a seu ver, decisivos¹⁹. Gadamer reflete sobre o procedimento da ciência moderna e sobre “as restrições de objetividade” que ali se encontram. Tais restrições acabam por esconder o sentido produtivo de determinados prejuízos.

No século XVII, a ciência que surge tem o cunho da originalidade, o sentido da inauguração: não pretende integrar-se

19. Idem, VM2, 372.

à herança do saber da Antiguidade “e quer inventar sempre novas possibilidades de interrogação, do construir abstrato, da execução e da superação técnica”²⁰. A seguir, a filosofia da ilusão estabeleceria um duplo movimento: por um lado, superaria a consciência mítica grega; por outro, afastar-se-ia da herança da Igreja medieval. Gadamer chama a isso *faktum* da ciência, uma espécie de “princípio de conhecimento crítico da teoria científica do século XIX”²¹. Para ele tudo ali teria se desenvolvido na direção de uma teoria do conhecimento matemático das ciências naturais à qual mais tarde viria se juntar uma teoria do conhecimento histórico.

O problema de uma ciência para o universo de saber característico da existência humana – histórico – configura-se no sentido de fazer a adaptação ao modelo das *Naturwissenschaften*. As ciências históricas são, no século XIX, incorporadas ao projeto de crítica da filosofia kantiana. Desde então, a noção de objetividade que marca o estatuto das ciências da natureza estará incluída no universo dos valores da cultura, sob a denominação *Geisteswissenschaften*²².

Entretanto, no que respeitava aos procedimentos específicos dos dois grupos de ciências, essa não era uma solução adequada. Era nítida a inadequação da metodologia das *Naturwissenschaften* quando utilizada pelas *Geisteswissenschaften*:

quando nos perguntamos o que fez em realidade a ciência do século XIX com seus métodos históricos e críticos, como emprega a nova metodologia na ciência dos seres humanos e da sociedade, devemos reconhecer que tudo avança numa escala muito exígua. A força normativa de regras antigas, cortesãs e nacionais cedeu muito lentamente e com grande vacilação o passo às

20. Idem, La cultura y la Palabra, in *Elogio de La Teoría*, p. 19.

21. Idem, *ibidem*.

22. Idem, El hecho de la ciencia, in *La herencia de Europa*, p. 92.

imensas possibilidades oferecidas pela nova tendência científica e à nova metodologia²³.

A idéia de método reveste o ideal de uma certeza absoluta, portanto superior, que validaria obrigatoriamente o novo conceito de unidade de saber e conhecimento modernos, os quais já não mais se ligavam à antiga forma de conhecimento do mundo. O ponto de partida de Gadamer é exatamente a contraposição ao procedimento moderno. Para o autor, há na existência humana uma forma de razoabilidade que não será jamais alcançada pela ciência. Depois da extensão do conceito de experiência e de ciências experimentais às ciências históricas, é preciso perguntar pela vinculação do intérprete ao sentido que busca, ele próprio, compreender. O autor reivindicará, depois da teoria do conhecimento do neokantismo, que culminaria numa teoria dos valores como pensamento fundador das atuais ciências sociais, uma indagação filosófica formulada para além de um objeto de conhecimento.

Se Descartes desenvolveu a idéia de um método unitário, funcionando como modelo universal, via de obtenção de conhecimento, em que o erro deveria necessariamente ser extirpado se estivessem mantidas condições e procedimentos determinados, Gadamer dirá que antes é preciso retomar o que estava já contido na idéia de método grego, forma antiga de conhecer a que chama imagem verbal do mundo: caminho de aproximação e apropriação de tudo o que se quer conhecer, mas sobretudo atento à peculiaridade e à particularidade do âmbito que se investiga.

A filosofia hermenêutica guardará daqui a sua possibilidade de ser universal: um olhar atento antes de conhecer o que se deseja, olhar necessário para saber como se poderá conhecê-lo. Com isso Gadamer instalará os vínculos entre intérprete e sentido buscado e a hermenêutica deverá, então, redefinir a noção

23. Idem, *ibidem*, p. 95.

de objetividade ao dizer que é justamente a implicação recíproca de intérprete e texto o que fará avançar o conhecimento: a homogeneidade, a assepsia e o anonimato do método não trazem consigo a indiferença e a neutralidade do intérprete para com o texto²⁴.

Ora, se nem aquilo que se supunha capaz de toda isenção a garante de fato, a hermenêutica fará o caminho da explicação, mostrando as formas dessa implicação mútua entre intérprete e sentido. Recusando a dualidade entre ciências naturais e filosóficas, buscará o lugar anterior, precedente, do qual partem as disputas metodológicas, considerando-o prioritário para o problema científico. Interditará, pois que não se nega às *Geisteswissenschaften* sua própria racionalidade metodológica, que estas sejam somente explicadas pelo método das ciências da natureza, mostrando que a objetividade é, se pensada como absoluto, uma falácia.

O que se recusa em Gadamer, afinal, é a preeminência do método, surgido e adotado no âmbito das ciências da natureza, em outros campos disciplinares. Ora, essa recusa faz-se segundo a premissa de que todo método é obrigatoriamente precedido, em primeiro lugar, por um dado aprendizado lingüístico que o seleciona e, a seguir, por um ajuizamento que o adota. Todo fato, dado a conhecer, não se separará jamais de sua interpretação, e essa não é somente uma explicação "científico-objetiva" daquele²⁵.

O que Gadamer está buscando em *Verdade e método* é justamente responder, no interior da filosofia, até onde o método é uma garantia de verdade.

A filosofia deve exigir da ciência e do método que reconheçam sua particularidade no conjunto da existência humana e de sua racionalidade²⁶.

24. Idem, *ibidem*.

25. Idem, VM2, p. 329.

26. Idem, *ibidem*, p. 391.

A hermenêutica não é uma metodologia porquanto pergunta pela idéia filosófica de explicação dos fenômenos, vale dizer, por aquilo que seja comum a toda maneira de compreender. O autor nos dirá mais de uma vez que o que pensava

não era fazer uma teoria geral da interpretação ou doutrina de métodos de interpretação²⁷.

Justamente porque se refere à situação concreta, específica, ao contrário dos objetos generalizados por uma metodologia, a hermenêutica caracteriza uma teoria da aplicação, a que Gadamer chama *applicatio*. Aplicar é recolher, de uma situação concretamente determinada, algo de geral. Aplicar é a própria fusão de horizontes, é levar a hermenêutica a seu ato: assim como executar uma música, realizando-a a partir da sua escrita fixada na partitura. Aplicar é, na atualização da interpretação, levar o intérprete, cuja consciência é determinada historicamente, à concretude da situação também histórica do fato, objeto ou texto que se dá à interpretar.

Compreender é aplicar, pois que compreender é sempre referir-se à própria situação sem contudo nela encerrar-se; é deslocar-se da própria situação, de seu juízo para a situação concreta na qual o outro deve atuar. É tarefa da hermenêutica superar, pela aplicação, a distância entre "a lei e o caso"²⁸. O conceito de aplicação faz surgir em Gadamer a diferença entre compreender e interpretar, reportada à figura do acontecer hermenêutico.

O acontecer (*Geschehen*) refere-se à totalidade da experiência hermenêutica, desdobrada em apropriação (*Aneignung*) e interpretação (*Auslegung*). Apropriar-se é tomar para si algo, tomar da situação algo para si, de modo a permitir ao sujeito intérprete, depois, poder expor a situação, lançar ao exterior algo da situação (*aus-legen*). Nesse duplo movimento de adquirir e reti-

27. *Idem*, VMI, p. 13.

28. *Idem*, *ibidem*, p. 613.

realizar-se-á a compreensão: ao pronunciar-se sobre a situação, numa exegese, o intérprete retém da experiência aquilo que responde às perguntas que a ela pode fazer mediante os próprios prejuízos - aquilo que preenche o seu próprio horizonte de compreensão - e que é, a um só tempo, tudo o que pode retirar - expressar e apresentar - da situação, pois que estará dado pelo sentido comum que partilham ele e o texto.

Ora, aqui a figura central é a implicação mútua que exige a realização da compreensão. Compreender, portanto, não será a realização pelo dado observado assepticamente (nas ciências da natureza) ou por padrões de literalidade (como o requeririam a semântica e a filologia), nem mesmo pela co-genialidade que suporia a adivinhação das intenções do autor, mas por um compromisso em implicar-se no que se diz, se vê e se vive: só desse modo, e não de outro, o intérprete desvendaria a ordem que repousa no interior de cada fato, objeto ou texto. Interpretar, aqui, será então a expressão lingüística das implicações do sentido de um texto: sua recriação, na qual o sentido se concretiza ao ser compreendido em relação com o eu que o compreende. Compreensão e interpretação diferenciam-se para estar, num segundo instante, rearticuladas na unidade interna do acontecer, que é experiência hermenêutica.

Apresentando a dinâmica do compreender, Gadamer demonstra que sua idéia de experiência hermenêutica expõe a incapacidade do saber científico em responder a todas as situações. Dessa forma, mostra que a ciência pensada como "o interesse axiologicamente neutro dos fatos em função da disponibilidade técnica deles" é só um modo derivado do interior da existência humana *entre tantos outros*, e de modo algum é legítima sua pretensão de estender o seu proceder às outras formas de conhecimento. Tomem-se como exemplo as dificuldades dadas já na configuração do âmbito das *Geisteswissenschaften*:

O que na Alemanha se chama *Geisteswissenschaften* (ciências filosóficas) não tem em outras línguas européias uma correspondência exata. Na França se fala em *lettres*,

no mundo de fala inglesa são as *moral sciences* ou *humanities* etc. Porém, ainda que falte o equivalente lingüístico idôneo, pode-se dizer que as ciências filosóficas em seu conjunto desempenham na paisagem européia um papel muito especial que é dado a elas num grau mais elevado. Esta comunidade não se deve em último lugar ao fato de que a Europa seja um conjunto poliglota composto de múltiplas culturas lingüísticas nacionais. Todo olhar para o futuro do mundo e para o papel que possa vir a desempenhar nesse futuro o mundo cultural europeu por meio de suas ciências filosóficas terá de partir do fato de que esta Europa é uma formação poliglota. Certamente se pode predizer uma língua única para o futuro das ciências naturais, mas a questão muda no caso das *Geisteswissenschaften*²⁹.

Ora, ao falar conjuntamente das várias formas de saber, é preciso retroceder a um lugar que, de fato, anteceda às determinações específicas de cada uma delas, reconhecendo e construindo os limites desse mesmo lugar a partir do qual se vai falar.

A dimensão hermenêutica é este lugar de antecendência, e não contém em si formulações gerais, não formula modelos; apenas reconhece e descreve o que há, recusando o ideal de absoluto esclarecimento. A antecendência de que fala Gadamer está ancorada na prática da vida cotidiana, numa razão prática em que a hermenêutica finalmente desembocará. Para notarmos o que abrange a racionalidade hermenêutica, Gadamer diz:

nem a especialização das ciências modernas com seu crescente esoterismo nem as instituições de poder e a administração política que configuram a sociedade se encontram fora desse meio universal da razão (e des-razão) prática.

29. Idem, El hecho de la ciencia", in *La herencia de Europa*, p. 41.

Há, nessa antecendência na qual se instala a hermenêutica, a recusa ao ideal de *transparência absoluta* pretendido pelas metodologias da ciência:

o modelo da ciência, que caracteriza nosso tempo, deveria proteger-nos também da tentação de levar a cabo, em construções apressadas, a satisfação da necessidade da unidade da razão. Assim como nossa experiência total do mundo representa um processo sem fim de sujeição [...] — num mundo que sempre se apresenta como estranho para nós, porque é um mundo modificado por nós mesmos —, também a necessidade de justificação filosófica é um processo que não tem fim³⁰.

A hermenêutica faz ver à epistemologia as condições de verdade que a precedem, as quais não pertencem à lógica das investigações mas situam-se anteriormente àquelas. Gadamer interfere naquilo a que chama autoconsciência reflexiva das ciências: à aplicação dos métodos precede um conjunto de fatores, esses sim determinantes, que se referem à seleção de temas, planejamentos, ordenações.

A epistemologia, a partir da hermenêutica, poderá estabelecer de modo abrangente os seus limites, para não incorrer no risco e

no perigo de que se considere a racionalidade do procedimento uma legitimação suficiente do significado daquilo que foi "conhecido" dessa maneira³¹.

Nesse sentido, a filosofia hermenêutica funciona como instância crítica para o procedimento das ciências, fazendo o que Gadamer chama *crítica do objetivismo*. A legitimidade da abordagem de um determinado método que, construído *para* a investigação científica, desde já terá garantida sua vigência não se estende, sem mais, à formulação dos juízos sobre o objeto em

30. Idem, VM1, p. 23.

31. Idem, ibidem, p. 651.

questão. Ou seja, a investigação, apenas por ter se desenvolvido de modo cientificamente adequado e correto, não tem validade absoluta. É necessário que ela seja correta em relação ao modo como selecionou o método que acolhe seu objeto. Gadamer é especialmente afirmativo sobre esse aspecto, dizendo que é preciso olhos e ouvidos atentos a tal questão interna da ciência, para proibir que o método acabe por ter primazia sobre a coisa, e que as condições do saber metodológico acabem por definir o objeto da ciência³².

Uma vez presente em todas as formas de ciência como sua dimensão reflexiva, a hermenêutica conferir-lhes-á uma sustentação crítica. Nas ciências naturais, cabe-lhe o dimensionamento dos paradigmas, assim como a análise da relevância das proposições. Assim, em definitivo esclarecem-se aquelas críticas a Gadamer que o acusavam de ter, em *Verdade e método*, ignorado o rigor metodológico das ciências modernas, e ficamos aqui respaldados pelo dizer do próprio autor:

o que dá vigência à hermenêutica é algo muito distinto e que não pleiteia a menor tensão com o *ethos* mais estrito da ciência³³.

Nas ciências históricas, por meio do conceito de acontecer hermenêutico, Gadamer faz a mediação entre atualidade e passado, conduzindo à ação futura. O problema do método leva Gadamer a mostrar às *Geisteswissenschaften* o quanto há de inapropriado no modelo das ciências naturais. Desde o século XIX, ao surgirem, as *Geisteswissenschaften* pleiteiam um significado humano especial: o seu conhecimento opera também o ser próprio daquele que se dirige à investigação, em busca do conhecimento, o que, para nosso autor, aponta imediatamente o limite do método.

Depois de responder ao problema de uma epistemologia para as ciências humanas segundo sua própria contraposição

32. Idem, VM2, p. 310.

33. Idem, VM1, p. 641.

aos termos em que a questão vinha sendo colocada, Gadamer tem condições de desenvolver o que considera essencial à compreensão das *Geisteswissenschaften*, a saber, a noção de experiência, por ele denominada *experiência hermenêutica*, e que configura não apenas o núcleo da filosofia desse autor, mas o lugar do qual se pode começar a pautar as discussões acerca de uma filosofia hermenêutica.