

Perspectivas do Diálogo em Gadamer: A Questão do Método*

Sérgio Ricardo Silva Gacki

* Artigo adaptado do 1º capítulo da Dissertação de Mestrado em Filosofia da UNISINOS, defendida em 25/06/2004.

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

Aloysio Bohnen, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling

Diretora adjunta

Hiliana Reis

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos IHU

Ano 4 - Nº 16 - 2006

ISSN: 1806-003X

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Dárnis Corbellini – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. MS Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Profa. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico

Prof. Dr. Agemir Bavaresco – UCPel – Doutor em Filosofia

Profa. Dra. Aitziber Mugarra – Universidade de Deusto-Espanha – Doutora em Ciências Econômicas e Empresariais

Prof. Dr. André Filipe Z. de Azevedo – Unisinos – Doutor em Economia

Prof. Dr. Castor M. M. B. Ruiz – Unisinos – Doutor em Filosofia

Dr. Daniel Navas Vega - Centro Internacional de Formação-OIT-Itália – Doutor em Ciências Políticas

Prof. Dr. Edison Gastaldo – Unisinos – Pós-Doutor em Mídias

Profa. Dra. Élide Hennington - Unisinos- Doutora em Saúde Coletiva

Prof. Dr. Jaime José Zitkosky – Unisinos – Doutor em Educação

Prof. Dr. José Ivo Follmann – Unisinos – Doutor em Sociologia

Prof. Dr. José Luiz Braga – Unisinos – Doutor em Ciências da Informação e da Comunicação

Prof. Dr. Juremir Machado da Silva – PUCRS – Doutor em Sociologia

Prof. Dr. Werner Altmann – Unisinos – Doutor em História Econômica

Responsável técnico

Dárnis Corbellini

Revisão

Mardilê Friedrich Fabre

Secretaria

Camila Padilha da Silva

Editoração eletrônica

Rafael Tarcisio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.3590-8223 – Fax: 51.3590-8467

www.unisinos.br/ihu

Numa época em que a ciência penetra sempre mais decisivamente na práxis social, esta mesma ciência só poderá exercer adequadamente sua função social quando não ocultar seus próprios limites e as condições de seu espaço de liberdade. É justamente isso que a filosofia deve esclarecer a uma geração que acredita na ciência até os extremos da idolatria.

Hans-Georg Gadamer

Sumário

| | |
|--|----|
| <i>Introdução</i> | 7 |
| <i>1 A questão do método</i> | 11 |
| 1.1 Ciência e método | 12 |
| 1.1.1 O que é ciência? | 13 |
| 1.1.2 As <i>ciências do espírito</i> e sua autoconsciência metódica | 14 |
| 1.1.3 Verdade <i>versus</i> método?..... | 15 |
| 1.2 Ciência e conhecimento | 16 |
| 1.2.1 Do conceito de preconceito como elemento da reflexão do científico | 17 |
| 1.2.2 A história efetual e o conhecimento científico | 18 |
| 1.2.3 Considerações sobre a aplicação | 19 |
| 1.2.4 A fusão de horizontes e a crítica do método científico | 20 |
| 1.2.5 A tradição e o conceito de experiência em Gadamer | 22 |
| <i>Conclusão</i> | 24 |
| <i>Referências bibliográficas</i> | 26 |

No decorrer deste trabalho serão utilizadas siglas e abreviaturas referentes as seguintes obras:

1 Siglas:

VM – Verdade e Método
VMII – Verdade e Método II (Editora Vozes)
EIFO – *El inicio de la filosofía occidental*
PCH – O problema da consciência histórica
HF – Hermenêutica Filosófica – Nas Trilhas de Hans-Georg Gadamer
HDFHS – *La Dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*

2 Abreviatura:

FEN – Fenomenologia do Espírito

Em forma de prefácio...

Com prazer aceitei o convite para prefaciá-lo o belo artigo do prof. Sérgio Ricardo Silva Gacki intitulado *Perspectivas do diálogo em Gadamer: a questão do método*.

Muitas foram as motivações e as razões que me levaram a responder positivamente ao pedido do Ricardo, escrevendo este modesto “prefácio” ao seu texto. Saliento primeiramente seu interesse pelo tema do diálogo ao longo de sua formação jurídica até seu ingresso no mestrado bem como sua bem sucedida conclusão com a elaboração de uma dissertação sobre perspectivas do diálogo filosófico. Em segundo lugar, ressalto o aspecto pessoal do autor que, em seu procedimento e postura – pedagógica e política – encontrou no diálogo uma “metodologia” apropriada para o tratamento de questões humanas, pautando sempre sua conduta pelo “espírito” dialógico. Sua pesquisa sobre a obra de Gadamer, tendo como foco central de atenção o diálogo, revela a apreensão, por parte do Ricardo, de um dos temas fundamentais e estruturantes da hermenêutica filosófica gadameriana. Enfim, enfatizo meu grande apreço em escrever este prefácio pela atualidade – ética, social, política, pedagógica – que o tema do diálogo ocupa e deveria ocupar na construção de relações humanas sadias e autênticas. Razões e motivações que corroboram a caracterização atribuída a Gadamer como o “Sócrates contemporâneo”.

O artigo do Prof. Ricardo retrata, de forma fiel e coerente, a postura crítica de Gadamer para com o método unilateral e asséptico das ciências da natureza. Contudo, com suas incessantes críticas ao “imperialismo cognitivo da metodologia das ciências da natureza”, não sustentou uma

postura de rechaço ou de abandono *tout court* das metodologias científicas, mas justificou a necessidade de se elaborarem “metodologias” apropriadas aos diferentes objetos. No caso das questões humanas, sustentado pelo conceito de *phrônesis* de Aristóteles, Gadamer retomou a noção do diálogo socrático-platônico, mostrando que, na filosofia, “Verdade e Método” compõem num certo sentido o que Heráclito designava de “harmonia dos contrários”. Em outras palavras, a proposta filosófica gadameriana não consistiu em destruir a validade do método científico, mas em justificar que, ao filosofar é mais próprio a arte de dialogar que a técnica de disseccionar temas e problemas.

O conceito de verdade, irredutível à noção de certeza, foi abordado por Gadamer sob diferentes perspectivas – pela noção de jogo, de círculo hermenêutico e pela concepção de diálogo – constitui um dos principais fios condutores da hermenêutica filosófica, que foi muito bem explicitado neste artigo. Nele aparece muito bem a postura própria da hermenêutica em que o conhecimento é sempre auto-implicativo, ou seja, trata-se de um modo de conhecer que amplia o saber sobre nós mesmos.

Enfim, trata-se de um texto que espelha muito bem intuições e indicações sobre o modo apropriado de pensar e de tratar o real, as pessoas. É pela palavra que podemos, conjuntamente, retratar um modo de configurar e de reconfigurar não apenas nossa forma de pensar como também nosso modo de agir. Ora, a “metodologia dialógica” proposta por Gadamer, apresentada no artigo do Ricardo, contribui para a compreensão e a divul-

gação de uma proposta filosófica extremamente pertinente e atual. A fim de concluir este prefácio e conduzir o leitor à leitura do artigo, recordo que, para Gadamer, somente pelo diálogo pode-

remos evitar as guerras e a destruição do nosso planeta.

São Leopoldo aos 15 de setembro de 2005.

Dr. Luiz Rohden¹

¹ Dr. Luiz Rohden é professor do PPG em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Introdução

Gadamer, como Sócrates, assume o ensino como missão, proclamando a necessidade de o homem conhecer a si mesmo, de tomar consciência de seus limites e da consistência verdadeira do próprio saber. Nesse horizonte socrático, consolida-se sua crítica ao espírito instrumental da modernidade, alertando que a sabedoria não se reduz à visão técnico-calculativa. A sabedoria não está no fato de se saber mais coisas que os outros, mas no saber que não se sabe.

Em nosso artigo, partimos da premissa de que estamos envolvidos em debates metodológicos quando enfrentamos questões como estas: É possível conhecer? Como conhecemos? Quando conhecemos? Por que conhecemos? Na verdade, sempre temos um proceder que nos orienta na busca do conhecimento. O método – causal-explicativo – desenvolvido no âmbito das ciências naturais, orientado pelo subjetivismo moderno, ganhou status de caminho único para a verdade. Gadamer era consciente disso e imbuído desta referência; deu sua contribuição para a discussão sobre a questão do método na filosofia, destacando ainda as conseqüências desta posição para o desenvolvimento da humanidade.

Desde já, alertamos que a hermenêutica de Gadamer é muito mais que discussão sobre o método. A questão do método na filosofia de Gadamer, para expor as deficiências do espírito instrumental reinante na modernidade, é meramente o fio condutor escolhido para orientar nossa pesquisa. Após um breve sobrevôo sobre o conceito de hermenêutica e a apresentação das justificativas e relevância do tema, apresentaremos a delimitação da abordagem, juntamente com seus elementos e qual o percurso escolhido para desenvolvê-lo.

Consideramos fundamental, na produção intelectual de Hans-Georg Gadamer, o conceito de hermenêutica. Sua reflexão se propõe a fundamentar e justificar uma perspectiva filosófica que pode ser caracterizada como hermenêutica e que pode orientar-nos na compreensão de fenômenos da vida humana, como ciência, arte, política, religião, sem cair em perspectivas reducionistas.

Concordamos com José María Aguirre Oraá, quando diz que “o propósito explícito de Gadamer consiste em tentar desenvolver de maneira contínua e obstinada os fundamentos e as grandes linhas de uma alternativa filosófica definida como hermenêutica”². Gadamer, em seus livros e artigos, expressa-nos esta intenção, que se apresenta em seus estudos filológicos hermenêuticos sobre a filosofia grega (principalmente sobre Platão e Aristóteles) e sobre a história da hermenêutica em seus autores mais significativos, explorando os fundamentos, as implicações e as perspectivas de um pensamento hermenêutico em variados âmbitos da experiência vital humana.

Neste labor, Gadamer entra no debate sobre a questão do método na filosofia. Esta é uma preocupação central que já aparece no início de *Verdade e Método*, quando seu autor denuncia e fundamenta a inadequação de o método das ciências naturais ser importado para o âmbito das ciências do espírito. Aqueles que acompanham os tradicionais debates sobre o método na filosofia, ao longo da história, e a dimensão que tal debate tomou na modernidade, sabem que esse assunto é talvez um dos mais importantes e controversos dentro da filosofia. Os estudiosos de Gadamer, apreensivos, poderiam se perguntar: Qual o motivo de tal proposição (discutir o método) e qual o sentido

² ORAÁ, José María Aguirre. Hans-Georg Gadamer: La Alternativa “Ontológica” Hermenêutica. In: *Cuadernos de Investigación Histórica*. Espanha: Universidad de La Rioja, 1997, p. 427.

do embate gadameriano com o método que propõe o presente trabalho? Uma justificativa plausível deve ser apresentada para evitar que tal proposta seja ligada de imediato a um debate reducionista sobre a hermenêutica, restringindo-a a uma discussão metodológica. Como explicitaremos, falar de método na filosofia de Gadamer envolve um mergulho na tradição, rompendo com o autismo gnosiológico proposto pela visão de método da modernidade. A afirmativa de um debate de Gadamer com a questão do método soa provocadora e talvez confusa a princípio, porém, obedece, entre outras coisas, à ironia³ de Gadamer ao nomear sua obra magna de *Verdade e Método*.

Neste artigo, mantivemos como fio condutor de nossa reflexão o ponto de partida de Gadamer, qual seja, sua crítica ao “imperialismo cognitivo da metodologia das ciências da natureza”⁴. O método não é o cânone único e universal, nem do conhecimento, nem da verdade. Convém ressaltar que tal postura não passou incólume pela crítica, principalmente a crítica fácil que qualifica a hermenêutica como relativismo e como um rechaço da racionalidade metodológica.

Um dos motivos que nos faz situar nosso trabalho como um contributo à discussão do método no pensamento de Gadamer – pensador que resgatou o valor da tradição e elucidou o significado de preconceito, sempre presente e atuante nas nossas reflexões e no nosso atuar no mundo – é o fato de que está presente no esforço de sua obra a importância atribuída aos processos epistemológicos e metodológicos da filosofia. Questionado a este respeito, Gadamer diz que acredita ter sido “convicente” em *Verdade e Método*, no que se refere a seu franco respeito à pesquisa científica, bem como à racionalidade metódica que a possibilita. A hermenêutica não é ametódica ou antimetódica. A hermenêutica trabalha em outra perspectiva; poderíamos dizer que trabalha com

outra metodologia que não a científica, como veremos no decorrer de nossa reflexão.

O problema da realidade como elemento tensional da reflexão hermenêutica

O problema do método na discussão gadameriana, como já dissemos, tem como mote a postulação da inadequação do método da ciência para a filosofia. Salientamos, porém, que a preocupação com as conseqüências dessa inadequação se verifica como problema geral, ou seja, o problema que Gadamer está enfrentando ao questionar o método é a realidade que se plasma com base no referencial das ciências causais explicativas. Discordamos da idéia de tais ciências, em que somente seu aval permite o nascimento de verdades. Tal problemática alcançou-nos como desafio para reflexão.

Não se trata aqui de considerarmos a ciência como algo maligno, mas de verificar que a repetição acrítica de muitos pressupostos, que devem ser localizados em tempo e espaço na história, está levando a humanidade a um ponto crítico. Que ponto crítico é esse? Estamos falando aqui de nosso destino. A possibilidade da destruição da humanidade, tornada consciente por este referencial tecnocientífico, que, conforme Gadamer, “na sua incrível capacidade de instaurar mudanças nos dados naturais em proveito da vida e da sobrevivência do homem, tornou-se, nos seus efeitos, um gigantesco problema mundial”⁵. Nisso reconhecemos o esforço de Gadamer, em sua hermenêutica filosófica, ao reestruturar e repensar o filosofar como ato existencial. A filosofia e o filosofar acontecem no mundo.

Nosso destino se decidirá no como esse mundo marcado pela ciência e que se formulou filosoficamente no universo do conceito, caminha, também, ao mesmo tempo junto às profundas visões dos destinos humanos,

³ Essa expressão restará esclarecida no debate que realizaremos adiante com Carsten Dutt na obra *En conversación con Hans-Georg Gadamer*.

⁴ ORAÁ, op. cit., p. 427-8.

⁵ ALMEIDA; FLICKINGER; ROHDEN. *Hermenêutica Filosófica* – Nas Trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 15. Utilizaremos a sigla HF para esta obra.

tal como aquela que ganha expressão, aproximadamente no diálogo de um mestre chinês com seu discípulo, ou em outro qualquer testemunho de culturas de cunho religioso, para nós muito desconhecidas.⁶

Não é de admirar a acusação de Heidegger ao dizer que a “ciência não pensa”. Por que a ciência não pensa? Para responder tal questão temos que pensar o homem e sua eterna busca pela verdade. Mas que verdade é esta que se busca? A verdade como um conceito estanque ou como um processo construído?

O homem, em sua história, colecionou fantasias, ambições e insucessos incontáveis. A ciência empírica moderna encontrou, no século XVII, na mecânica de Galileu e de Huygens, seu primeiro fundamento. Continuou a desenvolver-se cada vez mais, incorporou todos os âmbitos do saber numa nova metodologia e buscou finalmente – este é o momento em que agora nos encontramos – conquistar e submeter ao seu enfoque, também, a realidade social, com a pretensão de conduzi-la cientificamente⁷. Nesse sujeito historicamente construído, recai a proposta cartesiana e as maravilhas anunciadas por Francis Bacon, encontrando solo fértil, nesse homem desalentado saído da Idade Média, para que se instale um referencial teórico que instaura um paradigma que nos cerca e comanda até os dias de hoje.

Que realidade vivemos? A realidade que pensamos estar vivendo? Platão parece já ter discutido semelhante idéia, pois eleva a esfera do pensamento ao *status* de espaço privilegiado para esclarecermos a questão. Hegel nos propõe que “tudo que é real é racional, tudo aquilo que é racional é real.” Está pavimentada na modernidade a avenida por onde ocorrerá a disputa pela “verdade”. Vários arcabouços surgiram para dar conta da tarefa de compreender a realidade, porém estes não

conseguiram desvincular-se da visão de mundo pautada pela racionalidade técnica.

Afinal de contas, o que é racional? Se o racional é reconhecido como um processo construído num reconhecimento do humano como elemento que o funda, fatalmente se plasmará uma realidade com base neste referencial. O real estará alicerçado, então, em valores, tais como camaradagem, amizade, amor, solidariedade, respeito às diferenças, entre outros.

Na verdade, o desenvolvimento científico tem nos franqueado o convívio com contradições que patrocinam a exclusão de milhões de pessoas do chamado mundo globalizado tecnocientífico. No discurso, tal mundo existe para todos, mas na realidade, o modo de vida baseado na tecnologia e no consumismo exacerbado não comporta a inclusão total. Denuncia-se a política do estado “mínimo do social” e “estado máximo do capital”. Esta aparente convivência tranqüila entre miséria e tecnologia talvez seja o indicativo de crise desta visão de mundo.

O fato é que a ciência ergueu um muro entre sujeito e objeto, sentenciando uma total desintegração entre o investigador e o objeto investigado. Forja-se e faz-se prosperar uma alienação alicerçada na visão de um homem-mercadoria, em que este está fadado a render-se às “leis do mercado”, irrefutáveis, irreduzíveis e inevitáveis⁸, visão com a qual não concordamos.

Ao longo da história, vemos todo um processo de acomodação a esse referencial pragmático-tecnocientífico. As outras áreas, chamadas “ciências humanas”, importaram o método científico para suas investigações, na tentativa de enquadrar o humano dentro do referencial da suposta certeza e exatidão das ciências causais e explicativas. Gadamer, nos recorda que:

⁶ Id., p. 16.

⁷ GADAMER, H.G. *A Razão na época da ciência*. In: A filosofia de Hegel e suas influências atuais. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro: s.n., 1983, p. 28. Para esta obra usaremos a sigla *REC*.

⁸ “Essa tese está posta, na sua dimensão teórica e nos seus prolegômenos prático-propositivos, pela mídia, pelos ideólogos do neoliberalismo, pelos pregoeiros do fim da História, pelos sustentáculos da ordem, pela utopia milenarista do capital imortalizado.” (ROCHA, Ronald. O Mundo do Trabalho e o Trabalho do Luto. In: ARRUDA JUNIOR, Edmundo Lima de; RAMOS, Alexandre (org.). *Globalização, Neoliberalismo e Mundo do Trabalho*. Curitiba: IBEJ. 1998. p. 96.)

A auto-reflexão lógica das ciências do espírito que acompanha seu efetivo desenvolvimento no século XIX, é inteiramente dominada pelo modelo das ciências da natureza. Mostra-o um simples olhar lançado à expressão “ciências do espírito”, desde que essa expressão receba o significado que nos é familiar, unicamente através de sua forma plural. As ciências do espírito se entendem tão clarividentes, graças à sua analogia com as ciências da natureza, tanto que o eco idealístico, que se situa no conceito de espírito e da ciência do espírito, retrocede.⁹

Ressaltamos, em tempo, que não estamos tomando a tarefa da Teoria Crítica¹⁰, pois, Horkheimer, Adorno, Erich Fromm, Marcuse e Walter Benjamin levaram a efeito uma preciosa reflexão que não será nosso objeto de pesquisa.

Tendo presente as questões até aqui expostas, já temos elementos suficientes para fundamentarmos os esforços da reflexão de Gadamer em seu diálogo constante com as obras de Platão, Aristóteles, Hegel, Husserl, Heidegger, Nietzsche e outros grandes pensadores, para opor-se radicalmente ao espírito instrumental reinante na modernidade. Interessar-se pela hermenêutica filosófica, “coisa de Gadamer”, nas palavras de Heidegger, é refletir com o interesse pelo ético e humano. É romper com as decisões disfarçadas mediante índices e estatísticas que se prestam somente para criar imagens que não correspondem à realidade.

O fio condutor

No horizonte proposto pelo presente artigo, aprendemos que a leitura do texto gadameriano é

possível quando pautada na proposta da humildade socrática e na sua força maiêutica. Note-se que a oposição ao espírito instrumental se estabelece como ponto fundamental no horizonte da reflexão. Defendemos que tal oposição, em Gadamer, está fundamentada e realizada no mundo pelo “autêntico diálogo”. Pensamos e sustentamos que este fio condutor perpassa tanto as diversas críticas de Gadamer às ciências, quanto está presente no seu debate com Hegel, bem como em sua exposição e fundamentação da universalidade da linguagem. À guisa de apresentação do autor, entendemos que a abordagem, dentro dos limites que possibilitassem este artigo, expressa, de forma ilustrativa, algumas das preocupações com as quais estivera Gadamer em constante debate durante seus bem vividos e produtivos 102 anos de vida.

Para não passar *in albis* o esforço e a trajetória que aqui pretendemos realizar, pensamos que eles contribuem também para os debates sobre a avaliação epistemológica da hermenêutica filosófica. Tais discussões têm perdido de vista que o cerne ou motivo originário da hermenêutica filosófica não era epistemológico, mas ético-político. Segundo Flickinger, “é uma afirmação que vale, antes de tudo, no caso de H. G. Gadamer, cuja crítica do gesto dominador da razão instrumental articula-se pelo recurso à postura ética que move o diálogo socrático”¹¹.

⁹ GADAMER, H.G. *Verdade e Método II*. Traduzido por Enio Paulo Giachini. Revisão de tradução de Márcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 39. Para esta obra usaremos a sigla *VMII*.

¹⁰ Boa parte dos ensaios e artigos que compõem a *Teoria Crítica* foram publicados no *Zeitschrift für Sozialforschung* (Jornal para a Pesquisa Social) no período de 1932 a 1941.

¹¹ FLICKINGER, Hans Georg. Pedagogia e hermenêutica – uma revisão da racionalidade iluminista. In: DALBOSCO, Cláudio Almir. *Filosofia prática e pedagogia*. Passo Fundo: UPF, 2003, p. 54.

1 A questão do método¹²

[...] nesse conglomerado de conhecimentos, que leva o nome de ciência sem merecê-lo, fala-se habitualmente sobre o fim e generalidades semelhantes do mesmo modo histórico e não-conceitual como se fala do próprio conteúdo [de tal ciência]. Na filosofia, ao contrário, ressaltaria a inadequação de utilizar tal procedimento, quando ela mesma o declara incapaz de apreender o verdadeiro.¹³

Como já anunciamos, pretendemos desenvolver neste artigo elementos da crítica de Gadamer à visão unívoca de racionalidade que limitou a filosofia à uma discussão metodológica. Preliminarmente, privilegiamos o que se evidencia em *Verdade e Método* como a intenção de oferecer uma contribuição mediadora entre a filosofia e as ciências. Gadamer pergunta se “podemos objetar à reflexão filosófica que ela não leva em consideração a investigação científica como um fim em si e que, ainda, com seu questionamento filosófico tematiza as condições e limites da ciência no todo da vida humana”¹⁴. Parece que Gadamer está questionando sobre a responsabilidade e a necessidade de uma posição coerente da filosofia diante das ciências naturais. Ele nos orienta:

Numa época em que a ciência penetra sempre mais decisivamente na práxis social, esta mesma ciência só poderá exercer adequadamente sua função social quando não ocultar seus próprios limites e as condições de seu espaço de liberdade. É justamente isso que a filosofia deve esclarecer a uma geração que acredita na ciência até os extremos da idolatria.¹⁵

E é justamente nisso que a tensão de *Verdade e Método*, justifica o autor, possui uma atualidade

inalienável – afirmação com a qual concordamos e buscaremos sustentar.

Convém ainda justificar as opções de abordagem levadas a efeito no presente artigo, optando neste por, além de desenvolver elementos que fundamentam a crítica de Gadamer ao espírito instrumental, apresentar, sem um aprofundamento maior, uma análise panorâmica de alguns conceitos desenvolvidos por Gadamer na segunda parte de *VM*, que consideramos centrais para a sedimentação da proposta da hermenêutica filosófica e que desemboca na sua paradigmática conclusão do debate sem fim proposto pelo diálogo.

Embora o “caminho” hermenêutico-metodológico proposto na segunda parte de *VM* seja o “círculo hermenêutico” – na terceira parte é o “diálogo” –, não é por acaso que Gadamer nos coloca a questão do diálogo ao final da obra, onde a reflexão ocorre alicerçada em sua reflexão anterior¹⁶. A explicitação de Gadamer sobre o preconceito, a tradição, a história efetual, a aplicação e a fusão de horizontes são alicerces para o entendimento de sua hermenêutica filosófica e, por consequência, fundamentais para a compreensão de sua crítica à dominação do espírito instrumental.

Quando desenvolvemos a crítica à ciência, feita por Gadamer, verificamos que a suposta hegemonia das ciências passa pela produção de conhecimento. O ponto de vista *sui generis* de Gadamer, bem como sua reinterpretação de alguns dos conceitos históricos da filosofia, apresentados na

¹² “Não: Não quero nada. / Já disse que não quero nada. / Não me venham com conclusões! / A única conclusão é morrer. / Não me tragam estéticas! / Não me falem em moral! / Tirem-me daqui a metafísica!

¹³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 25. Usaremos para esta obra a abreviatura *FEM*.

¹⁴ *VMII*, p. 509.

¹⁵ *Id.*, p. 509.

¹⁶ É claro que a reflexão levada a efeito na segunda parte de *VM* não é a única base da reflexão da terceira parte. O que queremos salientar é que tal reflexão é basilar – e não exclusiva – tendo em vista que muitos conceitos são retomados, para fundamentação do fio condutor da linguagem.

segunda parte de *VM*, merecem minimamente serem reconhecidos e desenvolvidos, para a fundamentação da crítica da epistemologia moderna levada a efeito pelo autor. Faz-se fundamental trazer esses elementos ao leitor, sob pena de, não o fazendo, excluí-lo do diálogo proposto pelo presente artigo.

1.1 Ciência e método

A hermenêutica é a arte do entendimento. Parece especialmente difícil entender-se sobre os problemas da hermenêutica, pelo menos enquanto conceitos não claros de ciência, de crítica e de reflexão dominarem a discussão. E isso porque vivemos numa era em que a ciência exerce um domínio cada vez maior sobre a natureza e rege a administração da convivência humana, e esse orgulho de nossa civilização, que corrige incansavelmente as faltas de êxito e produz constantemente novas tarefas de investigação científica, onde se fundamentam novamente o progresso, o planejamento e a remoção de danos, desenvolve o poder de uma verdadeira cegueira. No enrijecimento desse caminho rumo a uma configuração progressiva do mundo pela ciência, perpetua-se um sistema no qual a consciência prática do indivíduo se submete resignada e cegamente ou então se rebela revoltosa, e isso significa não menos cega.¹⁷

Como superar o enrijecimento desse caminho rumo a uma configuração progressiva do mundo pela ciência e libertar a consciência prática do indivíduo que se submete, resignada e cegamente, ao que vem se anunciando como o fim da história?

O esclarecimento sobre essa cegueira não tem nada a ver com aquela crítica cultural romântica que se volta contra a ciência e sua manifestação técnica como tal. Seja que tomemos como objeto do pensamento a “perda da razão” (*the eclipse of*

reason), o crescente “esquecimento do ser” ou a tensão de “verdade e método”, é só uma consciência científica exacerbada até a cegueira que poderá desconhecer que o debate sobre os verdadeiros fins da sociedade humana, o dar-se conta de nossa origem histórica e de nosso futuro, dependem de um saber que não é só o da ciência, mas que está encarregado da direção de toda práxis¹⁸ da vida humana¹⁹.

É verdade que a ciência moderna, desde o século XVII, suscitou um novo mundo, renunciando radicalmente ao conhecimento das substâncias e limitando-se ao projeto matemático da natureza e ao emprego metodológico da medição e dos experimentos, para assim abrir a via construtiva para o domínio da natureza. Foi isso que impulsionou a expansão planetária da civilização técnica. Só no século XX, porém, foi se acirrando cada vez mais, junto com os crescentes êxitos da tecnologia, a tensão entre nossa consciência do progresso científico e nossa consciência sociopolítica. Mesmo assim, o conflito entre esses saberes é um problema muito antigo. Custou a vida a Sócrates, quando pôs em evidência a ignorância do saber técnico e dos artesãos, com relação ao verdadeiro saber, o bem. Isso se repetiu no *portrait* socrático que faz Platão. Platão sustenta a dialética, a arte de dialogar, não somente contra o saber limitado e especializado dos técnicos, mas até contra o mais elevado paradigma de toda a ciência, a matemática, embora considere esta última como condição indispensável para quem quiser dedicar-se às últimas questões “dialéticas” sobre o verdadeiro ser e o bem supremo²⁰.

Na verdade, ocorre que o investigador tem dificuldades de ver o estreitamento de perspectivas

¹⁷ *VMIII*, p. 292.

¹⁸ Gadamer nos ensina que, na atualidade, a práxis é definida, em certa medida, por oposição à teoria. Há um certo tom anti-dogmático na palavra práxis, uma desconfiança ante o mero conhecimento teórico, de quem carece de experiência e, por certo, uma sempre presente oposição latente que a Antigüidade também conheceu. Entretanto, seu conceito oposto, o de teoria, converteu-se em algo diferente e perdeu alguma coisa de sua dignidade. Neste conceito, já não resta nada daquilo que a *theoria* significava para quem tinha olhos para ver a estrutura do céu e a ordem do mundo e da sociedade humana. A teoria se converteu num conceito instrumental, dentro da investigação da verdade e da aquisição de novos conhecimentos. Em Gadamer, teoria possui um sentido positivo. (*REC*, p. 41.)

¹⁹ *VMIII*, p. 292-3.

²⁰ *Id.*, p. 293.

que o pensamento metodológico carrega. “Ele já está sempre voltado à justeza metodológica de seu procedimento, isto é, está afastado da direção oposta, que supõe a reflexão”²¹.

Encarar a inexistência de um sujeito em uma posição privilegiada é o que possibilita uma virada no significado moderno de método. A palavra “método”, no sentido que lhe foi outorgado por Descartes, pressupõe a convicção de seu caráter único como guia da verdade. No *Discurso do Método*, e também em outras obras, Descartes insistiu no fato de que o método é único e geral para todos os possíveis objetos de conhecimento, e este conceito de método terminou por dominar a epistemologia da Idade Moderna. Gadamer coloca que sua posição no debate filosófico de nosso século tem outro viés, caracterizando-se por retomar a bem conhecida oposição entre ciências naturais e *ciências do espírito*, “entre a lógica de John Stuart Mill, de uma parte, e Wilhelm Dilthey, de outra”²². Porém, acima das diversidades das duas posições, parece que se fundamentam em um mesmo pressuposto, a objetividade do método, e que tudo se reduz a uma diversidade de métodos. “Precisamente isto que me parece desorientador”, diz Gadamer.

Métodos, no sentido antigo, significa sempre a totalidade do estudo de um campo de questões e de problemas. Neste sentido, o método já não é um instrumento para objetivar e definir algo, senão que é para participar das coisas de que nos ocupamos. Este significado de “método” pressupõe que nos encontramos já dentro do jogo e não em um ponto de vista neutro²³.

Naturalmente, esta afirmação aparece como uma provocação para o ideal da objetividade, típico das ciências naturais. Entretanto, nas *ciências do espírito* entram em jogo, segundo Gadamer, “valores de outro tipo, mais elevados”. Este hipo-

tético ponto de vista neutro das ciências naturais, diga-se de passagem, seria a eliminação do sujeito do conhecer e é completamente evidente que o fim último das ciências é o de eliminar todos os pontos de vista subjetivos. Não é possível tal hipótese no mundo da vida. Não se confirma na vida cultural nem tampouco na vida social.

A filosofia pode ser reduzida ao espírito científico? A filosofia resignou-se a ser um departamento da arqueologia? Gadamer insiste que a exigência de uma unidade sistemática de nosso saber continua constituindo o âmbito legítimo da filosofia, porém, precisamente, a realização deste trabalho de ordenação sistemática requerido à filosofia tropeça, cada vez mais, com maior desconfiança. É como se, atualmente, a humanidade estivesse disposta a aceitar sua própria limitação e, apesar da particularidade²⁴ insuperável do saber da ciência, encontrasse satisfação em seu progresso e no crescente domínio da natureza. Tal alienação impõe uma cegueira que esconde o fato de que, com o crescente domínio da natureza, o crescente domínio do homem sobre o homem não só não diminui, como também, contra todas as expectativas, é cada vez maior, chegando a ameaçar a liberdade. Gadamer diz que “a metafísica e a religião parecem haver oferecido melhores pontos de apoio para as tarefas de ordenação da sociedade humana que o poder acumulado pela ciência moderna”²⁵.

1.1.1 O que é ciência?

É verdade que as ciências humanas procuram, permanentemente, apoio na filosofia contemporânea, mas não é menos verdade que continuam tendo como base o modelo das ciências da natureza quando elaboram seus métodos histórico-críticos. Por que seria a idéia cartesiana de mé-

²¹ *Ib.*, p. 512.

²² *Ib.*, p. 292.

²³ GADAMER, Hans-Georg. *El inicio de la filosofía occidental*. Traducido por Ramón Alfonso Díez y M^a del Carmen Blanco. Barcelona: Paidós, 1995, p. 34.

²⁴ Com pretensão de universalidade, conforme discurso da ciência.

²⁵ *REC*, p. 10.

todo adequada no domínio das ciências humanas? Por que não deveria continuar a prevalecer o conceito antigo, grego, de método²⁶?

Explica Gadamer:

Em Aristóteles, por exemplo, a idéia de um método único, que se possa determinar antes mesmo de investigar a coisa, constitui uma perigosa abstração; é o *próprio objeto* que deve determinar o método apropriado para investigá-lo. Ora, curiosamente, se prestarmos atenção às pesquisas levadas a cabo pelas ciências humanas no decorrer do último século, parece que, no tocante a seus procedimentos efetivos (refiro-me aos procedimentos que conduzem à evidência e ao conhecimento de novas verdades, e não à reflexão sobre tais procedimentos), impõe-se caracterizá-los pelo conceito aristotélico de método e não pelo conceito pseudocartesiano do método histórico-crítico.²⁷

Na verdade, o fundamento sobre o qual se erigiu a filosofia na Grécia era o irrefreável desejo de saber, e não aquilo a que chamamos ciência.

Mesmo quando o primeiro nome da metafísica era “ciência primeira” (*prima philosophia*), este saber de deus, do mundo e do homem, que construía o conteúdo da metafísica tradicional, não possuía de maneira indiscutível uma prioridade absoluta em relação a todos os demais conhecimentos: ciências matemáticas, teoria dos números, trigonometria e música.

O que chamamos de ciência não cabia, em sua maior parte, no campo de designação da palavra *philosophia*. Diante do uso que a ela davam os gregos, a expressão “ciências empíricas” soaria a seus ouvidos como algo contraditório. Eles nomeavam este tipo de conhecimento como história, testemunho. O que nós designamos com o conceito usual de ciência foi entendido pelos gregos, sobretudo, como o saber daquilo sobre cuja base é possível fabricar algo: chamavam *poietike episteme* ou *techné*. O exemplo mais claro e, ao mesmo tempo, o tipo mais importante desta *techné*, era a

medicina, que não chamamos de ciência, mas de arte de curar, quando queremos honrar sua tarefa humanitária²⁸.

Existem tradições de sabedoria e conhecimento em outras culturas que não são formuladas na linguagem da ciência e sobre a base da ciência, sendo necessária uma tomada de consciência no âmbito social para dissolvermos a coerção dominante que prevalece nas ciências causais-explicativas.

1.1.2 As ciências do espírito e sua autoconsciência metódica

Verdade e Método apresenta, em sua segunda parte, a discussão da compreensão nas *ciências do espírito*, anunciando a introdução da obra que a hermenêutica que ali se desenvolveria não seria uma doutrina de métodos da ciência do espírito, “mas a tentativa de um acordo sobre o que são na verdade as *ciências do espírito*, para além de sua autoconsciência metódica, e o que as vincula ao conjunto da nossa experiência no mundo”²⁹.

Onde está o cerne da mudança de perspectiva que Gadamer propõe? Onde reside a diferença com a tematização metodológica das *ciências do espírito*? Ele responde: “Já no conceito de método que aparece no título de meu livro [*Verdade e Método*] assinalo esta diferença. (...) O que tenho tentado mostrar é que o conceito de método como instância legitimadora das *ciências do espírito* é inadequado”³⁰. As *ciências do espírito* não se diferenciam das ciências da natureza só por seus modos de proceder, mas

também por sua relação precedente com as coisas, por sua participação na tradição, que faz com que nos falemos sempre renovadamente. Por este motivo, propus-me a completar o ideal de conhecimento objetivo que domina nossos conceitos de saber, ciência e verdade, com o de participação.³¹

²⁶ GADAMER, Hans-Georg. O problema da consciência histórica. FRUCHON, Pierre (org.). Traduzido por Paulo César Duque Estrada. Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro: s.n., 1998, p. 21. Para esta obra, utilizaremos a sigla *PCH*.

²⁷ Id., p. 21-2.

²⁸ *REC*, p. 12-3.

²⁹ GADAMER, H.G. *Verdade e Método*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 45. Para esta obra, usaremos a sigla *VM*, p. 34.

³⁰ DUTT, op. cit., p. 29.

³¹ Id., p. 29-30.

A participação nos enunciados essenciais da experiência humana tal como se tem desenvolvido na tradição artística, religiosa e histórica não só de nossas culturas senão de todas, é o autêntico critério da riqueza ou da pobreza dos resultados científico-espirituais. Podemos formular de outro modo e dizer: em todas as *ciências do espírito* se oculta uma filosofia que jamais pode chegar plenamente ao conceito.

1.1.3 Verdade versus método?

Como verificamos na argumentação do item anterior, atribui-se a Gadamer um rechaço à metodologia em geral. Surgiram, inclusive, objeções, propondo a interpretação do título de sua obra de maior projeção, como *Verdade versus Método*. Tal interpretação é encarada por Gadamer como uma percepção unilateral das coisas: “como se não houvesse método algum nas *ciências do espírito*”³².

Diz Gadamer que existem métodos e que temos que aprendê-los e aplicá-los. Devemos salientar que isso não deve ser entendido como justificativa do valor do cultivo das *ciências do espírito*: “não é porque podemos aplicar determinados métodos a determinados objetos, que podemos fundamentar por que cultivamos as *ciências do espírito*”³³. Cultivamos as ciências da natureza – pelo menos na intenção – para que possamos viver e sobreviver melhor que na natureza. Entretanto, as *ciências do espírito* não têm nada a ver com esse domínio do mundo histórico. “Por seu modo de participar da tradição, as *ciências do espírito* introduzem em nossa vida algo diferente; algo que não é ‘saber de domínio’, porém, não

por isso menos importante. A isso chamamos habitualmente ‘cultura’”³⁴. Tal reflexão vai mais além da autocompreensão metodológica das disciplinas científico-espirituais; ela ocorre sobre seu próprio conteúdo, que relativiza o conceito de método, “não que o supera! (...) Os métodos são sempre bons como instrumentos. Temos, todavia, que saber onde utilizá-los com proveito. A esterilidade metodológica é um fenômeno universalmente conhecido”³⁵.

Insiste Gadamer, em seu Posfácio referente à 3ª edição de *VM* (1972)³⁶, que foi “certamente um mal-entendido querer acusar o lema ‘verdade e método’ de estar ignorando o rigor metodológico da ciência moderna”.

A reflexão que se levou a cabo em *Verdade e Método* pode ser tudo, menos um simples jogo de conceitos. Em todos os pontos, procede da práxis concreta das ciências, para as quais a reflexão sobre o método, isto é, o procedimento controlador e a falsificabilidade “é evidente para todos”. Essa reflexão hermenêutica não elegeu a ciência como único critério de verdade, mas buscou também o aval da práxis da ciência³⁷. Reitera Gadamer:

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. Foi isso que me levou necessariamente a ultrapassar o limitado horizonte de interesses da metodologia da teoria da ciência³⁸.

³² Ib., p. 30.

³³ Ib., p. 30.

³⁴ Ib., p. 31. Sobre a questão da cultura cito Gadamer: *Desde então somos um diálogo e podemos escutar uns aos outros*. A conversação da humanidade consigo mesma, e o diálogo dos homens com o divino, soam nestes versos de Hölderlin como um diálogo único. Desde que somos um diálogo, somos uma história da humanidade da qual sabemos cada vez mais, na medida em que empreendemos investigações dos recantos da cultura, de culturas prévias, de ruelas antigas da vida humana ou de ilhas étnicas, que até agora não têm sido alcançadas pela corrente de transmissão histórica mundial.” (GADAMER, Hans-Georg. *Elogio de la Teoría*. Traducido por Anna Poca. Ediciones Peninsula. Barcelona: s.n., 1993, p. 10.)

³⁵ DUTT, op. cit., p. 31.

³⁶ *VMII*, p. 508.

³⁷ Id., p. 509.

³⁸ Ib., p. 509.

Na nova teoria da ciência – desde Thomas Kuhn – se tem falado e questionado a respeito de por que uma aplicação razoável dos resultados científicos naturais à *práxis* da vida não se consegue por métodos científicos naturais. Gadamer, quando questionado sobre a ocultação de uma estrutura hermenêutica na formação dos campos científico-naturais, responde com uma pergunta: “Que é em realidade isso que chamamos o dado, de cujo fundamento seguro parte a investigação científico-natural? Há algo aí diante de nossos olhos? O que se vê ou o que aparece no microscópio como ponto de partida não é o resultado daquela mediação que chamamos compreensão”³⁹?

1.2 Ciência e conhecimento

A ciência nos permite conhecer? Tem importância, afinal, que a ciência não só não *pense* – no sentido enfático da palavra, tal como o utiliza Heidegger – como tampouco fale uma linguagem própria? Depois dos elementos introdutórios proporcionados pela discussão sobre ciência e método travada até aqui, temos elementos para iniciarmos uma aproximação e um aprofundamento em relação ao pensamento de Gadamer quanto ao conhecimento. A pergunta preambular parece que já foi respondida, na medida em que já fora esclarecida minimamente a esquizofrenia proporcionada pela visão unívoca de método das ciências causais e explicativas, que encerram a experiência do conhecimento dentro dos limites do “método”. A visão cartesiana consolida seu ideal teórico-filosófico na sinonímia em que o método é equiparado, senão igualado, à verdade.

Parece, então, pertinente verificar que Gadamer, *ab initio*, em seu *Verdade e Método*, passa a justificar as falhas da filosofia em tomar para si, como ponto de partida, o ideal de método das ciências da natureza. Passando por Hermann

Helmholtz, Droysen e Dilthey – embora saliente os esforços do último em manter a independência teórico-cognoscitiva das *ciências do espírito* – Gadamer é enfático em dizer que “o que se denomina método na ciência moderna é algo único e o mesmo por toda a parte e só especialmente nas ciências da natureza cunha-se como modelar”⁴⁰.

Gadamer afirma que, em nosso século, Heidegger, seguindo a linha de Dilthey, deu o passo decisivo, limitando o âmbito de validade do conceito científico de método, explicitando que, em toda compreensão, há um terceiro momento de autocompreensão. Não só o compreender e o interpretar, mas também o aplicar, como veremos adiante, o compreender a si mesmo, formam parte do proceder hermenêutico.

Dilthey proporcionou ao jovem Heidegger “estímulos essenciais para a transformação e desenvolvimento ulterior da fenomenologia husserliana”⁴¹. Afirma Gadamer que, “somente quando Heidegger desenvolveu em *Ser e Tempo* a hermenêutica da facticidade, da existência humana fática, constatável, interveio a escola diltheyana, graças a Georg Misch, no desenvolvimento da hermenêutica”⁴².

Gadamer diz que a importância da hermenêutica em Heidegger está no fato de que este “foi o primeiro a abrir nossos olhos para o fato de que nesse assunto estamos às voltas com o conceito de ser”⁴³. O objetivo final de Heidegger não era, em absoluto, desenvolver uma teoria das *ciências do espírito* ou uma crítica da razão histórica, como se propôs Dilthey.

Gadamer assume a tarefa de contribuir para desenvolver esta inovação filosófica de Heidegger para a compreensão nas *ciências do espírito*. A Gadamer importava não confiar a lingüisticidade humana somente à subjetividade da consciência e a capacidade lingüística que nela reside, como foi, todavia, o caso no idealismo alemão e em Humboldt. Nas palavras de Gadamer: “o que fiz foi co-

³⁹ DUTT, op. cit., p. 32-3.

⁴⁰ *VM*, p. 45.

⁴¹ DUTT, op. cit., p. 26.

⁴² *Id.*, p. 26.

⁴³ *Ib.*, p. 26.

locar o diálogo no centro da hermenêutica”⁴⁴. O giro hermenêutico, que se fundamenta na lingüisticidade do homem, inclui também a nós, nesse “uns e outros”; nisso se funda a obrigação humana de aprender. “O que importa não é somente escutar coisas uns dos outros, senão escutar uns aos outros. Unicamente isso é ‘compreender’”⁴⁵.

1.2.1 Do conceito de preconceito como elemento da reflexão do científico

O Iluminismo, diz Gadamer, declarou guerra a todo preconceito e, mediante isso, conseguiu uma espécie de liberação, uma emancipação do espírito. Engana-se, porém, aquele que, com base nisso, conclui que pode fazer-se transparente a si mesmo ou soberano em seu pensar e atuar.

Sob qualquer outro ponto de vista, acentua Gadamer, “nenhum de nós conhece realmente as determinações que nos levaram a ser quem somos. Nossas determinações abrem e delimitam nosso horizonte”⁴⁶. Tal assertiva não exime o científico do espírito da obrigação de refletir sobre suas expectativas, ou melhor, da obrigação de tematizar seus preconceitos. Tal questão – central para Gadamer – é rebatida com a afirmação de que, além de encarar a obrigação da tematização, há que se encarar a possibilidade de uma desativação dos preconceitos quando estes não se legitimem. “Porém pode ser que os preconceitos se legitimem”⁴⁷.

Falando da inevitabilidade dos preconceitos, Gadamer acaba, por conseqüência, reabilitando suas fontes: a) a irrenunciabilidade da autoridade; b) e a tradição. Estes são conceitos carregados de mal-entendidos.

O que, sob a idéia de uma autoconstrução absoluta da razão, se apresenta como um preconceito limitador, é parte integrante na verdade, da própria realidade histó-

rica. Se se quer fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem, é necessário levar a cabo uma drástica reabilitação do conceito do preconceito e reconhecer que existem preconceitos legítimos. Com isso a questão central de uma hermenêutica verdadeiramente histórica, a questão epistemológica fundamental, pode ser formulada: em que pode basear-se a legitimidade de preconceitos? Em que se diferenciam os preconceitos legítimos de todos os inumeráveis preconceitos cuja superação representa a inquestionável tarefa de toda razão crítica⁴⁸?

Gadamer observa também que “a idéia de que a autoridade e a tradição são algo a que podemos nos limitar é um puro mal-entendido. Quem apela à autoridade e à tradição não tem autoridade nenhuma”⁴⁹. O mesmo ocorre com os preconceitos. Quem se refere aos preconceitos é alguém com quem não se pode falar. Quem não está disposto a questionar seus preconceitos, é alguém com quem tampouco se pode falar.

A expressão que põe as coisas no seu lugar, diz Gadamer, vem de Heidegger: primazia dos preconceitos (*Vorurteilsüberlegenheit*). De uma primazia assim forma parte a capacidade de dar razão ao argumento do outro ou, quando não se sabe bastante e se presume no outro um saber maior, a de reconhecer a ele como autoridade. Nisso se baseia toda a aprendizagem. Entretanto, o que não se pode aprender é o critério pessoal que se requer, tanto para atuar como para aspirar a saber.

Aquele que se crê seguro na sua falta de preconceitos, porque se apóia na objetividade de seu procedimento e nega seu próprio condicionamento histórico, experimenta o poder dos preconceitos que o dominam incontroladamente como uma *vis a tergo*. Aquele que não quer conscientizar-se dos preconceitos que o dominam acaba considerando erroneamente o que vem a se mostrar sob eles⁵⁰.

Sobre a presente citação, Carsten Dutt esclarece que seu verdadeiro destinatário é a consciência

⁴⁴ *Ib.*, p. 27.

⁴⁵ *Ib.*, p. 28.

⁴⁶ *Ib.*, p. 34.

⁴⁷ *Ib.*, p. 34.

⁴⁸ *VM*, p. 416.

⁴⁹ DUTT, op. cit., p. 35

⁵⁰ *VM*, p. 532.

histórica, a consciência de fundo das modernas *ciências do espírito*. “Na consciência histórica convivem a clarividência com respeito à historicidade de seus objetivos com a cegueira no que diz respeito à sua própria inclusão na história”⁵¹. E Gadamer continua: “Sim, assim é o objetivismo histórico, a ingenuidade da fé no método, em que cai aquele que crê, poder prescindir de si mesmo na compreensão”⁵².

É fundamental assinalar ainda a questão da distância como elemento que torna possível resolver a verdadeira questão crítica da hermenêutica, ou seja, distinguir os verdadeiros preconceitos, sob os quais compreendemos, dos falsos preconceitos, que produzem os mal-entendidos. “A distância é o fio condutor que liga horizontes distintos e, pelo processo dialógico, torna possível a fusão entre eles”⁵³.

Gadamer destaca a necessidade de uma autocrítica reflexiva da consciência histórica, dizendo que

uma consciência formada hermeneuticamente terá de incluir também a consciência histórica. Tornará conscientes os próprios preconceitos, que a guiam na compreensão, com o fim de que a tradição se destaque, por sua vez, como opinião diferente, dando-lhe assim o seu direito. É claro que destacar um preconceito implica suspender sua validade, pois na medida em que um preconceito nos determina, não o conhecemos nem o pensamos como um juízo. Como poderia então ser destacado? Conseguir pôr um preconceito diante dos olhos é impossível enquanto este estiver constante e desapercivelmente em obra, porém somente quando, por assim dizer, ele é atraído por estímulo. Esse estímulo procede precisamente do encontro com a tradição, pois o que incita à compreensão deve ter-se feito valer já, de algum modo, em sua própria alteridade. Já vimos que a compreensão começa aí onde algo nos interpela. Esta é a condição hermenêutica suprema⁵⁴.

Está feita a exigência de suspensão dos próprios preconceitos. Entretanto, a suspensão de todo o juízo e de todo o preconceito, vista logicamente,

tem a estrutura de pergunta. O que isso quer dizer? A essência da pergunta é a de abrir e manter abertas as possibilidades. Quando um preconceito se torna questionável – diante do que nos diz outra pessoa ou um texto – isso não quer dizer, conseqüentemente, que ele seja simplesmente deixado de lado e que o outro ou o diferente venha substituí-lo imediatamente em sua validade. Essa é, antes, a ingenuidade do objetivismo histórico, a admissão de que nós podemos nos omitir no processo do conhecimento. Na verdade, o preconceito próprio só entra realmente em jogo na medida em que já está metido nele. Somente na medida em que se exerce, pode experimentar a pretensão de verdade do outro e oferecer-lhe a possibilidade de que este se exercite por sua vez⁵⁵.

1.2.2 A história efetual e o conhecimento científico

Em *VM*, Gadamer afirma que o interesse histórico não se orienta somente pelos fenômenos históricos ou pelas obras transmitidas, mas tem como temática secundária o seu efeito na história. Isso é considerado geralmente como um mero complemento do questionamento histórico. A história efetual não representa algo de novo. O que há de novo é a exigência de precisar, sempre de novo, de um tal questionamento da história efetual, quando uma obra ou uma tradição tiver de sair da obscuridade constituída de tradição e de historiografia para o claro e o aberto de seu real significado – exigência feita não à investigação, mas à sua consciência metódica. “Essa exigência dá-se obrigatoriamente com base na reflexão a fundo da consciência histórica”⁵⁶.

A consciência histórica tem que aprender a compreender melhor a si mesma e a reconhecer que os esforços hermenêuticos sempre estão co-determinados por um fator histórico efetual. “Estamos den-

⁵¹ DUTT, op. cit., p. 36.

⁵² Id., p. 37. Sobre a ingenuidade do historicismo ver *VM*, p. 448.

⁵³ ALMEIDA, Custódio Luís Silva. *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 175.

⁵⁴ *VM*, p. 447.

⁵⁵ Id., p. 448.

⁵⁶ *Ib.*, p. 449.

tro de tradições, conhecendo-as ou não, sejamos conscientes delas ou sejamos tão pretensiosos para crer que começamos sem pressupostos: isso não muda nada com respeito à efetividade das tradições sobre nós e sobre nossa compreensão⁵⁷. Conscientes ou não desta realidade, estamos submetidos a esta situação, não suspendendo a negação do real os efeitos do mundo sobre nós.

Entendemos como essenciais os questionamentos de Gadamer à consciência histórica, asseverando a necessidade que esta tem de “conscientizar-se de que, na suposta imediatez com que se orienta para a obra ou para a tradição, está sempre em jogo esse outro questionamento, ainda que de uma maneira despercebida e, por conseqüência, incontrolada”⁵⁸.

Gadamer deixa bem claro em *VM*, que em sua abordagem a consciência histórica é mais ser que consciência⁵⁹. Sempre já nos encontramos em uma situação histórico-efetual determinada. O próprio conceito de situação implica que, em toda reflexão, alguém não pode relacionar-se com ela de fora. Todo esforço investigador autêntico exige elaborar uma consciência da situação hermenêutica. Só assim podemos ilustrar isso que fundamenta nosso interesse e responde aos nossos questionamentos. De qualquer jeito, há que se reconhecer que esta tarefa é infinita. Não se pode alcançar uma clareza total sobre os próprios interesses e perguntas. Em qualquer caso, contudo, temos que nos desviar da ingenuidade objetivista e destruir o fantasma de uma verdade desligada da posição de quem compreende⁶⁰. “O mérito da consciência histórica que sabe da dimensão outra do passado é não encobrir a tensão entre passado e presente com assimilações precipitadas”⁶¹.

1.2.3 Considerações sobre a aplicação

A escolha do método ou a escolha da melhor forma de aplicá-lo é algo diferente do compreender? Ou já estamos compreendendo quando fazemos nossas escolhas metodológicas? Esta questão não trata de uma aplicação ulterior de algo já compreendido em si, a outra coisa distinta, senão que a própria aplicação é a autêntica compreensão do assunto para aquele que intenta compreender. Em toda compreensão, produz-se uma aplicação, de modo que aquele que compreende, está ele mesmo dentro do sentido do compreendido. Ele forma parte da mesma coisa que compreende⁶². A interpretação não é um ato posterior e oportunamente complementar à compreensão, porém compreender é sempre interpretar, e, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão⁶³.

É interessante verificar que Carsten Dutt está preso ao ponto de vista da consciência histórica no seu viés metódico tradicional quando questiona Gadamer com a seguinte pergunta: “Como isso ocorre com as *ciências do espírito*, na ciência literária ou na ciência histórica? A práxis hermenêutica dessas disciplinas não persegue por regra geral objetivos de aplicação”⁶⁴? Gadamer esclarece-nos que a práxis hermenêutica não é dirigida em cada caso por um objetivo de aplicação, pois esta é um elemento implícito em toda a compreensão e não está em absoluto em conflito com as autênticas obrigações da cientificidade.

Compreender não é compreender melhor, nem saber mais, no sentido objetivo, em virtude de conceitos mais claros, nem no da superioridade básica que o consciente possui com respeito ao inconsciente da produção. Bastaria dizer que, quando se logra compreender, compreende-se de um modo diferente.⁶⁵

⁵⁷ DUTT, op. cit., p. 37-8.

⁵⁸ *VM*, p. 449.

⁵⁹ Parece aqui uma referência a Nietzsche, no sentido de evitar um congelamento da dinamicidade hermenêutica.

⁶⁰ DUTT, op. cit., p. 39.

⁶¹ Id., p. 40.

⁶² Ib., p. 41.

⁶³ *VM*, p. 459.

⁶⁴ DUTT, op. cit., p. 41.

⁶⁵ *VM*, p. 444.

Tal dinamicidade da compreensão está expressa também quando Gadamer caracteriza o processo compreensivo como fusão de horizontes. Onde se fundem os horizontes surge algo que antes não havia. Os horizontes não são fixos, se não móveis, estão em movimento porque nossos preconceitos se põem à prova constantemente. Isso sucede também em todo encontro com a tradição⁶⁶.

1.2.4 A fusão de horizontes e a crítica do método científico

Compreender uma tradição requer, sem dúvida, um horizonte histórico, assinala Gadamer. Mas o que não é verdade é que se ganhe esse horizonte deslocando-nos para uma situação histórica. Pelo contrário, precisamos ter sempre um horizonte para podermos nos deslocar a uma situação qualquer. Então, o que significa deslocar-se? Evidentemente que não será algo tão simples como “apartar o olhar de si mesmo”. Evidentemente que também isso é necessário na medida em que se procura dirigir a vista realmente a uma situação diferente⁶⁷. Esse deslocar-se, diz Gadamer, “não é nem empatia de uma individualidade na outra, nem submissão do outro sob os próprios padrões, mas significa sempre uma ascensão a uma universalidade superior, que rebaixa tanto a particularidade própria como a do outro”⁶⁸.

O conceito de horizonte expressa essa visão superior mais ampla, que aquele que compreende deve ter. Ganhar um horizonte quer dizer sempre aprender a ver mais além do próximo e do muito próximo, não para apartá-lo da vista, senão que precisamente para vê-lo melhor, integrando-o em um todo maior e em padrões mais corretos.

Deve ser uma tarefa constante impedir uma assimilação precipitada do passado com as próprias expectativas de sentido. Só se chega a ouvir a tradição tal como ela pode fazer-se ouvir em seu sentido próprio e diferente. “Um intérprete com

experiência histórica distingue o horizonte da tradição do horizonte-tempo pessoal, porém sua compreensão inclui de fato a mediação de ambos os horizontes. O desenho desse horizonte histórico, distinto do horizonte do presente, se supera na compreensão, de modo que esta significa a aquisição de um novo horizonte histórico”⁶⁹.

Gadamer compara a forma de levar a cabo a fusão de horizontes com a forma de levar-se a cabo o diálogo. Da mesma forma que dois interlocutores tentam colocar-se em acordo sobre um tema, também entre o filólogo e seu texto, entre o historiador e sua investigação, se produz uma comunicação, um “diálogo hermenêutico”.

Diz que está plenamente justificado falar de um diálogo hermenêutico. Segue-se daí, que o diálogo hermenêutico tem de elaborar uma linguagem comum, em condição de igualdade com o diálogo real, e que esta elaboração de uma linguagem comum tampouco consistirá na preparação de um instrumento com vistas ao acordo, mas que, tal como no diálogo, coincide com a realização mesma do compreender e do chegar a um acordo. Entre as partes desse “diálogo” tem lugar uma comunicação, como se dá entre duas pessoas, e que é mais que mera adaptação. O texto traz um tema à fala, mas quem o consegue é, em última análise, o desempenho do intérprete. Nisso os dois tomam parte⁷⁰.

Tem causado estranheza a descrição feita por Gadamer tendo como ponto de partida esse diálogo. Paira a acusação de que esse diálogo tenha sido colocado ao lado da tradição, o que aparece como algo conseqüente no marco da história efetiva. Todavia, tem-se interpretado como uma estilização que fornece à tradição falsos predicados de ação, elevando-a à posição de sujeito. A respeito da presente objeção, Gadamer esclarece que um sujeito está sempre ante um objeto ou ante um mundo de objetos. Assim, uma das experiências mais essenciais que uma pessoa pode fazer é possibilitar que outro venha conhecê-lo melhor. Isso significa, todavia, que precisamos levar a sério o encontro com o outro, porque sempre pode

⁶⁶ DUTT, op. cit., p. 42.

⁶⁷ *VM*, p. 455.

⁶⁸ *Id.*, p. 456.

⁶⁹ DUTT, op. cit., p. 43.

⁷⁰ *VM*, p. 565.

haver algo sobre o que não tínhamos razão e nem a temos agora. No encontro com o outro superamos a estreiteza de nosso saber corrente das coisas. Abre-se um novo horizonte para o desconhecido, e isso sucede em todo o diálogo autêntico. Vamos nos aproximando da verdade porque não nos aferramos a nós mesmos. Por que é também um diálogo o encontro com a tradição no que, efetivamente, algo nos fala? É um diálogo porque o que nos sai ao encontro traça uma pergunta a que temos de responder. Algo da tradição – uma obra de arte, um acontecimento que compreendemos de repente – nos interpela: ocorre conosco, então, como com o interlocutor em um diálogo⁷¹.

Ora, mas é mesmo a tradição que nos interpela? Antes de tudo, devemos lembrar que Gadamer nos ensina que o modo de ser da tradição não é algo imediatamente sensível. Ele é linguagem, e o ouvir⁷² que a compreende, na medida em que interpreta os textos, envolve sua verdade num comportamento para com o mundo, comportamento próprio e lingüístico. Essa comunicação lingüística entre presente e tradição é o acontecer que em toda compreensão abre seu caminho⁷³.

Quando Gadamer fala de um diálogo hermenêutico com a tradição, “não é simplesmente um modo de falar metafórico”⁷⁴, e sim a descrição da compreensão da tradição, compreensão que se realiza no meio da linguagem. A linguagem não é um suplemento da compreensão. Compreensão e interpretação estão entrelaçadas mutuamente na forma de linguagem. A interpretação lingüística leva a compreensão a identificar-se expressamente, é a concreção de sentido que se compreende

no encontro com a tradição. A tese de que isso ocorre sempre em uma determinada situação histórico-efetiva, de que a tradição coloca perguntas e constata respostas, não quer dizer, em absoluto, que a tradição seja um hipersujeito. O diálogo com a tradição é um diálogo autêntico no qual participa ativamente o aludido por sua palavra. Nessa medida, a interpretação da tradição não é nunca uma mera repetição lingüística, mas sempre algo assim como uma nova criação da compreensão que advém a sua determinação na palavra interpretativa⁷⁵.

Algo essencialmente novo aqui se evidencia: o papel positivo da determinação pela tradição, que o conhecimento histórico e a epistemologia das ciências humanas compartilham com a natureza fundamental da existência humana. É verdade que os preconceitos que nos dominam frequentemente comprometem o nosso verdadeiro reconhecimento do passado histórico. Mas sem uma compreensão prévia de si, que é nesse sentido um preconceito, e sem uma disposição para uma autocrítica, que é igualmente fundada na nossa autocompreensão, a compreensão histórica não seria possível, nem teria sentido. Por meio dos outros é que adquirimos um verdadeiro conhecimento de nós mesmos. O que implica que o conhecimento histórico não conduz necessariamente à dissolução da tradição na qual vivemos; ele pode também enriquecer essa tradição, confirmá-la ou modificá-la, enfim, contribuir para a descoberta de nossa própria identidade. A historiografia das diferentes nações constitui uma ampla prova disso⁷⁶.

⁷¹ DUTT, op. cit., p. 44.

⁷² É interessante o desenvolvimento de Gadamer das peculiaridades dialéticas contidas no ouvir: “Não se trata somente de que aquele que ouve é de algum modo interpelado. Antes nisso está o fato de que quem é interpelado tem de ouvir, queira ou não. Não pode apartar seus ouvidos, tal como se aparte a vista de outra coisa, olhando numa determinada direção. Essa diferença entre ver e ouvir é para nós importante, porque ao fenômeno hermenêutico subjaz uma verdadeira primazia do ouvir, como Aristóteles já reconhece. (VM, p. 670)

⁷³ VM, p. 671.

⁷⁴ DUTT, op. cit., p. 47.

⁷⁵ Id., p. 47-8.

⁷⁶ PCH, p. 12-3.

1.2.5 A tradição e o conceito de experiência em Gadamer

Para a compreensão de um texto temos que perguntar pelo seu *scopus*, por sua intenção fundamental, por seu ponto de vista central. A captação do *scopus* constitui a base para o infinito labor da compreensão. Exemplifica Carsten Dutt:

Se eu tivesse que dar conta da segunda parte de *Verdade e Método*, diria que sua intenção fundamental é de descrever as ciências do espírito não tanto como componentes do sistema funcional autônomo da *ciência*, mas, sobretudo, como componentes de um mundo de experiência que funde o mundo de especialistas e dos leigos⁷⁷.

Em Gadamer, o conceito de experiência, salienta Dutt, é a conclusão fundamental de sua análise da consciência histórico-efetiva. A explicação que oferece dela é diferente de outras explicações filosóficas do conceito de experiência. Arnold Gehlen, por exemplo, fala do caráter seletivo, gestor, criador de disponibilidade e sistemático da experiência. Essa série de características cai por completo sob o estigma do conceito de experiência das chamadas ciências empíricas, e Gehlen o remete também expressamente à exemplar “resistência à crise” das ciências naturais, ao que corresponde admitir só experiências plenamente determinadas e excluir desde o princípio outras experiências.

Em sua réplica, no diálogo com Carsten Dutt, Gadamer primeiramente salienta que o conceito de experiência ao final atribuído a “ele”, não é o conceito “dele”: “este não é o meu conceito de experiência, mas é realmente assim como se vive a experiência no mundo da vida”⁷⁸. O contra-exemplo de Gehlen caracteriza o assunto corretamente, a experiência produz uma pessoa experimentada. Isso não significa que uma pessoa seja algo de uma vez por todas e se cristalice nesse

saber, senão que está aberta para novas experiências. Quem tem experiência não é dogmático, “o homem experimentado é sempre o mais radicalmente não dogmático, pois precisamente por ter feito tantas experiências e aprendido graças a tanta experiência, está particularmente capacitado para voltar a fazer experiências e delas aprender”⁷⁹.

O conceito de experiência é seguramente pouco conhecido em toda a nossa filosofia, precisamente porque esta eleva a paradigma o experimento das chamadas ciências experimentais. Estas só aceitam uma experiência da qual advenham respostas metodicamente garantidas. Gadamer, contudo, salienta:

assim não é nossa vida em sua totalidade. Não vivemos blindados às crises mediante programas, senão que temos que fazer sem mais nossas experiências. (...) E, de fato, se as ciências do espírito têm uma especial importância se deve a esse não-isolamento [não-acabar] da experiência. Diferente das ciências da natureza, não obtêm resultados garantidos.⁸⁰

Nas *ciências do espírito*, aprendemos continuamente coisas novas da tradição. Para isso, porém, se necessita de uma disposição à experiência, ao saber, à abertura a esse desejo de verdade que vem ao nosso encontro na tradição. Assim, conseguimos algo distinto das meras ordenações históricas. E isso significa que saímos de aporias em que estávamos presos.

Parece-nos ainda pertinente destacar como Gadamer se recusa a estabelecer uma tese funcional que atribua às *ciências do espírito* uma meta determinada de prestações dentro do pressuposto de experiência vigente. “As *ciências do espírito*, segundo Ritter, compensariam o movimento real (...) em que se vai eliminando o velho patrimônio histórico e preservariam como o histórico o distanciado da realidade presente”⁸¹. Para Gadamer, tal restrição não é apropriada ao conceito de ciência e ao conceito de sentido histórico que atua

⁷⁷ DUTT, op. cit., p. 49.

⁷⁸ Id., p. 49.

⁷⁹ *VM*, p. 525.

⁸⁰ DUTT, op. cit., p. 50.

⁸¹ Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft, en idem, *Subjektivität*, Francofort del Meno, 1974, p. 105-40, 132.

nela. O sentido histórico em que o século XIX fundou as *ciências do espírito* não é a última palavra, e sim representa unicamente uma caracterização prévia do atual mundo humano de experiência e de sua relação com a tradição. Embora Gadamer não tenha acompanhado em detalhes os trabalhos da escola de Ritter, questiona:

Como saber de antemão a que clarividências, a que compreensão e autcompreensão nos conduz a experiência da tradição: da tradição do mundo, e não só da Europa? Também nas ciências do espírito ocorre na realidade isto: que admitimos a tradição do mundo não só na sua outreidade, mas também em suas reivindicações. Em suma, pelo fato de que tem todavia algo a nos dizer. Para isso necessita abertura, como acabo de dizer. (...), a posição teórico-compensatória não faz justiça à vida

real em suas relações com a tradição. A experiência viva da tradição é um processo hermenêutico sem fim e mais além sempre de toda fórmula funcional sociopolítica⁸².

Gadamer tampouco define as *ciências do espírito* como ciências exclusivamente narrativas, pois a seu ver, não o são. “Nas *ciências do espírito* se narra; traslada-se continuamente a conceitos e se abrem novos horizontes conceituais. Certamente, também se avaliam estatísticas, se estabelecem exemplos e interpretam textos⁸³”. Isso, porém, é para compreendermos melhor. Em resumo, o essencial sempre é isto, ensina Gadamer: “o método não define a verdade. Não a esgota. É preciso levar a sério o porquê do título de meu livro *Verdade e Método*”⁸⁴.

⁸² DUTT, op. cit., p. 52-3.

⁸³ Id., p. 54.

⁸⁴ Ib., p. 54.

Conclusão

O objetivo deste artigo foi apresentar, no desenvolvimento das perspectivas do diálogo em Gadamer, a oposição ao espírito instrumental presente na discussão sobre a *Questão do Método*, fundamentalmente no que concerne à sua crítica à esquizofrenia metodológica das ciências.

No caminho percorrido, verificamos em nossa reflexão que o pensamento gadameriano traz de volta à consciência filosófico-científica uma tradição que valoriza, enfatizando-os, os processos de instauração de sentido. Isso não ocorre só pela linguagem, mas também pelo diálogo vivo e pela interpretação, compreendendo-os como caminhos, por excelência, à autocompreensão do ser humano. A dialética de Platão, a retórica aristotélica ou a experiência vivida, tal como a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel a expõe, representam os exemplos paradigmáticos da oposição ao espírito instrumental que predomina nas modernas ciências causal-explicativas. A estas, como vimos no percurso deste artigo, a hermenêutica filosófica desafia, aliando-se a uma tradição que se abre ao estranho, ao que está à frente em sua alteridade própria. Este é o cerne da proposta temática desenvolvida neste trabalho.

Concluimos, no decorrer destes estudos, que ali onde surge a compreensão, surge uma espécie de caminho, ou experiência do compreender, que por si já justifica o diálogo como uma experiência positiva, que em seu bojo pode ser posta com a realização de um agir virtuoso, em que a solidariedade, o respeito à alteridade e a camaradagem podem florescer. Tal construção teórica ofereceu uma base para entendimento do significado do diálogo na filosofia hermenêutica de Gadamer, que nos ensina:

Como aí se pode alcançar o compreender e ao final até o consenso no plano prático ou também no diálogo pessoal ou teórico, pode bem ser um símbolo do fato que, também onde parece faltar a linguagem, pode alcançar o entendimento mediante a paciência, a sensibilidade, a simpatia e a tolerância, e mediante a confiança incondicional na razão de que todos nós partilhamos.⁸⁵

Enfim, Gadamer trabalha na perspectiva da dimensão especulativa do *lógos*. Afirma que quem fala uma linguagem, mas que não entende nada mais além dela, não fala. Falar significa falar a alguém. A linguagem não é algo relacionado com sujeitos isolados. A linguagem é um nós no qual nos relacionamos e no qual o indivíduo não tem fronteiras pré-fixadas. “É isto quer dizer que todos nós temos de sobrepujar nossos limites para compreender. Isso ocorre no intercâmbio vivo do diálogo. Todas as comunidades de vida são comunidades de linguagem, e a linguagem existe só no diálogo”⁸⁶.

Verificamos, nos ensaios de Gadamer sobre a compreensão no diálogo, indícios de um acolhimento positivo da “opinião comum” como uma opinião basicamente fidedigna: “que um aborda o outro”, “que os interlocutores tentam fazer valer neles mesmos o estranho e antagonista” que os separa, “que dizem algo a alguém” e essa experiência faz que já “não siga sendo o que era”.

Gadamer não tenta criar uma nova consciência do diálogo e uma nova consciência da compreensão nele, mas explicitar a idéia já existente do que é um diálogo. Ele incorpora a seu discurso o que em nossos discursos cotidianos dizemos sobre a compreensão e o diálogo. Ilustra a questão uma réplica de Gadamer à *Carta sobre o humanismo*: “Me segue parecendo verdade que a linguagem não é só a casa do ser, mas também a casa do

⁸⁵ HF, p. 140.

⁸⁶ DUTT, op. cit., p. 55.

homem, em que nela vive, se encontra com outros, se encontra no outro”⁸⁷.

Fortaleceu-se, ao longo de nosso trabalho, nossa convicção da importância da compreensão da proposta do diálogo gadameriano, quanto à sua fundamental conotação ética. O diálogo não é um fim em si mesmo. Dialogamos porque queremos, porque precisamos, porque somos diálogo. E dialogamos também porque queremos compreender. Compreender significa que eu posso pensar e ponderar o que o outro pensa. Ele poderia ter razão com o que diz e com o que propriamente quer dizer. Compreender não é dominar o que está à nossa frente, o outro e, em geral, o mundo objetivo. Muito mais do que isso, é importante que o alcance da dominação seja limitado por meio de outras forças da comunidade, da

família, da camaradagem, na solidariedade, de tal modo que as pessoas se compreendam e entendam. “Compreender é sempre, em primeiro lugar, ‘Ah! agora compreendi o que tu queres!’”. Com isso eu não disse ainda que tu também tens razão ou a terás”⁸⁸!

O horizonte ético do diálogo se faz presente no seu modo-de-ser, que é inclusivo, que pressupõe o outro. O diálogo propõe o rompimento com a *reificação* do saber ético. O saber não é nossa propriedade nem tampouco uma coisa de que dispomos e que podemos ou não usar ao nosso bel-prazer. O saber na hermenêutica não é um saber de domínio, não é instrumental. Afinal o que é hermenêutica? Gadamer nos responde: “isto é hermenêutica: o saber do quanto fica, sempre de não-dito quando se diz algo”⁸⁹.

⁸⁷ GADAMER apud DUTT, op. cit., p. 58.

⁸⁸ Id., p. 23.

⁸⁹ As conclusões deste estudo impulsionaram as pesquisas que hoje desenvolvemos no doutorado em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul no projeto intitulado *Possibilidades do Diálogo Hermenêutico para a Educação: Primazia da Pergunta e Filosofia Prática*. Sentimo-nos estimulados nesse sentido a mostrar a contribuição de Gadamer para o resgate desse diálogo. “O que perfaz um verdadeiro diálogo não é termos experimentado algo de novo, mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo”. (GADAMER)

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, C.L., FLICKINGER, H.G., ROHDEN, L. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- ARISTÓTELES. *A política*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1990.
- _____. *De anima*. Oxford: University Press, 1956.
- _____. *Ética a Nicômacos*. Traduzido por Mário da Gama Kury. 3. Brasília: Universidade de Brasília, 1992.
- _____. *Metafísica*. Traduzido por Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *ÓRGANON: I. Categorias; II. Peri Hermenéias*. Lisboa: Guimarães, 1985.
- BERNSTEIN, Richard. Uma visão das conexões entre incomensurabilidade e outreidade. In: *Isegoria*, 3 (1991), p. 18.
- BERTI, Enrico. ¿Cómo argumentan los hermeneutas? In: VATTIMO, Gianni (compilador). *Hermenêutica y Racionalidad*. Santafé de Bogotá : Norma, 1994.
- BERTI, Enrico. *As Razões de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1998.
- BLEICHER, J. *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- CIRNE-LIMA, Carlos Roberto. *Dialética para Principiantes*. 3. ed. São Leopoldo: Unisinos, 2002.
- CORETH, E. *Questões Fundamentais de Hermenêutica*. São Paulo: EPU, 1973.
- DREHER, L.H. *O Método Teológico de Friedrich Schleiermacher*. São Leopoldo: Sinodal, 1995.
- DUTT, Carsten. *Em conversación con Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Tecnos, 1998.
- FURASTÉ, Pedro Augusto. *Normas Técnicas para o Trabalho Científico*. 13. ed. Porto Alegre: s.n., 2004.
- GADAMER, H.G. *A Razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- _____. *El inicio de la filosofía occidental*. Traducido por Ramón Alfonso Díez y M^a del Carmen Blanco. Barcelona: Paidós, 1995.
- _____. *Elogia de la Teoría*. Traducido por Anna Poca. Barcelona: Península, 1993.
- _____. *Estética y hermenéutica*. Traducido por Antonio Gómez Ramos. Madrid: Tecnos, 1998.
- _____. *Hegels Dialektik Fünf hermeneutische Studien*. La Dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos. Traducido por Manuel Garrido. Madrid: Cátedra, 1988.
- _____. *Mis anos de Aprendizaje*. Traducido por Rafael Fernandez Maruri Duque. Barcelona: Herder, 1996.
- _____. *Mito y razon*. Barcelona: Paidós, 1997.
- _____. *O problema da consciência histórica*. Pierre Fruchon (org.). Traduzido por Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- _____. *Verdade e Método II*. Traduzido por Enio Paulo Giachini. Revisão de tradução de Márcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Verdade e Método*. 4. ed. Traduzido por Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *Verdade y método II*. Salamanca: Sígueme, 1996. 2 v
- _____. *A atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- GARAGALZA, L. *La interpretación de los simbolos: Hermeneutica y lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona: Antropos, 1999.
- GRONDIN, Jean. *Einführung in die Philosophische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. [Trad. Introdução à Hermenêutica filosófica. São Leopoldo: Unisinos, 1999].
- GUTIÉRREZ ALEMÁN, Carlos Bernardo. *Temas de Filosofía Hermenêutica: conferencias y ensayos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. *Dialética e hermenêutica*. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. 2. v.
- _____. *Ser e tempo*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.
- HORKHEIMER, Max. Adorno, Theodor W. *Textos escolhidos*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Nacional, 1964.
- _____. *Prolegômenos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

- ORAA, José María Aguirre. Hans-Georg Gadamer: La Alternativa “Ontológica” Hermenêutica. In: *Cuadernos de Investigación Histórica*. Espanha: Universidad de La Rioja, 1997.
- PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- PAVIANI, Jaime. *Escrita e Linguagem em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- _____. *Filosofia e Método em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- PESSOA, Fernando Antonio Nogueira. *Poesias*. Sueli Tomazini Cassal (org.). Porto Alegre: L&PM, 1996.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1960.
- _____. *Cartas*. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1980.
- _____. *Crátilo: diálogo sobre a justeza dos nomes*. Lisboa: Sá da Costa, 1963.
- _____. *O banquete ou do amor*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- _____. *O político*. Lisboa: Presença, 1971.
- _____. *Parmênides ou das idéias*. Lisboa: Inquérito, 1970.
- _____. *Protágora*. Milano : Carlo Signorelli, 1947.
- _____. *Protágoras ou os sofistas*. 2. ed. Lisboa: Inquérito, 1950.
- _____. *Xenofonte. Defesa de Sócrates*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- _____. *Parmênide*. In: Opere Complete. Edizione elettronica a cura di G. Iannotta, A. Manchi, D. Papitto Elaborazione software a cura di GARAMOND Editoria e Formazione.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia*. Traduzido por Henrique Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. (História da Filosofia Antiga).
- ROCHA, Ronald. O Mundo do Trabalho e o Trabalho do Luto. In: ARRUDA JUNIOR, Edmundo Lima de; RAMOS, Alexandre (org.). *Globalização, Neoliberalismo e Mundo do Trabalho*. Curitiba: IBEJ. 1998.
- ROHDEN, Luiz. Hermenêutica Filosófica como filosofia prática. *Revista de Filosofia Unisinos*, São Leopoldo v. 2, n. 3, 2001.
- _____. *Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2002.
- _____. *O poder da linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- _____. *A questão do método na filosofia. Um estudo do modelo heideggeriano*. Porto Alegre: Movimento, 1983.

Cadernos IHU divulga pesquisas, produzidas por professores/pesquisadores, por alunos de pós-graduação e trabalhos de conclusão de alunos de graduação, nas áreas de concentração ética, trabalho e teologia pública. A periodicidade é bimensal.



Sérgio Ricardo Silva Gacki nasceu em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, em 1966. Doutorando em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS. Mestre em Filosofia e bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Professor de Filosofia da Educação do Complexo de Ensino Superior de Cachoeirinha – Faculdade INEDI. Como pesquisador, está vinculado à UFRGS na linha de pesquisa Ética, Alteridade e Linguagem na Educação. Iniciou em 1999 seus debates e problematizações sobre hermenêutica filosófica, no âmbito das ciências jurídicas, mas logo ampliou a discussão para outras áreas do conhecimento. Em 2001, na UNISINOS, no Seminário Linguagem, Fenomenologia e Hermenêutica, recebeu aportes preciosos que permitiram sua aproximação e seu aprofundamento das pesquisas em Hans-Georg Gadamer. Desse momento em diante, o diálogo passou a ser o tema que o absorveu e o motivou. Ingressou no Mestrado em Filosofia da UNISINOS em 2002. Em 2003, iniciou um proveitoso diálogo com educadores, que o levou a amadurecer o projeto de pesquisa que ora desenvolve no Doutorado em Educação da UFRGS. O que a hermenêutica tem a nos dizer sobre isso? Gadamer nos responde: “Isto é hermenêutica: o saber do quanto fica, sempre de não-dito quando se diz algo”.

Algumas publicações do autor

Possibilidades do Diálogo Hermenêutico para a Educação: primazia da pergunta e filosofia prática In: *Epistemologia, Ética e Hermenêutica*. Passo Fundo: UPF, 2005.

O Ser Docente nos Tempos do Conhecimento/Mercadoria – Uma Visão Hermenêutica. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DA CÁTEDRA DA UNESCO, 2 – ENCONTRO DE ESTUDOS SOBRE O MUNDO DO TRABALHO – POLÍTICAS PÚBLICAS E TRABALHO, 5, 2005, São Leopoldo. Caderno de Resumo do Evento. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

Diálogo na Educação – Uma proposta para o compreender imbricado com o fenômeno da liberdade In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO, 3, 2003, São Leopoldo. Revista Educação Unisinos. São Leopoldo: Unisinos, v.7, 2003.

O fim do trabalho? In: COLÓQUIO INTERNACIONAL TRABALHO E SOCIEDADE, 1 - ENCONTRO DE ESTUDOS SOBRE O MUNDO DO TRABALHO, 4, 2003, São Leopoldo. Caderno de Resumo do Evento. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

Dialética, Realidade e Movimento In: CONGRESSO DIALÉTICA, CAOS E COMPLEXIDADE, 2003, São Leopoldo. Publicação Digital, 2003.