

EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA E *RACIONALIDADE* ALTERNATIVA, EM HANS-GEORG GADAMER

REGINALDO OLIVEIRA SILVA *

RESUMO

Em face da crise da racionalidade moderna, o século XX põe-se a tarefa de elaborar uma racionalidade alternativa. Em *Verdade e Método*, Hans-Georg Gadamer elabora uma hermenêutica ontológica, com a qual apresenta uma saída viável para a crise de pressupostos do método científico moderno, a este antepondo verdades negligenciadas ou esquecidas. Amparado na dimensão do diálogo que é a tradição escrita, ele sugere a experiência hermenêutica como modelo de experiência mais autêntica, de cuja reflexão consiste o propósito do presente artigo.

PALAVRAS-CHAVE

Gadamer. Hermenêutica. Método. Racionalidade moderna. Racionalidade alternativa.

ABSTRACT

In face of the crisis of the modern rationality, the century XX becomes the task of elaborating an alternative rationality. Truly and Method, Hans-Georg Gadamer elaborates a ontological hermeneutics, with which presents a viable exit for the crisis of presuppositions of the modern scientific method, the east prefixing true neglectful or forgotten. Aided in the dimension of the dialogue that is the tradition writing, he suggests the experience hermeneutic as model of more authentic experience, of whose reflection consists the purpose of the present article.

KEYWORDS

Gadamer. Hermeneutics. Method. Modern rationality. Alternative rationality.

* Doutor em Letras pela UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB, professor de Filosofia na UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA - UEPB.

A presente reflexão tem como ponto de partida a seguinte questão: o que há de novo na experiência hermenêutica inaugurada por Hans-Georg Gadamer, em *Verdade e Método*, obra de 1960, na qual ele lança para a discussão filosófica a proposta de uma hermenêutica ontológica? Tanto a sua tematização por Aristóteles no *Peri Hermeneias (Da Interpretação)* quanto sua etimologia indicam a origem da hermenêutica desde a Antigüidade. *Hermeios* refere-se ao sacerdote do oráculo de Delfos e deriva o verbo *hermeneuein* (interpretar) e o substantivo *hermeneia* (interpretação). O verbo *hermeneuein* significa explicar, dizer e traduzir, todas formas de interpretação, com as quais se lança mão de meios para *tornar compreensível* um texto ou uma mensagem de difícil compreensão.

Há também a referência ao Deus mensageiro Hermes, que traduzia, proferia e explicava as mensagens divinas aos mortais. Ele não apenas levava aos homens as mensagens dos deuses, mas também, em muitos casos, tinha que traduzir quando se apresentava uma dificuldade de compreensão. A hermenêutica, portanto, intenta trazer à compreensão os textos de difícil acesso, quer os traduzindo de um idioma para a língua mátria quer explicando um fenômeno anteriormente compreendido ou, ainda, utilizando-se da oratória, proclamando uma mensagem. Trata-se, em todos estes sentidos que adquire o *hermeneuein*, de facilitar a compreensão de sentido de algo que se expressa em texto ou na fala.

Na Modernidade, surge uma primeira menção à hermenêutica em título de livro, com J. C. Danhauer, em 1654: *Hermeneutica sacre sive methodus exponendarum*

sacrarum. Neste período, a empresa interpretativa voltava-se para a compreensão do texto bíblico, quando a mensagem da Escritura precisou ser confrontada com a origem do seu escrito e a sua *recepção* no presente. Desenvolveu-se, com isto, um conjunto de regras e procedimentos para tornar acessível o sentido da mensagem. A “hermenêutica” é uma disciplina auxiliar a serviço da interpretação teológica. Este mesmo cânone será validado para a filologia, com a diferença de que nesta se tratava de outras regras, pois se distinguia o texto profano do texto bíblico.

Tanto na sua aplicação à teologia como à filologia, trata-se de compreender corretamente os textos. Hermenêutica e metodologia se encontram numa identidade que consiste na aplicação de regras, facilitando o acesso aos escritos sagrados ou à literatura clássica. Vê-se, no entanto, que se refere a duas “ciências” particulares” que desenvolvem métodos especiais à solução de dificuldades específicas. É inequívoco um ponto de encontro entre ambas na tarefa da compreensão, mas por outro lado, se distinguem, pois se trata de objetos diferentes a serem interpretados.

Tem-se, desde essa distinção, duas hermenêuticas particulares: a teológica e a filológica, indicando que o esforço exegético à compreensão da mensagem (*Kerigma*) divina não é o mesmo em relação aos textos profanos, pois a compreensão varia de acordo com o texto. Trata-se de níveis diferentes de compreensão. Isto define a hermenêutica como um cânon particular a serviço de uma disciplina particular.

Já no final do século XVIII, com F. Schleiermacher, põe-se a problemática geral da compreensão, propondo

à hermenêutica um aspecto genérico. Tem-se um primeiro momento da tentativa de esboçar uma “hermenêutica geral”, com o intuito de desenvolver uma ciência ou arte da compreensão que atua ante o estranho ou quando se faz necessário o entendimento do “outro”, em qualquer diálogo. Para este autor, o diálogo vivo vem a ser um ponto de partida: mesmo na conversação no “mercado público e na rua, mas também em muitos círculos sociais onde se trocam modos de falar sobre assuntos comuns, tal que o falante quase sempre sabe com certeza o que o seu interlocutor responderá, e a fala é apanhada e devolvida como uma bola”, como assere ele em *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*, há um esforço de compreensão.

Colocada nestes termos, a hermenêutica já não se designa unicamente como conjunto de regras particulares, mas leva em conta que a compreensão é inerente a toda intenção de interpretar, quer se trate do texto bíblico ou de textos profanos. Neste fio, Schleiermacher desenvolve uma *hermenêutica viável* estabelecendo regras gerais ante as quais as ciências particulares lançariam mão segundo as suas especificidades. Não mais uma hermenêutica teológica e outra filológica, mas, *ainda enquanto conjunto de regras e procedimentos*, uma hermenêutica geral que, segundo defende Paul Ricoeur, em *Hermenêutica e Ideologias*, encampa o primeiro intento de *desregionalização* da hermenêutica, embora apenas no âmbito da epistemologia.

No fio condutor da teoria hermenêutica de Schleiermacher, Dilthey atribui a compreensão ao modo específico de atuar das Ciências do Espírito

(*Geisteswissenschaften*), posição atualmente defendida pelo italiano Emílio Betti, no artigo “A Hermenêutica como Metodologia Geral das *Geisteswissenschaften*”, publicado como texto suplementar por Josef Bleicher, no seu *Hermenêutica Contemporânea*. Dilthey defende que as Ciências dos Espírito necessitam do mesmo rigor metodológico das Ciências da Natureza (*Naturwissenschaften*) e com isto instaura uma disputa de métodos, que corresponde à dicotomia entre compreender (*verstehen*) e explicar (*erklären*), tal como indica Emerith Coreth, em *Questões Fundamentais de Hermenêutica*, de 1973. Enquanto a investigação da natureza trata de explicar os fenômenos, a pesquisa dos fatos humanos se caracteriza muito mais pela compreensão (*Verstand*) dos feitos do espírito.

Nessa disputa de métodos subjaz uma preocupação com a hegemonia metodológica da cientificidade moderna. Nela, denuncia-se a expansão do método científico moderno a todos os campos de investigação, que imputa aos fenômenos naturais e aos fenômenos humanos o mesmo método de investigação. Apesar disto, não há uma radicalidade nessa postura frente à racionalidade moderna, pois a disputa de que se trata mantém ainda uma estreita relação com a noção moderna de método. A referência à objetivação dos fenômenos históricos tem a mesma intenção dos dados naturais: trata-se de garantir a certeza da apreensão do fenômeno através de objetivações.

Uma posição radical frente à racionalidade moderna se encontra na hermenêutica contemporânea. Já não se trata de uma mudança em termos da epistemologia, mas em termos da ontologia. Não se trata

mais de oposição entre métodos distintos – de agora em diante, trata-se de indicar, no domínio da *atividade humana* e da *experiência de mundo*, um aspecto que não se deixa apreender pelo método e que, por isto, torna consciente a sua particularidade. Isto é, há uma esfera da vida que o método não alcança e neste sentido não pode ser universal. Ante este malogro, a “hermenêutica” vem a ser uma *proposta alternativa de racionalidade* que, segundo Paul Ricoeur, consiste no esforço de emprender o segundo momento de *desregionalização* fundando uma *ontologia hermenêutica*, iniciada por Martin Heidegger, em *Ser e Tempo*, na seção sobre o ser-no-mundo.

Este segundo momento tem em Hans-Georg Gadamer seu ponto alto, com o surgimento de *Verdade e Método*, em 1960. Nele, encontra-se o fundamento dessa alternativa que conforma a hermenêutica contemporânea: não mais “teoria” ou metodologia, mas filosofia. Trata-se, agora, da “hermenêutica filosófica”, termo cunhado pelo autor para distinguir a sua tarefa da de Schleiermacher e Dilthey.

Nascido em 1900, Gadamer atravessou todo século XX, pois falece em março de 2002, sendo portanto testemunha das reviravoltas não apenas históricas mas também no domínio da reflexão filosófica. Aos dezoito anos de idade, então estudioso de literatura e poesia, manifesta um interesse pela filosofia. Tendo feito parte de uma juventude sequiosa por mudanças, sob a ascensão do nazismo e o crescimento da ciência, Gadamer, assim como a juventude intelectual da Alemanha, sofre a influência do neokantismo. Logo após o seu doutoramento, quando seguia as idéias de Nicolai

Hartman, via em Heidegger um amparo intelectual: os gregos são superiores no movimento do pensar. Daí nasce o seu interesse por Hegel – especialmente pela *Lógica* e pelas *Lições de História da Filosofia* – que, segundo acreditava, estabeleceria uma ponte para uma compreensão do pensamento platônico e aristotélico.

Apesar do interesse despertado por Hegel, as aulas de Heidegger foram mais decisivas para o seu amadurecimento intelectual, como o autor mesmo reconhece numa pequena auto-apresentação, publicada no segundo volume de *Verdade e Método*: “me interessei muito cedo por Hegel [...] mas o mais importante, aprendi-o com Heidegger”. Depois de várias publicações e preleções sobre a filosofia antiga e sobre poetas como Hölderlin, Goethe e Rilke, ele conclui a sua maior obra: *Wahrheit und Methode*, tendo como dois pontos importantes a hermenêutica e a filosofia antiga. Nestas circunstâncias, ocupava uma cátedra em Heidelberg, substituindo Karl Jaspers.

Na estrutura do *Verdade e Método* encontram-se três traços fundamentais: o autor dialoga, inicialmente, com a tradição e, em seguida, faz as suas colocações para depois apresentar o que propõe. A crítica à estética kantiana e à consciência estética precede a pergunta pela verdade da arte e o seu significado hermenêutico. Na reflexão sobre a experiência hermenêutica, estabeleceu-se um confronto com a escola histórica e o romantismo, analisando em seguida, os fundamentos da hermenêutica. O mesmo “método” é aplicado à análise da linguagem. Ao explicitar o desenvolvimento do conceito de linguagem, dos antigos à atualidade, Gadamer explica a sua estrutura como horizonte de uma ontologia hermenêutica.

Um outro aspecto, o autor mesmo indica: em relação à tradição romântica, que se inicia com Schleiermacher e se desdobra, com Dilthey, numa metodologia das ciências do espírito, ele estabelece uma diferença: se ali se tinha como ponto de partida as ciências humanas, as *Geisteswissenschaften*, o seu livro traz uma outra perspectiva, a saber, a experiência da arte como o ponto de partida. Nesta linha, seguindo a divisão da obra, a experiência estética ocupa necessariamente a primeira parte, servindo de base às demais, isto é, à experiência hermenêutica, segunda parte do livro e, à terceira, a experiência da linguagem.

No entanto, surgiram alguns questionamentos sobre essa disposição, porque aparentemente não haveria ligação entre a análise inicial da experiência estética e o restante do texto, o que tornaria problemático o discurso do autor. Para esta questão deve-se notar que o conceito de experiência hermenêutica tem a estrutura do diálogo, cujo *medium* é a linguagem. Daqui ele se vê intimado a discorrer sobre a estrutura da linguagem, realizando assim uma crítica à ciência e à filosofia da linguagem. O tipo de diálogo ao qual faz referência não condiz com a ação de fazer cargo de signos objetivos disponíveis ao sujeito. Há aqui uma lógica do discurso na transição da segunda à terceira parte do livro, que justifica a retórica do texto.

Ainda analisando a divisão de *Verdade e Método*, a primeira parte, que diz respeito à experiência estética, servirá de introdução às demais, o modelo com o qual o autor busca os fundamentos para as conclusões posteriores. Isto é, se a experiência hermenêutica é um

tipo de diálogo que acontece entre a tradição e o intérprete, isto já vem esboçado quando o autor faz a sua análise sobre a experiência da arte.

Assim, situa-se o filósofo alemão no cerne do projeto hermenêutico contemporâneo como contraponto da racionalidade reinante é defendido por alguns pensadores atuais como a retomada de uma experiência autêntica. Destaca-se, neste cenário, o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer. Frente ao modelo de conhecimento fechado e monológico da ciência, ele cunha o conceito de “experiência hermenêutica”. Partindo da crítica à unilateralidade da experiência e da proposta de uma “racionalidade alternativa” rumo ao que é concernente à experiência hermenêutica, em cujo foco está uma crítica à racionalidade moderna e a maneira da mesma problematizar o conhecimento humano.

A emergência de certezas claras e distintas põe-se como solução à problemática da verdade, em que a relação sujeito-objeto necessitou de um fundamento forte e irrefutável por qualquer argumento. Erguida sob os pilares de um método que conduziria à certeza indubitável, a ciência torna-se hegemônica e expansível a todo o domínio da atividade humana. Quer se trate de objetos da natureza quer de fatos históricos, toda investigação que se pretenda científica deve seguir as prescrições estabelecidas pelo paradigma do metodologismo científico moderno. De posse de procedimentos capazes de se impor de maneira abarcante a todos os campos do conhecimento, o sujeito se projeta sobre o objeto, pré-escolhido segundo o interesse do cientista, para definí-lo e classificá-lo, com

pouca margem de erro em relação à sua presa. O método assegura a certeza da ciência, eliminando o possível e o provável.

Nesses termos, tudo o que foge à comensurabilidade, ao dado imediato, não pode ser considerado científico e, em consequência, não é mencionado enquanto verdade. Para que a pergunta sobre os fenômenos da vida social, do comportamento ético e dos feitos históricos dos homens seja considerada relevante, digna de um esforço investigativo, faz-se necessário que a mesma se iguale ao rigor infalível e inquestionável do método. A constituição da cientificidade moderna assenta, pois, num modo de conhecimento que garante o produto final na sua inteireza e clareza. Algo que faça valer o labor científico, apoiado na matemática como modelo infalível, que garantirá o sucesso do cientista¹.

A racionalidade científica moderna está, neste âmbito, consolidada sobre essa estrutura, em que se organiza e se determina como a única via com a qual se faz possível asserir sobre a realidade. Trata-se aqui da racionalidade da física “clássica”, “de caráter essencialmente matemático, que, portanto, toma como modelo o procedimento axiomático-dedutivo da matemática, considerando-o como modelo da realidade mesma”²; e da racionalidade da física relativista, “menos

¹ Sobre a aplicação da Matemática aos fins da ciência moderna cf. GADAMER, H.-G., *Verdad y Metodo*, II. Trad. esp. Manuel Olagassati, Salamanca (Espanha): Sígueme, 1992, p.54 e BERTI, E. “¿Como argumentan los hermeneutas?”, in: *Hermenéutica y Racionalidad*. VATTIMO, G. (org.), trad. esp. Santiago Perea Latorre, Santa Fé de Bogotá (Colômbia): Norma, 1994, (1ª Ed.), p. 34.

² BERTI, E. *Op. Cit.*, p. 33.

forte, não tão absoluta, mais crítica: é a racionalidade hipotética, conjectural, provisória e parcial”³. Enquanto a primeira se mostra deficiente ante a finitude, a experiência comum, porque constantemente via-se em dívida com elas, a segunda, embora crítica em relação à primeira, malogra porque “vem a ser puramente formal e por isto deixa de lado coisas mais importantes”⁴, a saber, os valores e o mundo da ética.

Nisso consiste a problemática atual definida como “crise da racionalidade moderna”. A impossibilidade de dar conta de questões como o finito, a imediatez, põe em descrédito a racionalidade científica no que toca a sua pretensão de universalidade, perdendo a sua fiança. A pretensão de incluir, não apenas o mundo natural, mas o humano-histórico sob o seu domínio desvanece. Ou porque, num sentido forte, segue princípios absolutos à realidade concreta, como ocorre na primeira revolução científica; ou porque é puramente formal e desvinculada de um âmbito que sofre constantemente as mudanças da tecnologia: o mundo da ética.

Descrito desse modo, parece que o contexto expresso está tão evidente que bastaria uma mudança radical dos rumos da ciência, fincada numa proposta distinta do *status quo* da racionalidade científica, para que se pudesse traçar outros rumos para a relação do homem com o mundo, com a natureza e com os fatos históricos. No entanto, argumenta Gadamer: “o que hoje nos interessa é uma questão mais radical do que a justificação do valor cognitivo da ciência. Trata-se de

³ Ibidem, p. 35.

⁴ Ibidem, p. 36.

defender o conjunto da nossa riqueza cultural, protegê-la de ameaças, talvez, e de nos prepararmos todos para a iminente tarefa da humanidade”⁵. No entanto, ao contrário da asserção sobre o pôr-se frente à descrença nas respostas da ciência, ela se expande a todos os âmbitos da vida: “o espírito metodológico da ciência impõe-se por toda parte”⁶. Isto se verifica especialmente no domínio que o método das Ciências da Natureza (*Naturwissenschaften*) passou a exercer sobre as Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*).

O método cunhado para a investigação no campo dos fenômenos naturais serve também ao estudo do mundo humano-histórico, tornando-se assim universal. Tanto os eventos da natureza quanto os da sociedade devem seguir o propósito da verificação, da observação, da constatação. O mundo do homem se subordina ao rigor dos resultados da matemática e, em conseqüência, ao rigor metodológico das ciências da natureza. O que não poderia ser confundido é mesclado. A exigência de conquistar o dado, o objeto e o distanciamento necessário entre sujeito e objeto, estende-se, no desenvolvimento totalizante do metodologismo moderno, à reflexão dos fatos humano-históricos. Nessa homogeneização, abstrai-se a diferença entre *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*, concernente menos ao método que aos objetivos do conhecimento⁷.

⁵ GADAMER, H.-G. *Herança e Futuro da Europa*. Trad. port. Antônio Hall, Lisboa: Edições 70, 1998, p. 19.

⁶ Idem, *Verdad y Metodo*, I. Trad. esp. Ana Agud Aparício e Rafael de Agapito, Salamanca (Espanha): Sigueme, 1993, (5ª ed.), p. 11.

⁷ VATTIMO, G. *Hermenéutica y Racionalidad*, p. 11.

Essa problemática impõe que se pergunte pela aplicabilidade do método das ciências da natureza às ciências do espírito e a sua validade no domínio das investigações do mundo humano-social. Entende-se que o pesquisador das ciências naturais possa distanciar-se do seu objeto, posto que é evidente que dele se distingue. Mas como aplicar esta perspectiva à história, quando aquele que a investiga, o historiador, é não somente o cientista, mas é ele mesmo parte dos eventos históricos? Já aqui malogra a pretensão de uma oposição entre sujeito e objeto, como ocorre eficazmente na investigação da natureza. Põe-se, portanto, a pergunta pela falibilidade da racionalidade moderna, no sentido da sua tentativa de abarcar o todo da atividade humana, pois os eventos históricos não se submetem ao imperativo do método.

Gadamer reconhece o papel social das ciências da natureza e a sua evidência na vida social. Prova disto, seguindo o seu argumento, é o crescimento tecnológico. A crítica à aplicação do método não tem um sentido excludente: “A nossa época, talvez, esteja até bem mais determinada pela racionalização crescente da sociedade e pela técnica científica de conduzi-la, do que pelo progresso da ciência moderna da natureza”⁸. A denúncia da hermenêutica contemporânea, que o autor também assume nas suas obras, implica uma proposta de racionalidade distinta da cientificidade moderna, mas não conduz a uma disputa de métodos. Trata-se muito mais de discutir os limites do método e abrir um horizonte no qual a investigação no campo da praxis humana não

⁸ GADAMER, H.-G. *Verdad y Metodo*, I, p. 11.

tenha que necessariamente se subordinar às prescrições metodológicas, soberanas na modernidade.

Deste modo, em meio à difusão do espírito metodológico moderno e à evidenciação, neste século, do que se denomina crise da racionalidade dominante, o discurso filosófico atual propõe um contraponto. Um novo modo de pensar fundado na realidade histórico-humana e não na estrutura formal e absoluta. O que Gadamer chamou de “experiências extra-metódicas”, as experiências que fogem ao controle do método, solicita um outro tratamento. As experiências humanas podem ser estudadas como os objetos da natureza. Trata-se, aqui, da “hermenêutica” que, no pensamento deste autor, denominou-se “hermenêutica filosófica”. Bastante difundida na atualidade, ela “pretende ser uma forma autêntica de racionalidade, uma alternativa a respeito da racionalidade científica”⁹.

A hermenêutica é, pois, uma “racionalidade alternativa” à ciência. Em face da crise de “pressupostos”, ela disputa junto a outras formas de pensar atuantes no presente o espaço que se abriu com a crise de um modelo unilateral de racionalidade. Nesta empresa, não se busca emplacar a oposição entre explicação e compreensão, tampouco entre ciências do espírito e ciências da natureza. Antes, a hermenêutica de Gadamer ambiciona um horizonte mais amplo, que ultrapasse o positivismo, pois as ciências do espírito se desenvolveram como sombra ou metamorfose do método das ciências naturais. Conforme a proposta que ora se apresenta ao labor filosófico, ela não se baseia na razão demonstrativa,

⁹ BERTI, E. “¿Como argumentan los hermeneutas?”, p. 32.

propondo outro rumo para a reflexão sobre a verdade, visando um modelo de experiência mais autêntico do que o dominante no pensamento objetivante.

E, nesse ponto, encontra-se a fortuna da hermenêutica, derivada da “crise do pensamento objetivante e demonstrativo, que pretende estender o conhecimento com a pura demonstração e concebe a verdade como um objeto que se presta a um olhar total”¹⁰. O racionalismo historicista e o cientificismo neopositivista, difundidos por visões contemporâneas que enquadram o cenário da controvérsia filosófica atual, como argumentam os defensores desse novo modelo de racionalidade, não se mostram suficientes para a tarefa que a hermenêutica encampa; perderam a sua posição hegemônica¹¹.

Neste sentido, “a hermenêutica não aspira proporcionar uma descrição dos estados das coisas mais confiável que o que asseguram as ciências”¹²; antes, sem manifestar uma oposição no sentido de negar a validade da ciência, ela constitui uma *alternativa de racionalidade* ou, em outras palavras, ela é uma “reconstrução da racionalidade”¹³. Disto conclui-se que a crise da racionalidade científica vem a ser um dos motivos que justificam a necessidade de uma “noção hermenêutica

¹⁰ GIVONE, Sergio. “Interpretación y libertad: conversación con Luigi Pareyson”, in: *Racionalidad y Hermenéutica*, p. 19.

¹¹ Cf. a réplica de Vattimo às acusações que pretendem afirmar que a hermenêutica é uma forma de irracionalismo, em especial a que parte do historicismo e do neopositivismo. (VATTIMO, G. “La reconstrucción de la racionalidad”, in: *Hermenéutica y Racionalidad*, pp. 141-142).

¹² *Ibidem*, p. 13.

¹³ *Ibidem*, “La reconstrucción de la racionalidad”, p. 141-161.

da racionalidade”¹⁴ ou de uma “transformação da filosofia”¹⁵ – ou seja, deixa o espaço livre para que novas formas do pensar e agir humanos possam aparecer.

Nessa contenda, a recusa ao conceito de verdade como correspondência torna-se um dos aspectos fulcrais da hermenêutica. Do mesmo modo acontece em relação ao conceito de experiência. Nela, não se trata de um sujeito que imputa ao objeto as qualidades que lhe são inerentes, mas parte-se do ponto de vista de que o objeto é dotado, por si mesmo, das suas qualidades. Deste modo, o objeto independe da animosidade subjetiva do investigador. Uma relação qualitativamente distinta da que leva em conta o conceito de verdade como *adequatio*, buscando conferir ao objeto um caráter autônomo frente ao sujeito. Não mais submissão nem constrangimento¹⁶ como se o sujeito dispusesse uma vítima “contra a parede”.

A racionalidade de caráter lógico determina com antecedência todos os passos e todas as conseqüências do discurso, tanto o ordinário como o científico, por exemplo no desenvolvimento de uma sucessão matemática. A racionalidade do discurso hermenêutico consiste, em troca, em reunir palavras surgidas no espaço da ausência, na dobra da sua recíproca implicação por fora de um código de verificação determinado anteriormente [...] não pertencem a uma ordem de precisão já estabelecida¹⁷.

¹⁴ Ibidem, p. 142.

¹⁵ APEL, K.-O. *A Transformação da Filosofia: filosofia analítica, semiótica e hermenêutica*, Vol. I [1973]. Trad. bras. Paulo Astor Soetter, São Paulo: Loyola, 2000.

¹⁶ GARGANI, Aldo Giorgio. “La Copia y el Original”, in: *Racionalidad y Hermenêutica*, p. 89.

¹⁷ Ibidem, p. 92.

Vê-se logo explicitada a distinção entre o tipo de racionalidade que se propõe com a hermenêutica e a da ciência. Não há, note-se, uma oposição entre métodos; não interessa perguntar qual método seria mais eficaz às ciências do espírito; se o aplicado às Ciências da Natureza não lhes serve. A questão não consiste na eficiência da aplicação a uma e outra, mas que uma e outra se constituem conhecimentos diferentes e se aplicam a campos do agir humano. A crítica que os teóricos da hermenêutica fazem está voltada para a hegemonia e não para a eficácia. Importa indicar na compreensão uma condição do existir no mundo e, deste modo, desvincular a totalidade da existência da sua impregnação pelo metodologismo científico. Denuncia-se a impossibilidade de reduzir a amplitude da atividade humano-histórica a um procedimento axiomático-dedutivo.

É nesta via da reflexão filosófica atual que se situa a *contribuição* de Hans-Georg Gadamer. O lugar de *Verdade e Método*, no horizonte dessa busca por um novo modo de pensar a relação do homem com o mundo, pode ser indicado desde a problemática que se pôs com a crise da racionalidade moderna. O autor pretende uma fundamentação geral, da hermenêutica erigida sob uma ontologia, mas não no sentido pretendido por Schleiermacher¹⁸. Ele pergunta pela possibilidade do conhecimento humano, não apenas no domínio das Ciências do Espírito, mas dirigida ao “todo da experiência humana de mundo e da *práxis* da vida”.

¹⁸ SCHLEIERMACHER, F. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Trad. bras. Celso Rui Braidá, Petrópolis-RJ: Vozes, 1999.

Sem dúvida, o seu interesse está voltado para uma condição ontológica da experiência humana. A pergunta por ele formulada não se destina, como se poderia entender, a compor um método das *Geisteswissenschaften*, nem desenvolver um sistema de regras, tampouco investigar os seus fundamentos teóricos¹⁹. Nas suas palavras:

não foi minha intenção desenvolver uma ‘doutrina da arte de compreender’, como poderia ser a hermenêutica mais antiga. Minha intenção verdadeira, porém foi e é uma intenção filosófica: o que está em questão não é o que nós fazemos, o que nós deveríamos fazer, mas o que, ultrapassando nosso querer e fazer, nos sobrevem ou nos acontece²⁰.

Não há, portanto, uma preocupação com os problemas práticos da formulação de princípios gerais de interpretação textual. O autor “pretende esclarecer o próprio fenômeno da compreensão”²¹. Note-se que a questão que ele coloca está voltada para o fenômeno mesmo da compreensão (*Verstand*), que não implica um comportamento subjetivo tampouco um instrumento à mão do cientista, como é considerada pela ciência. Gadamer, portanto, “trabalha sobre uma questão preliminar e fundamental: como é possível a compreensão, não só nas humanidades, mas em toda a experiência humana do mundo”²². No seu dizer, “compreender e interpretar não é só uma instância

¹⁹ GADAMER, H.-G. *Verdad y Metodo*, I, p. 16.

²⁰ *Ibidem*, p. 10.

²¹ PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Trad. port. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Lisboa: Edições 70, 1969, p. 168.

²² *Ibidem*.

científica, mas pertence com toda evidência à experiência humana do mundo²³.

A compreensão (*Verstand*) não é, nesse sentido, uma faculdade peculiar ao cientista, seja ele investigador da natureza ou da história, “não significa já um comportamento do pensamento humano entre outros que se possa disciplinar metodologicamente e conformar num método científico, mas que constitui o movimento básico da existência humana”²⁴. Ao contrário, designa o modo da existência finita e imediata do homem. Com este alargamento do conceito de compreensão, vê-se implicado que ela pertence a um âmbito da experiência não circunscrito à atividade científica, recuperável num conceito mais amplo da experiência.

O autor efetiva esta denúncia num tom de ironia²⁵ já expresso no título *Verdade e Método*. Do mesmo modo que Hegel teria afirmado que a verdade zomba do instrumento²⁶, em Gadamer, a verdade zomba do método. Sobretudo, o intuito da ironia é conduzir ao propósito de expandir o conceito de experiência, propondo a *experiência hermenêutica* como um modo de experiência mais autêntico.

Com esse modelo de experiência vislumbra-se a possibilidade de um âmbito mais de acordo com a atividade humana, consolidada na finitude, nas experiências histórico-individuais. Nela se encontra um

²³ GADAMER, H.-G. *Verdad y Metodo*, I, p. 23

²⁴ *Ibidem*, II, p. 105.

²⁵ PALMER, Richard. *Op. Cit.*, p. 168.

²⁶ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. bras. Paulo Menezes, Petrópolis-RJ: Vozes, 1992, p. 64.

horizonte que abarca tanto a tradição (*Überlieferung*) quanto o intérprete. A concepção dominante do sentido de experiência enquanto repetição, não contempla a empresa do filósofo. Ademais, para além das suas intenções, trata-se de um ponto de vista restrito ao domínio científico e expansível, como já indicado, em relação ao método, à totalidade da atividade humana.

A racionalidade hermenêutica, como contraponto à cientificidade moderna, não somente acusa esta de abstração, sobretudo, apresenta-se como novidade. Na sua postura frente ao pensamento objetivante, Gadamer também toma como tarefa realizar a crítica aos conceitos que estruturam tal modo de pensar a realidade. Daí que o conceito de experiência deverá ser ampliado. De saída, Gadamer põe a si mesmo nas suas pesquisas a tarefa de “procurar por toda parte a experiência da verdade, que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, e indagar de sua própria legitimação, onde quer que se encontre”²⁷. Portanto, sendo o resultado de tais pesquisas a experiência hermenêutica, o conceito de experiência deve ser revisado.

A teoria da experiência a concebe apenas no tocante à sua relação com a ciência; não leva em conta o acontecer histórico no qual ela se efetiva e do qual outras perspectivas são abertas. “O objetivo da ciência é objetivar a experiência até que fique livre de qualquer momento histórico”²⁸. Restringe-se à repetibilidade, a um *fazer* que busca unicamente os resultados, submetendo-a à esquematização epistemológica. Aqui, a experiência vem fundada partindo da generalidade do conceito, da

²⁷ GADAMER, H.-G. *Verdad y Metodo*, I, p. 24.

²⁸ *Ibidem*, p. 421.

competência da técnica e da ciência. No entanto, sustenta Gadamer, a experiência precede a ciência.

Se se pode falar de uma generalidade da experiência, isto se refere ao “comum e indiferenciado de muitas observações individuais”²⁹. A experiência (*Erfahrung*) não se sabe numa generalidade precedente como a do conceito. A verdadeira experiência não parte do conceito para se realizar. Ela “tem lugar como o acontecer do qual ninguém é dono, que não está determinada pelo peso próprio de uma ou outra observação mas que nela tudo vem a se ordenar de uma maneira impenetrável”³⁰.

A experiência não corresponde, neste sentido, ao modelo da ciência, porque, ao contrário da repetição, o que a caracteriza é a negatividade e a continuidade. Cada momento que se mostra novamente é um novo saber que se instaura. A sua verdade está no referir-se a novas experiências. “A verdade da experiência contém sempre a referência a novas experiências”³¹, que se afirmam ante algo inesperado, em que “só um novo fato pode proporcionar a quem tem experiência uma nova experiência”³².

Só há experiência se dela se constitui um novo objeto de experiência. É um movimento operado no interior da consciência, onde um objeto tido como verdadeiro é negado e se estabelece um outro, *mais verdadeiro* em relação ao anterior. Isto é inteiramente

²⁹ Ibidem, p. 426.

³⁰ Ibidem, p. 428.

³¹ Ibidem, p. 431.

³² Ibidem, p. 429.

distinto da experiência como modo de conhecer, como meio através do qual se apreende um objeto³³. No momento da negação, abre-se um caminho; aquele que conhece põe-se em movimento, um movimento dialético, porque se dá em termos da negatividade, num diálogo travado entre o que se julgava ser verdadeiro e o que se apresenta negando o tido por verdadeiro. O diálogo não é um instrumento do conhecer, mas uma conversação que se desenvolve no interior da consciência³⁴.

Pode-se entender que o que caracteriza a dialética seja a tese, a antítese e a síntese, mas isto não é o fundamental para entender o movimento de conversação na experiência. Antes, isto caracteriza um método e, por isto, é secundário. Procede, portanto, a esta concepção o caráter dialógico de movimento essencial da experiência. Não é, ao contrário disto, um meio para se fazer *experiências*. A experiência (*Erfahrung*) abarca o dialético, mas não se serve dele para ser experiência³⁵, sendo algo constantemente adquirido e do qual ninguém é poupado. “A verdadeira experiência é aquela na qual o homem se faz consciente da sua finitude. Nela encontra o seu limite o poder fazer e a autoconsciência de uma razão planificadora”³⁶. Descrito desse modo, diz respeito à relação do “eu” com um “objeto”.

Após esta reflexão, seguindo os passos de Gadamer, importa perguntar sobre a experiência

³³ HEIDEGGER, M. “Il Concetto Hegeliano di esperienza”, in: *Sentieri Interrotti*. Trad. it. Pietro Chiodi, Scandicci (Firenze): Nuova Italia, 1997, (1ª Ed.), p. 164.

³⁴ *Ibidem*, p. 162.

³⁵ *Ibidem*, pp. 167-168.

³⁶ GADAMER, H.-G. *Verdad y Metodo*, I, p. 433.

hermenêutica. Deve-se, pois, ter em vista que esta se refere à tradição. É a herança, a tradição, que deve surgir na experiência³⁷. Um “Tu” que não pode ser visto como um objeto, mas que se comporta frente a objetos e; ao mesmo tempo, não é a fala de um tu, mas contém, na forma como é transmitida através do texto, um caráter independente do tu e do eu, independendo de intenções subjetivas.

A tradição não é um simples acontecer que se pode conhecer e dominar pela experiência, mas é *linguagem*, isto é, fala por si mesma como o faz um tu. Pelo contrário, estamos convencidos de que a compreensão da tradição não entende o texto transmitido como a manifestação vital de um tu, mas como o conteúdo de sentido livre de toda atadura aos que opinam, ao eu e ao tu³⁸.

A tradição é parceira na comunicação. Nisto não é um objeto da investigação, do diálogo. Ela se *comporta* como um tu e neste comportar-se tem o caráter de pessoa. Disto se conclui que não pode ser reduzida a fenômeno natural, a objeto da perspicácia humana. Mas este caráter de pessoa ao qual alude Gadamer concerne a um análogo que convém à estrutura dialogal própria à experiência hermenêutica. Do contrário, a sua posição

³⁷ Na análise do conceito hegeliano de experiência, feita por Heidegger, a experiência vem considerada como a absolutidade do Absoluto, isto é, a sua presentificação, o movimento que consiste no tornar-se objeto do Absoluto, no tornar-se *res cogitans*. Experiência é o fazer-se presente do Absoluto (HEIDEGGER, M. “Il Concetto Hegeliano di esperienza”, p 169). A tradição como experiência tem este sentido que Heidegger apresenta na sua análise. Daí se infere que experiência é a apresentação (*Darstellung*) da tradição.

³⁸ GADAMER, H.-G. *Verdad y Metodo*, I, p. 434.

malograria na “comunhão de almas” da teoria hermenêutica do século XIX, fundada por Schleiermacher. É esse último sentido que confere a importância devida e o lugar da “experiência do tu” na análise do filósofo.

O primeiro aspecto da experiência do tu consiste no “conhecimento de gentes”, na qual se reduz o discurso do outro à condição de objeto com o fito de dominá-lo. O segundo considera o tu como pessoa, como referência a si mesmo, com o qual se encampa na reciprocidade dialógica. Gadamer acolhe este último porque nele vislumbra a abertura para a conversação. O tu e o eu referem-se mutuamente sem o interesse do domínio. Uma disposição para a opinião do outro, reconhecendo o seu direito e as suas pretensões.

Isso é particularmente associado à experiência hermenêutica, pois “alguém tem que deixar valer a tradição em suas próprias pretensões, e não no sentido de um mero reconhecimento da alteridade do passado, mas no de que ela tem algo a dizer”³⁹ – trata-se de uma abertura ao outro que se faz no experienciar e, portanto, à herança que não se deixa surpreender pela metodologia ou, que pelo menos, não se deixa emudecer pela garantia de objetividade da mesma.

Diante disto lança-se um problema: como tornar acessível a tradição? Como compreender os textos, o sentido fixado em palavras, se não se pode lançar mão dos métodos conhecidos até então para esta tarefa? Interessa aqui rejeitar a noção de comunhão de almas da hermenêutica romântica e considerar o texto nele mesmo, naquilo que traz à conversação através da

³⁹ Ibidem, p. 438.

tradição. Vale lembrar que a compreensão não é um instrumento, um meio que visa propiciar uma melhor apreensão do sentido do texto, um recurso da ciência.

Gadamer recorre à noção de círculo hermenêutico, ressignificando-o do que a hermenêutica romântica teria compreendido, desde a interpretação filológica e teológica. Segundo ele, “é tarefa da hermenêutica elucidar o milagre da compreensão, que não é uma comunhão misteriosa das almas, mas uma participação no significado comum”⁴⁰. Trata-se de “criar um acordo onde antes não existia ou era incorreto”⁴¹ e isto só se faz viável partindo da coisa mesma. Uma vez escrito o texto, ele se torna independente do intencionado por quem o escreveu.

Embora não rechace inteiramente a teoria hermenêutica do último século, ele recorre a um modelo de circularidade da compreensão que não se reduza à seqüência de um método, mas no qual o movimento do todo e das partes seja superado na compreensão total⁴². Trata-se, para ele, de indicar na coisa mesma o ponto de partida e o de chegada. É a obra mesma que deve ser compreendida, o sentido nela contido é o que deve ser buscado.

Na evolução das suas pesquisas, a autor mantém esta concepção do círculo da compreensão, mais de acordo com a própria obra. E aqui entram em jogo a necessidade de atentar para a pré-estrutura da compreensão, a elaboração de um projeto que todo e

⁴⁰ Ibidem, p. 64.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Gadamer reconhece efetivamente seguir o círculo descrito por Heidegger em *Ser e Tempo*.

qualquer intérprete constrói logo na primeira leitura. Segundo Gadamer,

[...] quem quer compreender um texto realiza sempre um projetar. Tão logo aparece no texto um primeiro sentido, o intérprete projeta em seguida um sentido do todo[...] o sentido só se manifesta porque já se lê o texto desde determinadas expectativas relacionadas por sua vez com algum sentido determinado⁴³.

O círculo da compreensão exige o desligamento das opiniões prévias, pois a coisa mesma deve nortear o labor interpretativo. O desprendimento da posição (*Vorhabe*), da previsão (*Vorsicht*) e da antecipação (*Vorgriff*), no sentido empregado por Heidegger,⁴⁴ intenta justamente evitar o controle do objeto quando se quer conhecer os conceitos prévios para assegurar a interpretação correta. Neste sentido, o que surge ao desfazer-se das concepções que antecedem ao texto, embora contribuam para uma intuição imediata de um todo inicial, é a liberdade do texto no que ele quer *falar*. Reivindica-se aqui uma abertura do leitor para com a mensagem que será transmitida, pois “quando se ouve alguém ou quando se empreende uma leitura [...] o que se exige é simplesmente estar aberto à opinião do outro ou à do texto”⁴⁵.

Nesse sentido, a exigência que se faz a uma consciência hermenêuticamente formada consiste em

⁴³ Ibidem, I, p. 333.

⁴⁴ Cf. BETTI, E. “A Hermenêutica como Metodologia Geral das *Geisteswissenschaften*”, publicado em BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Trad. port. Maria Giorgina Segurado, Lisboa: Edições 70, pp. 77-132.

⁴⁵ GADAMER, H.-G. *Verdad y Metodo*, I, p. 335.

deixar que o texto diga o que quer dizer. O conhecimento prévio que antecipa e prepara a chegada da tradição não deve servir a uma oposição entre o intérprete e o texto, de modo que suplante ou encubra o sentido do que será dito. A consciência hermenêutica deve, portanto, “se mostrar receptiva desde o princípio para a alteridade do texto. Mas esta receptividade não pressupõe nem ‘neutralidade’ frente às coisas nem tampouco alienação”⁴⁶.

Na abertura e receptividade ao texto é que o projeto pode ser reelaborado constantemente. A um primeiro contato com a obra, vislumbra-se um sentido de todo, donde se origina o projeto. Este se refaz com o avanço e a aproximação do sentido que se plasmou na escrita. Deste modo, a hermenêutica contemporânea encontra um solo firme e garante a sua objetividade. Trata-se, deste ponto de vista de abertura e receptividade, de acolher o que se transmite na forma do escrito e não, como se poderia supor à luz dos preconceitos vigentes, de sujeição, subordinação dogmática⁴⁷.

Ao contrário, propõe-se a suspensão das opiniões prévias e correntes sobre a coisa, o *interpretandum*, de modo a manter abertos o *ouvido interior* à voz do texto. A hermenêutica proposta, e a descoberta do real sentido do círculo hermenêutico, vai muito além do *caminho sempre traçado novamente* da relação sujeito/objeto. O “objeto” de que aqui se trata possui uma *fala* que não é regulada pelo “sujeito”. O que ele tem a dizer lhe pertence e não é constituído por qualquer ânimo subjetivo. A coisa *fala* para o “sujeito”.

⁴⁶ Ibidem, pp. 335-336.

⁴⁷ Ibidem, p. 338-339.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GADAMER, H.-G. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* [1960]. Tradução de Paulo Meurier. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

_____. *Verdad y Metodo*, I. Tradução de Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito. 5 ed. Salamanca (Espanha): Sígueme, 1993.

_____. *Verdad y Metodo*, II. Tradução de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 1992.

GADAMER, H.-G. *O Problema da Consciência Histórica*. Tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: FGV, 1985.

_____. *Herança e Futuro da Europa*. Tradução de Antônio Hall Lisboa: Edições 70, 1998.

_____. *A Razão na Época da Ciência* [1976]. Tradução de Angela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

ALMEIDA, Custódio. *Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto-Alegre: EDIPUCRS, 2000.

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo Pacheco. *Período Clássico da Hermenêutica Filosófica na Alemanha*. São Paulo: Edusp, 1994.

APEL, K. O. *Transformação da Filosofia I: filosofia analítica, semiótica e hermenêutica* [1973]. Tradução de Paulo Astor Soetter. São Paulo: Loyola, 2000.

BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Tradução de Maria Goergina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1980.

CORETH, Emerith. *Questões Fundamentais de Hermenêutica*. Tradução de Carlos Lopes de Matos. São Paulo, EPU: Universidade de São Paulo, 1973.

DILTHEY, W. "Origens da Hermenêutica", in: *Textos de Hermenêutica*. Tradução de Alberto Reis. s.d.

HEIDEGGER, M. Il Conceito Hegeliano di esperienza. In: *Sentieri Interrotti*. Tradução de Pietro Chiodi. 1 ed. Scandiceci-Firenze: Nuova Italia, 1997.

HEKMAN, Susan. A Hermenêutica de Gadamer e a Metodologia das Ciências Sociais. In: *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*. Tradução de Luís Manoel Bernardo, Lisboa: 70, 1990.

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

PORTOCARRERO, Maria Luísa. *O Preconceito em Hans-Georg Gadamer: sentido de uma reabilitação*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

SCHLEIERMACHER, F. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Tradução de Celso Reni Braidá, Petrópolis: Vozes, 1999.

VATTIMO, G. (org.). *Hermenêutica y Racionalidad*. Tradução de Santiago Perea Latorre. 1 ed. Santa Fé de Bogotá-Colômbia: Norma, 1994.

_____. L'ontologie Herméneutique dans la Philosophie Contemporaine. In: *Éthique de L'interprétation*. Tradução de Jacques Rolland. Paris: La Déconverte, 1991.