

JORGE ANTÓNIO CAETANO DOS SANTOS

**O PROBLEMA DA CONSCIÊNCIA
HISTÓRICA:
A EMERGÊNCIA DE UMA
EPISTEMOLOGIA FILOSÓFICA**

*Dissertação de Mestrado em Filosofia Contemporânea
apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do
Porto, sob a orientação da Prof^a Dr^a Maria José
Cantista.*

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Porto 2002

ÍNDICE

PRÓLOGO	3
SIGLAS UTILIZADAS PARA ALGUMAS OBRAS DE H. G. GADAMER	5
INTRODUÇÃO	6
A EMERGÊNCIA DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA.....	10
1.1 O ESPAÇO DA FILOSOFIA: O CONTRIBUTO DA HERMENÊUTICA FACE À REALIDADE DA CIVILIZAÇÃO CONTEMPORÂNEA.	10
1.2 O PROJECTO DE SCHLEIERMACHER: AS POSSIBILIDADES ABERTAS NO SENTIDO DE UMA HERMENÊUTICA UNIVERSAL.	14
1.3 O CONTRIBUTO DE DILTHEY NO SENTIDO DE DOTAR AS CIÊNCIAS DO ESPÍRITO DE UM ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO.	19
1.4 O SENTIDO DA VIRAGEM ONTOLÓGICA DE HEIDEGGER: OS EFEITOS PROVOCADOS PELA HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE.	27
A HERMENÊUTICA UNIVERSAL DE GADAMER: A SUPERAÇÃO DAS LIMITAÇÕES DO ILUMINISMO E DO ROMANTISMO.	36
1.5 O CONCEITO DE VERDADE INERENTE ÀS CIÊNCIAS HUMANAS: A HISTORICIDADE DA COMPREENSÃO.	36
1.6 O ALCANCE EPISTEMOLÓGICO DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICO EFETUAL.....	49
1.7 A NATUREZA DO DIÁLOGO HERMENÊUTICO: AS NOVAS EXPECTATIVAS EPISTEMOLÓGICAS.	59
1.8 A EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA COMO EXPERIÊNCIA LINGUÍSTICA DO MUNDO.	71
1.9 A PRETENSÃO DA HERMENÊUTICA À UNIVERSALIDADE.....	77
TEORIA, TÉCNICA E PRAXIS.	89
1.10 A PERTINÊNCIA DE UMA EPISTEMOLOGIA FILOSÓFICA.....	89
1.11 O ALCANCE HERMENÊUTICO DOS CONCEITOS DE TEORIA E PRAXIS.....	98
1.12 O SENTIDO DA APLICAÇÃO NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA.	108

1.13 A EMERGÊNCIA DE UMA NOVA RACIONALIDADE :A POSSIBILIDADE DE REALIZAÇÃO DE UMA HERMENÊUTICA CRÍTICA.	112
BIBLIOGRAFIA	133

PRÓLOGO

Jean Grondin problematiza no *Prefácio* à última obra de textos originais de Hans-George Gadamer publicados em língua castelhana, *Antologia*, o sentido da verdade que a hermenêutica evidencia. É assim que questiona e ao mesmo tempo nos questiona: «Será a verdade realmente algo que se possa objectivar e verificar de um modo definitivo? Será algo que possa ser codificado e fechar-se – por assim dizer- exhaustivamente na forma de enunciado?»¹ Estas interrogações de Grondin comportam um núcleo de questões que se afiguraram emergentes serem por nós discutidas. Foram, sobretudo os textos mais recentes de Gadamer, nomeadamente aqueles que foram editados em *Razão na Idade da Ciência*, em *Elogio da Teoria*, *O Mistério da Saúde* e em *Verdade e Método II*, que agitaram a nossa curiosidade intelectual no sentido de uma descoberta mais elaborada e sistemática deste pensador. Naquelas obras, recolhemos as primeiras impressões que nos proporcionaram um encontro com outro local para afirmar a verdade, uma verdade que se antecipa e que por este motivo está para cá de toda a intervenção metodológica científica. O que está em jogo não é, na nossa opinião, uma questão meramente epistemológica, já por detrás esse mesmo modelo estão em causa razões de ordem civilizacional.

Assim é a própria liberdade humana que está em causa. A praxis humana não se dilui na técnica, numa aplicação previamente regulada e determinada. Conceber a praxis nesta dimensão redutora implica uma paralisação da nossa capacidade de julgar, da nossa responsabilidade, ou ainda como diz Grondin, «também da solidariedade criada pela familiaridade que delas brota e que nos promete obrigatoriedade».²

Esta reflexão é assim o resultado da convicção de que ainda é não só possível como necessário, opor, face à instrumentalização reinante da civilização moderna, a teoria da experiência hermenêutica. Uma teoria que se revela essencialmente relacional, que faça intervir de um modo dialéctico as vertentes da tradição, da linguagem e da praxis.

¹ Jean Grondin, *Antologia*, Salamanca, Edições Sígueme, 2001

² idem, *ibidem*.

A tradição traduz essencialmente a nossa condição de seres históricos, todavia esta experiência é também uma experiência linguística, já que eleva a linguagem ao estatuto de meio através do qual se realiza a nossa efectiva relação com o mundo

Foi necessário então criar um antídoto contra as acusações de irracionalismo de que foi alvo a hermenêutica de Gadamer. Neste sentido emerge a *praxis*, e com ela toda uma possibilidade de ver re(nascer) uma nova racionalidade consciente e responsável, que se mostre capaz de ler as novas realidades da contemporaneidade, à luz do profícuo campo de reflexão que Aristóteles inaugurou. Foram estas preocupações e a necessidade de lhes inculcar uma reflexão mais sistemática que nos conduziram à escolha do tema *O Problema da Consciência Histórica: A Emergência de uma Epistemologia Filosófica*, tendo por base as reflexões produzidas pelo filósofo Hans George Gadamer.

O nosso obrigado a todos aqueles que, de um modo ou doutro, tornaram esta dissertação de mestrado possível.

Assim em primeiro lugar, pretendemos realçar o contributo da Exm^a Sr^a Prof. Dr^a Maria José Cantista, pela abertura intelectual que nos proporcionou, pela sugestão do tema e do autor sobre o qual o trabalho incide, bem como por todos os conselhos e sugestões que ajudaram à elaboração da presente reflexão. Os efeitos que daqui resultaram afiguram-se óbvios para nós: permitiu-nos uma recondução intelectual efectiva aos domínios da fenomenologia e muito especialmente da hermenêutica filosófica, ajudou-nos a quebrar com alguns vícios mecanicistas, derivados da prática docente no ensino secundário, que somente podem ser ultrapassados quando nos balanceamos no sentido da investigação e da pesquisa filosófica, hábitos que temos a certeza irão perdurar em nós.

Não podemos deixar de agradecer, à Inês e à Madalena, pelo apoio, incentivo e compreensão demonstrada nas inúmeras vezes em que nos mostrámos indisponíveis para as vivências familiares, bem como aos pais pelo apoio e motivação que nos deram ao longo dos quase três anos em que decorreu a elaboração da nossa tese de dissertação, bem.

Finalmente não podemos deixar de agradecer aos professores (Prof. Dr^o Adélio Melo e Prof. Dr^a Maria Manuel Jorge), que leccionaram os seminários da vertente curricular do mestrado, bem como aos colegas que neles participaram, já que todos, contribuíram para alargar os nossos horizontes intelectuais.

SIGLAS UTILIZADAS PARA ALGUMAS OBRAS DE H. G. GADAMER

E. T.- Elogio da Teoria, Lisboa, Edições 70, 2002.

H. F. E. – Herança e Futuro da Europa, Lisboa, Edições 70, 1998.

P. C. H.- O Problema da Consciência Histórica, 1ª Edição, Vila Nova de Gaia, Estratégias Criativas, 1998

R. A . S. - Reason at the Age Of Science, 10ª Edição, The Mitt Press Cambridge,Massachusetts, London, 1998.

V. M. I - Verdade y Metodo II, 3ª Edição, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1998.

V. M. I- Verdade y Metodo I,7ª Edição, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1997.

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos a hermenêutica gadamareana afirmou-se de um modo decisivo como uma nova via que alastrou a sua área de influência não só no domínio das ciências do espírito bem como a outras esferas do saber tão diversas como a teologia, a epistemologia, a linguística, a sociologia, a história, a jurisprudência, a teoria estética, etc. Assim, a filosofia hermenêutica revela-se capaz de explorar a universalidade da nossa finitude, que se realiza na infinita vontade para compreender e dizer, sendo precisamente aqui que se legitima a sua pretensão à universalidade.

A reflexão que pretendemos efectuar assenta de um modo essencial sobre o rumo que tem vindo a tomar as investigações científicas na sociedade contemporânea, tendo como pano de fundo a contribuição teórica do filósofo Hans George Gadamer. A ideia central que norteia a nossa dissertação de mestrado, traduz-se na convicção de que assistimos a uma certa redução das experiências humanas à lógica da instrumentalização; a uma certa hegemonia do método científico, situação esta que se torna mais visível após o nascimento da ciência moderna, já que esta inaugura um estado da nossa civilização que, segundo o filósofo, se materializa num modelo meramente técnico e instrumental de conceber os caminhos da racionalidade.

Gadamer acredita que é possível encontrar um novo caminho reflexivo, que é necessário fazer emergir um novo modo de encarar a razão e a existência humana, o qual, partindo da experiência concreta dos homens, não se reveja unicamente nas restrições impostas pelo método tradicional de pensar. É precisamente com este pressuposto que iniciaremos o primeiro capítulo da nossa reflexão.

Para que se possa entender o verdadeiro sentido e a urgência deste novo rumo para a reflexão filosófica, situaremos a nossa reflexão na hermenêutica do século XIX, realçando-lhe

as virtudes e acentuando-lhe as limitações. Os autores a que nos dedicaremos são Schleiermacher e Dilthey. O primeiro revela-se importante pelo facto de ter compreendido, que o fenómeno interpretativo não pode limitar-se à ciência. Contudo encontrava-se ainda demasiado dependente das condições psicológicas do diálogo, o que acarretou um menosprezo pela vertente histórica da interpretação.

Em seguida, iremos localizar a nossa reflexão, no contributo de Dilthey e no modo como perspectivou a hermenêutica histórica. É justamente aqui que discutiremos o modo como esta disciplina surge como o fundamento das ciências do espírito, ou seja, aparece como a possibilidade de entender de um modo crítico a «razão histórica», autorizando assim uma reflexão epistemológica no seio das ciências humanas. A ligação entre Dilthey e Gadamer afigura-se, na nossa opinião, essencial para que a hermenêutica possa ter encetar um novo caminho: é o conceito de «vida», que constitui o carácter essencial da existência humana, e é sobre ele que «descansa o conhecimento histórico». Iremos aqui tentar demonstrar a actualidade da hermenêutica de Gadamer, realçando a sua eficácia e originalidade no combate que trava contra o historicismo, uma vez que a hermenêutica concebida na dependência deste modelo se revela ainda excessivamente subserviente em relação ao método.

Foram, na óptica de Gadamer, quer os contributos de Husserl, no sentido de um regresso à esfera da vida experienciada como tema de investigação universal, quer o de Martin Heidegger, que abalaram de uma forma definitiva as aporias em que se fazia sustentar o historicismo, que contribuíram decisivamente para poder afirmar uma hermenêutica verdadeiramente filosófica. A alternativa do autor de *Ser e Tempo* materializa-se na elaboração de uma «hermenêutica da facticidade», conferindo uma carga ontológica a toda a compreensão, já que passa a «fundá-la» sobre a existência humana, sobre a anterioridade do conceito. Tratava-se de superar a ingenuidade da concepção metodológica da compreensão, e ao partir do regresso às próprias coisas, que a fenomenologia havia autorizado, radicalizar o problema do *Verstehen*. A compreensão surge assim como um problema originário, anterior a qualquer consideração de tipo metodológico ou científico.

No segundo capítulo da nossa reflexão iremos procurar problematizar a especificidade da afirmação teórico-prática das ciências do espírito. Segundo Gadamer, não podemos conduzir o estudo nas ciências históricas segundo o mesmo critério de exactidão que a ciências da natureza adoptaram. Para lá da herança iluminista e do romantismo, é possível encontrar no conceito humanista de *formação* «instrumentos» que nos ajudem a entender o que é efectivamente a compreensão. Esta revela-se como uma interpretação que se inicia

sempre com conceitos prévios que deverão ser substituídos de um modo progressivo por outros mais adequados. A tarefa da compreensão reside precisamente no deixar dizer pela «coisa», no assumir da tradição como algo que nos interpela, que participa no presente e, como tal, legitima a possibilidade da compreensão. Este conceito só pode ser cabalmente compreendido se tivermos presente o significado do conceito de história efetual. Uma consciência que é formada hermeneuticamente tem que revelar uma sensibilidade prévia em direcção à alteridade do texto, devendo deixar-se guiar por este. A receptividade que aqui se evidencia, não corresponde a uma atitude de neutralidade perante os textos ou a anulação do papel daquele que interpreta, implicando pelo contrário, uma incorporação e integração das opiniões prévias e dos preconceitos. Ter presente a legitimidade destes, implica o reforço teórico das questões essenciais da experiência hermenêutica tais com a historicidade e a finitude, assim como permite incutir uma maior fecundidade ao facto de sermos determinados pela tradição.

A hermenêutica de Gadamer só poderá contudo ser efectivamente compreendida quando sustentada no diálogo. Deparamos neste sentido com um outro modo de conceber a verdade, já que se afirma numa relação de cumplicidade com a arte, com a tradição e com a linguagem. Para explicitar da vertente dialogal da hermenêutica recorreremos ao que nos foi legado pela tradição: trata-se do contributo de Platão e de Hegel.

O ponto seguinte do nosso trabalho irá explicitar a dimensão linguística que é inerente a toda experiência hermenêutica, já que esta constitui o verdadeiro solo de onde emerge a possibilidade da hermenêutica afirmar a sua pretensão à universalidade.

Assim, numa primeira abordagem será demonstrada a impossibilidade de reduzir a linguagem a uma dimensão meramente instrumental e técnica, ou seja, trata-se de tornar visível o modo como o mundo se torna presente para o homem através da linguagem, o que invalida qualquer possibilidade de reduzir a mesma a um mero objecto da ciência. Finalizaremos o segundo capítulo problematizando a ambição e o modo de concretizar a aspiração universal por parte da hermenêutica filosófica.

Neste sentido, afigura-se essencial salientar a importância que desempenham na hermenêutica gadamareana, os conceitos de jogo, de pertença e de metafísica do belo, já que estes se revelam como fundamentais para entender a estrutura especulativa que é inerente à linguagem, e condição para que a hermenêutica possa afirmar a sua verdadeira especificidade: ou seja, como diz Grondin, que privilegie o cultivo do diálogo, o saber escutar e a procura comum da verdade.

Iniciaremos o terceiro e último capítulo da nossa reflexão, retomando de certo modo a problemática com que iniciamos o presente trabalho. Procuraremos neste sentido, explicitar uma ideia que de certo modo atravessa toda a linha de conduta que procuramos incutir ao mesmo. Para lá das epistemologias de cariz científico, estamos convencidos ser possível encontrar uma filosofia que assuma como objectivo a possibilidade de pensar a nossa finitude, que se afirme na infinitude do nosso querer entender e querer comunicar de um modo efectivo, ultrapassando assim um modelo de racionalidade que reconheça o direito à manifestação da individualidade e que se materialize no reconhecimento real da alteridade. Iremos seguidamente discutir a importância que assume para Gadamer a ética de Aristóteles, e a forma como este filósofo grego propõe uma “racionalidade que evita a usura da verdade,”³ ou seja, procuraremos entender, o modo como a reabilitação de conceitos fundamentais da filosofia de Aristóteles e a forma como Gadamer concebeu a sua funcionalidade, (*theoria*, *praxis*, *phrónesis* e *prohairesis*), se apresentam como um contributo decisivo para compreender e conferir à ciência uma ética e uma orientação mais prudencial. É por este motivo que pensamos que não pode ficar esquecido o aprofundamento do conceito de aplicação, já que este se revela um momento crucial, um momento imprescindível para entendermos o verdadeiro alcance da experiência hermenêutica, ou seja, a sua historicidade e mobilidade histórica. É precisamente nas hermenêuticas jurídica e teológica que é possível encontrar a cumplicidade essencial entre aplicação e a situação hermenêutica, que fora desprezada pelas interferências de pendor objectivista e historicista.

Finalmente reflectiremos sobre as consequências que surgem do modelo de racionalidade que assenta na valorização da filosofia prática. Trata-se de, numa época marcada pelo domínio da razão instrumental, de fazer intervir um questionamento radical sobre a diversidade das práticas humanas, reavivando a responsabilidade da filosofia no sentido da construção de um razão mais abrangente, capaz de ler as múltiplas expressões do pensamento e da acção, orientando a suas verdadeiras potencialidades em direcção ao “telos” da vida autêntica, que se materializa, na nossa opinião, na realização da razão *pática*.

³ Maria Luísa Portocarrero, **O Preconceito em H. G. Gadamer: O Sentido uma Reabilitação**, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, p. 336.

«Puisqu'on ne peut être universel en sachant tout ce qui se peut savoir sur tout, il faut savoir un peu de tout. Car il est bien plus beau de savoir quelque chose de tout que de savoir tout d'une chose: cette universalité est la plus belle.»

Pascal, *Pensées*

A EMERGÊNCIA DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA

1.1 O ESPAÇO DA FILOSOFIA: O CONTRIBUTO DA HERMENÊUTICA FACE À REALIDADE DA CIVILIZAÇÃO CONTEMPORÂNEA.

A nossa reflexão assume como objectivo problematizar os efeitos epistemológicos resultantes do aparecimento da consciência histórica. Neste sentido, para a elucidação desta problemática partimos no essencial, do contributo de Hans George Gadamer. Refere a propósito o filósofo:

«A aparição de uma tomada de consciência histórica é, possivelmente, a mais importante revolução por que passamos desde o surgimento da época moderna. O seu alcance espiritual ultrapassa, provavelmente, aquele que reconhecemos às realizações da ciência da natureza, as quais transformaram, de uma forma bem visível, a face do nosso planeta. A consciência histórica que caracteriza o homem actual, é um privilégio, talvez, mesmo um fardo tal como nenhum outro que tenha sido imposto a algumas gerações anteriores.»⁴

⁴ H. G. Gadamer, P. C. H, Vila Nova de Gaia, Estratégias Criativas, p.17 .Ainda neste sentido H. George Gadamer, in V.M. I., 7ª Edição, Salamanca, Ediciones Sígueme,1997, p. 218.

É nossa convicção que a originalidade da hermenêutica gadamareana reside na forma como o filósofo assumiu o combate à redução historicista do problema hermenêutico a uma tarefa puramente metodológica.⁵ Procuraremos assim, explicitar o modo como a hermenêutica impulsiona a reflexão na época contemporânea, denunciando um cientismo que asfixia, limita e amputa o terreno em que pode e deve emergir a reflexão filosófica. Parece-nos, pois importante, primeiro que tudo, discutir a necessidade de repor o espaço original da filosofia, da esfera do vivencial, locais que foram banidos de todo o conhecimento, alertando assim para a necessidade de ultrapassar um reducionismo que conferiu à praxis uma «dimensão mecânica». Estamos convencidos, tal como Gadamer, que o homem contemporâneo vive uma situação de profundo desequilíbrio destituído de toda a dimensão do «ser possível» determinado através de um «poder fazer» especializado.⁶

O filósofo refere *in (Herança e Futuro da Europa)* que “Todos nós somos Outros e todos somos nós mesmos”. Esta convicção comporta consigo o núcleo significativo que norteia todo o conjunto de propostas filosóficas que se nos afiguram prementes repor e que solicitam a intervenção da experiência hermenêutica. O rumo das investigações científicas, que se têm vindo a materializar numa certa tirania do metódico e do experimental, conduziu a uma certa clausura da reflexão filosófica. Este panorama acarreta necessariamente graves consequências para a filosofia e consequentemente para o homem, remetendo-nos para a urgência de promover o «retorno» à actividade filosófica, e da procura de clarificar o facto de esta não pode ser entendida como ciência no mesmo sentido em que o são as chamadas ciências positivas.⁷ O descontrolado crescimento da técnica provoca necessariamente a «ameaça interna» da liberdade humana, repercutindo-se em níveis preocupantes de manipulação das sociedades humanas, da opinião pública, das nossas formas de vida.⁸ Refere M. Baptista Pereira : «se, por longo tempo, dominámos a natureza, e criámos uma natureza científico-natural mundial, também convivemos com culturas e línguas diferentes, com múltiplas religiões e confissões. Se os europeus, enquanto homens, povos ou estados, transgrediram muitas vezes e sem limites as leis da convivência humana, contudo sob o signo da boa vontade algo de comum e intralinguístico se construiu sempre entre as vidas

⁵ Maria Luísa Portocarrero, *Tradição, Linguagem e Jogo* em H. G. Gadamer, in **Tradição e Crise**, Coimbra, Faculdade de Letras, 1986, p.335.

⁶ *idem*, p. 336.

⁷ H. George Gadamer, **R.A.S**, The Mitt Press Cambridge, Massachusters ,London, England, 1998, p.2.

singulares».⁹ As virtualidades criadas pela reflexão hermenêutica são a este título evidentes: as possibilidades abertas pela existência de uma multiplicidade, a vizinhança do outro num espaço estreito e a sua igualdade formam «uma verdadeira escola de alteridade»,¹⁰ uma vez que o Outro não é o meu *dominium*, não é o meu feudo, como podem ser muitas manifestações da natureza explicadas no campo das ciências naturais.¹¹

Se nos ativermos ao universo epistemológico que nos foi legado a partir da instauração da Modernidade verificamos que se operaram profundas alterações no modo de conceber a filosofia. Numa época dominada pelo reino da especialização, pela multiplicidade dos saberes e pelo modelo técnico-científico do pensar, as possibilidades de intervenção da reflexão filosófica passaram a ser reguladas pelo ideal de método importado das ciências da natureza, com claras consequências quer na vida quotidiana, quer nas orientações da humanidade. Reflecte assim Gadamer: “No século XVII (...), deu-se uma viragem decisiva em virtude da qual a relação entre filosofia e ciência se transformou num problema constante da filosofia ocidental. Todo o rico tesouro de conhecimentos tradicionais, desenvolvidos nas religiões, na arte, na literatura e em todas as outras possíveis artes e competências da medicina, astronomia, filologia e retórica, vê-se confrontado no século XVII com uma nova ideia de saber.”¹²

Assistimos assim à inauguração de toda uma nova forma de conceber o pensar e a experiência humana. Se por um lado o panorama em que desembocamos é profundamente desolador, uma vez que o homem é reduzido a «puro *cogito* isolado, sem corpo, nem espaço, nem tempo»,¹³ por outro, assistimos ao nascimento de um conceito de experiência redutor, que autoriza como experiência somente aquilo que é garantido pelo método científico, não prevendo e não possibilitando a comunicação com qualquer domínio prático. O ideal de certeza que se instalou na nossa civilização, resultou numa nova configuração da relação entre teoria e prática, dando origem ao que Gadamer designa por “era das ciências”. Contudo, somente na época contemporânea se podem fazer sentir de uma forma mais incisiva os efeitos

⁸ *ibidem*, p.3.

⁹ Miguel Baptista Pereira, «Europa e Filosofia», in *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol 2, nº4, Outubro, 1993. p. 282.

¹⁰ *idem*, *ibidem*.

¹¹ H. George Gadamer, *H.F.E.*, Lisboa, Edições 70, p.26.

¹² H. Gadamer, *ibidem*. 15.

¹³ Maria Luísa Portocarrero, Filosofia, Praxis e Hermenêutica, in *Revista Filosófica de Coimbra*, nº11, p.70.

dominadores da ciência e da técnica sobre a natureza. Para além desta vertente eminentemente dominadora, que fez com que a ciência se tenha tornado no primeiro factor produtivo da economia humana,¹⁴ vemos surgir no plano da sua aplicação prática (referimo-nos à ciência), uma situação completamente nova.

A hermenêutica pode e deve desempenhar neste contexto um papel fundamental. A perspectiva filosófica de Gadamer assume-se justamente como uma alternativa credível para poder pensar a pluralidade da actividade humana, podendo assumir de um modo legítimo a sua pretensão à universalidade. A hermenêutica deixa de ser pensada como um mero apêndice, já que ao ultrapassar uma visão disciplinar e limitada, passa a poder irrigar todos os campos da actividade.¹⁵

Gadamer explicita desde logo no prólogo à segunda edição de *Verdade e Método*, qual o sentido que pretende imprimir à sua perspectiva de hermenêutica. Assim deixa evidente que a elaboração de uma hermenêutica filosófica não solicita os requisitos da «velha hermenêutica», uma vez que «a sua intenção era e continua sendo filosófica», já que «não está em questão o que fazemos nem o que deveríamos fazer, mas antes o que ocorre connosco para lá do nosso querer e do nosso fazer».¹⁶ A esta concepção de hermenêutica está subjacente um novo modelo que prevê uma profunda cumplicidade com a filosofia prática tal como foi entendida por Aristóteles, bem como com uma racionalidade retórica e comunicacional, que partindo da finitude humana representa a infinita possibilidade de o ser humano ser pensado como a única «essência que possui *logos*, isto é, a possibilidade de nomear, de escutar o outro, de comunicar, de criar, de pensar e de contemplar.»¹⁷

¹⁴ H. George Gadamer, **O Mistério da Saúde**, Lisboa, Edições 70, 1ª Edição, 1993, p16.

¹⁵ Jose Maria Aguirre, Aguirre, José Maria, **Raison Critique e Raison Herméneutique**, 1ª Edição, Paris, Les Editions du Cerf, 1998.p. 83.

¹⁶ H. G. Gadamer, **V.M. I**, Salamanca, Ediciones Sígueme, 7ª Edição, 1997, p. 10.

¹⁷ M. Luísa Portocarrero, Razão e Memória em H: G. Gadamer, in **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, Tomo LVI, Jul/Dez Faculdade de Filosofia de Braga, 2000, p.335.

1.2 O PROJECTO DE SCHLEIERMACHER: AS POSSIBILIDADES ABERTAS NO SENTIDO DE UMA HERMENÊUTICA UNIVERSAL.

A hermenêutica afirmou, desde as suas origens, preocupações reflexivas e teóricas, não tendo, contudo descurado a sua vertente eminentemente prática. Ela designava a capacidade natural do homem, ou seja, a capacidade de uma interacção compreensiva entre os homens.¹⁸ Aliás, a tradição hermenêutica foi concebida mais como um exercício reflexivo acerca das possibilidades, regras e meios de interpretação que sirvam e promovam de modo imediato a praxis, do que qualquer preocupação meramente teórica. A hermenêutica estava, até aos séculos XVIII e XIX, mais ligada à vertente prática do compreender e de interpretar, revelando mais semelhanças com o exercício da racionalidade retórica, do que com qualquer tipo de conhecimento que assentasse em «critérios solipsistas de univocidade e rigor, próprios da lógica apofântica clássica».¹⁹ Esta «velha tradição de hermenêutica», que foi entendida como arte, como *subtilitas*, que permanecia cúmplice com um modelo onde prevalecia «a lógica comunicacional da co-referência e argumentação»,²⁰ onde os momentos de afirmação da hermenêutica se traduziam numa perspectiva unitária, cedeu o lugar a uma concepção de hermenêutica que ao marginalizar a vertente da aplicação, provocou a fusão entre o compreender e o interpretar. É necessário, segundo Gadamer, mantermo-nos atentos ao significado que esta concepção originária e unitária entre a compreensão, a interpretação e a aplicação verdadeiramente significam. Atentemos nas palavras do filósofo: «O problema dividia-se deste modo: distinguia-se uma *subtilitas intelligendi*, a compreensão de uma *subtilitas explicandi*, a interpretação e durante o pietismo acrescenta-se a *subtilitas applicandi*, a aplicação (J. J. Rambach). Estes três momentos devem caracterizar a realização da compreensão. É significativo que os três recebam o nome de *subtilitas*, isto é, que se compreendam menos como um método disponível e mais como um saber (ser) que requer uma particular finura de espírito.»²¹

¹⁸ H. George Gadamer. R.A.S, ibidem, p. 61.

¹⁹ Maria Luísa Portocarrero, Retórica e Apropriação na Hermenêutica de Gadamer, in **Revista Filosófica de Coimbra**, Vol 3, Nº3, Março, 94. p. 95.

²⁰ ibidem, p. 95.

²¹ H. George Gadamer, **V M I**, p. 378. Também neste sentido: A. Domingo Moratalla, **El Arte de poder no tener razón: la hermenêutica dialógica de H. G. Gadamer**, Salamanca, Publicaciones Universidade Pontificia, 1991, pp.229 ss.

Se por um lado a perspectiva historicista e romântica, ao fundir o acto de compreensão com o da interpretação, provocou o esquecimento do domínio da *aplicación*, retirando à hermenêutica toda a componente de raiz existencial, provocando o desprezo por todo o núcleo da esfera do vivencial e da intersubjectividade, teve no entanto o evidente mérito de conferir à hermenêutica um estatuto filosófico.

Foi segundo Gadamer, com eclodir da Revolução Francesa, que se consubstanciou na explosão e afirmação das culturas europeias, que pudemos vislumbrar a grande ruptura com a tradição. Esta passa a ser alvo de um desprezo significativo provocando a sensação de existir um enorme hiato entre passado e presente, sendo conferindo ao passado uma dimensão de uma enorme estranheza e distância. Foi justamente da necessidade de superar os abismos existentes entre o passado e futuro, que surgiu o Romantismo, tendo-se este convertido, tal como afirma Gadamer no «pioneiro da consciência histórica».²² O movimento romântico, que se revela como uma reacção ao Iluminismo, assume como objectivo o retorno às fontes originais e com este trajecto coloca-nos claramente a nossa imagem histórica do passado num terreno completamente novo.²³ A ultrapassagem do abismo que separava o passado do presente, coloca-nos perante «uma tarefa profundamente hermenêutica».²⁴ A sua incumbência passava a partir de então, a situar-se na necessidade de entender e clarificar o mundo histórico de um modo universal. O projecto hermenêutico protagonizado por Schleiermacher surge precisamente da nossa confrontação com a distância, quer esta se afirme no plano geográfico, linguístico ou cultural. A sua missão é a de nos familiarizar com tudo aquilo que nos surge como estranho, criando a disposição para tornar próximo o que nos é distante. A hermenêutica passa a ser concebida como uma «tecnologia» com dimensão universal disposta a intervir sempre que deparamos com um mal-entendido. Refere a este propósito Jean Grondin: «A hermenêutica só se torna necessária quando a compreensão era o primeiro ou o natural, ainda que a não compreensão fosse um caso excepcional que requeria uma ajuda hermenêutica especial. Schleiermacher inverte esta concepção «ingénua» e provinciana e estabelece como facto essencial o mal entendido. Desde que iniciou os seus esforços de compreensão, o

²² H. George Gadamer, *R.A.S.*, p. 98.

²³ *idem*, *ibidem*.

²⁴ *idem*, *ibidem*.

hermeneuta deve prevenir possíveis mal-entendidos. Por isso o entender deve proceder em todos os seus passos como uma arte».²⁵

O mal entendido e os elementos estranhos que se deparam à compreensão passam a ser encarados numa dimensão universal. Face à antiga concepção de hermenêutica Schleiermacher, representa uma clara inovação: para além dos mecanismos estruturais de ordem gramatical, deve-mos ter presente o momento individual da interpretação. Trata-se como afirma Grondin, de um processo de «compreensão do espírito que decifra a linguagem a partir da obra que o produz.»²⁶ Neste sentido Schleiermacher, concebe a hermenêutica como sendo suportada por dois momentos fundamentais que inter-actua: um que assume um cunho essencialmente «gramatical», uma vez que representa por um lado, o discurso na sua faceta mais comum, mais ordinária, que se consubstancia em tudo aquilo que acontece, independentemente da intervenção da singularidade individual e que se revela no uso que fazemos das palavras, das línguas e dos conceitos, e por outro, corresponde ao momento «psicológico», que se traduz «não somente na compreensão literal das palavras e do seu sentido objectivo mas sobretudo tem sobretudo presente a individualidade do locutor ou do autor, na sua genialidade.»²⁷ Esta dimensão da compreensão representa a sua faceta positiva, aquela que torna possível captar a referida individualidade de uma forma directa e intuitiva, assumindo como objectivo «a reconstrução mental do autor do texto». Embora estas duas dimensões devam ser entendidas na sua interacção e reciprocidade, pressupondo neste sentido um acordo entre pensamento e linguagem, é a partir de 1819, que a vertente «técnica» da hermenêutica passa a adquirir «mais importância e desenvolver-se no sentido de uma “interpretação psicológica”».²⁸ O seu projecto hermenêutico passa a ser definitivamente entendido como uma metodologia, como *Kunstlehre*, valorizando-se a função interna e

²⁵ Jean Grondin, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, 1ªEdição, Barcelona, Editorial Herder, 1999. p. 112.

²⁶ Jean Grondin, *ibidem*, p. 113.

²⁷ José Maria Aguirre, *ibidem*, p.44.

²⁸ *ibidem*, p. 43. Ver também neste sentido Januário Torgal Ferreira, *Pensamento e Linguagem na Hermenêutica de Schleiermacher*, in *O Homem e O Tempo*, Fundação Eng: António de Almeida, Porto, 1999, p. 267 e 268:«Na edição da obra completa, as duas modalidades, quaisquer que sejam a identidade, complementaridade ou alternância das suas relações, ocupam um lugar reconhecido numa 1ª fase, registando-se a partir de 1819 a evolução da interpretação técnica em ordem à psicologia, conforme avulta nos *Discursos Académicos* (1829 e nas *Notas Marginais*(1832- 1833).

ardilosa da individualidade, separada da individualidade da linguagem.²⁹ O fito fundamental da hermenêutica passa a ser a reconstrução do processo mental do autor, como resultado de uma acto divinatório ou de «congenialidade» com o mesmo, passando a ser possível captar a individualidade referida de uma forma directa, «uma vez que nos podemos transformar por assim dizer no outro.»³⁰

Schleiermacher vai aplicar esta vertente da interpretação «psicológica» ao domínio da circularidade hermenêutica. Na sua óptica a compreensão obedece a este requisito fundamental: o sentido das partes resulta sempre da totalidade e inversamente o sentido da totalidade adquire-se tendo presente as partes que compõem o círculo. Para este pensador cada construção elaborada pelo pensamento é entendida como um momento vital na ligação ao conjunto, à totalidade de cada ser humano. A compreensão resulta de uma evolução no interior do círculo, onde se estabelece uma interacção dialéctica (num processo de constante retorno) do todo em relação às partes e vice-versa, o que implica «a não aceitação de «um cânone dogmático ou uma pré-conceptualização do espírito de uma época que pudesse orientar de forma normativa a compreensão.»³¹ Toda a compreensão visa estabelecer uma cumplicidade com o autor. Esta não corresponde, no entanto, a uma atitude de pura identificação com este uma vez que o próprio acto de reproduzir ou de reconstruir representam momentos diferentes dos da produção original. Schleiermacher torna claro o seu objectivo: trata-se de «entender o discurso, primeiro tal como o compreende o autor e inclusivamente melhor do que este.»³²

Independente da perspectiva de Schleiermacher acentuar esta vertente psychologizante, a sua concepção de hermenêutica, representa um momento de viragem significativo no modo de conceber esta disciplina. Na realidade, conseguiu libertar-se dos limites estritamente disciplinares a que a intervenção hermenêutica até ao século XIX, se encontrava confinada. Comenta assim Gadamer: «Deu-se um passo decisivo quando na época do romantismo, Schleiermacher e seus seguidores fizeram da hermenêutica uma «arte» universal destinada a legitimar a peculiaridade da ciência teológica e a sua equiparação metodológica no círculo das ciências. Schleiermacher que possuía o dom natural da intuição

²⁹ Richard Palmer, **Hermenêutica**, Lisboa, Edições 70, 1999, p.99.

³⁰ idem, ibidem.

³¹ José Maria Aguirre, ibidem, p.45.

³² Apud: Schleiermacher, op, cit, Jean Grondin, **Introducción a la Hermenéutica Filosófica**, p. 113.

compreensiva do próximo e a quem se pode chamar o amigo mais genial de uma época em que a cultura da amizade alcançou um verdadeiro feto, sabia perfeitamente que a arte da compreensão não podia limitar-se à ciência. Desempenha um papel destacado, na sua opinião, na vida interpessoal, e quando se tenta compreender as palavras de uma pessoa profunda que não são acessíveis de um modo imediato, utilizamos esta arte constantemente.»³³

Devemos reconhecer o mérito de Schleiermacher no facto de nos ter proposto uma hermenêutica que procura os fundamentos de uma compreensão universal, que independentemente dos seus limites, revelar-se-ia fecunda quer na prática exegética, quer na dilucidação filosófica do fenómeno interpretativo.³⁴ A hermenêutica elaborada por Schleiermacher revela uma universalidade ainda limitada, uma vez que a sua concepção não foi capaz de se expandir ao plano da história e constituir-se como «*organon* metodológico» das ciências do espírito, (tarefa a que se dedicaram Ranke e Droysen). Foi, contudo o contributo de Dilthey, aquele que se irá revelar mais consistente. Atentemos nas considerações de Gadamer sobre estas limitações da hermenêutica de Schleiermacher: «Inclusivamente, a história não é para ele mais do que um drama em que vai mostrando esta livre criação, supostamente a de uma produtividade divina, e entende o comportamento histórico como o contemplar e o desfrutar deste grandioso teatro. O desfrutar reflexivo romântico da história aparece muito bem descrito numa passagem do *Diário* de Schleiermacher que Dilthey recolheu: “O verdadeiro sentido histórico eleva-se acima da história. Todos os fenómenos estão aí somente como milagres sagrados, que orientam a consideração no sentido do espírito que os produziu no seu jogo” »³⁵

Se a hermenêutica adquire com Schleiermacher uma nova atitude intelectual no que diz respeito ao papel da compreensão e da interpretação, aquela mantém-se contudo ainda ligada à «pressão que exerce o conceito moderno de ciência na autocompreensão da hermenêutica»,³⁶ resultando daqui a incapacidade para encontrar um rumo para a hermenêutica que se afirme no seu solo verdadeiramente originário, ou seja, o da «faculdade comunicativa que permite a convivência dos seres humanos e dê a conhecer a tradição que a

³³ H. George Gadamer, V. M. II, 3ª Edição, Salamanca, Edições Sígueme, p. 303.

³⁴ Apud: M. Dominique Richard, op, cit, Januário Ferreira, Pensamento e Linguagem na Hermenêutica de Schleiermacher, in **O Homem e o Tempo**, p.265.

³⁵ H. George Gadamer, V.M. I, p.252.

³⁶ H. George Gadamer, V.M. II, p. 303.

sustenta».³⁷ Todo o fenómeno compreensivo fica assim reduzido «ao modelo lógico-apofântico da apropriação dominadora, puramente monológica, totalmente desinteressada e sem quaisquer pressupostos.»³⁸ Este panorama implica, de uma forma decisiva um abandono das possibilidades que a hermenêutica pré-filosófica havia consumado, a saber, a possibilidade de fazer conciliar os interesses de ordem teórica com os interesses práctico-normativos.

1.3 O CONTRIBUTO DE DILTHEY NO SENTIDO DE DOTAR AS CIÊNCIAS DO ESPÍRITO DE UM ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO.

Os esforços teóricos de Dilthey situam-se justamente na tentativa de conferir à hermenêutica um estatuto de maior maturidade e consistência. O seu contributo afirma-se efectivamente na ampliação que foi capaz de elaborar em relação ao projecto de Schleiermacher, incutindo um novo rumo ao problema da compreensão (*Verstehen*). A indagação hermenêutica que Dilthey produziu visa exactamente a compreensão histórica e a procura da fundamentação para as ciências do espírito. (*Geisteswissenschaften*). Ranke e Droysen salientaram-se pela preciosa ajuda teórica na viragem que se operou: a saber, o terreno da hermenêutica passa a evidenciar todo um novo conjunto de preocupações: estes não se localizam já tanto nas questões de ordem filológica, mas antes no conhecimento histórico e na procura da sua legitimação. Trata de entender a história como «rede de acontecimentos, como grande documento humano, como a expressão mais fundamental da vida que deve ser compreendida.»³⁹ Dilthey estava convencido de que era necessário elaborar uma crítica da razão histórica, do mesmo modo que Kant a concebeu em relação à razão pura. Tal como esta (referimo-nos à *Crítica da Razão Pura*), autorizou a edificação, tornando possível as ciências da natureza, Dilthey tentou encontrar as categorias do mundo histórico que legitimassem, sob o ponto de vista teórico as ciências do espírito e o mundo histórico a que estas se referem. Diz Gadamer: «O objectivo a que Dilthey se propõe é manifesto: deseja descobrir, nos confins

³⁷ Maria Luísa Portocarrero, *Retórica e Apropriação na Hermenêutica de Gadamer*, ibidem, p. 97.

³⁸ ibidem p. 98.

³⁹ José Maria Aguirre Oraa, ibidem, p. 47.

da experiência histórica e da herança idealista da escola histórica, um fundamento novo e epistemologicamente sólido; o que explica a sua ideia de completar a crítica da razão pura de Kant por uma “crítica da razão histórica”.⁴⁰ O seu projecto hermenêutico evidencia a existência de «pacto entre a Hermenêutica e as ciências do espírito»,⁴¹ deixando antever a absorção dos conceitos modernos de ciência para o universo do espírito. Dilthey está convencido de que o tipo de experiência que verificamos no mundo histórico é basicamente diferente daquela que nos é possível obter nas ciências da natureza. O modelo de conhecimento que a história nos sugere não reside, nem se limita, à constatação de dados, às provas que são verificáveis a partir da mera empiricidade dos dados. O conhecimento histórico corresponde antes de tudo ao processo vital que se afirma numa fusão particular de acontecimentos num todo que constitui uma experiência vital e histórica. No mundo histórico, não somos confrontados com a exterioridade que é típica do mundo natural, uma vez que aquele é sempre um mundo «formado e conformado pelo espírito humano»,⁴² implicando a existência de «uma homogeneidade entre sujeito e objecto que tornam possível o conhecimento histórico.»⁴³

A hermenêutica de Dilthey representa um passo decisivo que nos autoriza entender o carácter próprio da compreensão: sustentada numa psicologia (*geisteswissenschaftliche*), trata-se de indagar quais as leis que permitem conhecer e descrever o funcionamento da vida espiritual. A psicologia «torna-se a partir de então o *pivot* de todas as ciências sociais».⁴⁴ São manifestas as preocupações no sentido de produzir todo o conjunto de instrumentos conceptuais que autorizem esse mesmo tipo de conhecimento. Contrariamente ao panorama vivido no domínio das ciências da natureza os conceitos brotam das experiências de vida, revelando-se, estas possuidoras de uma certeza imediata. A vida psíquica, ao manifestar-se deste modo, revela-se capaz de produzir um conhecimento devidamente estruturado acerca de

⁴⁰ H: George Gadamer, **P. C. H.**, pp. 30 e 31.

⁴¹ Maria Luísa Portocarrero, Retórica e apropriação na hermenêutica de Gadamer, *ibidem*, p. 98.

⁴² José Maria Aguirre Oraa, p.48.

⁴² José Maria Aguirre Oraa, *idem*, *ibidem*.

⁴³ H. George Gadamer, **V. M. I**, p. 283. Dilthey relativamente à nova configuração da relação sujeito- objecto, refere: «A primeira condição de possibilidade da ciência da história consiste no facto de que eu próprio sou um ser histórico, o mesmo que investiga a história e o mesmo que a faz» in,. Apud William Dilthey, *op.,cit* H. George Gadamer, **V. M. I** pp.281 e 282.

⁴⁴ José Maria Aguirre Oraa, *ibidem*, p. 48.

todas as manifestações de ordem vital: trata-se de tentar conhecer como se organizam os sentimentos, as regras de vontade e as representações humanas. Dilthey encontra a essência da vida individual no conceito de vivência, tentando deste modo fundamentar a possibilidade de conhecer o mundo histórico a partir das experiências individuais. É naquele conceito de vivência que o filósofo encontra o núcleo fundamental que o autoriza a legitimar epistemologicamente o conhecimento histórico. A vivência corresponde «a uma experiência imediata na qual não existe distinção entre o acto de vivenciar e aquilo que alguém vivência.»⁴⁵ Esta só pode ser entendida a partir dos nexos que a compõem, uma vez que são eles que autorizam a articulação da experiência. São o conjunto das relações internas, ou seja, os «nexos psicológicos» que constituem aquilo que Dilthey designa por estrutura. Comenta assim José Aguirre: «Para Dilthey(...) a significação não é um conceito lógico. Ele deve ser compreendido como expressão da vida. A vida no seu movimento permanente compreende uma configuração de unidades de significação estáveis, duráveis. A vida auto-interpreta-se. Ela é essencialmente uma estrutura hermenêutica. A vida constitui então o fundamento que garante a veracidade às ciências do espírito. Consequência manifesta: a hermenêutica provém de uma filosofia de vida e funda-se sob ela.»⁴⁶ O nexo da vida vai sendo criado a partir da significação que determinadas vivências adquirem, uma vez que são as vivências que se afirmam de um modo original na vida de cada um, permitindo verdadeiramente a vida espiritual de cada ser humano. Este conjunto de vivências funcionam como o centro aglutinador fundamental, constituindo-se como «a unidade do decurso central.» A proposta diltheyana torna evidente uma cumplicidade e ligação intrínseca entre vivência, nexo, significado e estrutura.

Todo este esforço do pensador traduz-se numa preocupação fundamental: trata-se de conferir um estatuto de ciência com grau de objectividade a todo o conhecimento e a toda a realidade que seja condicionada historicamente. Esta pretensão de Dilthey revela, segundo Gadamer, a manutenção do «velho princípio hermenêutico»: «O nexo estrutural da vida, tal como a de um texto, está determinado por uma certa relação entre o todo e as partes. Cada parte expressa algo do todo que é a vida, e tem, portanto uma significação para o todo do mesmo modo que o seu próprio significado é determinado a partir do todo. É o velho

⁴⁵ José Francisco Garcia, *El Diálogo como Juego: La Hermenéutica Filosófica de Hans George-Gadamer*, 1ª Edição, Granada, Universidade de Granada, 1995, p.95.

⁴⁶ José Maria Aguirre, *ibidem*, p.50.

princípio hermenêutico da interpretação dos textos que vale também para o nexo da vida porque nele se pressupõe de um modo análogo a unidade de um significado que se expressa em todas as suas partes.»⁴⁷ Quais as são as consequências hermenêuticas que podemos deduzir desta reflexão de Gadamer? Se para Dilthey a consciência história representa a possibilidade de efectuar uma compreensão de um modo histórico, a possibilidade de actuar historicamente, o que podemos deparar na sua proposta hermenêutica não é verdadeiramente a «expressão de uma verdade vital», mas antes uma evidente preocupação de índole reflexiva. Refere a propósito José Aguirre: «a consciência compreende-se a si própria a partir da sua própria história. Ela é uma forma de autoconhecimento.»⁴⁸

Todo o esforço de reflexão de Dilthey traduz assim uma preocupação de conferir um estatuto de objectividade a todo o conhecimento de toda a realidade que é condicionada historicamente. Ao elevar-se para lá dos obstáculos subjectivos da compreensão (ultrapassando a «metafísica da individualidade dominante na hermenêutica romântica»), tenta compreender «o nexo histórico estrutural» partindo do seu centro dinâmico. A epistemologia de Dilthey anseia assim atingir a compreensão dos nexos históricos cada vez mais vastos, em direcção à universalidade do conhecimento histórico.

Poderá, contudo, a compreensão histórica responder a esta ambição de universalidade? Não estaremos perante uma perspectiva de consciência que revela a sua faceta absoluta, faceta essa que tinha sido alvo de profundas críticas de Dilthey em relação ao edifício filosófico hegeliano? Gadamer detecta claramente algumas insuficiências da epistemologia de Dilthey. Não existirá, nesta, um fundo que torna afins o modelo metodológico das ciências da natureza e as ciências do espírito, no modo como ambas se propõem superar a subjectividade, para poder alcançar a objectividade no conhecimento histórico?

É deste modo que Gadamer reflecte em *O Problema da Consciência Histórica*: «Daí procedem também o uso frequente que Dilthey gosta de fazer da palavra “resultado” e a sua preferência pelas descrições metodológicas, uso e preferência que servem o mesmo fim. Nisso a hermenêutica romântica é-lhe útil porque menospreza, também ela, a natureza histórica da experiência que está na base das ciências humanas. De facto, ela parte do pressuposto que o

⁴⁷ H. George Gadamer, *V.MI*, ibidem, p. 282. Também neste sentido: H. George Gadamer, in *P. C. H*, p. 32.

⁴⁸ José Maria Aguirre, ibidem, p.52. Neste sentido refere Dilthey : « Trata-se da direcção no sentido da auto-reflexão, do caminho do compreender de fora para dentro. Esta tendência utiliza qualquer manifestação de vida

objecto próprio da compreensão é o texto a decifrar e a compreender, e que todo o encontro com um texto é um encontro do espírito com ele mesmo.»⁴⁹ As limitações apontadas por Gadamer à hermenêutica produzida por Dilthey pretendem tornar evidente a cumplicidade que apesar de tudo a mesma ousa manter com o pensamento romântico. De facto, embora Gadamer refira que «a hermenêutica não é uma herança romântica no pensamento de Dilthey, mas antes se conclui de um modo consistente a partir da fundamentação da filosofia na vida»,⁵⁰ acaba contudo por fundir o ideal de objectividade da ciência com a herança romântica, o que provoca «esquecimento da diferença entre a essência histórica da experiência e a forma de conhecimento da ciência».⁵¹ O que Gadamer pretende denunciar, é justamente o modo como a circularidade hermenêutica foi pensada a partir do romantismo, ou seja, como foi esquecido aquilo que teria que ser explicado, a saber: a importância que necessariamente deve ser conferida ao tempo. O círculo hermenêutico não pode conceber este como um obstáculo, como um corpo estranho, como um caminho para a objectividade que possibilita a compreensão. A hermenêutica deve saber ultrapassar as limitações que lhe foram impostas pelo historicismo e procurar percorrer um caminho que lhe garanta um conhecimento histórico efectivo. É deste modo que Gadamer nos dá conta da inflexão que é necessário realizar, se nos propomos construir uma hermenêutica histórica: «Para elucidar o significado de uma hermenêutica autenticamente histórica, partimos do insucesso do historicismo, tal como o constatamos em Dilthey, e relembramos, em seguida, as novas dimensões ontológicas de Husserl e Heidegger. O conhecimento histórico não pode ser descrito segundo o modelo de um conhecimento objectivista, pois ele mesmo é um processo que possui todas as características de um acontecimento histórico. A compreensão deve ser entendida como um acto de existência, sendo portanto um «ser em projecto». O objectivismo é uma ilusão. Mesmo como historiadores, quer dizer, como representantes de uma ciência moderna e metódica somos membros de uma cadeia ininterrupta graças á qual o passado nos dirige.»⁵²

para captar o interior donde vai surgindo.», Apud Dilthey op., cit, Jean Grondin, **Introducción a la Hermenéutica Filosófica**, p.133.

⁴⁹ H. George Gadamer, **P. C. H.**, pp. 41 e 42.

⁵⁰ H. George Gadamer, **V. M I**, p.286.

⁵¹ H. George Gadamer, *ibidem*, p. 301 e 302.

⁵² H. George Gadamer, **P. C. H.**, p. 69.

É nossa convicção de que para lá desta postura crítica devemos acentuar alguns dos efeitos verdadeiramente positivos que podemos extrair das reflexões produzidas por Dilthey. A pertinência da sua perspectiva revela-se no facto ter sido capaz de transportar para a hermenêutica «alguma consciência dos limites da moderna concepção de ciência, ao elevar a primeiro plano do pensamento filosófico a questão da historicidade, da alteridade e singularidade concreta do indivíduo».⁵³

A viragem epistemológica a que vimos a aludir comporta consigo evidentes consequências antropológicas, uma vez que o homem deixa de ser concebido somente como um ser que é «apenas um ser substante, pura reflexão, que vive apenas para calcular e dominar o mundo, mas é vida, movimento, praxis, um ser relacional, que se conhece e forma na relação vital com os outros.»⁵⁴ Enquanto que nas ciências da natureza prevalece o domínio da explicação, no domínio das ciências do espírito o homem compreende-se, por meio do que visa: «o horizonte comum que o liga a outro homem, isto é, o espaço não físico mas histórico da linguagem ou significação.»⁵⁵

Recebemos de Dilthey, uma herança epistemológica significativa no que diz respeito à possibilidade para repensar a metodologia das ciências históricas, o que conduziu Ortega y Gasset a considerá-lo como o maior expoente do pensamento da segunda metade do século XIX. A reflexão do filósofo (Dilthey) visava encontrar, para as ciências do espírito, uma «fundamentação autónoma, filosófica que evidenciasse os próprios princípios»,⁵⁶ que se consubstancia numa mutação fundamental. Refere Gadamer: «Dilthey não se limita a reflectir sobre o nosso saber da história tal como está cristalizado na ciência histórica, mas também reflecte sobre o ser humano enquanto está determinado pelo saber sobre a própria história. Com este termo «vida» designa o carácter fundamental da existência humana. Essa vida é para ele o «facto» nuclear em que definitivamente descansa o conhecimento da vida e não no sujeito de uma teoria do conhecimento»⁵⁷

Estas reflexões produzidas por Gadamer possibilitam uma redimensionalização do verdadeiro sentido da crítica gadamareana ao metodologismo diltheyano.

⁵³ Maria Luísa Portocarrero, Problemas de Hermenêutica Prática, in **Revista Filosófica de Coimbra**, Vol. 4. Nº8, Outubro 95, Porto, Fundação António José de Almeida, p.323.

⁵⁴ idem, ibidem.

⁵⁵ idem, ibidem.

⁵⁶ H. G. Gadamer, **VM.II**, p.35.

⁵⁷ ibidem, p.36.

Paulo Estrada, in (*Limites da Herança Heideggeriana: a Praxis na Hermenêutica de Gadamer*), defende uma perspectiva que basicamente assume que a crítica encetada por Gadamer não se «inscreve tanto numa tentativa de o invalidar, dissipar as suas contradições e problemas internos,(...) promover ou viabilizar a outro nível o projecto de Dilthey.»⁵⁸ Pensamos que a postura teórica adoptada pelo autor, (referimo-nos a Paulo Espada) permite-nos encontrar uma via reflexiva original no que diz respeito ao modo de pensar a forma como, quer Dilthey, quer Heidegger influenciaram a pretensão gadamareana de elevar a hermenêutica ao estatuto de universalidade.

Localizemo-nos nas reflexões de Gadamer: «A minha análise da posição de Dilthey procura mostrar que a sua concepção das ciências não está de acordo com a sua posição fundamental em termos de *Lebensphilosophie*. O que Mish e Dilthey designaram por «livre distância por relação a si»(*freie Ferne zu sich selbst*), isto é, a capacidade de aceder ao pensamento reflexivo, não coincide com a objectivação do conhecimento que devemos ao método científico. Ele encontra-se na relação entre, de um lado, a “vida”, que implica sempre consciência e reflexividade (*Besinnung*) e, do outro a “ciência” que procede da vida como uma das suas possibilidades. Se tal é o problema que, na verdade, se coloca, ele situa o fundamento das *geisteswissenschaften* no centro da filosofia.

O que é de certeza evidente em Heidegger, no princípio da sua filosofia.»⁵⁹

Não se pretende colocar em causa a profunda e decisiva influência que o projecto ontológico de Heidegger representa para a afirmação plena da hermenêutica gadamareana, mas somente redefinir as fronteiras teóricas que nos autoriza a reclamar uma herança visível de Dilthey em Gadamer. Atentemos nos esforços deste no sentido de explicitar esta problemática: «Se bem que contorne aqui o projecto filosófico de Heidegger, ou seja, a reanimação do “problema do Ser”, nem por isso é menos manifesto que apenas a tematização viva da existência humana como “ser-no mundo” revela plenamente as implicações do “Verstehen” como possibilidade e estrutura da existência (*in der Welt sein*) humano. As ciências humanas estão mais próximas da compreensão que o homem possui de si mesmo do que as ciências da natureza. A objectividade destas deixa de ser o ideal de um conhecimento sem equívoco e necessário. As ciências humanas contribuem para a compreensão que o

⁵⁸ Paulo César Duque Espada, *Limites da Herança Heideggeriana: a Praxis na Hermenêutica de Gadamer*, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga, 2000, p.515.

⁵⁹ H. George Gadamer, *P. C. H.*, p.11.

homem tem si mesmo, se bem que estejam longe de igualar, em exactidão e objectividade, as ciências da natureza e, se para isso contribuem, é porque, em compensação, elas têm nessa compreensão o seu fundamento.»⁶⁰

O que podemos deduzir deste conjunto de reflexões produzidas por Gadamer? Partilhamos a convicção do Prof. Paulo Estrada, quando refere que estas convicções do filósofo, visam afirmar uma ideia essencial: existe uma linha de continuidade entre os objectivos que Dilthey se propõe atingir e o legado ontológico heideggeriano. De que modo se materializa esta pretensão? Partindo da autocompreensão diltheyiana em relação às ciências, a ontologia de Heidegger permite conferi-lhe «um nível de tematização verdadeiramente consoante a sua *Lebensphilosophie*.»⁶¹ Dito de outro modo, o projecto de Heidegger irá viabilizar a tarefa de tematizar a conexão entre a vida e as várias dimensões com que esta interage: a consciência, a reflexão, o conhecimento e a ciência, sem nunca, aparentemente, pretender resolver de uma forma explicita o modo de ultrapassar estas dicotomias. As reflexões produzidas por este filósofo acerca destes dualismos fundamentais que dominaram toda a metafísica ocidental, só poderão ser resolvidas «enquanto dissolvidas em nome de uma outra tematização mais original, que se inicia com o *Dasein*, enquanto “lugar” da questão do ser, e que já não mais se organiza em torno da questão do conhecimento, seja nas ciências naturais seja nas humanas.»⁶²

Conscientes das limitações apontadas à perspectiva hermenêutica de Dilthey, é conveniente contudo realçar a forma como o século XIX viu despertar uma nova consciência sobre o homem, sobre a história que este produz, sobre a sua linguagem e os seus costumes. As novas preocupações que foram introduzidas podem ser comparadas aquelas que o século

⁶⁰ idem, ibidem, pp. 11 e 12.

⁶¹ Paulo Duque Estrada, ibidem. Este autor considera que a influência que podemos constatar na hermenêutica de Gadamer é mais de origem diltheyana do que heideggeriana. Neste sentido, alega a renovação que o pensamento de Gadamer evidencia no que diz respeito à possibilidade de poder pensar as ciências humanas já que as mesmas se situam justamente «no interior de um conhecimento que é inerente à vida». Este tipo de reflexão não é alvo, como já referimos de uma reflexão explicita no pensamento de Heidegger. Paulo Estrada considera que «embora diga respeito à existência, Gadamer não situa o compreender no âmbito do “*Dasein*”, com lugar da questão do ser, mas sim no âmbito da existência histórica efectiva que se auto-realiza através da compreensão mediatizada pela linguagem. É aqui que, a própria questão heideggeriana adquire a possibilidade de ser formulada» in Paulo Estrada, Limites da Herança heideggeriana: A Praxis na Hermenêutica de Gadamer, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, p.518.

⁶² idem, ibidem.

XVII pôde assistir no domínio das ciências da natureza. É que, no caso destas, encontramos um consenso no que diz respeito ao carácter específico da sua cientificidade; o panorama epistemológico das ciências humanas pauta-se pela conflitualidade de modelos de análise do real social. Face a essa conjuntura tomamos manifestamente partido por todos os esforços epistemológicos se ousaram reflectir sobre o universo da experiência vivida e que nos ajudaram a denunciar as perspectivas redutoras do positivismo. O esforço de Dilthey, a este título, parece-nos significativo: tratou-se de «cunhar definitivamente os conceitos de *explicação* e *compreensão* e pugnar tenazmente pela autonomia das Ciências do Espírito.»⁶³

Devemos concluir, tendo por base as reflexões produzidas sobre o sentido da história e da sua consciência, que não é fácil às ciências humanas «encontrar uma compreensão correcta na opinião pública no que concerne à sua forma de actuar.»⁶⁴

Pensamos que conceito de verdade que lhes subjaz, e o que elas verdadeiramente revelam, é difícil de se tornar manifesto. Consideramos neste sentido, que a emergência de uma reflexão filosófica sobre discursos e práticas científicas, se afigura a este nível extremamente pertinente. É precisamente por este motivo que iremos seguidamente reflectir sobre o alcance e sentido da viragem ontológica produzida por Heidegger, já que este conseguiu perceber o local originário que permitiu reiniciar essa mesma reflexão.

1.4 O SENTIDO DA VIRAGEM ONTOLÓGICA DE HEIDEGGER: OS EFEITOS PROVOCADOS PELA HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE.

Segundo Gadamer, a fenomenologia husserliana teve o mérito de ter ultrapassado os obstáculos do metodologismo kantiano. Foi Husserl que colocou de novo o tema da vida como sendo uma esfera susceptível de uma reflexão universal. No mundo da vida

⁶³ João Maria André, *Natureza e Espírito*, in **O Professor**, 35, Nov/Dez, 1993, pp.8 a 10.

⁶⁴ H. George Gadamer, **V. M. II**, p.43.

(*Lebenswelt*), estão concentradas as «evidências imediatas pré-categoriais e pré-lógicas»,⁶⁵ que correspondem ao mundo da vida pré-científica» e que representa a plataforma que suporta toda a actividade humana. Tal como refere Gadamer a afirmação do mundo da vida implica uma «desvalorização correlativa do mundo das ciências, enquanto modelo único de expressão da verdade e da realidade.»⁶⁶ Aquele, (referimo-nos ao tema da vida) deixava de estar estritamente vinculado à esfera própria das ciências humanas. O projecto husserliano sobre o «mundo da vida», bem como a «constituição anónima de todo o sentido e de toda significação»,⁶⁷ contribuiu para que a “vida experienciada” pudesse ser reivindicada como pertencente exclusivamente ao domínio das ciências humanas.

Consciente das fecundas possibilidades abertas por um modo de compreender entendido como «forma originária de realização do ser humano enquanto ser-no-mundo», tal como nos ensinou Heidegger, Gadamer procura pensar a oposição existente entre as ciências da natureza e as ciências humanas. Reflecte assim o filósofo: «estas (refere-se às ciências humanas) devem ser entendidas a partir da intencionalidade da vida universal. Esta compreensão é a única que pode satisfazer a exigência de uma *Selbstbesinnung*, ou seja, de uma autoconsciência da filosofia.»⁶⁸

Foi com Heidegger que a hermenêutica adquiriu um estatuto essencialmente filosófico. O seu contributo materializa-se numa redimensionalização do conceito de hermenêutica, da possibilidade de compreender sob um ponto de vista filosófico, a autocompreensão da vida humana. Embora tendo partido, do «retorno ao mundo da vida», que a fenomenologia de Husserl lhe tinha proporcionado, conseguiu superar a distinção entre facto e essência tal como persistia na “redução eidética”. Neste sentido, a alternativa de Heidegger consubstancia-se numa hermenêutica da facticidade. É a facticidade do *ser- aí*, que ao tornar-se o fundamento ontológico da questão fenomenológica, permite a substituição do *cogito puro*, ou seja, esta forma de existência que se interroga sobre o ser, não pode ser pensada tendo por base nenhuma pretensão fundacionista, devendo antes ser «mostrada».

A ontologia fundamental de Heidegger não pode ser pensada como um modo de redimensionar as questões próprias da fenomenologia transcendental. Dito de outro modo,

⁶⁵ José Maria Gómez- Heras, *Ética e Hermenêutica*, (Ensaio sobre a cosntruccion moral del «mundo de la vida» cotidiana, 1ª Edição, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2000, p. 77.

⁶⁶ Apud H. G. Gadamer, op cit., José Gomèz- Heras, idem, ibidem, p. 78.

⁶⁷ H. George Gadamer, *P. C. H.*, p .45.

enquanto que a crítica husserliana visava denunciar o objectivismo reinante nas filosofias anteriores, Heidegger ultrapassa esta autocompreensão, delineando assim o terreno de uma nova teleologia: trata-se de encetar um novo começo, que nos coloque no início da filosofia ocidental, e mais concretamente nos pré-socráticos, restituindo-nos assim toda a antiga problemática grega no que diz respeito ao ser. O modo como Heidegger concebe a temporalidade deixa-nos antever uma postura completamente nova: aquele conceito deixa de ser pensado como sendo uma temporalidade da consciência, ou do eu transcendental, passando a ser perspectivada como uma instância que funda o ser, a verdade e a história, autorizando a questão do ser a ser cunhada a partir de uma base ontológica fundamental, que se tornou omissa na subjectividade transcendental.

Para lá de qualquer fundamentação teórica acerca das ciências do espírito, ou de qualquer preocupação no sentido de ultrapassar as aporias do historicismo, Heidegger propõe-se pensar a questão da compreensão assumindo como pano de fundo mais abrangente a problemática do ser, conferindo-lhe um grau de radicalidade. O modo próprio da compreensão deixa de ser pensada na sua raiz metodológica, para passar a ser entendida a partir da sua raiz «fundacional». Trata-se de «repor a compreensão no seu terreno constitutivo, quer dizer ontológico. O *Dasein*, o ser-aí, que nós somos, não se experimenta como um sujeito para quem existe um objecto, mas como um ser situado no ser. Antes mesmo de ser considerado como um homem ou como um sujeito, o *Dasein*, é encarado como um lugar onde o ser se manifesta.»⁶⁹

A reflexão de Heidegger assume como objectivo a necessidade de um retorno às próprias coisas, antecipando qualquer tipo de intervenção metodológica, invertendo neste sentido o caminho dominante na metafísica tradicional. O *Dasein* é constitutivamente um ser no mundo, não pode ser concebido como um sujeito autónomo, como uma consciência pura que só se reconhece como sendo desligado do mundo. O significado profundo da estrutura antecipatória que Heidegger nos propõe, implica uma alteração no rumo que foi conferido ao conceito de compreensão. Refere a este propósito a Prof.^a Maria Luísa Portocarrero: «a compreensão já não é uma acção da subjectividade humana, mas pelo contrário, um

⁶⁸ idem, ibidem.

⁶⁹ José Maria Aguirre, ibidem, p. 56.

acontecer, um estar situado no acontecer da tradição, na qual passado e presente se encontram numa constante mediação»⁷⁰

Enquanto o projecto de uma filosofia transcendental tal como Kant nos havia proposto implicava encontrar algo de essencial e desconhecido (a coisa em si), por detrás das relações fenoménicas, Heidegger acreditava ser possível desvendar tudo aquilo que foi ocultado no fenómeno. A fenomenologia ao denunciar o ser que foi esquecido e votado ao abandono, quando proclama a necessidade de desvendar as «dissimulações dominantes que obscurecem a manifestação do fenómeno», ⁷¹ irá converter-se numa hermenêutica que visa justamente desvelar tudo o que foi ocultado no fenómeno, assim como o sentido do ser: «é na hermenêutica assim compreendida que se enraíza o que devemos designar de hermenêutica num sentido derivado, a metodologia das ciências do espírito.»⁷²

Contrariamente aos pressupostos evidenciados pela epistemologia das ciências do espírito de Dilthey, que nos pretendia fazer crer que o conhecimento do outro, da sua estrutura psíquica, era susceptível de um conhecimento mais sólido e de mais fácil acesso do que obtemos quando pretendemos conhecer os mecanismos da natureza, Heidegger sabia perfeitamente que as possibilidades de conhecimento de nós próprios e dos outros geram inevitavelmente o mal entendido e equívocos na compreensão, o que o leva a conceber toda a reflexão, não no «ser- com- o outro», mas com «o ser-do-mundo». Comenta a propósito Paul Ricoeur: «o problema «mundo» toma lugar do problema «outro». Ao «mundalizar» assim a compreensão Heidegger «des-psicologiza-a».⁷³

Estamos perante um modo completamente diferente de conceber o compreender (*Verstehen*), uma vez que este já não se resolve mediante uma arte ou intervenção metódica, passando antes a ser perspectivado como uma teoria da experiência e da praxis vital que a envolve, que precede toda a subjectividade e toda a racionalidade metódica, quer nos coloquemos no domínio das ciências da compreensão, quer no das ciências da natureza.

É deste modo que Gadamer sintetiza o novo sentido adquirido pela compreensão : «A análise temporal do “ser-aí” humano em Heidegger mostrou em minha opinião de um modo convincente, que a compreensão não é um dos modos de comportamento do sujeito, mas antes

⁷⁰ Maria Luísa Portocarrero, Razão e Memória em H. G. Gadamer, in **Revista Portuguesa de Filosofia**, p. 341.

⁷¹ José Maria Aguirre Oraa, *idem*, *ibidem*, p. 56.

⁷² Apud Heidegger, *op. cit.*, José Maria Aguirre, *ibidem*.

o modo de ser do próprio ser-aí. É neste sentido que temos empregue aqui o conceito de «hermenêutica». Designa o carácter móvel do ser-aí, que constitui a sua finitude e sua especificidade e que portanto abarca o conjunto da experiência humana do mundo. O facto do movimento da compreensão ser abrangente e universal não é arbitrariedade nem inflação construtiva de um aspecto unilateral, mas está na natureza própria da coisa.»⁷⁴ É justamente no modo como Heidegger concebe o fenómeno da compreensão que reside a possibilidade de uma legitimação filosófica e hermenêutica da perspectiva gadamareana. Esta legitimação, encontra-a Gadamer no segundo Heidegger, aquele que realizou a *Kehre*⁷⁵

É precisamente esta viragem no pensamento de Heidegger que impulsiona Gadamer a elaborar uma hermenêutica verdadeiramente filosófica.

A temporalidade com que Heidegger apetrechou o *Dasein*, resultou da necessidade de redimensionar a nossa relação com história, ou seja, «toda a relação adequada com a história há-de ter em conta a mediação entre passado e presente que surge da constituição ontológica do *Dasein*.»⁷⁶ A fundamentação ontológica que é conferida à compreensão implica a «futuralidade» existencial do ser-aí humano, de uma existência humana projectada para o futuro. A possibilidade de compreensão no plano da história adquire a sua fundamentação a partir da pré-estrutura do ser-aí. A historicidade entendida como um movimento permanente, geradora de expectativas e de esquecimentos é a condição que nos permite a actualização do passado. A pertença a uma situação, não pode funcionar como obstáculo para acedermos ao

⁷³ Paul Ricoeur, *Cours de Hermneutique*, Louvain-la-Neuve, Éditions du Sic, Institut Supérieur de Philosophie, 1971, p. 72.

⁷⁴ Hans George Gadamer, *V.M. I*, p. 12.

⁷⁵ Ver neste sentido, H. George Gadamer, *V.M. II*, p. 321.

Rui Sampaio da Silva refere em «Gadamer e a Herança Heideggeriana», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, p. 523, que o momento de viragem (*kehre*) do pensamento heideggeriano se situa na obra *Sobre a Essência da Verdade*, segundo a tese de William Richardson. Refere ainda o autor do artigo em questão que Gadamer sempre manifestou preferência «pelo pensamento de Heidegger posterior à *Kehre*», uma vez que *Ser e Tempo*, «se encontra dominado (...) por uma abordagem de tipo transcendental que, segundo Gadamer, seria de todo inadequada para exprimir a historicidade e finitude da existência humana. Em contrapartida, o pensamento de Heidegger posterior à *kehre* teria o mérito de abdicar do ponto de vista transcendental e de se abrir de modo mais decidido ao carácter histórico da existência humana.» p. 523.

Neste sentido, também Maria Luísa Portocarrero, *O Preconceito em H. G. Gadamer: o Sentido de uma Reabilitação*, pp. 211 e 212.

⁷⁶ José Francisco Zúñiga, *El Diálogo como Juego*, p. 149.

conhecimento histórico. Pelo contrário a inserção na tradição representa a finitude histórica do ser-aí humano, permitindo que este seja sempre projectado no sentido de possibilidades futuras. Reflecte neste sentido Gadamer: «Para Heidegger, com efeito, o facto de não podermos falar de história senão enquanto nós mesmos somos seres históricos significa que é a historicidade do ser-aí humano, no seu incessante movimento de espera e de esquecimento, que permite o retorno do passado à vida. O que antes parecia prejudicial ao conceito e de método, como forma «subjectiva» de aproximação ao conhecimento histórico, situa-se, agora, no primeiro plano de uma interrogação fundamental.»⁷⁷ O conhecimento histórico passa a ser entendido como «*mensuratio ad rem*», quer dizer «como uma adequação à coisa», deixando esta de ser perspectivada como «*factum brutum*», passando esta a ser concebida, não no sentido de uma «coisa constatável ou instrumentalmente mensurável», passando a ser entendida na sua dimensão verdadeiramente constitutiva, a saber, no modo de ser que lhe é intrínseco: o de ser-aí humano.

Heidegger foi, segundo Gianni Vattimo, o primeiro a fornecer ao círculo hermenêutico uma elaboração filosófica, passando a «reconhecê-lo não como um limite, mas como uma possibilidade positiva de conhecimento, ou até como a única possibilidade de uma experiência de verdade por parte do ser aí.»⁷⁸ O facto de o fenómeno interpretativo ser concebido simplesmente como a articulação do compreendido, (o que implica sempre uma compreensão ou pré-compreensão da coisa), traduz-se uma ultrapassagem definitiva da relação tradicional sujeito-objecto. Diz G. Vattimo: «antes de cada acto explícito de conhecimento, antes de todo o reconhecimento de algo como (*als*) algo, cognoscente e conhecido pertencem-se já mutuamente: o conhecido encontra-se já dentro do horizonte do cognoscente, mas apenas porque o cognoscente está dentro do mundo que o conhecido co-determina».⁷⁹

A missão do círculo é a de descrever aquilo que verdadeiramente acontece de um modo verdadeiro na compreensão, deixando assim pressupor que, tal como diz Heidegger que «toda a interpretação que tem que se deparar com a compreensão tem já que ter compreendido o que se trata de interpretar».⁸⁰ Deparamo-nos assim com duas alternativas possíveis: se tentarmos sair do círculo necessariamente estamos a evidenciar a necessidade de

⁷⁷ H. George Gadamer, **P. C. H**, p. 50.

⁷⁸ Gianni Vattimo, **As Aventuras da Diferença**, Lisboa, Edições 70, p. 30.

⁷⁹ *idem*, *ibidem*.

adequar a compreensão de conhecimento, ou seja, o da demonstração científica. Se pelo contrário supomos a inevitabilidade do círculo estamos a cumprir o novo sentido heideggeriano da compreensão, a saber, a existência de uma estrutura prévia. Como resolve Gadamer esta questão? Por outras palavras, como é possível mantermo-nos adequadamente no círculo? O trajecto é claro: trata-se de ter presente a estrutura prévia das ocorrências e de garantir o tema científico a partir da «própria coisa».

Eis o comentário de Gadamer: «Não podemos depreciar este círculo qualificando-o de vicioso, ainda que resignando-nos a tal vício: O círculo abriga em si uma possibilidade autêntica do conhecer mais original, que não apreendemos correctamente senão admitindo que todo a explicitação (ou interpretação) tem por tarefa primeira, permanente e última, não se deixar impor os seus conhecimentos e objectivos prévios pelas suas antecipações de quaisquer intuições e noções populares mas assegurar-se do seu tema científico por um desenvolvimento dessas antecipações segundo as próprias coisas.»⁸¹

A interpretação torna-se efectiva, não só porque a circularidade é não só possível, como se torna imprescindível. A objectividade deve passar a ser entendida num movimento de vaivém constante, que implica a confirmação constante das opiniões prévias com o texto, que se materializa num «constante reprojectar, num movimento de sentido do compreender e do interpretar.»⁸²

A objectividade obtém-se pela relação que é possível estabelecer entre aquilo que o intérprete pré-pensa e aquilo que o texto pré- diz, estando o primeiro disposto deixar-se dizer pelo texto. Em toda a interpretação deparamos com preconceitos que vão sendo substituídos por conceitos cada vez mais adequados, num esforço contínuo de redefinição, de elaboração de hipóteses, que deverão ser de um modo constante confrontadas «com as próprias coisas.

O único momento de afirmação da subjectividade deve residir na possibilidade da opinião que formamos previamente, poder ser constatada. A opinião que é formada hermeneuticamente deve estar receptiva para acolher o texto na sua alteridade. Diz Gadamer: «Uma consciência formada hermeneuticamente tem que se mostrar receptiva desde o

⁸⁰ Apud Heidegger, op, cit., José Francisco, García, *El diálogo con juego, La hermenèutica Filosófica de Hans- George Gadamer*, p. 99.

⁸¹ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 133.

⁸² H. G. Gadamer, *VMI*, p.333.

princípio para a alteridade do texto.»⁸³ O filósofo elucida-nos claramente como deve o círculo hermenêutico confirmar o seu objectivo efectivo, ou seja, concretizar a confirmação dos preconceitos com as próprias coisas. Segundo Gadamer, ao elaborarmos uma pré-compreensão do problema do ser (o esquecimento a que foi votado, a interpretação a que foi sujeito quando interpretado como substância, como presença) e ao confrontarmos com momentos fundamentais na história da metafísica ocidental, verificamos que tanto no conceito de substância pensante de Descartes, como no absoluto hegeliano continua a prevalecer o conceito grego de substância. Embora se revelem como preconceitos, têm de ser confrontados com a tradição mais vasta onde se inserem, ou seja, na tradição metafísica. A estrutura circular da compreensão, que fazia prevalecer uma relação formal entre o individual e o global, garantindo assim a unidade de sentido, foi superada definitivamente por Heidegger. Neste sentido assistimos à inauguração de um novo terreno teórico que irá legitimar a hipótese de elaboração de uma hermenêutica universal.

Quer para Schleiermacher, para quem a compreensão era um acto de congenialidade, ou seja, uma possibilidade de «captar o sentido de um texto que se baseava na adivinhação das intenções do outro.»⁸⁴, quer para Dilthey, que teve o mérito de ter ultrapassado esta «metafísica da individualidade», mas que continuou a pensar que o universo da história é um texto que tem de ser decifrado, que deve ser portador de sentido, persiste a mesma concepção de circularidade que provinha do romantismo.

É a conexão efectiva entre o todo e as partes que proporciona a unidade de sentido. Gadamer, considera que se para Dilthey «a hermenêutica não é uma herança romântica, mas antes se conclui de um modo consistente a partir da fundamentação da filosofia da vida»,⁸⁵ o mesmo não foi contudo, capaz de se libertar do artifício formal entre o todo e as partes que permanecia na hermenêutica romântica.: Reforça deste modo o filósofo «É este o triunfo do método filológico: conceber o espírito do passado como presente, o estranho como familiar.

⁸³ H. George Gadamer, *V.M I*, ibidem, p.335. Ver também neste sentido, *V. M II*, pp.65 e 66.

⁸⁴ José Francisco Garcia, p.97.

⁸⁵ H. George Gadamer, *V M I*, ibidem, 286. José Francisco Garcia vê nesta afirmação de Gadamer, uma ligeira contradição, uma vez que o filósofo aparentemente refere que a hermenêutica de Dilthey se desvincula definitivamente da herança romântica. Pensamos que a afirmação de Dilthey não comporta necessariamente uma contradição, mas antes que existe uma mudança efectiva no rumo que a hermenêutica adoptou, numa vez que Dilthey procura, ainda que dentro dos parâmetros do metodologismo, encontrar «nexos históricos» para além dos «nexos psicológicos».

Dilthey é profundamente cúmplice com este triunfo. É sobre eles que se criam os alicerces das ciências do espírito. Tal como o conhecimento científico-natural examina algo que é presente em relação a uma relação que deve encontrar-se nele, o mesmo se passa no conhecimento espiritual na análise dos seus textos.»⁸⁶

Esta constatação de Gadamer elucida-nos sobre a fusão que foi estabelecida entre os anseios de objectividade científica e os pressupostos inerentes à hermenêutica romântica, e que comportam evidentes consequências hermenêuticas: trata-se de «conseguir esconder a diferença entre a essência histórica da experiência e a forma de conhecimento da ciência.»⁸⁷ Só o programa de Heidegger, ao confirmar que em toda a compreensão somos confrontados com uma estrutura antecipatória, consegue tornar fecunda essa estrutura do *Dasein* a que já fizemos alusão. É justamente a descoberta de toda a opinião prévia, da valorização dos preconceitos como modo de realizar uma constante re-actualização da compreensão a partir da consciência histórica, de tal modo que a possibilidade de detectar o que é historicamente diferente e a aplicação dos métodos históricos não se limitem a uma confirmação das próprias hipóteses ou antecipações.

Do exposto podemos deduzir algumas conclusões que se nos afiguram como essenciais para a sistematização teórica do próximo capítulo: a ontologia heideggeriana permitiu realizar uma inversão fundamental no modo de conceber o trajecto tradicional da compreensão. Assim, antes de qualquer intervenção metodológica, antes de qualquer pretensão para isolar e compreender a opinião do outro, devemos antes de tudo «ater-nos sobre a coisa».⁸⁸

A hermenêutica filosófica deve, neste sentido, afirmar claramente a existência de um novo centro, a saber, ela deve acolher aquilo que a hermenêutica romântica tinha preterido: a distância temporal e o papel que esta desempenha na compreensão: «O tempo não é primeiro que tudo um fosso que há que salvar porque separa e afasta, mas é antes a base do acontecer no qual radica a compreensão actual. Por isso a distância temporal não é algo que deva superar-se. A suposição ingénua do historicismo foi crer que é possível trasladar o espírito de

⁸⁶ ibidem, p. 302.

⁸⁷ ibidem, pp. 301 e 302.

⁸⁸ H. George Gadamer, ibidem, p.68.

uma época, pensar com os seus próprios conceitos e representações e não com os próprios, forçando assim a objectividade histórica.»⁸⁹

A HERMENÊUTICA UNIVERSAL DE GADAMER: A SUPERAÇÃO DAS LIMITAÇÕES DO ILUMINISMO E DO ROMANTISMO.

1.5 O CONCEITO DE VERDADE INERENTE ÀS CIÊNCIAS HUMANAS: A HISTORICIDADE DA COMPREENSÃO.

É na segunda parte de *Verdade e Método* que Gadamer desenvolve aquilo que considera ser um «hermenêutica das ciências do espírito»,⁹⁰ ou seja, é aqui que o filósofo procura reabilitar a especificidade hermenêutica das ciências do espírito.

Depois de termos percorrido momentos fundamentais da hermenêutica no século XIX, no sentido de tornar claro as incoerências e as aporias do historicismo, que como vimos, apesar de admitir a historicidade humana, não deixa de a conceber como um modo absoluto de conhecimento, tentamos seguidamente clarificar o modo como quer o retorno husserliano à esfera do vivido, quer a hermenêutica da facticidade de Heidegger representam uma superação definitiva da «obsessão epistemológica do historicismo»,⁹¹ autorizando neste sentido a elaboração gadamareana de uma teoria da compreensão hermenêutica.

O problema com que nos deparamos a partir de agora é o de reconhecer essa marca da estrutura existencial, que se afirma no «ser-aí» e reconhecê-la, ou mais ainda, poder aplicá-la ao domínio das ciências humanas. O último Heidegger colocou-se de um modo radical no plano da finitude, tendo-se preocupado em demonstrar que a estrutura do preconceito equivale a um momento ontologicamente positivo da compreensão. Esta nova postura irá revelar a sua eficácia ao permitir realizar a ultrapassagem da concepção epistemológica inerente ao historicismo.

⁸⁹ H. George Gadamer, idem, ibidem. Também neste sentido H. George Gadamer, **P. C. H.**, p.74.

⁹⁰ H. G. Gadamer, **VM I**, pp. 225, 277, 305, 331, 378,415.

⁹¹ Jean Grondin, **Introducción a la Hermenéutica Filosófica**, p.162.

A nova hermenêutica, ao assumir-se como verdadeiramente filosófica deve incorporar no seu seio a tradição e pensá-la a partir de uma nova configuração. Comenta a propósito Gadamer: «Evidentemente, não nos iniciamos nesta cultura enquanto olharmos para os nossos antepassados com um espírito objectivista, quer dizer como objecto de um método científico, ou como se fora qualquer coisa de essencialmente diferente, completamente estranho.»⁹² A tradição, como já referimos, longe de nos colocar um problema de conhecimento constitui antes um momento que se revela «como um fenómeno de apropriação espontânea e produtiva do conteúdo transmitido».⁹³ Uma das exigências com que se depara a hermenêutica histórica é a de superar a «oposição abstracta entre tradição e investigação histórica, entre história e saber».⁹⁴ A relação entre a tradição viva e a história deve ser entendida num plano de reciprocidade e numa interacção dinâmica. A nova hermenêutica não concebe o passado como um conjunto de factos dispersos, desordenados e privados de sentido, susceptíveis de serem penetrados pela consciência: o passado passa ser entendido como um «fluxo em que nos movemos e participamos, em todo o acto da compreensão»⁹⁵

Das tarefas que de que está incumbida não é competência específica da actuação hermenêutica. reclamar a especificidade da sua actuação na problemática epistemológica restrita às ciências do espírito, ou na ambição de encontrar desesperadamente a verdade através da segurança tranquilizadora de um método. Trata-se mais de uma tarefa de averiguação da verdade que continua a ser filosófica, já que «não está em questão o que fazemos nem o que deveríamos fazer, mas sim o que nos ocorre para além do nosso querer e do fazer.»⁹⁶ O que verdadeiramente importa é libertar as ciências do espírito da imposição de um modelo de cientificidade que lhes é hostil, aliando a esta pretensão a necessidade de «interpelar o conjunto da existência humana do mundo e da praxis vital.»⁹⁷ O facto de nos vermos obrigados a ter presente outras formas de experiência que não se reconhecem no modelo da racionalidade eminentemente científica, não significa que a hermenêutica gadamareana pretenda negar a racionalidade e o rigor metódico que são apanágio da ciência moderna. O que o preocupa é a procura do «ser» do compreender, ou à maneira

⁹² H. George Gadamer, **P.C. H.**, p. 52.

⁹³ *ibidem* p.53.

⁹⁴ *idem*, *ibidem*.

⁹⁵ R. E. Palmer, **Hermenêutica**, p.180.

⁹⁶ H. George Gadamer, **VMI**, p. 10.

⁹⁷ *ibidem* pp.11 e 12.

heideggeriana, trata-se de indagar «de que modo compreender é ser». A nova hermenêutica deixa de ser concebida como um apêndice disciplinar para passar a estender-se aos diversos domínios da actividade humana.

A hermenêutica que se reclama filosófica manifesta a convicção de que não só é possível, como necessário reabilitar os preconceitos conferindo-lhes uma dimensão positiva no que diz respeito à possibilidade de atingir o conhecimento. Antes de adquirir a conotação negativa que o Iluminismo conferiu à noção de preconceito, o mesmo significava, se tivémos presente a sua raiz etimológica, «juízo-prévio», ou seja, o juízo que se forma antes de se ter tido em conta todos os elementos que intervêm na sua elaboração. Só a posterior validação do preconceito, pode assegurar-nos acerca da sua validade ou falsidade.⁹⁸

A identificação que o Iluminismo faz entre juízo não fundamentado e preconceito revela algo de semelhante ao trajecto da dúvida cartesiana, no sentido em que esta só viu legitimada a sua pretensão à racionalidade e à universalidade no momento em que fez intervir as regras do método racional. Neste aspecto subcrevemos a convicção de José Francisco Zúñiga: «Nisto, o racionalismo cartesiano, a ciência moderna e o Iluminismo bebem a mesma fonte.»⁹⁹

O esquema epistemológico tradicional revela-se pouco ajustado para o conhecimento histórico, uma vez que escamoteia a função positiva que desempenham os preconceitos. Gadamer considera contudo que não basta denunciar as limitações óbvias do Iluminismo para que possamos entender de um modo efectivo a inserção do homem na história. Dito de outro modo, o filósofo considera que existe uma clara cumplicidade entre a necessidade de uma intervenção metodológica, o Iluminismo, o Romantismo e o historicismo. De facto este último, mais não fez do que aplicar o modelo de investigação histórica que o Iluminismo tinha inaugurado, ainda que de um modo paradoxal tenha recorrido ao movimento que na sua origem combateu o Iluminismo, ou seja, o romantismo. Diz Gadamer: «É deste modo que os responsáveis do Iluminismo continuam determinando a autocompreensão do historicismo. Supostamente não de uma forma imediata, mas antes através de uma ruptura peculiar originada pelo romantismo. Isto aparece claro no esquema básico da filosofia da história que o romantismo compartilha com o Iluminismo e que chega a ser premissa intocável precisamente

⁹⁸ José Maria Zuniga, *ibidem*, p. 102.

⁹⁹ *idem*, *ibidem*.

pela reacção romântica contra a Ilustração: o esquema de superação do mito pelo logos. Este esquema afirma a sua validade através do progressivo “desencantamento do mundo”». ¹⁰⁰

A crítica gadamareana ao Iluminismo não deve tanto entendida pelos efeitos meramente circunstanciais que este movimento produziu, mas antes como sendo o responsável por um modelo de racionalidade mais lato, que de um modo outro perpassa a nossa situação de homens contemporâneos. O trajecto de Gadamer vai precisamente nesse sentido: trata-se de denunciar por um lado, um modelo absoluto de razão, cuja legitimidade assenta única e exclusivamente na crença da eficácia do caminho do método e cuja área de acção são essencialmente as ciências da natureza, e por outro, a sua crítica visa todas as pretensões de hegemonia racional que assume o seu plano de radicalidade na *Vernunft* hegeliana. Superados, de um ou outro modo, os tempos do saber absoluto tal como se consubstancia na filosofia idealista, a nossa contemporaneidade é marcada pela hegemonia da racionalidade científica e pela metodologia que é subjacente. Estas afirmam-se pelo modo como se relacionam com o objecto: numa simbiose de distância e de domínio face ao mundo natural. As consequências deste domínio cego materializam-se num desprezo claro pela dimensão humana e social, no uso de uma técnica omnipresente e omnipotente, que molda o homem e a sociedade de um modo «cada vez mais cientifizado». ¹⁰¹

A crítica que Gadamer enceta ao Iluminismo recolhe o impacto positivo inerente à crítica que o romantismo dirigiu aquele movimento. O espírito romântico ao recuperar sectores da realidade que se encontravam fora do alcance da razão «esclarecida», (a tradição, o mito, a experiência religiosa, o saber popular), funcionou de certo modo como um correctivo, como uma possibilidade de atenuar os excessos metódicos que a razão moderna através do seu ideal de certeza, pretendeu realizar, e que numa primeira fase se afirmou na esfera do mundo natural, alargando-se seguidamente ao universo da realidade humana e social.

Não podemos daqui deduzir que a reabilitação destas facetas do real que o romantismo realizou, e a anuência gadamareana ao sentido positivo dessa recuperação, possa de modo algum representar que qualquer atitude irracionalismo ou de relativismo primário: o romantismo não funciona como percurso a adoptar de um modo acrítico, mas antes como um

¹⁰⁰ H. George Gadamer, *V.M I*, p. 340.

¹⁰¹ Jose Maria Aguirre, *ibidem*, p. 84. Este autor considera que esta convicção gadamareana revela «ressonâncias da reflexão heideggeriana.»

atitude crítica que faz incidir a sua esfera de acção na denúncia das pretensões de hegemonia da razão científica.

Se nos ativemos à postura gadamareana evidenciada em *El Problema de la historia en la reciente filosofía alemana*, podemos verificar que o objectivo do filósofo denota mais uma atitude de afirmação em relação à possibilidade de legitimar outras formas de conhecimento, do que a negação de possibilidade de qualquer outro tipo de racionalidade. As vias de conhecimento que se afirmam para além da ciência, representam modos próprios de conceber a verdade.

O problema com que nos passamos a deparar, é mais o da necessidade de definir as fronteiras da razão, do que o de negar a validade do método e enveredar por uma atitude antirracionalista. É deste modo que Gadamer propõe esta delimitação: «A história espiritual da humanidade não é um processo de desacralização do mundo, nem a dissolução do mito pelo *logos*, pela razão. Este esquema assenta no preconceito da ilustração histórica, na hipótese ingénua de que a razão do ser racional é o fundamento suficiente para triunfar e dominar. Na realidade a razão não funciona por si própria. Só é uma possibilidade – e oportunidade histórica. Não se compreende a si mesmo e muito menos compreende a realidade mítica que também a envolve e a sustenta.»¹⁰² Dito de outro modo: o que urge contestar é uma razão que se apresenta com um poder ilimitado, que não se reconhece como limitada e condicionada historicamente. Os mitos não podem ser concebidos como «máscaras da realidade histórica, capazes de extrair a razão às coisas, para se realizar como consciência histórica.»¹⁰³

Será então possível encontrar um saber vivo que se afirme para lá do Iluminismo e do modo próprio de actuar das ciências da natureza? Atentemos na proposta gadamareana: «O filósofo (...) está incumbido de apresentar, em vez de resultados visíveis e convincentes para todos, o problemático e o que dá que pensar, o que lhe oferece o indivíduo pensante no trabalho elaborado pelas ciências do espírito.»¹⁰⁴

Os métodos que as ciências naturais utilizam não possibilitam a captação de «tudo o que vale a pena saber», nem sequer o que mais vale a pena: os fins últimos, que devem orientar todo o domínio dos recursos da natureza e do homem.¹⁰⁵

¹⁰² H. George Gadamer, V. M. II, p. 41.

¹⁰³ *ibidem*, pp.41 e 42.

¹⁰⁴ *ibidem*, p.43.

¹⁰⁵ *idem*, *ibidem*.

Quando nos confrontamos com universo gnoseológico das ciências do espírito deparamo-nos com um conhecimento de outro género e de outra categoria. Que grau de cientificidade nos pode garantir as ciências do espírito? As ciências da natureza legitimam a sua especificidade epistemológica na procura incessante do novo, do desconhecido, na existência de um caminho seguro, passível de ser controlado, com o objectivo de poder atingir novas verdades. Pelo contrário as ciências do espírito estão mais perto da «intuição do artista do que do enfoque metodológico da investigação.»¹⁰⁶ De facto, este domínio científico nutre-se mais das influências que lhe foram legadas pelo romantismo e pelo espírito do idealismo alemão do que pelo «*pathos* das ciências experimentais.»¹⁰⁷

O facto das ciências do espírito terem sido insufladas pelas vertentes que aqueles movimentos intelectuais proporcionaram, (a memória, a fantasia, a sensibilidade poética o tacto e a experiência humana), conduz-nos a um modo de encarar a realidade diferente daquela que nos foi legada pela racionalidade inerente às ciências da natureza. A indagação gadamareana sobre o estatuto epistemológico das ciências do espírito exige que se efectue um reencontro, reencontro esse que se deve traduzir na retoma dos fecundos caminhos que a tradição humanista nos legou. É por este motivo que a pretensão de Gadamer de elaborar uma hermenêutica das ciências do espírito remonta ao contributo de Helmholtz, e às diferenças epistemológicas que desde logo este autor reconheceu entre as ciências da natureza e as do espírito. Enquanto que a metodologia das primeiras se pauta pela utilização da indução lógica e está autorizada, a partir da empiricidade do dado, a formular leis, as segundas estão mais perto de uma «indução artística», que emana de uma sensibilidade instintiva e de um tacto para quais não existem regras.¹⁰⁸

É precisamente esta dimensão, esta antecipação teórica que Helmholtz foi capaz de prever que Gadamer valoriza. É que, sendo um autor do século XIX, a contribuição de Helmholtz revela-se mais frutífera no que toca à possibilidade de entender a especificidade epistemológica das ciências do espírito, do que a de outros pensadores, que sendo posteriores (referimo-nos essencialmente a Dilthey e a Mish), não tinham contudo sabido ultrapassar as obsessões metodológicas e as aporias em que tinham caído as suas construções teóricas.

¹⁰⁶ *ibidem*, p. 44.

¹⁰⁷ *idem*, *ibidem*.

¹⁰⁸ Jean Grondin, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, p. 159.

Situemo-nos no comentário de Gadamer: « Ora bem, Helmholtz sabe que para o conhecimento histórico é determinante uma experiência muito distinta da que serve a investigação das leis da natureza. Portanto, tenta fundamentar o motivo pelo qual no conhecimento histórico o método indutivo aparece sob condições diferentes daquelas que afectam a investigação da natureza. (...) O conhecimento histórico seria diferente porque no seu âmbito não há leis naturais mas sim submissão voluntária a leis práticas, quer dizer, a imperativos. O mundo da liberdade humana não conheceria a falta e excepções das leis naturais.»¹⁰⁹

O mundo sócio- histórico não é pois redutível às exigências do raciocínio indutivo. A sua ambição cognoscitiva situa-se muito mais na tentativa de compreender o próprio fenómeno na sua singularidade e concretude histórica. Por mais que tentemos extrair da especificidade deste objecto experiências com uma dimensão geral, o seu «objectivo não é o de confirmar e ampliar as experiências gerais para alcançar o conhecimento de uma lei do tipo como se desenvolvem os homens, os povos, os estados, mas antes compreender como é o determinado homem, determinado povo, determinado estado, o que se fez dele, ou numa formulação mais geral, quais as ocorrências que permitem que ele seja assim.»¹¹⁰

A ideia estruturante de Gadamer, e que o pensador pretende deixar evidente nas primeiras páginas de *Verdade e Método*, é a de que o modo próprio de actuar das ciências do espírito pode ser melhor entendido quando nos colocamos mais no seio da tradição humanista do que dentro dos parâmetros de funcionamento metodológico da ciência moderna.

É precisamente no conceito humanista de *formação*¹¹¹ que o filósofo encontra os instrumentos conceptuais que melhor se adaptam à possibilidade de legitimar o sentido

¹⁰⁹ H. Geroge Gadamer, *V M I*, p.36 e 37.

¹¹⁰ *ibidem*, p. 33.

¹¹¹ Neste sentido não devemos esquecer alguns dos contributos essenciais de Gadamer presentes em *Verdade e Método I*. Refere o filósofo em relação a dois contributos fundamentais, nomeadamente os de Herder e de Vico: «Foi sobretudo Herder que tentou vencer o perfeccionismo do Iluminismo mediante o novo ideal de uma formação do homem, preparando assim o solo sobre o qual puderam desenvolver-se as ciências históricas. O conceito de formação que então adquiriu uma validade preponderante foi o maior pensamento do século XVIII, sendo este conceito o que designa o elemento em que vivem as ciências do espírito XIX, ainda que elas não consigam justificar isto epistemologicamente.», p. 37. Ainda relativamente ao contributo de G.Vico, refere Gadamer: «Vico fundamenta o significado e o direito autónomo da eloquência sobre este sentido comum do verdadeiro e do justo, que não sendo um saber um saber por causas permite falar do evidente/ verosímil.(...) A ideia de Vico via mais longe do que a de uma mera defesa do *peithô* retórica. Objectivamente o que aqui opera é

efectivo do que é compreender. É nossa convicção de que antes de iniciar a explicitação do modo como Gadamer materializa a sua pretensão de elaborar uma hermenêutica das ciências do espírito, devemos tentar responder à questão colocada por Jean Grondin: «Como ocorreu este desmoronamento da tradição humanista que levou ao predomínio único da concepção do método que se estendeu de um modo crescente no interior das ciências naturais?»¹¹²

Gadamer sustenta que os motivos que conduziram a esta situação, resultam da estetização dos conceitos básicos do humanismo, e mais concretamente os juízos de gosto. É desta forma que nos é colocado o problema nos é colocado: «Temos que reconhecer que a fundamentação kantiana da estética sobre o juízo de gosto faz justiça a duas faces do fenómeno, a sua generalidade empírica e a sua pretensão apriorista de generalidade. Sem dúvida o preço a pagar por esta justificação da crítica no domínio do gosto consiste em arrebatar a este qualquer significado cognoscitivo. O sentido comum fica reduzido a um princípio subjectivo.»¹¹³ Ao negar este valor, Kant contribui para relegar para o plano da subjectividade tudo aquilo que não se enquadra nos anseios e solicitações metódicas. Comenta assim Jean Grondin: «Aquilo que não se não se coaduna com os critérios das ciências naturais e objectivas e metódicas foi separado como sendo meramente «subjectivo» e «estético» do reino do conhecimento.»¹¹⁴

Ao conferir unicamente o estatuto de conhecimento teórico ao conhecimento científico natural, a subjectivização da estética perspectivada por Kant, impeliu as ciências do espírito no sentido da fundamentação epistemológica sustentada pela orientação metodológica das ciências naturais.. É precisamente aqui que podemos localizar com maior nitidez o abandono das ciências do espírito em relação a toda a tradição humanista.

Ao procurar-se legitimar a hermenêutica filosófica, tendo por base uma reflexão sobre o sentido da obra de arte, não fica patenteado qualquer tentativa para repensar o modo próprio de actuar das ciências humanas. Parece-nos neste sentido incisiva a reflexão de Jean Grondin, quando afirma que «do ponto de vista do conteúdo o caminho da estética representa para

a velha oposição aristotélica entre saber técnico e saber prático, uma oposição que não se pode reduzir verdade e à verosimilhança. O saber prático, a *phrónesis*, é uma forma de saber distinta. Em primeiro lugar está orientada no sentido da situação concreta; por consequência tem que acolher as circunstâncias na sua infinita variedade. E isto é também o que Vico destaca explicitamente.»

¹¹² Jean Grondin, *Introducción à la Hermenéutica Filosófica*, p. 160.

¹¹³ H. George Gadamer, *V.M.I*, p. 76.

¹¹⁴ Jean Grondin, *Introducción à la Hermenéutica Filosófica*, ibidem, pp. 160 e 161.

Verdade e Método um modo de rodear o problema. Independente das opiniões positivas sobre a arte, o capítulo inicial da obra oferece mais uma antiestética do que uma estética. A criação da estética revela-se assim como uma pura abstracção, que há que destruir ou relativizar- nas palavras do jovem Heidegger – para (tornar a) obter uma concepção adequada do tipo de conhecimento que opera nas ciências do espírito.»¹¹⁵

A cumplicidade existente entre o pensamento de Gadamer e o tipo de verdade que é inerente à obra de arte, a necessidade de definir os fundamentos de uma hermenêutica filosófica traduz essencialmente a ambição de pensar o espaço possível da filosofia no mundo contemporâneo. Como já foi referimos, Gadamer contesta frontalmente o facto de a verdade ter estabelecido, no Ocidente, uma «relação privilegiada com o modelo da adequação e posteriormente com a moderna temática do método científico.»¹¹⁶ Este modo unilateral de conceber a verdade consubstanciou-se num profundo empobrecimento dos infinitos sentidos e significações de que esta é portadora. A verdade não poder ser reduzida a uma dimensão de positividade e dimensionada na sua excessiva dependência em relação aos factos.

A pretensão gadamareana de reformulação do conceito de verdade implica o estabelecimento de um diálogo com o espírito romântico, já que é precisamente aqui que se encontra a origem da constituição das ciências do espírito.¹¹⁷ Ao encetar este diálogo colocamo-nos numa postura de abertura em relação à literatura e às manifestações artísticas.

Se a postura de Gadamer se revela crítica face ao romantismo, já que considera que no mesmo ainda perduram vestígios do conceito metódico de verdade, não se pode, contudo, descurar o facto daquele movimento, ter contribuído de uma forma decisiva para abrir a temática em torno da qual funcionam as ciências do espírito, ou seja, o universo da cultura. Refere a Prof. M. Luísa Portocarrero: «Estas são ciências que recusam claramente o modelo explicativo das ciências da natureza, e é esta recusa que provoca, pela primeira vez, a necessidade de uma hermenêutica filosófica.»¹¹⁸

O estatuto epistemológico especial que é necessário conferir às ciências do espírito solicita a recuperação de dimensões fundamentais que o moderno método científico de esqueceu de abordar: «o mundo umbical do homem ao seu mundo originário, o mundo da

¹¹⁵ Jean Grondin, *ibidem*, p. 161

¹¹⁶ Maria Luísa Portocarrero, O Significado Hermenêutico da Obra de Arte em H. G. Gadamer, in **O Homem e O Tempo**, Porto, Fundação António José de Almeida, 1999, p.497.

¹¹⁷ *ibidem*, p.498.

vida que se transcende, se re(a)presenta e significa ou o mundo da cultura.»¹¹⁹ Trata-se de reconhecer no modo de actuar destas ciências, um objecto e a procura de um percurso que tem presente um outro conjunto de referências. São estas novas referências que atestam a legitimidade epistemológica deste universo científico, obrigando-nos a repensar o papel do sujeito humano. Este não pode ser concebido como um ser acabado, como um «ser anónimo e atemporal», passando a ser dimensionado como sendo integrado e cúmplice com o mundo da vida. Tudo o que é, ou pode ser verdadeiro, não é necessariamente sinónimo de positividade, de capacidade de domínio e de previsibilidade sobre o real. Como «ciências da finitude e da desmesura» que são, o seu objecto situa-se mais na relação homem – obra, ou dito de outro modo, trata-se de pensar o homem na sua faceta simbólica e cultural, ou seja, trata-se de compreender essa «relação inefável ou relacional do ex-istir humano.»¹²⁰

É precisamente aqui que se encontra toda a possibilidade de uma reflexão hermenêutica sobre as ciências do espírito. O romantismo, independentemente, das insuficiências que já foram apontadas e que se traduziram na persistência de uma leitura gnosiológica do mundo da arte, na literatura e da cultura, e na manutenção do conceito moderno de *cogito*, permitiu, apesar de tudo, redescobrir no humano na sua faceta «real e inefável», as suas possibilidades infinitas para «projectar todo o conjunto de valores vitais contra a secura e aridez da razão puramente mecânica.»¹²¹

Se o romantismo funcionou como uma leitura correctiva do Iluminismo, ajudando nesse sentido a denunciar uma razão supra-histórica, anónima e desinteressada, sustenta contudo ainda uma cisão entre tradição e razão, que na óptica de Gadamer, não pode ser sustentada. Uma proposta de hermenêutica que tenha presente a dimensão finita e histórica da verdade e do homem não pode reger-se por este tipo de oposição. A tradição não significa irracionalidade, a tradição não silencia a razão, ela significa muito mais uma acto de liberdade, de conservação e preservação,¹²² que participa em todas as mutações históricas, do que qualquer forma de irracionalidade ou de arbitrariedade.

¹¹⁸ *ibidem*, p.499.

¹¹⁹ *ibidem*, p.499.

¹²⁰ *idem*, *ibidem*.

¹²¹ *ibidem*, p. 501.

¹²² Refere Gadamer neste sentido: « A tradição é essencialmente conservação e como tal nunca deixa de estar presente nas mudanças históricas. Sem dúvida, a conservação é um acto de razão, ainda que caracterizada pelo

As ciências do espírito alimentam a sua especificidade precisamente pela relação precedente que estabelecem com as coisas, «pela sua participação na tradição, e pela maneira como o fazem, sempre de um modo renovado.»¹²³ É esta participação nos «enunciados essenciais da experiência humana tal como acontece na tradição artística, religiosa e histórica, que nos permite aferir acerca «da riqueza ou pobreza dos resultados científico-naturais.»¹²⁴ O universo científico a que vimos a aludir pauta o seu modo de actuar pelo facto de permitir preencher a nossa vida com algo de diferente, que nada tem a ver com a pretensão de dominar e de calcular, mas que nem por isso deixa de ser decisivo para o homem, ou seja, aquilo a que «habitualmente designamos por cultura.»

Esta delimitação gadamareana não visa contestar o sentido de uma racionalidade metódica, mas antes insurgir-se contra o modo absoluto como nos tem sido imposto esse método. Numa sociedade onde todo o ritmo social é dominado por racionalização crescente, o nosso objectivo não é do reavivar os conflitos entre as ciências da natureza e as do espírito . Se enveredarmos por esta alternativa, contribuímos para esconder o fundamental que esta problemática encerra: os objectivos a que cada área do conhecimento deve assumir.

O que está em causa é «algo que não implica tanto a limitação ou restrição da ciência moderna, mas antes um aspecto que precede e que em parte a torna possível.»¹²⁵ As interrogações de Gadamer, não se focalizam somente em torno do diferente ritmo epistemológico que cada uma das áreas científicas patenteiam. O seu esforço afirma-se pela tentativa de exprimir a experiência humana encarada na sua totalidade, preocupando-se mais na procura de uma interrogação com carácter fundamental, colocada a um nível «mais transcendental», antecipando-se a toda a subjectividade, e assim através desta abertura poder inaugurar o espaço que possibilita toda a compreensão. O que se pretende não é tanto definir a maneira como esta se processa, mas pelo contrário entender o que se «produz realmente quando se compreende.»¹²⁶ Dito de outro modo, trata-se de tornar claro que existe algo de comum que participa em toda a compreensão, que organiza o seu percurso não no sentido de uma subjectividade pura e autónoma, mas naquilo que Gadamer considera ser uma «história

facto de atrair a atenção sobre si. Esta é a razão para sejam as inovações, os novos planos, o que aparece como única acção e resultado da razão.»in **VMI**, pp 349 e 350.

¹²³ Carten Dutt, **En Conversación con Hans George Gadamer**, Madrid, Editorial Tecnos, 1993. p. 29.

¹²⁴ idem, *ibidem*.

¹²⁵ H. G: Gadamer, **VMI**, p. 11.

¹²⁶ José Maria Aguirre, *ibidem*, p.99.

efetual e operante.» Este legado fecundo que a tradição simboliza não pode, segundo Gadamer, ser encarado como um «em si», tal como o romantismo a encarou, devendo antes ser plenamente assumida e afirmada. A tradição não pode ser pensada numa perspectiva de distância, mas como algo que nos afecta, que nos interpela, que participa no nosso presente. Longe de constituir um obstáculo à possibilidade de compreensão, o «estar na tradição não limita a possibilidade de conhecer, mas pelo contrário torna-a possível.»¹²⁷ O facto de Gadamer conceber a nossa inserção da tradição, como uma real possibilidade de conhecimento permite uma redimensionalização da estrutura prévia inerente a toda a compreensão que Heidegger nos havia proposto, o que nos autoriza a falar no alcance epistemológico da tradição.

Tomando como ponto de partida a «hermenêutica da facticidade de Heidegger», Gadamer assumiu como necessidade captar o sentido da compreensão, deixando patente a convicção de que só é possível esta «operação» se tivermos presente a necessidade de realizar uma apropriação concreta da transmissão do passado. Trata-se de admitir a radicalidade da nossa finitude e temporalidade, de circunscrever as fronteiras que travem a afirmação de qualquer formalização do ego ou de um espírito absoluto.

Ao nos situarmos no plano da facticidade somos impelidos a procurar todo o sentido e significação no modo próprio de ser da tradição, já que o facto de sermos precedidos por algo, faz com que nós pertençamos muito mais à história do que ela nos pertence. É precisamente o conceito de história efetual (*Wirkungsgeschichte*),¹²⁸ que nos abre a possibilidade de entender a tradição como local de mediação, permitindo superar a situação de um certo impasse e de cepticismo que nos foi legada pela reflexão heideggeriana.

¹²⁷ H. G. Gadamer, *ibidem*, p.349

¹²⁸ Reconhecemos a nossa dificuldade em traduzir este conceito a partir da edição espanhola, de **Verdade e Método I**, que utilizamos no nosso estudo. Tal como refere Luis Guervós in **Tradición, Language y Praxis en la Hermenéutica** de H. G. Gadamer, p.61, nota 7, a tradução espanhola torna-o ininteligível e não esclarece o verdadeiro alcance do mesmo. Este autor optou pela designação de «consciência da determinação histórica», designação que foi aconselhada por Gadamer a Gianni Vattimo, in **Introduzione a Verità e Metodo**, Torino, Fabri, p.XXI, e que parece captar a relação existente entre efeito e saber que é inerente a este conceito. Contudo, a designação que a Prof. Maria Luísa Portocarrero adoptou, in **Preconceito em H. G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação**, (consciência da história efetual) utiliza, e que nós adoptamos, não mutila o sentido deste conceito, uma vez que nele prevalece o essencial da mensagem de Gadamer, que é como já referimos a acção de reciprocidade que existe entre saber e efeito.

Gadamer foi capaz, tal como nos dá conta a feliz expressão de Habermas, de «urbanizar a província heideggeriana», transmitindo-nos a imagem do filósofo que «tem pontes, que suprime as distâncias». Esta supressão, ou pelo menos atenuação traduz-se no modo como passamos a conceber a relação entre as ciências e a filosofia, na nova relação que devemos adoptar em relação aos textos clássicos transmitidos pela tradição e pelas gerações posteriores, e entre as diferentes línguas e diferentes linguagens.¹²⁹ A nossa pertença à tradição não constitui qualquer tipo de obstáculo, não simboliza a superioridade de um poder que nos impede de pensar. Pelo contrário representa um acto de verdadeira alteridade, um saber entender o outro, no sentido que Gadamer lhe atribui: «a voz que ressoa a partir da tradição e da autoridade – pode perceber algo melhor do que nós mesmos.»¹³⁰

Deparamo-nos deste modo com um outro tipo de verdade, que privilegia a esfera do relacional, e que inevitavelmente contribui de uma forma decisiva para traçar os limites de uma razão que se apresenta como autocrática e totalitária. A verdade hermenêutica ao proclamar uma efectiva alteridade, revela-se capaz de «sair de si, formar a sua própria particularidade, reconhecer-se no outro e reconhecer o outro.»¹³¹

O tipo de experiência que preocupa Gadamer tem mais a ver com o tipo de experiência pensada à maneira de Ésquilo (*pathei mathos*: uma vez que é através do sofrimento que aprendemos), do que a experiência da investigação laboratorial. A experiência que nos interessa é aquela que nos provoca inquietação, e que não é susceptível de ser expressa através de qualquer raciocínio lógico.

Trata-se de denunciar a «concepção instrumental da compreensão que oculta a sua indisponibilidade inicial. É este instrumentalismo que Gadamer questiona de um modo fundamental: «Compreender não é dominar, é um pouco como respirar ou amar: não sabemos muito sobre o que dirige, nem donde vem o vento que insufla a vida, mas nós sabemos que tudo está em constante dependência e que nós não somos donos de nada.»¹³²

A experiência hermenêutica assenta em pressupostos diferentes daqueles que vigoram na razão instrumental: o que a torna apta a demonstrar que «aquele que compreende inscreve-se sempre num universo, num horizonte, de visão e de pertença, onde se deixa interpelar por

¹²⁹ José Maria Aguirre, Pensar com Gadamer e Habermas, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LVI, 2000, Jul/Dez, p. 499.

¹³⁰ H. G. Gadamer, *V.M.II* p. 45.

¹³¹ Maria Luísa Portocarrero, *O Preconceito em H. G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, p.219.

uma constelação de questões».¹³³ A constituição de uma teoria da experiência deve ter presente a forma como a realidade histórica determina a compreensão. A tradição revela-se como uma experiência hermenêutica, como o verdadeiro sujeito da compreensão. Este momento prévio a toda a compreensão, transformar-se-á no local onde vai ser possível legitimar epistemologicamente as ciências do espírito, bem como, como mais tarde poderemos constatar, materializar a aspiração à universalidade, de que irá reclamar-se a hermenêutica gadamareana.

1.6 O ALCANCE EPISTEMOLÓGICO DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICO EFEITUAL

Jean Grondin considera que o conceito de história efetual, ou mais concretamente o «trabalho silencioso da história»¹³⁴ desempenha um papel inexcedível em *Verdade e Método*, uma vez que «frustou de um modo eficaz o instrumentalismo da consciência histórica: a do trabalho silencioso da história.»¹³⁵ A análise deste conceito marca de uma forma decisiva todo o conteúdo e construção teórica da noção gadamareana de experiência, de tal forma que leva Grondin a afirmar que «ela representa o verdadeiro auge especulativo da obra. Gadamer irá fazer do mesmo um «princípio» correspondendo o resto da obra a mero desenvolvimento deste conceito».¹³⁶ É precisamente a partir do momento em que Gadamer instaura esta noção, que podemos falar de uma conotação positiva e afirmativa da problemática aberta por Heidegger e daí partir para uma mais sólida sistematização teórica. Tal nos diz Luis Guervós: «A W.C.¹³⁷ permite, com efeito, reconciliar a experiência central da *Kehre* heideggeriana, o facto do ser interpelado pelo ser, com a problemática hermenêutica de *Ser e Tempo* abandonado pelo último Heidegger perante o medo de recair no subjectivismo.»¹³⁸

A consciência perde a sua soberania já que passa a ser pensada em termos de uma consciência que se reconhece como pertencente à tradição. A aceção positiva que Gadamer

¹³² Jean Grondin, *Introduction à Hans George Gadamer*, p. 37 e 38.

¹³³ *ibidem*, p. 126.

¹³⁴ *idem*, *ibidem*, p. 136.

¹³⁵ *idem*, *ibidem*.

¹³⁶ *idem*, *ibidem*.

¹³⁷ Referimo-nos à “consciência da história efetual.”

¹³⁸ Luis Santiago Guervós, *Tradição, Language e Praxis na Hermenêutica* de H. G. Gadamer, Granada, Secretariado de Publicações da Universidade de Granada, 1987, p.61,

confere à tradição leva-nos a considerar a mesma, como já tivemos oportunidade de referir, como um momento crucial da procura da verdade.

Mas qual é o significado efectivo que este conceito adquire na hermenêutica gadamareana? Atentemos no modo como filósofo integra este problema: «A minha hermenêutica filosófica tenta justamente seguir a orientação do Heidegger tardio e torná-la acessível de um modo novo. Foi com este fim que o conceito de consciência, cuja função fundamentadora tinha sido o objectivo da crítica ontológica de Heidegger. Contudo tentei delimitar bem este conceito: Heidegger conseguiu ver um recuo na dimensão que ele tinha superado, ainda que não tenha deixado de advertir que o meu objectivo apontava na mesma direcção do seu pensamento.(...) Em qualquer caso, há que ler correctamente o meu capítulo sobre a consciência da história efectual em *Verdade e Método I*, 415, 417. Não se pode ver nele uma modificação da autoconsciência: por exemplo uma consciência ou um método hermenêutico baseado nela. Trata-se de delimitar a consciência mediante a história efectual que tem implicações sobre todos nós. Essa história é algo que nunca podemos descortinar de todo. A consciência da história efectual é mais ser do que consciência.»¹³⁹

O conceito de história efectual não é contudo uma criação teórica de Gadamer, devendo o seu verdadeiro sentido ser alvo de uma análise prévia, e assim ser explicitado tendo presentes as três significações que o mesmo adquiriu.

Assim num primeiro sentido, assumiu a forma de uma consciência historiográfica, que fazia incidir o seu interesse essencialmente na crítica literária. A história efectual seria um apêndice disciplinar que se preocupava em entender a influência que a obra desempenhava na história e qual a história das suas interpretações. Como nos diz Grondin: «no caso da consciência científica das ciências humanas, tratar-se-ia da vigilância que consiste em fazer a história das interpretações do seu assunto, do estado da investigação, sabendo que este trabalho da história faz parte também de toda a constelação da investigação». ¹⁴⁰ Um segundo significado remeteria para a necessidade de acentuar a sua verdadeira dimensão filosófica. Este momento representava o reconhecimento da existência de um trabalho de efectiva acção e de determinação por parte da história. O facto de nós pertencermos à história e à sua verdade, faz da tradição uma instância superior, que pode ser equiparada ao estatuto de sujeito transcendental, no sentido em que a mesma se torna um

¹³⁹ H. G. Gadamer, *V.M.II*, p.18.

¹⁴⁰ Jean Grondin, *ibidem*, p. 140.

elemento indispensável para que a compreensão se possa realizar, ou dito de outro modo: «Na realidade não é a história que nós pertence, mas antes somos nós que pertencemos a ela. Muito antes de nós nos compreendermos a nós próprios na reflexão, estamo-nos a compreender já de uma maneira auto-evidente na família, na sociedade e no estado em que vivemos. A lente da subjectividade é um espelho que deforma. A autoreflexão do indivíduo não é mais do que uma fálscia na corrente fechada da história. Por isso os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que os juízos, a realidade histórica do ser.»¹⁴¹ Finalmente a consciência da história efectual representa o momento próprio da realização da compreensão, uma vez que diz respeito ao modo como actua a consciência, ou seja, à interacção efectiva que existe entre efeito e saber, à mediação que é necessário estabelecer entre a história e a procura da verdade. Trata-se do momento de «apropriação antropológica (*gewirkt*) pela história.»¹⁴²

O conceito que vimos a descrever revela uma «subtil ambiguidade»,¹⁴³ uma vez que, se por um lado, diz respeito aquilo que é produzido pelo ritmo da história e à consciência que é determinada por ela, por outro, designa a consciência deste ter-se sido produzido e deste estar-se determinado. É o próprio Gadamer que nos dá conta desta subtileza: «Eu chamo a isto “consciência histórico-efeitual”, porque pretendo significar, por um lado, que a nossa consciência é definida por uma história efetual, isto é, por um acontecer real que liberta a nossa consciência de tal modo que ela possa ser contraposta com o passado. E pretendo significar que estamos incumbidos de formar sempre uma consciência dessa efetualidade... como o passado que percebemos nos força a acabá-lo, a assumir de certo modo a sua verdade.»¹⁴⁴

A «consciência da história efetual» autoriza-nos a expressar, agora de um modo filosófico a nossa própria finitude. O trabalho realizado pela história, longe de constituir um obstáculo à possibilidade de reflexão, representa um modo de contestar uma versão de consciência que autoproclama a sua transparência, que se sente legitimada pelo facto de fazer equiparar o conhecer ao dominar. O conceito que vimos a explicitar aponta para uma outra dimensão da racionalidade, uma racionalidade que não anseia pela objectivação do mundo

¹⁴¹ H. G. Gadamer, V.M.I, p.344.

¹⁴² Luís Guervós; *Tradición, Lenguaje y Praxis en la Hermenéutica de H. G. Gadamer*, ibidem, p. 62.

¹⁴³ Jean Grondin, *Introducción à la Hermenéutica Filosófica*, p. 167.

¹⁴⁴ H. G. Gadamer, V.M.II, p. 141.

histórico, mas que procura o seu sentido «no “estar –aí”, «no sentido» que nos interpela. É que, «neste “estar aí” a realização do sentido não é produto de domínio mas de participação».¹⁴⁵ E é precisamente «nesse estar aí» que se localiza a situação hermenêutica. A análise do conceito «ser histórico em situação» solicita a explicitação de um conceito que lhe é intrínseco, ou seja, o conceito de horizonte, já que ele representa precisamente o «âmbito da visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto»¹⁴⁶ O que está subjacente a este conceito, é a de um modo metafórico, salientar a dimensão dialéctica de toda a experiência. Todas as dicotomias que lhe são inerentes, (o estranho e o familiar, o passado e o presente), solicitam a intervenção de uma reflexão hermenêutica.

Trata-se de saber de que modo a conexão entre passado e presente permite a realização da compreensão. Como se legitima a transposição do horizonte do passado, abdicando no nosso próprio horizonte? Como se realiza de um modo efectivo a experiência da tradição?

As possibilidades de se verem concretizadas estas aspirações da hermenêutica gadamareana, remetem-nos uma vez mais para a necessidade de ultrapassar o metodologismo inerente à perspectiva historicista. Esta, pelo facto de se afirmar menos como uma teoria da transmissão hermenêutica do que como uma teoria transposição hermenêutica, manifesta uma relação com o passado que deixa transparecer mais uma vontade de o conhecer e de produzir abstracções com o intuito de o objectivar, do que de sugerir a verdadeira condicionalidade do intérprete, procurando a partir daí compreender a efectiva situação hermenêutica. Neste sentido é possível desde já, fazer uma analogia entre a ineficácia do historicismo com a inautenticidade que um diálogo inautêntico deixa transparecer. Ao queremos conhecer o horizonte do outro sem termos presente as suas pretensões, estamos a converter num fim aquilo que é somente um meio, amputando assim o verdadeiro sentido da alteridade, uma vez que convertemos o outro num mero objecto de conhecimento. Comenta Gadamer: «O texto que se tenta compreender historicamente está privado da sua pretensão para dizer a verdade. Crê-se que se compreende porque se olha a tradição a partir de um ponto de vista histórico, isto é porque há uma deslocação em relação à situação histórica tentando reconstruir o seu horizonte. De facto renunciou-se definitivamente à pretensão de encontrar na tradição uma verdade compreensível que possa ser válida para si mesmo. Este reconhecimento da alteridade

¹⁴⁵ Jean Grondin, *Introduction à Hans George Gadamer*, p. 146.

¹⁴⁶ H. George Gadamer, *V.M.I.*, p. 372.

do outro, que converte esta num objecto de conhecimento objectivo, o que faz é por em suspenso todas as possíveis pretensões.»¹⁴⁷

O conceito gadamareano de experiência não pressupõe a existência de dois horizontes fechados e diferenciados, um que diz respeito à esfera daquele que compreende e o outro relativo à tradição. Tal como não existem indivíduos solitários, uma vez que estamos sempre em relação com os outros,¹⁴⁸ também não existem horizontes fechados. Do mesmo modo que a verdade, o sentido e a própria «coisa», o horizonte revela-se móvel e aberto. A existência humana não pode ser concebida como algo de fixo e de estável, uma vez que: «a mobilidade histórica da existência humana apoia-se precisamente no facto de não haver nenhum vínculo absoluto a uma posição determinada, e neste sentido tão pouco existem horizontes fechados. O horizonte é mais o que fazemos no nosso caminho e que faz o caminho connosco. O horizonte desloca-se à medida de quem se move. Também o horizonte do passado, do qual vive toda a vida humana e que aparece na forma de tradição, encontra-se em perpétuo movimento. Não é a consciência histórica que põe em movimento o horizonte limitador, mas antes é na consciência histórica que este movimento se torna consciente de si próprio.»¹⁴⁹

Na esteira da fenomenologia husserliana, o conceito de horizonte permitiu a Gadamer redimensionar o problema do conhecimento. Assim, encontramos em Husserl a cumplicidade entre a ideia de mundo e o conceito de horizonte, ou seja, o mundo representa «uma plataforma global de sentido sobre o qual assentam as diferentes perspectivas nas quais o homem percebe os objectos.»¹⁵⁰ Esta plataforma, que mais não é do que o horizonte do mundo que precede toda a objectivação e que constitui aquilo que Husserl considera ser a «intencionalidade anónima», ou seja, o mundo da vida (*Lebenswelt*). Este universo corresponde ao «*a priori* concreto», ao mundo da experiência humana, que se destaca pela sua mobilidade e estrutura dialéctica.

Ao conceber a ideia de horizonte na sua abertura e mobilidade, Gadamer deixa implícita a necessidade de reconhecer o diálogo como algo paradigmático, uma vez que é aquele que permite explicar o modo como se concretiza a nossa ligação à tradição. Dito de outro modo, a responsabilidade pelo encontro de horizontes não pode ser encontrada nem no

¹⁴⁷ H. G. Gadamer, *VMI*, p.374.

¹⁴⁸ Apud L. Landgrebe, op.cit., José Francisco Garcia, Granada, *El Dialogo como Juego: La Hermneutica Filosófica de Hans George Gadamer*, Granada, 1995, p. 152.

¹⁴⁹ H. G. Gadamer, *ibidem*, p.374.

passado, nem no futuro, assim como não pode ser da responsabilidade do nosso agir autónomo. Na fusão de horizontes podemos assim reconhecer «*a forma de realização da conversação*, na qual um tema acede à sua expressão não na qualidade de coisa que é minha ou da minha autoria mas na qualidade de coisa que é comum a ambos.»¹⁵¹

A valorização da estrutura dialógica, presente em toda a compreensão, permite a Gadamer encontrar um reforço de instrumentos teóricos que lhe permite ultrapassar algumas dicotomias dominantes. O modo de aceder à tradição não pode ser percebido, nem como o presente concebido em si mesmo, assumindo uma postura de indiferença face ao passado, nem como um passado purificado, incapaz de realizar uma comunicação efectiva.

A compreensão deve ser considerada como um jogo dialéctico, visto que não se pode libertar aquele que compreende, do horizonte que inevitavelmente transporta consigo, quando se pretende conhecer um horizonte que ainda não é conhecido. Compreender implica sempre «o processo de fusão destes presumíveis *horizontes para si próprios*.»¹⁵² Esta fusão situa-se na «tradição; uma vez que nela o velho e o novo crescem sempre juntos com o objectivo de obter uma validade plena de vida, sem que um e outro cheguem a destacar-se explicitamente por si próprios.»¹⁵³

Ao contestar a possibilidade de reduzir o outro a um mero objecto, ao preconizar a necessidade de uma efectiva alteridade e ao insurgir-se contra um saber absoluto no plano da história, Gadamer sugere-nos o conceito de horizonte, que tem como objectivo lembrar-nos a inevitabilidade de uma relação de tensão entre o outro e o próprio, entre o que a tradição nos lega e a nossa situação hermenêutica. O horizonte torna-se o local onde a verdade se revela, estando a reflexão hermenêutica encarregue de clarificar a fusão de horizontes e de assim assumir claramente o carácter dialéctico dessa mesma relação.

O conceito de horizonte adquire com Gadamer um duplo alcance desmistificador: se por um lado permite contestar a possibilidade de reduzir o outro a um mero objecto, já que lhe reconhece o direito a afirmar-se na sua diferença, limitando as pretensões de uma leitura objectivista da alteridade, por outro, consente a ultrapassagem de uma concepção de história que se afirmaria num único horizonte, o que impossibilita a afirmação de um saber absoluto.

¹⁵⁰ José Maria Gómez Heras, *Ética e Hermenêutica*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1ª Edição, 2000, p. 77.

¹⁵¹ H. G. Gadamer, *VMI*, p. 467.

¹⁵² H. G. Gadamer, *ibidem*, p.376 e 377.

¹⁵³ H. G. Gadamer, *idem ibidem*.

Uma vez que toda a situação hermenêutica «está determinada pelos preconceitos que nós transportamos.»¹⁵⁴ é necessário que estes sejam efectivamente assumidos. Ou seja: «Na realidade o horizonte do presente está num processo de constante formação na medida em que somos obrigados a pôr constantemente à prova os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós próprios precedemos.»¹⁵⁵

Um entendimento do funcionamento efectivo da consciência da história efetual, que está, como já referimos, presente em toda a situação hermenêutica, conduz-nos à necessidade de entender o papel que os preconceitos desempenham em todo o processo de compreensão. Ao reabilitar os preconceitos, Gadamer tem mais uma vez presente a necessidade de contestar a atitude imperial que o sujeito desempenhou na época moderna, e de um modo muito particular demonstrar as profundas limitações que a razão iluminada evidencia. A declaração da legitimidade epistemológica dos preconceitos visa reforçar, sob o ponto de vista teórico, questões que são basilares para a concepção hermenêutica, tais como a historicidade e a finitude da experiência hermenêutica, tornando mais fecundo o entendimento do facto de sermos determinados pela tradição.

Heidegger tinha fundado o círculo da compreensão numa estrutura de antecipação que constituía o modo próprio de ser do *Dasein*. Gadamer irá atribuir a esta estrutura de antecipação uma conotação positiva, concebendo-a como preconceito. Compreender a coisa que está aí, perante mim e que solicita a elaboração de um projecto, projecto esse que deverá ser corrigido à medida que a interpretação vai avançando. Conforme vão surgindo novos projectos, estes ambicionam ocupar o espaço que o projecto inicial tinha desempenhado no processo interpretativo. A compreensão reside precisamente nesta dinâmica permanente de oscilação de perspectivas interpretativas que abrem o caminho para que um novo projecto possa emergir. Atentemos na reflexão de Gadamer: «A tarefa constante da compreensão reside na elaboração de projectos autênticos e que correspondam ao objecto da compreensão. Noutros termos, trata-se aí, de um golpe de audácia que espera ser recompensado por uma confirmação vinda do objecto. O que aqui podemos qualificar de objectividade não poderia ser outra coisa que a confirmação de uma antecipação no decurso da sua elaboração.(...) Toda a interpretação de um texto deve começar, portanto, por uma reflexão do intérprete sobre as

¹⁵⁴ idem, ibidem.

ideias preconcebidas que resultam da “situação hermenêutica” em que ele se encontra. Ele deve legitimá-las, quer dizer procurar a sua origem e valor.»¹⁵⁶

A valorização da interpretação heideggeriana do círculo serve precisamente para enfatizar a existência de uma coparticipação e de uma mediação originária entre sujeito e objecto em todo o processo de compreensão. É por este motivo que os preconceitos não podem encarados na sua arbitrariedade nem concebidos como produto da acção de um sujeito autónomo. A antecipação de sentido que toda a compreensão requer, está determinada pela forma como a tradição nos interpela, sendo precisamente aqui que se pode tornar manifesto o novo sentido que o círculo assume na hermenêutica de Gadamer: « O círculo, não é pois de natureza formal; não é nem subjectivo nem objectivo, mas antes descreve a compreensão como a interpenetração do movimento da tradição e do movimento do intérprete. A antecipação de sentido que orienta a nossa compreensão de um texto não é um acto de subjectividade, mas antes se determina a partir da comunidade que nos une com a tradição. Contudo, na nossa relação com a tradição, esta comunidade está submetida a um processo de contínua formação. Não é somente um pressuposto sob o qual nos encontramos sempre, uma vez que nós mesmos a instauramos enquanto compreendemos, participamos no acontecer da tradição e continuamos a determiná-lo assim a partir de nós próprios. O círculo da compreensão não é neste sentido um círculo «metodológico» mas antes descreve um momento estrutural ontológico da compreensão.»¹⁵⁷ Parece-nos, a este pretexto, sugestiva a interpretação de Grondin, quando contrapõe o significado gadamareano (referimo-nos ao círculo hermenêutico), com o significado que o mesmo adquiriu na ontologia de Heidegger. O círculo apresenta-se num primeiro momento menos epistemológico em Gadamer, uma vez que ele «não deriva de forma alguma da suspeita de vício que suscita a ideia de uma pré-compreensão, que comandaria de uma forma duradoura a interpretação que ela carrega hoje em dia. O círculo, pelo contrário, descreve, um processo constante, e mesmo uma regra de coerência imanente a toda a compreensão: é preciso rever os seus projectos prévios para as adequar à coisa.»¹⁵⁸ Por outro lado assume uma dimensão mais epistemológica em Gadamer,

¹⁵⁶ H. Gadamer, *P. C. H.*, p. 75.

¹⁵⁷ H. G. Gadamer, *V.M.I.*, p. 363.

¹⁵⁸ Jean Grondin, *Introduction à Hans George Gadamer*, p. 124. Neste sentido refere Gadamer em *V.M.I.*, pp. 333 e 334: «A compreensão só alcança as suas verdadeiras possibilidades quando as opiniões prévias com as quais se inicia não são arbitrarias. Por isso é importante que o intérprete não se dirija no sentido dos textos de

uma vez que a «tónica se coloca sobre a necessidade de efectuar a revisão das «hipóteses» provisórias da interpretação.»¹⁵⁹ Em síntese, enquanto Heidegger desobstruiu o caminho a toda a estrutura de antecipação que está presente em toda a compreensão para assim realizar uma análise hermenêutica do *Dasein*, Gadamer mostra-se mais interessado pela interpretação de textos na área das ciências humanas. A este propósito refere ainda Grondin: «Poderíamos dizer que Gadamer “filologiza” ou, mais concretamente, «re-filologiza» o que já era para Gadamer um círculo existencial.»¹⁶⁰ Pensamos contudo que, independentemente das diferenças assinaladas, Gadamer teve o evidente mérito de ter sido capaz de aplicar o conceito heideggeriano de círculo a uma hermenêutica das ciências humanas, sem contudo descurar o contributo mais radical do seu mestre.

Ao efectuarmos este aparente desvio no nosso percurso, temos como objectivo reforçar a problemática epistemológica que é inerente ao facto de Gadamer ter reconhecido os preconceitos em toda a compreensão. Não vislumbramos qualquer tipo de irracionalidade na pretensão gadamareana de validar de um modo consciente os preconceitos. Não detectamos nenhuma arbitrariedade no facto de se assumir a existência humana na sua finitude e condicionalidade histórica. Uma vez admitida a importância que desempenham os preconceitos em toda a compreensão, compete-nos agora clarificar o modo como Gadamer salientou e tornou distintos os preconceitos que funcionam como um obstáculo e aqueles que autorizam essa mesma compreensão.

Será possível encontrar um critério para nos permita distinguir os preconceitos falsos dos verdadeiros? Neste sentido subscrevemos a opinião de Grondin, quando refere que «Se houvesse um critério, todas as perguntas da hermenêutica estariam resolvidas e não haveria que discutir mais sobre o problema da verdade. Precisamente esta pretensão a um critério que asseguraria definitivamente a verdade é também um retorno metafísico do historicismo.»¹⁶¹

Gadamer considera que só a distância do tempo instaura o pendor crítico que toda a hermenêutica deve assumir. Diz a este respeito : «Só a distância do tempo torna possível resolver a verdadeira questão crítica da hermenêutica: a de distinguir os verdadeiros

uma forma directa, a partir das opiniões prévias que nele sobressaem, sendo antes necessário que se examinem tais opiniões quanto à sua legitimação, isto é, no que diz respeito à sua origem e validade.»

¹⁵⁹ ibidem. Ainda neste sentido, V.M.I, p.333: «Elaborar os projectos correctos e adequados às coisas, que como projectos são antecipações que devem ser «confirmados nas coisas», eis a tarefa constante da compreensão.»

¹⁶⁰ ibidem.

¹⁶¹ Jean Grondin, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, p. 164.

preconceitos a partir dos quais *compreendemos*, dos preconceitos *falsos* que produzem os *mal-entendidos*. Neste sentido uma consciência formada hermeneuticamente terá que ser até certo ponto também uma consciência histórica, e tornar consciente os próprios preconceitos que os orientam na compreensão com o objectivo de fazer por sua vez com que a tradição se destaque diferente e adquira assim o seu estatuto.»¹⁶² É o facto de toda a experiência hermenêutica ter de ser perspectivada em função da nossa inserção na tradição e na historicidade, que autoriza a eliminação do fosso que perdura no historicismo entre intérprete e o objecto da compreensão.

A distância temporal alcança com Gadamer uma dupla função: permite, por um lado, depurar «todas as possíveis distorções de verdadeiro sentido»,¹⁶³ ou seja, exerce uma função de filtragem de todos os preconceitos ilegítimos que provocam os mal entendidos. Por outro, torna presente aquilo que Gadamer considera ser o rumo positivo que a distância desempenha em toda a compreensão, já que «não só ajuda a eliminar os preconceitos de natureza particular, mas permite também que vão surgindo aqueles que estão em condições de nos orientar no sentido de uma correcta compreensão »¹⁶⁴

O conceito de «distância temporal» traduz e reactualiza de um modo fecundo o conceito de «história efetual». Não com o objectivo de encontrar um novo *organon* para as ciências do espírito, mas antes como um exercício de auto-reflexão, como uma ajuda reflexiva que se deve materializar numa tentativa de as ciências do espírito se compreenderem a si próprias e de ao mesmo tempo entenderem que a história efetual perpassa toda a compreensão, quer ela se revele consciente ou não.

A “consciência da história efetual” permitiu assumir e simultaneamente clarificar a tensão inerente à polaridade entre o estranho e o familiar. Contudo, ao contrário de Hegel, a mediação que Gadamer nos propõe, não pressupõe uma reconciliação do espírito consigo próprio, não se materializa numa mediação total, implica antes uma mediação que deve ser concebida na sua constante abertura. É desta forma que Gadamer sintetiza o alcance desta mediação: «A posição entre estranheza e familiaridade que é ocupada na nossa opinião pela tradição é o ponto intermédio entre a objectividade da distância histórica e a pertença a uma

¹⁶² H. G. Gadamer, *VMI*, p. 369.

¹⁶³ *idem*, *ibidem*.

¹⁶⁴ *idem*, *ibidem*.

tradição. *É este ponto intermédio o verdadeiro topos da hermenêutica*.¹⁶⁵ A explicitação do modo como a experiência da tradição se assume neste contexto adquire uma significação muito particular. Gadamer perspectiva-a como sendo um tipo de experiência que podemos encontrar em toda a estrutura do diálogo, em toda a experiência dialógica. É precisamente a explicitação do modo de experiência linguística do mundo que nos ocupará no próximo capítulo.

1.7 A NATUREZA DO DIÁLOGO HERMENÊUTICO: AS NOVAS EXPECTATIVAS EPISTEMOLÓGICAS.

Depois de definida a “consciência da história efetual” como um verdadeiro «princípio», Gadamer revela torna evidente a necessidade de recuperar o «fenómeno hermenêutico fundamental», que tal como já referimos no primeiro capítulo do nosso trabalho, tinha sido suprimida pela hermenêutica do século XIX. Trata-se de redimensionar a hermenêutica retirando-se a da progressiva especialização a que mesma tinha sido votada (jurídica, teológica, filosófica, histórica), no sentido de lhe repor a sua unidade inicial. Urge neste sentido reabilitar o conceito de aplicação, que nos primórdios da hermenêutica tinha sido cúmplice com todo o acto de compreender e de interpretar. O advento da consciência histórica provocou contudo uma nova configuração ao alterar o sentido desta convivência, provocando uma separação da hermenêutica filológica e histórica em relação às outras duas e uma relação de subserviência perante toda a intervenção metodológica no domínio da investigação espiritual e científica. As consequências epistemológicas desta atitude já foram referidas anteriormente: a interpretação e a compreensão passaram a subscrever o modelo de objectividade e dos métodos típicos das ciências naturais, tendo provocado a exportação deste modo de funcionar para as ciências do espírito.

Como devemos então entender este conceito? Na sequência das reflexões heideggerianas, segundo as quais, toda a compreensão implica simultaneamente um conhecer-se e um encontro connosco próprios, Gadamer entende que todo o compreender solicita um aplicar do sentido à nossa situação concreta e às interrogações que formulamos. Dito de outro modo: para que um texto possa ser efectivamente compreendido, é preciso aplicar o

¹⁶⁵ ibidem, p.365.

significado do texto à situação daquele que o lê, ou seja, em toda a compreensão o intérprete está profundamente implicado no texto. Deparamo-nos com uma fusão de horizontes, já que a interpretação aparece como um processo dialéctico em que o texto abdica da pretensão à objectividade e converte-se no espaço em que se fundem os horizontes. Como refere Grondin, «não existe em primeiro lugar uma compreensão pura e objectiva do sentido que desde logo poderia adquirir uma significação especial ao ser aplicada às nossas perguntas. Pelo contrário, em toda a tentativa para compreender incluímo-nos imediatamente a nós próprios de tal modo que para Gadamer, compreender e aplicar coincidem.»¹⁶⁶ A compreensão deve, neste sentido assumir o carácter da mobilidade que é inerente à nossa historicidade, revelando desta forma uma ajustada mediação entre o passado e o presente.

Ao reintroduzir o conceito de aplicação, a hermenêutica gadamareana deu mais um passo decisivo na denúncia dos erros do historicismo. Ao fazer da objectividade um requisito fundamental, ao anular a especificidade do sujeito que interpreta, aquele movimento não detectou esta exigência fundamental: «a verdade entendida como um desvelar do sentido (...), que só pode produzir-se no curso da aplicação no interior da transmissão histórica.»¹⁶⁷ Ao conceber a compreensão de um modo integrado no acontecer da história, Gadamer retira à subjectividade toda a hegemonia na atribuição do sentido ou não sentido das coisas. O jovem Heidegger havia referido a propósito que interpretamos o nosso tempo, mais através do costume do que de uma apropriação explícita. A história efetual «é assim mais ser do que consciência, ou em termos hegelianos: mais substância do que subjectividade.»¹⁶⁸

A compreensão é sempre um diálogo que resulta de uma situação previamente determinada. Ao nos projectamos no interior de um determinado estágio da interpretação, prolongamos esse diálogo com a tradição, cujos sentidos vamos permanentemente adoptando e alterando. Esta hermenêutica da aplicação¹⁶⁹ obedece à dialéctica de pergunta e de resposta.

¹⁶⁶ Jean Grondin, **La Hermenêutica Filosófica**, p. 168.

¹⁶⁷ idem, *ibidem*.

¹⁶⁸ idem, *ibidem*.

¹⁶⁹ O conceito de aplicação é nuclear para a compreensão da hermenêutica filosófica de Gadamer. Neste momento da nossa reflexão não explicitaremos ainda o significado daquele conceito na sua acepção mais profunda, mais concretamente no que diz respeito às reflexões que Aristóteles produziu em relação à *phrónesis*. Pelo facto de concedermos uma importância especial a este conceito, o mesmo irá ser produto de uma atenção mais apurada no próximo capítulo do nosso trabalho.

Toda a experiência do mundo é elaborada pela linguagem, no sentido que é esta que nos autoriza a aproximarmo-nos de um modo real aos factos. A cumplicidade que passamos a verificar entre linguagem e compreensão permitem a instauração de um dos requisitos essenciais de toda a experiência hermenêutica: a abertura que de um modo inerente está implicada na consciência da produtividade histórica. O modelo que lhe é subjacente, permite a imersão de uma nova praxis, de «uma praxis de ordem comunicativa pela qual cada um se expõe ao outro.»¹⁷⁰ Em alternativa a um modelo de experiência que só se legitima como saber objectivo, a hermenêutica constitui um momento de abertura a uma diversidade de experiências.

Partindo da analítica do *Dasein* heideggeriano como «ser do mundo», a hermenêutica gadamareana afirma todo um modo de experimentar que se traduz numa comunicação autêntica, em que os intervenientes no diálogo coexistem num mundo de significações prévias. A vertente dialogal que está presente no tipo de experiência que vimos a descrever, a autêntica pertença à tradição que a mesma deixa supor, leva-nos a concebê-la como um «tu», que já não é um objecto que se pode classificar, nem é perspectivada na sua alteridade radical, como algo incomunicável, sendo antes concebida na sua abertura e pensada em termos de presença de uma autêntica reciprocidade. Atentemos na apropriada reflexão de Gadamer: «Este conhecimento e reconhecimento é o que constitui a terceira e mais elevada maneira de experiência hermenêutica: a abertura à tradição que a consciência da história efetual possui. Também ela estabelece uma correlação com a experiência do tu. No comportamento dos homens entre si, o que interessa é, como já vimos, experimentar o tu realmente como um tu, isto é, não passar ao lado a sua pretensão a deixar-se falar por ele. Para que isto se concretize é necessária a abertura.»¹⁷¹ A estrutura dialógica que está presente neste modelo de experiência não autoriza uma concepção de passado como simples resíduo de experiências humanas diversas prontas a ser objectivadas, concebendo-o antes como local de pertença e de mediação, como o espaço onde se congrega e articula toda a rede de conceitos que compõem a experiência hermenêutica: abertura, historicidade, finitude, abertura, pertença, dialéctica, etc. Este modo de experiência materializa e permite explicitar de um modo efectivo o «trabalho silencioso da história.»¹⁷²

¹⁷⁰ M. Luísa Portocarrero, *O Preconceito em H. G. Gadamer*, p. 371.

¹⁷¹ H. G. Gadamer, *VM I*, p. 437 e 438.

¹⁷² Jean Grondin, *Introduction à H. G. Gadamer*, pp. 136 a 140.

Como se materializa então este momento de proficuidade presente em todo o acto de perguntar? Para lá de orientar o sentido do saber, permite-nos traçar as fronteiras que circunscrevem toda a intervenção do método científico. Sendo nosso objectivo o de aprofundar o alcance da experiência hermenêutica, vemo-nos assim confrontados com a necessidade de entender a verdadeira essência da pergunta, já que é precisamente esta que autoriza a abertura e a demarcação do sentido que deve ser incutido a todo o saber. É justamente no diálogo socrático que Gadamer encontra o modelo explicativo que define a direcção que devemos incutir à pergunta e deste modo procurar a fundamentação do saber. De facto, tal como para Sócrates não era possível concretizar o verdadeiro diálogo se nos mantivéssemos prisioneiros da *doxa*, também para Gadamer «aquele que quer compreender tem que retroceder através das suas perguntas para além do que foi dito; tem que entendê-lo como resposta a uma pergunta para a qual é resposta.»¹⁷³ No diálogo não vislumbramos um método,¹⁷⁴ uma ambição de apropriação da verdade, mas antes a valorização da «arte de perguntar», que mais não é do que a arte que nos ensina a pensar, que permite definir a direcção que o diálogo deve assumir. Este, ao contrário da persuasão sofística, não se centra no protagonismo dos intervenientes no diálogo mas antes na própria coisa. Atentemos no modo como Gadamer concebe o alcance do diálogo: «Dialéctica não é aqui mais do que a arte de conduzir uma conversação e sobretudo de descobrir a inadequação das opiniões dominantes, formulando conseqüentemente perguntas e mais perguntas. (...) Contudo este desconcerto corresponde ao mesmo tempo a uma clarificação, pois liberta o olhar permitindo-lhe orientar-se de um modo adequado em direcção à coisa.»¹⁷⁵ Esta reflexão deixa implícitas conseqüências epistemológicas e ontológicas fundamentais.¹⁷⁶ O facto de ter sido retirado o protagonismo aos interlocutores, fez com que o diálogo passasse a ser concebido como um jogo, uma vez que «enquanto intérpretes, somos refigurados de um sentido que se joga epocalmente em cada presente, como algo de não acabado desafiando a nossa própria

¹⁷³ ibidem, p. 448.

¹⁷⁴ No sentido de *techné*, de um instrumento metódico que nos conduza de uma forma »segura« na procura da verdade.

¹⁷⁵ H. G. Gadamer, *VM I*, p. 556.

¹⁷⁶ Referimo-nos a um alcance epistemológico e ontológico uma vez que a filosofia de Gadamer que a lógica da pergunta – resposta, corresponde ao modo de actuar das ciências do espírito. Neste sentido pretendemos deixar expresso o momento da aproximação ontológica com aquela área do conhecimento científico.

capacidade de participação na sua configuração.» ¹⁷⁷ Isto significa que o sujeito autónomo, legitimado pela inerência da sua racionalidade e, por tal motivo, apto a fundamentar tudo aquilo que é portador de sentido, ceda o lugar a uma outra instância, ou seja, ao *logos* que tal como refere Gadamer: «não é nem meu nem teu, e por tal motivo excede tão amplamente a opinião subjectiva dos companheiros de diálogo, que inclusivamente aquele que o conduz torna-se naquele que não sabia.» ¹⁷⁸ A produtividade maiêutica do diálogo socrático consubstancia-se na afirmação de uma verdade que se revela na linguagem, pressupondo um acordo entre os intervenientes do diálogo em direcção à própria coisa.

A aproximação entre este modo de conceber o diálogo e a perspectiva gadamareana de experiência traduz mais um dos esforços críticos no sentido de evidenciar as pretensões hegemónicas do método científico, deixando assim transparecer uma saudável relação tensiva entre o processo de realização da experiência e os resultados que daí resultam. As epistemologias de cariz científico, ao eliminarem esta tensão, ao privilegiarem um dos pólos desta relação (a obtenção do conhecimento), eliminaram aquilo que na realização da experiência constitui algo de irrepetível, ou seja, a sua historicidade. Neste sentido: «O objectivo da ciência, é de objectivar a experiência até que esta se liberte de todo o momento histórico.» ¹⁷⁹ Esta reflexão não deve contudo induzir-nos na convicção de que o filósofo nega qualquer legitimidade à ciência para poder afirmar o seu modo próprio de experiência. O que se contesta é o facto de esta ser susceptível, de esta ser hegemonizada através de um controle metódico. Gadamer não descarta a legitimidade da experiência científica, pretendendo antes afirmar que a «compreensão que se verifica na ciência representa apenas um segmento da compreensão básica subjacente a todas as actividades e que contém condições de verdade que precedem as da lógica da ciência.» ¹⁸⁰ É na teoria de indução aristotélica que o filósofo encontra o momento «teleológico» ou «positivo» da experiência. Aristóteles concebia esta como o momento que medeia as nossas percepções individuais e o conceito geral. Nela também somos confrontados com a existência de uma generalidade, mas uma vez que a sua origem se encontra nas observações particulares, não pode afirmar-se a partir de uma generalidade previamente dada. Ou seja, «a experiência geral torna-se aberta,

¹⁷⁷ Maria Luísa Portocarrero, *Linguagem, Tradição e Jogo* em H. G. Gadamer, in *Tradição e Crise*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1986, p. 362.

¹⁷⁸ H. G. Gadamer, *VM I*, p. 446.

¹⁷⁹ *ibidem*, p. 421.

indeterminada, porque se refere sempre à possibilidade de erro e necessita por isso de ser continuamente confirmada. Por isso, a refutação de uma experiência não significa que ela não se realize, mas antes que esta se *converte noutra distinta.*»¹⁸¹

Contudo, contrariamente a Aristóteles, Gadamer não concebe a validade da experiência na sua manifestação científica, embora tivessem sido as reflexões aristotélicas, ao propô-la como local intermédio entre as observações particulares e os conceitos gerais, que o conduziram à necessidade de aprofundar o seu sentido efectivo: «Quando a experiência é considerada por referência somente a um resultado, passamos ao lado do verdadeiro processo da experiência, uma vez que este é essencialmente negativo. Não podemos concebê-la somente como a formação, sem rupturas, como generalizações típicas. Esta formação vai mais longe porque generalizações falsas são constantemente refutadas pela experiência.»¹⁸² Embora não negue a existência de uma vertente positiva da experiência, Gadamer considera que a sua verdadeira essência se encontra na sua negatividade. Assim, nem as epistemologias científicas, nem a indução aristotélica foram capazes de entender esse momento nuclear da experiência que se traduz na sua negatividade.

Experimentar não é exclusivamente elaborar conceitos, não é produto exclusivo de uma intervenção metodológica e a consequente aquisição de conhecimentos. Para cá desta pretensão dominadora dos objectos, deparamo-nos com todo um saber de tipo abrangente que irrompe através dos locais que anteriormente estavam interditos devido à prevalência de um conceito de experiência profundamente restritivo. Eis o modo como Gadamer nos elucida acerca da eficácia cognoscitiva da negatividade, quer do novo itinerário que urge percorrer se queremos aceder ao saber. «Quando fazemos uma experiência com um objecto isto quer dizer que até agora não tínhamos visto correctamente as coisas e que é agora finalmente que nos damos conta de como são. A negatividade da experiência possui em consequência um particular sentido produtivo. Não se trata simplesmente de um engano que torna visível e consequentemente uma correcção, mas antes a aquisição de um saber abrangente(...) A negação, através da qual a experiência consegue atingir este objectivo, é uma negação determinada. A esta forma de experiência damos o nome de dialéctica.»¹⁸³

¹⁸⁰ J. Bleicher, *Hermenêutica Contemporânea*, Lisboa, Edições 79, 1980, p. 167.

¹⁸¹ José Francisco Zúñiga *El diálogo como Juego*, p. 161.

¹⁸² H. G. Gadamer, *V.M. I*, p. 428.

¹⁸³ *ibidem*, p. 429.

O contributo de Hegel teve, segundo Gadamer, o evidente mérito de nos ter proporcionado uma mais correcta compreensão deste momento crucial da experiência que traduz na sua negatividade. Hegel criticava o modo como o método era concebido pelas ciências, ou seja, considerava que o mesmo revelava uma relação de estranheza e de distância em relação à coisa. É por este motivo, que o conhecimento não pode ser concebido como uma representação do sujeito em relação a algo que lhe é «externo», mas antes como uma representação que faz implicar a dimensão do objecto na esfera do sujeito. Por outras palavras, a representação que o sujeito faz do objecto, é parte integrante deste, já que não é nem algo exterior, nem um mero conteúdo da consciência. Esta não é somente uma consciência do objecto, uma vez que é ao mesmo tempo consciência de si. O caminho que o conhecimento tem que percorrer em direcção ao Absoluto, exige uma dialéctica do sujeito e do objecto e nunca uma redução de uma esfera em relação à outra. Diz Gadamer: « Este é o ponto em que Hegel nos lega um testamento importante: «Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel tinha mostrado como é que a consciência que pretende adquirir certeza de si própria, elabora as suas experiências. Para a consciência o seu objecto é o em-si, contudo o que é em si só pode ser conhecido tal como se apresenta para a consciência que experimenta. Deste modo a consciência que experimenta faz precisamente esta experiência: o em-si do objecto é o em si “para nós”»¹⁸⁴ A auto-reflexão da consciência permite-nos conceber numa nova dimensão a historicidade da experiência, já que esta se revela como sendo o local onde todo o conhecimento é gerado. A razão em Hegel não é concebida como sendo a evolução de uma consciência individual. Esta torna-se Espírito e engloba no seu percurso dialéctico toda a existência histórica. O objectivo de Hegel é o de entender a consciência tal como se manifesta, sem qualquer tipo de pressupostos filosóficos.¹⁸⁵ Atentemos nas reflexões de Hegel: «Não precisamos encontrar modelo algum nem aplicar na investigação *os nossos* pensamentos e ideias pessoais, uma vez que será prescindindo delas que lograremos precisamente considerar a coisa tal como é *em e para si mesma*.»¹⁸⁶ José Francisco Zúñiga alerta-nos para a coincidência que é possível entrever entre esta convicção hegeliana e o significado que Heidegger atribui ao círculo hermenêutico: este revela-se numa «possibilidade de conhecimento mais original, que consiste em evitar as “ocorrências próprias” (...), de tal

¹⁸⁴ H. G. Gadamer, *V M I*, p.429.

¹⁸⁵ José Francisco Zúñiga, *El dialogo como Juego*, p. 163.

¹⁸⁶ Apud Hegel, op. cit., idem, ibidem.

modo que os conceitos sejam formados “a partir das próprias coisas” (*aus den Sachen selbst*).» Tendo por base este princípio, J. Hyppolite considera que a consciência «distingue em si mesma algo com que ao mesmo tempo se relaciona.»¹⁸⁷ Neste sentido a consciência não pode ser entendida como a afirmação da individualidade estática e totalizadora. Ela desdobra-se em dois momentos essenciais: o da afirmação da verdade (a que corresponde o *ser em si*) e o do saber (o ser de algo na sua relação com a coisa). A concepção de experiência de Hegel deixa implícita uma relação fundamental: a cumplicidade da consciência entre verdade e saber. Refere o filósofo: «Com efeito a consciência é, por um lado consciência do objecto e por outra, consciência de si mesma; consciência do que para ela é verdadeiro e consciência do seu saber sobre este. E enquanto que ambas o *são para ela própria*, ela própria é a sua comparação.»¹⁸⁸ A consciência está incumbida de verificar como se procede à realização da experiência, ou seja, compete-lhe indagar se o saber acerca do objecto equivale ou não a esse objecto. A consciência alcança assim, paulatinamente, um novo objecto e um saber em relação a este, que «contém simultaneamente a nulidade do primeiro e o aspecto positivo deste.»¹⁸⁹ Em Hegel a experiência tem a estrutura de uma inversão da consciência, o que a torna no momento do «próprio acontecer dialéctico- formativo.»¹⁹⁰ A consciência que produz a experiência, depois de ter descoberto a não verdade do que anteriormente era considerado verdadeiro, acredita ter descoberto uma verdade nova que surgiu a partir da experiência anterior. Diz Gadamer: «De facto,(...) a experiência é em primeiro lugar sempre experiência de algo que se torna em nada: de que algo não é tal como tínhamos suposto. Face à experiência que se realiza imediatamente com outro objecto alteram-se a duas coisas, o nosso saber e o seu objecto. Agora sabemos outra coisa e sabemos melhor, e isto quer dizer que o próprio objecto não se mantém. O novo objecto contém a verdade sobre a anterior.»¹⁹¹ A dialéctica hegeliana dimensionou de um novo modo o processo da experiência, uma vez que a inversão (sobre si própria) que a consciência tem de realizar é condição para que um novo saber possa surgir, justamente aquele que tem a sua origem na experiência anterior. O pensamento de Hegel revela-se assim fundamental uma vez que permite legitimar, (tal como

¹⁸⁷ Jean Hyppolite, *Génesis y Estructura de la «Fenomenología del Espirito de Hegel»*, Península, Barcelona, 1974.p. 23.

¹⁸⁸ Apud Hegel, op cit., José Francisco Zuininga, ibidem, p. 164.

¹⁸⁹ Apud : P. J. Labarriére, Maria Luísa Portocarrero, *O Preconceito em H. G. Gadamer*, p. 81.

¹⁹⁰ Maria Luísa Portocarrero, idem, ibidem.

¹⁹¹ H. G. Gadamer, *V. M. I*, p. 430.

já acontecia nas ciências da natureza), o contínuo percurso da história. Sintetiza desta forma a Prof. Maria Luísa Portocarrero: «Na *Fenomenologia do Espírito* mostrou-nos, justamente, que a relação progressiva entre a alteridade do dado objectivo e a mesmidade do sujeito se cumpre dialecticamente no desenvolvimento da tradição.»¹⁹²

A estrutura da reflexividade que está presente em toda a consciência, revela-se uma herança produtiva do pensamento de Hegel, reflexividade essa que se afirma como um momento significativo da consciência da história efetual. Tal como nos diz Gadamer: «A estrutura da reflexividade está dada por princípio em toda a forma da consciência. Deve valer, portanto, também para a consciência da história efetual.»¹⁹³

Independentemente dos aspectos hermeneuticamente produtivos que temos vindo a referir, a perspectiva de Hegel revela insuficiências que se traduzem no perfil «antropocêntrico e totalizador da sua dialéctica.»¹⁹⁴ Gadamer considera que a experiência não pode ser concebida como ciência, que o objectivo daquela não é o de culminar na aquisição do saber. A experiência representa sempre uma abertura a novas experiências e não anseia por um saber conclusivo. De facto a permanência hegeliana no modelo metodológico «do pensamento objectivante continuou a sacrificar a verdadeira abertura da experiência, cujo espaço real absorve em Gadamer, contra a onipotência e totalitarismo do “eu” moderno, o núcleo relacional do homem como esperança, disponibilidade ou abertura a novas experiências.»¹⁹⁵ A crítica encetada por Gadamer serve para vincar o núcleo essencial da hermenêutica, a saber, o *ser histórico do homem* e a negatividade que lhe é inerente¹⁹⁶. Esta autoriza-nos a redimensionar o conceito hegeliano de experiência promovendo a devida articulação com historicidade humana. Para a hermenêutica filosófica, a história não é concebida «como a autoconsciência absoluta da filosofia», mas antes como uma consciência

¹⁹² Maria Luísa Portocarrero, *ibidem*, p. 83.

¹⁹³ H. G. Gadamer, *V M I*, p. 415.

¹⁹⁴ Maria Luísa Portocarrero, *ibidem*, p. 84.

¹⁹⁵ *ibidem*, p. 85. Também neste sentido, H. G. Gadamer, *V M I*, p. 431.

¹⁹⁶ Refere ainda Gadamer: «Reconhecer a razão na história foi a audaciosa pretensão de Hegel, mas foi quem transportou atrás de si tanta contradição como se revela na tentativa, antiquada e desde logo votada ao fracasso, ao situar de um modo forçado a moderna investigação sobre a natureza, apesar do seu carácter provisório essencial e da sua constante autosuperação, sob a alçada de um conceito de ciência que seria uma totalidade de verdade, uma *doutrina*, quer dizer que reclamava para si o facto de ser uma verdade absoluta e racional.» in H. G. Gadamer; *Antologia*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001, p. 306.

que nunca alcança a totalidade do saber, uma vez que o seu princípio básico assenta na negatividade que é inerente a todo o ser histórico. O mérito da filosofia de Hegel consubstancia-se no facto de representar o primeiro esforço na história da filosofia ocidental a assinalar a necessidade da experiência da negatividade ou alteridade para a constituição da consciência de si.¹⁹⁷ Contudo pensou-a como «um mero instrumento da apresentação de um saber, que progressivamente se identifica com o absoluto imanente e consequentemente idolátrico»¹⁹⁸ Assim o conceito gadamareano de experiência autoriza a reconciliação das duas esferas fundamentais que havíamos explicitado na consciência da história efetual: «a verdadeira experiência é aquela em que o homem se torna consciente da sua própria finitude. Nela encontra o seu limite o poder fazer e a autoconsciência de uma razão planificadora.»¹⁹⁹ Fica assim superado o monólogo do pensamento em que, segundo Gadamer, se tinha convertido a dialéctica hegeliana e prevalece a necessidade da instauração do verdadeiro diálogo.

À pretensão gadamareana de fundamentar a hermenêutica no diálogo subjaz um novo conceito de verdade que antecipa toda a tentativa de controle metodológico e como tal serve para prescrever as fronteiras de intervenção deste último. A verdade em Gadamer não é o resultado de operações deduzidas teoricamente, mas deve ser entendida como a experiência que realizamos quando com ela nos deparamos. É uma verdade que afirma a sua presença na cumplicidade com a experiência da arte, da tradição e da linguagem.

Grondin considera que a «hermenêutica da linguagem de Gadamer é a parte pior compreendida da sua filosofia.»²⁰⁰ Compete-nos neste sentido explicitar o alcance dos equívocos que se geraram. A última parte de *Verdade e Método*, precisamente aquela onde o filósofo revela a sua convicção de que a linguagem constitui o ponto crucial da sua hermenêutica e o fundamento à pretensão de universalidade da hermenêutica, foi acusada de ser conceptualmente pouco clara. Consideramos que o apontamento de Grondin sobre esta hipotética indefinição presente na «viragem linguística» produzida pela hermenêutica de Gadamer, esclarecedor: «Assim escondia-se uma certa resignação na contestação de um

¹⁹⁷ Maria Luísa Portocarrero, p. 85.

¹⁹⁸ Maria Luísa Portocarrero, p. 85. Sobre A identificação entre saber e idolatria ver nota 121 in Maria Luísa Portocarrero, **O Preconceito em H. G. Gadamer: o Sentido de uma Reabilitação**, p. 85 e mais concretamente J. L. Marion, *Dieu sans l'Être*, (Paris; Fayard, 1982), p. 56.

¹⁹⁹ H. G. Gadamer, **V M I**, p. 433.

²⁰⁰ Jean Grondin, **Introducción a la Hermenéutica Filosófica**, p. 170.

discípulo de Gadamer da categoria de Walter Schulz, de que tudo acabada em Gadamer numa sinonímia global: « História, linguagem, diálogo e jogo: todos eles – isto é decisivo – são magnitudes que permutam entre si»²⁰¹ Devemos assim reter-nos nas implicações que advêm do facto de Gadamer fazer prevalecer o carácter dialógico da linguagem. Ao evidenciar as profundas influências do diálogo socrático-platónico, o filósofo está convencido de ter encontrado um modelo de verdade que para o ser, não necessita de se ver reconhecida «numa consciência anónima, manipuladora e desimplicada»,²⁰² mas que, pelo contrário, se revela «efeito (histórico) dialéctico ou intersubjectivo de uma “coisa”, que é o *fundamento, princípio, unidade* ou norma, porque justamente se re(a)presenta, reflectindo-se na linguagem, isto é, sendo palavra, jogo, diálogo, múltiplo, história, relação ou imagem.»²⁰³

Gadamer está convencido ser possível um reencontro com a linguagem entendida na sua «fluidez de palavra poética, dialogada, lúdico-hermenêutica»,²⁰⁴ sendo precisamente esta recuperação que autoriza a superação do domínio da lógica proporcional na filosofia ocidental.²⁰⁵ Ao conceber a linguagem como uma manifestação exclusivamente teórica, ao

²⁰¹ ibidem, pp. 170 e 171.

²⁰² Maria Luísa Portocarrero, *O Preconceito em H. G. Gadamer*, p. 191.

²⁰³ ibidem, pp. 191 e 192.

²⁰⁴ ibidem, p. 193.

²⁰⁵ Face ao domínio da lógica proposicional, Gadamer faz prevalecer a lógica da pergunta. O filósofo recolhe neste âmbito, ainda que não de uma forma sistemática do contributo de Collingwood nomeadamente da sua *Logic of Question and Answer*. Esta nota pretende vincar o facto da lógica da pergunta ser justamente aquela que melhor se adapta ao modo de funcionar das ciências do espírito. A este propósito diz Collingwood: «Para poder compreender o significado de algo dito ou escrito há que saber também qual foi a pergunta... à qual quis dar uma resposta o dito ou o escrito: Há que compreender que a pergunta e resposta, tal como foram concebidas, afirmavam uma verdadeira correlação.» in R. G. Collingwood, *An Autobiography*, London, 1939.

O conceito que é utilizado por Collingwood para explicar as especificidade dos factos históricos encontra-se na teoria do *re-enactment*. Tal como afirma Emílio Lledó in *Lenguaje e Historia*, Santillana, S.A, (Taurus), Madrid, 1996, p. 190: «O factos históricos apresentam uma certa peculiaridade face a outro tipo de factos, que poderia denominar-se algo como o “interior e o exterior de um acontecimento.” No caso de Platão, por exemplo, o *exterior* de um dos seus diálogos pode ser a forma literária, o estilo, a maneira mais ou menos metafórica de expor o seu pensamento, contudo, no fundo, o que deve interessar-nos é a complexidade de problemas e de sentidos que pretendia sintetizar e explicitar em definitivo, o contexto real a que o texto se responde. Para atingir este aspecto *interior* o historiador não tem outro remédio que não seja o de “pensar por sua própria conta» o mesmo tema” não se trata de uma rendição passiva ao artifício de uma outra mente; é algo que implica um trabalho de pensamento activo e por isso mesmo crítico. O historiador não se limita a reviver

sublimar a sua dimensão intelectual, isolando-a da esfera vivencial, esquece o essencial: a nossa pertença à tradição, ou seja, descarta o local onde o discurso se funda e adquire o seu real sentido. É neste sentido que Gadamer comenta: «Pensamos com palavras. Pensar significa pensar-se algo. E pensar-se algo significa dizer-se algo. Neste sentido Platão conheceu com perfeição a essência do pensamento quando o define como o diálogo interno da alma com ela própria, um diálogo que é um constante transcender-se, uma reflexão sobre si própria e os próprios juízos e opiniões, numa atitude de dúvida e de objecção. E se algo caracteriza o nosso pensamento é precisamente esse diálogo interminável consigo próprio que nunca conduz a nada de definitivo: isto diferencia-nos desse ideal de um espírito infinito para o qual tudo que é e tudo que é verdadeiro aparece aí como única intuição.»²⁰⁶

Depois de nos termos preocupado em tentar tornar evidente o carácter próprio da experiência hermenêutica, ou seja, o modo como se revela como tradição, e como revela a sua operacionalidade no facto de fazer assentar os seus pressupostos numa dialéctica sustentada no diálogo, iremos em seguida explicitar a dimensão linguística que está presente em toda a experiência hermenêutica, uma vez que aquela constitui o centro nevralgico da hermenêutica gadamareana e consequentemente o fundamento da pretensão da sua universalidade.

pensamentos passados, revive-os no contexto do seu próprio conhecimento e, portanto, ao, revivê-los, critica-os, elabora os seus próprios juízos de valor, corrige os erros que possa neles encontrar.»

²⁰⁶ H. G. Gadamer, p. 196.

1.8 A EXPERIÊNCIA HERMENÊUTICA COMO EXPERIÊNCIA LINGUÍSTICA DO MUNDO.

«Continua, porém, a parecer-me certo que a linguagem não só é a casa do ser, mas também a casa do homem, na qual ele vive, se instala, se encontra a si, se encontra a si no Outro, e que um dos espaços mais acolhedores desta casa é o espaço da poesia, da arte. Escutar tudo aquilo que nos diz algo, e deixar que nos seja dito – eis onde reside a exigência mais elevada que se apresenta a cada ser humano. Rememorar-se de tal para si mesmo é o afazer mais íntimo de cada um»²⁰⁷ É deste modo que Gadamer conclui a sua reflexão na obra *Herança e Futuro da Europa*, que sintetiza, na nossa opinião, o espírito que subjaz ao modo de funcionamento de uma razão que se pretende hermenêutica e que J. Greisch descreve de um modo exemplar: «formulada à maneira de Kant, a tarefa da hermenêutica é a de enunciar as *condições de possibilidade* de toda a compreensão. O problema não é já - como fazer para compreender mas: que se passa no momento em que compreendemos.»²⁰⁸

É esta cumplicidade fundamental que existe entre compreensão e linguagem que pretendemos ver discutido. Ao tematizar a relação de proximidade que existe entre razão e linguagem, Gadamer recusa reduzi-la a um simples meio que nos permite comunicar e transmitir o pensamento e experiências vivenciadas pelo homem, pretendendo antes conotá-la com aquilo que Gadamer considera ser «a casa do ser», ou seja, como o local de acolhimento de tudo o que acontece quando se trata de compreender e de experienciar o mundo. É por este motivo que Gadamer considera que: «A nossa reflexão tem sido guiada pela ideia de que a linguagem é um centro em que se reúnem o eu e o mundo, ou melhor, é nela que ambos aparecem na sua unidade originária.»²⁰⁹ ou ainda «O que se pode compreender é linguagem. Isto quer dizer: é de tal modo que se apresenta a si mesmo à compreensão.»²¹⁰ O que revelam estas convicções gadamareanas? Representam sobretudo uma reacção contra a excessiva ênfase concedida à forma e às funções instrumentais da linguagem. A linguagem não deve ser

²⁰⁷ H. G. Gadamer, *H. F. E.*, p. 132.

²⁰⁸ Jean Greisch, *L'Age Herméneutique de la Raison*, Paris, Les Editions du Cerf 1985, p. 31.

²⁰⁹ H. G. Gadamer, *V M I*, p. 567.

²¹⁰ *ibidem*, p. 568.

pensada a partir da sua empiricidade mas antes num «âmbito envolvente»²¹¹ Não se pretende afirmar com isto que em Gadamer nos confrontemos com uma certa vulgarização do papel da linguagem. O filósofo não pretende significar que a linguagem nos autoriza a «compreender tudo ou que tudo o que é susceptível de compreensão só o possa ser articulado na linguagem.»²¹² A cumplicidade entre linguagem e compreensão deve ser entendida numa dimensão restritiva. Ou seja: «Só entendemos na medida em que encontramos palavras para o que está por entender. Mas quando é que na realidade conseguimos isto? Entender significa encontrar palavras para tudo o que o haveria que incluir na compreensão e no dizer. As palavras localizam-se previamente em relação a qualquer tipo de enunciação. Também aqui a participação no sentido é algo mais essencial do que o seu domínio.»²¹³

Perante uma concepção redutora da linguagem entendida como proposição-enunciado, Gadamer acentua a «lógica pergunta-resposta», procurando assim descobrir o que aparentemente se oculta em toda a proposição ou enunciado. As consequências civilizacionais do facto da filosofia ocidental sustentar o seu funcionamento nesta lógica instrumental é segundo Gadamer «uma das mais graves decisões da cultura ocidental.»²¹⁴ A redução da linguagem à sua vertente visível, o privilégio concedido ao raciocínio silogístico, assente no modelo matemático, amputou o alcance efectivo da linguagem. Optar por uma razão silogística e instrumental implica arredar do âmbito daquela tudo o que o que susceptível de poder expressar a nossa finitude constituinte, tudo que está «enraizado na vida e no seu contexto»,²¹⁵ tudo o que «responde a uma vontade de dizer, enquanto persiste uma motivação.»²¹⁶ A via hermenêutica da linguagem assenta na convicção de que é para lá do

²¹¹ A. Lopez Quintas, *Cinco Grandes Tareas de La Filosofía Actual*, Madrid, Gredos, 1977, p. 75.

²¹² Jean Grondin, *Hans George Gadamer. Una Biografía*, Herder, Barcelona, 2000, p. 381.

²¹³ idem *ibidem*.

²¹⁴ Também Heidegger referia a necessidade de denunciar a lógica enunciativa dominante na metafísica ocidental. Toda a estrutura predicativa que faz referência a um determinado objecto e sobre o qual repousa o pensamento representativo é única e simplesmente um modo derivado de uma estrutura (ou pré- estrutura) mais originária, de um tipo de relação em que não está patente nenhum tipo de visibilidade ou representação, mas em que em vez disso se instaura um sentido em que algo se revela e se oculta ao mesmo tempo «enquanto que», «como» algo distinto. in Luis Garagalza, *Introducción a La Hermenéutica Contemporánea*, (Cultura; Simbolismo e Sociedade) Antrophos Editorial, 2002, p. 16, nota 12, a respeito da obra de F. Duque; *Los Destinos de la Tradición*, Anthropos, Barcelona, 1991.

²¹⁵ Luis Garagalza, *Introducción a la Hermenéutica Contemporánea*, Antrophos, Barcelona, 2002, p.17.

²¹⁶ idem, *ibidem*.

pensamento meramente enunciativo existe uma racionalidade implicada, que reconhece e se alimenta no diálogo. Na compreensão não somos somente confrontados com a necessidade de captar o significado do que um enunciado pretende comunicar-nos, mas também o que ele na realidade quer dizer. Dito de outro modo trata-se de captar essa «vontade que está oculta no que foi dito, cujo acesso se faz através do que o aquele quer dizer-me, ou seja, introduzindo-se no diálogo no qual surgiu e deixando-se levar e dizer por ele.»²¹⁷ O pensamento passa a ser concebido não a partir, de «um espírito sem mundo que esteve já seguro de si próprio e que tivera que procurar o caminho em direcção ao ser no mundo.»²¹⁸ passando a linguagem a revelar-se na sua especificidade ontológica e cognitiva, ou seja, passando a ser entendida «a partir de um centro»,²¹⁹ em que homem e realidade se perspectivam não numa relação de domínio, mas a partir da sua unidade originária. Gadamer ultrapassa uma dimensão redutora da linguagem ao encará-la como o local comum que autoriza àquele que fala poder projectar-se posteriormente. Assim, todo o indivíduo pelo facto de possuir linguagem, ou seja, pelo facto do seu crescimento e formação terem sido elaborados no interior de uma determinada comunidade, interioriza um conjunto de valores, de atitudes e de crenças que dizem respeito à tradição e que, desde logo, instala o indivíduo, consciente ou inconscientemente, numa certa relação com o mundo, com os outros homens e consigo próprio. É assim que Gadamer nos descreve esta ligação: «O que nos ocorre na linguagem, também nos ocorre na orientação vital: estamos familiarizados com um mundo pré-formado e convencional. (...) E eu creio sem dúvida que precisamente porque este diálogo é interminável, porque esta orientação objectiva que se nos oferece em esquemas pré-formados do discurso entra constantemente no processo espontâneo do nosso entendimento connosco e com nós próprios, que por tudo isso abre-nos assim a infinitude daquilo que compreendemos, de tudo aquilo que podemos tornar espiritualmente como nosso.»²²⁰

É também sugestiva a analogia que é susceptível de fazer entre o conceito de linguisticidade gadamareana e algumas investigações que foram desenvolvidas no âmbito da antropologia. A este título parece-nos sugestiva a observação de Luís Garagalza quando refere o contributo do ^a Gehlen. Este concebe o homem como «ser carenciado», «dotado» de

²¹⁷ idem, ibidem.

²¹⁸ H. G. Gadamer, V. M. I, p. 550.

²¹⁹ ibidem, p. 552.

²²⁰ H. G. Gadamer, V. M. II, p. 197.

lacunas morfológicas que o impedem de uma adaptação imediata ao meio, adaptação essa que nos animais se processa de um modo imediato. Assim, no sentido de colmatar esta dificuldade de adaptação, vê-se obrigado a interpretar a si próprio, bem como à realidade envolvente, dando lugar ao aparecimento de uma linguagem que passa a representar uma «segunda natureza». A interpretação que a mesma nos permite realizar tornam-se imprescindíveis à sobrevivência humana, ou seja, o homem passa a ser concebido como um «animal inatural por natureza.»²²¹ Também para Gadamer o homem se define pela sua capacidade de abertura em relação ao mundo, pela aptidão de que está munido no sentido de poder exercer a liberdade de desfrutar ou de padecer face à realidade que o envolve. Assim concebida, a linguagem representa a legitimação ontológica do próprio mundo e ao mesmo tempo a possibilidade de o homem nele se manifestar. Dito de outro modo, ou tal como nos sugere Merleau Ponty, trata-se de uma realidade ordenada não de meras coisas mas de significações.²²² É uma concepção diferente de mundo que aqui transparece: a realidade que conservava a sua plena autonomia, escrupulosamente objectivável devido à eficácia que o método lhe garantia, cede lugar a uma realidade que se afirma numa relação de intimidade e de familiaridade do homem com a linguagem. É neste sentido que o contributo de Humbolt se apresenta como essencial. Ao propor que a linguagem não se revela na sua estrutura lexical e na relação que estabelece com a fala, Humbolt deixa claro que a mesma assume uma influência decisiva quer em todo o modo de pensar, quer de sentir. Reparemos no modo com este filósofo influenciou a concepção de Gadamer: «A linguagem não é somente uma dotação em relação à qual o homem se encontra apetrechado tal como está no mundo, mas antes representa tudo aquilo em que se baseia e que representa o facto de os homens pura e simplesmente terem *mundo*. Para o homem o mundo está aí como mundo, de tal forma que não tem outro sentido para outro ser vivo a não ser para ele. E esta existência do mundo está constituída linguisticamente.»²²³ O contributo de Humbolt autoriza-nos a perceber a linguagem como algo que não pode separar-se daquilo que designa e pretende significar, já que não produto da reflexão, nem da convenção, nem mesmo obra (*ergon*) do homem,

²²¹ Luis Garagalza, *Introducción a la Hermenéutica Contemporánea*, p. 18. Esta reflexão tem por base a obra de A. Gehren, *El Hombre*, Salamanca Sígueme, 1980.

²²² *ibidem*, p. 19.

²²³ H. G. Gadamer, *V. M. I*, p. 531.

devendo antes ser entendida como *energeia* do espírito humano²²⁴. Actividade intelectual e a linguagem não se revelam como domínios autónomos, já que como refere Humbolt, não se pode considerar a primeira como geradora e a segunda como gerada. É esta reciprocidade e dependência entre língua e pensamento que faz com que as línguas não tenham como objectivo representar a verdade já individualizada, mas antes descobrir uma verdade desconhecida. Como refere Humbolt «é no acordo originário entre o mundo e o homem que se apoia toda a possibilidade de conhecimento que se reconquista pouco a pouco e de um modo progressivo através do fenómeno.»²²⁵ A linguagem não é algo que nos é dado pelo mundo exterior, mas antes «implica uma atitude espiritual que entra como factor decisivo na representação do objectivo»²²⁶ Contudo, o facto de a linguagem representar ao mesmo tempo a obra de uma nação evidencia por sua vez a sua vertente objectiva. A língua materna encarna um modo próprio de conceber o mundo, que corresponde de certo modo a uma tradição com quem mantemos uma relação estreita. A linguagem revela-se um modo de mediar a nossa aproximação com o mundo²²⁷.

A hermenêutica filosófica de Gadamer assume uma incumbência muito clara: uma vez que é necessário acentuar e determinar de um modo exacto o carácter linguístico da experiência hermenêutica, denunciando assim o esquecimento a que foi votada a linguagem na modernidade, trata-se de tornar presente de que modo o mundo se actualiza para o homem na linguagem e de, conseqüentemente, denunciar a impossibilidade de a mesma se ver reduzida ao objecto da ciência. Trata-se portanto de demonstrar «como a concepção de linguagem como instrumento de expressão pressupõe a presença originária da realidade da linguagem.»²²⁸ Assim concebida, esta «penetrou nas entranhas de si mesma»²²⁹ assumindo assim um estatuto ontológico, uma vez que «tudo que acede à linguagem não é tão pouco

²²⁴ W. Von Humbolt, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Berliner Akademie der Wissenschaften, , 1903, V I, p. 125.

²²⁵ W. Von Humbolt, *ibidem*, V , IV, p. 27 ss.

²²⁶ *ibidem*, V IV, p. 119.

²²⁷ Pensamos ser pertinente clarificar que para Gadamer a linguagem não corresponde propriamente, tal como para Humbolt, a uma visão do mundo. Neste sentido compartilhamos da convicção de Grondin, quando refere que para Gadamer a linguagem é o próprio mundo, que fala por nós, de tal modo que não podemos distinguir a própria visão do mundo, o sentido linguístico do mundo de «um si» que seria mais mundo do que aquele que se articula na palavra, in Jean Grondin, *Introduction à Hans George Gadamer*, p. 209.

²²⁸ Luis Guervós, *Tradición, Lenguaje y Praxis*, *ibidem*, p. 125.

²²⁹ Luís Garagalza, *ibidem*, p. 19.

dado de um modo anterior à linguagem e independentemente dela, mas antes recebe na palavra a sua própria determinação.»²³⁰

As reflexões gadamareanas sobre as relações da linguagem com o mundo evidenciam uma clara influência do modo como Humbolt lidou com a questão da linguagem. Esta não pode jamais ser entendida como o instrumento que constrói e que elabora a realidade, uma vez que ela é, antes de tudo, o modo de revelar as próprias coisas e não a esfera da individualidade e da autonomia do sujeito. Por isso, a concepção ontológica que Gadamer nos sugere, traduz-se num precioso contributo que nos permite definir os limites da própria ciência. A consciência linguística no interior da qual toda a interpretação toma lugar, não se confunde com a razão abstracta, anónima e desimplicada que manifesta fortes pretensões hegemónicas, mas antes se revela como algo derivado, como algo original que torna possível, entre outras coisas, toda a actividade científica. Assim concebida é a consciência linguística que antecede e legitima a própria razão. Precisemos o sentido da nossa reflexão: «Toda a actividade científica se rege, conseqüentemente, por algum conhecimento prévio arraigado na nossa linguagem. Faz-se sentir não só na formulação dos objectivos da ciência, que necessita de discussões normativas, mas também na comunicação entre cientistas relativamente aos critérios para uma testagem bem sucedida das hipóteses e, designadamente, na formulação das descobertas científicas ao nível da linguagem quotidiana – que é um requisito prévio para a sua utilização por «estranhos». A compreensão que se verifica na ciência representa apenas um segmento da compreensão básica subjacente a todas as nossas actividades e que contém condições de verdade que precedem as da lógica da ciência.»²³¹

A hermenêutica de Gadamer materializa assim esse anseio fundamental de promover a reconciliação entre a filosofia e o universo da vida, denunciando uma razão demasiadamente intelectualizada que se revelou incapaz de dialogar, de abrir no sentido da existência real, escamoteando a importância que desempenha a dimensão do corpo e de toda a pré-racionalidade. A reconciliação que acima referimos não pode ser entendida no quadro limitado da procura de fundamentar o modo próprio de actuar das ciências do espírito.²³² A procura da compreensão e do sentido da linguagem não pode ser resolvido através da

²³⁰ H. G. Gadamer, *V. M. I*, p 568.

²³¹ Josef Bleicher, *Hermenêutica Contemporânea*, Lisboa, Edições 70, , 1980, p. 168.

intervenção de um método, mas «antes como uma expressão fundamental da facticidade humana.».²³³ É nesta perspectiva que procuraremos seguidamente reflectir a intenção gadamareana de ampliar o horizonte da hermenêutica para além da sua acção no domínio exclusivo das ciências do espírito.

1.9 A PRETENSÃO DA HERMENÊUTICA À UNIVERSALIDADE.

A experiência hermenêutica que no âmbito da consciência de uma história efetual foi definida como o local de «pertença do intérprete à tradição», passa a agora a ser pensada não só a historicidade, mas também como linguiscidade. É precisamente a tradição que recebemos através da linguagem que simultaneamente limita e autoriza a nossa compreensão. Gadamer pretende explicitar, de um modo diferente, a lógica de pergunta e resposta, que representa uma via fértil de acesso à verdade. Trata-se de justificar o sentido da compreensão como diálogo efectivo, que se produz entre dois interlocutores, que assumem como objectivo entenderem-se sobre determinado assunto, com o objectivo de atingirem um consenso sobre o mesmo. Estamos perante uma verdadeira conversação hermenêutica, que em vez de nos revelar um conhecimento que pretende dominar algo, afirma um efectivo acontecer. Este, ao ser perspectivado a partir do texto (do objecto) não equivale a um «em si» que vai lentamente sendo absorvido pelo sujeito. O passado não é algo, que ao ser concebido como objecto, solicite a intervenção de um historiador, o qual «se comportaria como um juiz de instrução, que através de provas documentais tenta chegar aos factos, desvelando a sua verdade.»²³⁴ O que este acontecer realmente nos revela é o conteúdo da tradição que «entra em jogo e se desdobra em possibilidades sempre ampliadas novamente pelo seu receptor.»²³⁵ O conceito

²³² Refere Gadamer a propósito: «Neste sentido a hermenêutica é, (...) *um aspecto universal da filosofia* e não só a base metodológica das chamadas ciências do espírito, in **V M I**, pp. 568 e 567. Também neste sentido, Jean Grondin, **Introducción a la Hermenéutica Filosófica**, p. 176.

²³³ Jean Grondin, **Introducción a la Hermenéutica Filosófica**, p. 176.

²³⁴ Luis Guervós, **Tradición, Lenguaje y Praxis**, p 160.

²³⁵ H. G. Gadamer, **V M I**, p. 553.

de pertença, revela-se essencial,²³⁶ já que é capaz agora de configurar ontologicamente a hermenêutica. Uma clarificação do conceito de *pertença* remete-nos necessariamente para a explicitação do significado de jogo. Este não corresponde a um comportamento subjectivo, mas antes a algo que acontece ao sujeito. Jogar significa deixar abandonarmo-nos completamente às regras do jogo, ou seja, implica aceitar as suas regras. Como nos diz Gadamer: «os sujeitos do jogo não são os jogadores, sendo antes através deles simplesmente, que o jogo acede à sua manifestação.» Uma análise fenomenológica do jogo traduz-se num «vaivém de um movimento que continuamente se repete»²³⁷ e que não clama por qualquer objectivo ou fim que lhe dê sentido.²³⁸ O jogo afirma-se como uma realidade abrangente, que congrega no seu movimento o sujeito, actividade e conteúdo, entendidos na sua copertença e nunca como um «em si», como um objecto pensado na sua distância.²³⁹ Tal como na tradição, no jogo «surge algo que nenhum dos interlocutores abarcaria por si só.»²⁴⁰

²³⁶ O conceito de pertença assume uma importância decisiva na pretensão à universalidade por parte da hermenêutica gadamareana, uma vez que autoriza uma determinação mais precisa do acontecer hermenêutico como sendo um efectivo acontecer linguístico. Gadamer retirou o conceito em questão da dialéctica e conferiu-lhe uma dimensão hermenêutica, já que a linguagem deve ser concebida como « o verdadeiro “medium” da pertença e do pensar.” in Maria Luísa Portocarrero, in **O Preconceito em H. G. Gadamer**, p. 189. Também neste sentido Gadamer refere o papel transcendental e ontológico desempenhado pelo pensamento antigo e mais concretamente de Platão: «Na metafísica da *pertença* referimo-nos à relação transcendental entre ser e a verdade, que pensa o conhecimento como um momento de si mesmo, não primariamente como um comportamento do sujeito. Esta inclusão do conhecimento no ser é o pressuposto do pensamento antigo e medieval. O que é, é por sua essência verdade; quer dizer, está presente no presente de um espírito infinito., e somente por isto é possível ao pensamento humano e finito conhecer o que é. Consequentemente, aqui não se parte do conceito de sujeito que o seja para si e que converta tudo o mais em objectos. Pelo contrário, em Platão o ser da “ alma “, determina-se pela sua participação no ser verdadeiro; (...) Neste pensamento não se faz menção de nenhum espírito sem mundo, com a certeza de si mesmo e que teria que encontrar o caminho em direcção ao mundo, mas onde ambas as coisas vão originariamente juntas.», in H.G. Gadamer, **V M I**, pp. 449 e 550.

²³⁷ H. G. Gadamer, **V M I**, p. 146.

²³⁸ idem, ibidem.

²³⁹ Neste sentido refere Maria Luísa Portocarrero, in **Tradição e Crise**, p. 358: « A *seriedade própria* do jogo não permite que o jogador se comporte perante o jogo como perante o objecto pois quebra as próprias regras da distância crítico- reflexiva que dava de um modo quase absoluto, a iniciativa ao sujeito consciente.»

²⁴⁰ H. G. Gadamer, **V M I**, p.553.

O conceito de pertença manifesta a sua proximidade com a «dialéctica do ouvir», que Gadamer contrapõe à do «ver»,²⁴¹ referindo que embora todos os sentidos participem na universalidade da experiência linguística, fazem-no de tal modo que, cada um deles abrange somente o seu campo específico: somente o ouvir permite aceder ao sentido do todo uma vez que «está capacitado para escutar o logos.»²⁴² A dimensão do ouvir coimplica uma relação de condicionamento e de abertura. Se por lado todo aquele que ouve é um ser interpelado, esta sua condição remete para algo mais, já que «aquele que é interpelado tem que ouvir quer o queira, quer não.»²⁴³ Na audição está assim presente o conceito de abertura, que constitui como já referimos, um momento fulcral da experiência hermenêutica. Estamos perante um dialéctica verdadeiramente relacional, que ultrapassa definitivamente uma concepção de experiência própria «da cunhagem mecânica estritamente científica da verdade/ mesmidade/ enunciação/ adequação»,²⁴⁴ para dar lugar a um conceito de verdade concebido numa «relação originariamente interlocutiva». É precisamente neste acontecer, fundado na linguisticidade, que encontrou a sua materialização concreta na relação dialéctica com o sentido do texto transmitido, que a experiência hermenêutica encontra a sua efectiva realização. Tal como refere Gadamer: «este acontecer significa que o conteúdo da tradição entra em jogo e se desdobra em possibilidades de sentido e de ressonância sempre ampliadas de novo por um novo receptor. Quando a tradição volta a falar, emerge algo que passa a ser, e que antes não era.»²⁴⁵

Os modelos de referência da experiência hermenêutica tinham sido a dialéctica socrático-platónica e a lógica de “pergunta e resposta” proposta por Collingwood. Compete-nos agora avaliar qual o impacto da dialéctica hegeliana para a elaboração de uma hermenêutica verdadeiramente filosófica. O modo como Hegel interpreta o conceito de pertença da metafísica clássica permite-nos conceber a dialéctica platónica como uma dialéctica da objectividade, ou seja, que se direcciona no sentido do conceito e não do

²⁴¹ idem, *ibidem*. Esta primazia concedida ao «ouvir» em todo o fenómeno hermenêutico foi segundo Gadamer também reconhecida por Aristóteles, *ibidem*, p. 553.

²⁴² *ibidem*, p. 554.

²⁴³ *ibidem*, p. 553.

²⁴⁴ Maria Luísa Portocarrero, *O Preconceito em H. G. Gadamer*, p. 187.

²⁴⁵ H. G. Gadamer, *V. M. I*, *ibidem*.

pensamento.²⁴⁶ O conceito hegeliano de mediação irá nest ser incorporado de um modo positivo na hermenêutica gadamareana. Sobre o alcance desta influência atente-se nas seguintes considerações: «Tanto a sua dialéctica das determinações da ideia como as formas de saber recaem numa realização expressa da mediação total do pensamento e ser que foi sempre o elemento natural do pensamento grego. Se a nossa teoria hermenêutica procura o reconhecimento da conexão do acontecer e compreender, terá que retroceder não só até Hegel mas também até Parménides»²⁴⁷ O fenómeno da pertença torna-se num conceito nuclear da experiência hermenêutica, já que é ele que permite encontrar a nossa presença no texto. Uma vez que quer o intérprete, quer o texto, pertencem à linguagem, é possível encontrar um horizonte comum, ou seja, uma fusão de horizontes. A linguisticidade torna-se o verdadeiro solo que vê emergir a consciência efectiva da história.²⁴⁸ É a nossa participação (pertença) na linguagem que dá a conhecer a experiência hermenêutica na sua verdadeira dimensão.

As consequências epistemológicas desta atitude conduzem à necessidade de redimensionar o papel dos intervenientes do acto cognitivo: o nosso objectivo não deve ser o de dominar o texto, mas antes «tornarmo-nos “servos” desse mesmo texto».²⁴⁹ A nossa preocupação não deve incidir sobre o «ver» e observar o que o texto contém, mas sim participar e «ouvir» o que ele nos comunica. É deste modo que se pode afirmar que «aquele que compreende não desenvolve primordialmente o poder subjectivo, sendo antes aquele que «padece» na experiência hermenêutica o poder da tradição.»²⁵⁰

²⁴⁶ Neste sentido Gadamer refere: «Com o seu próprio método dialéctico Hegel pretende ter reivindicado o método platónico de dar conta da razão, de efectuar a prova dialéctica de todas as suposições sobre um problema. E essa pretensão não é mera vaidade. Pelo contrário, Hegel foi realmente o primeiro a captar a profundidade da dialéctica platónica.» in **La dialéctica de Hegel**, Madrid, Edições Cátedra, 2000, p. 11.

²⁴⁷ H. G. Gadamer, **V M I**, p. 552.

²⁴⁸ Discordamos neste aspecto da perspectiva de Luís Garagalza quando tematiza a questão da linguisticidade deste modo: «Gadamer mantém a sua pretensão de contrapor ao saber absoluto hegeliano uma hermenêutica que assuma o ponto de vista da finitude humana, contudo esta dita finitude já não é tematizada como *historicidade* mas sim como *linguisticidade* (*Sprachlichkeit*).» Consideramos que não se vislumbra na concepção hermenêutica de Gadamer a existência de uma perspectiva estanque entre historicidade e linguisticidade. Esta última não é mais do que um reforço da nossa dimensão verdadeiramente histórica». A linguisticidade constitui a base sobre qual pode e deve emergir a consciência histórica.

²⁴⁹ Richard Palmer, **Hermenêutica**, Lisboa, Edições 70, 1996, p. 210.

²⁵⁰ Luís Guervós, *ibidem*, p. 142.

A hermenêutica incorporou de um modo criativo o papel da dialéctica, deixando contudo evidentes algumas diferenças essenciais: a dialéctica filosófica procurava uma justificação epistemológica para o facto de se manter para lá da linguagem e da tradição, assumindo como objectivo, ainda que concebido no seu dinamismo dialéctico, o saber absoluto. Assim, para Hegel o conceito é encarado na sua infinitude e autonomia, revelando, algo que contraria radicalmente o sentido da experiência hermenêutica: a dialéctica hegeliana funda-se «numa submissão da linguagem à sua enunciação.»²⁵¹ Para a ontologia hermenêutica a tradição não representa um padrão fixo e objectivo, mas antes um processo em que tanto o sujeito como o objecto estão co-implicados, revelando-se a linguagem como o local que nos autoriza a articular e dar sentido à experiência que fazemos do mundo e da vida, onde subjaz um conceito de verdade que se revela como evento. A tradição entendida como linguagem ou cultura que aglutina «toda a «compreensão vital de uma comunidade, corresponde a uma espécie de museu de cera» da sua memória colectiva»²⁵² Ao conceber a linguagem na sua vitalidade, ou seja, ao encará-la como um acontecer, como revelação, Gadamer reforça a convicção de que a linguagem pensada como enunciação, esconde a pluralidade de sentidos que ocorrem em todo diálogo hermenêutico. É por este motivo que o filósofo realça o carácter especulativo da linguagem, já que só deste modo corresponde á «realização do sentido, como o acontecer da fala, do acordo, do compreender.»²⁵³ O especulativo afirma-se, segundo Gadamer, na esfera finita da conversação quotidiana cujo sentido da palavra se orienta para o infinito. É deste modo que Gadamer concebe o modo de falar que acontece entre duas pessoas que se compreendem mutuamente: « O dizer o que se quer dizer, o fazer-se entender conserva (...) o dito na sua unidade de sentido com uma infinitude de coisas não ditas, e é deste modo que o dá a entender (...) Aquele que fala comporta-se especulativamente enquanto a suas palavras não copiam o ente, mas antes expressam e dão palavra a uma relação com o conjunto do ser.»²⁵⁴

²⁵¹ H. G. Gadamer, *ibidem*, p. 1422., Neste sentido refere ainda Gadamer: «Contudo se atendermos à maneira como Hegel se entende a si próprio, ele somente pretende extrair da linguagem o jogo reflexivo das suas determinações do pensamento, e elevá-lo pelo caminho da mediação dialéctica (...) até à autoconsciência do conceito, *ibidem*, p. 561.

²⁵² Este conceito é designado por Durand como sendo uma *arquitipologia*. in Luís Garagalza, **Introducción a la Hermenéutica Contemporânea**, p.36.

²⁵³ H. G. Gadamer, *ibidem*, p. 561.

²⁵⁴ *idem ibidem*.

Com o objectivo de melhor esclarecer o verdadeiro alcance da estrutura especulativa da linguagem, Gadamer, na sequência de Heidegger explicita o sentido da linguagem poética. Se considerado de um modo aparente, este modo de expressão da linguagem pode ser entendido como algo desligado de toda a subjectividade e das experiências pessoais do poeta. As palavras revelam-se da mesma maneira que o falar quotidiano dos homens que se entendem entre si, uma vez que em ambas está presente uma relação com o ser, já que: «Quando falamos de uma enunciação poética não nos referimos em absoluto ao enunciado que uma poesia põe na boca de alguém, mas antes ao enunciado que corresponde à própria poesia na sua qualidade de palavra poética. Contudo o enunciado poético como tal é especulativo enquanto que por sua vez o acontecer linguístico da poesia expressa uma relação própria com o ser.»²⁵⁵ Assim concebida, a linguagem poética ao estabelecer uma relação com o ser transporta consigo algo de novo para a esfera do que não foi dito. Sendo condição do poeta o facto de ser um «experimentador especulativo por excelência»,²⁵⁶ esta sua condição permite-lhe, através da sua abertura ao ser, revelar todo um campo de novas possibilidades. Gadamer refere-se a esta questão tendo presente o exemplo de Holderlin: «Se tomarmos como referência o “modo de proceder de Holderlin por exemplo, tornar-se-á em seguida patente em que sentido é especulativo o acontecer linguístico da poesia»,²⁵⁷ na medida em que o poeta se liberta de um modo consciente das palavras e do sentido comum que estas adquirem. O mundo é encarado numa acepção permanentemente originária, já que suspende os padrões convencionais do ser e autoriza o poeta a encontrar novos modos de pensar e de sentir. Neste contexto reflecte o filósofo: «O enunciado poético é especulativo por que não copia uma realidade que já é, não reproduz o aspecto da espécie na ordem da essência, mas antes representa o novo aspecto de um mundo novo no meio imaginário da invenção poética.»²⁵⁸

Compete-nos finalmente questionarmo-nos sobre o modo como a vertente especulativa intervém e se relaciona com a experiência propriamente dita. Ou seja, trata-se de saber de que modo uma teoria da experiência hermenêutica entendida nesta acepção especulativa, pode desembocar em ontologia e nesse sentido materializar a sua pretensão à universalidade.

²⁵⁵ H. G. Gadamer, *ibidem*, p. 562.

²⁵⁶ Richard Palmer, *Hermenêutica*, p. 213.

²⁵⁷ H. G. Gadamer, *idem*, *ibidem*.

²⁵⁸ *ibidem*, p. 563.

A dimensão da linguagem é universal e representa o universo no qual se realiza toda a compreensão e existência humanas. A linguagem revela toda uma fonte inesgotável de sentido, o que nos autoriza a subscrever a convicção de Grondin, de que na linguagem nunca esgota no que há para dizer, residindo a sua universalidade precisamente na procura de ver materializada esta sua vertente. Assim o que legitima a possibilidade de universalidade da hermenêutica é o movimento inerente ao próprio ser, do «ser que é linguagem.» O que se torna efectivamente relevante sob o ponto de vista de uma razão que se pretende hermenêutica é a dimensão do diálogo interior e o facto de em todo o nosso acto de falar conseguirmos sempre dizer mais do que se expressa de facto. A experiência hermenêutica do mundo fica legitimada devido à sua estrutura ontológica universal, que assume de um modo claro a sua vocação abrangente. É deste modo que Gadamer nos define o sentido da «viragem linguística» que pretendeu realizar: «Agora estamos em condições de compreender que esta viragem do fazer sobre a própria coisa, do acesso do sentido à linguagem, evoca uma estrutura ontológica universal, quer dizer, a constituição fundamental de tudo aquilo em direcção a tudo o que pode tornar-se a compreensão. O *ser que pode ser compreendido é linguagem*».²⁵⁹ O que fica definitivamente arredado com esta intervenção de Gadamer, é a possibilidade de reduzir a hermenêutica a um conjunto de intervenções sectoriais: a hermenêutica do direito, da história, da arte, da religião, etc.

Com o objectivo de melhor poder fundamentar a estrutura ontológica e especulativa, que constitui o princípio que conduz a hermenêutica à sua dimensão universal, Gadamer recorre de novo ao legado do pensamento clássico, mais concretamente ao modo como fora concebida a experiência do belo. A visão moderna do mundo ao adoptar uma concepção subjectivista (ou genial), típica da consciência estética moderna, abandonou toda a dimensão relacional universal,²⁶⁰ que dominava a concepção clássica de beleza. Assim, Gadamer considera que este conceito e a sua luz festiva,²⁶¹ se revelam de fundamental importância para poder ultrapassar as insuficiências epistemológicas resultantes do historicismo: «*O conceito de belo*, que no século XVIII tinha que partilhar com o conceito de sublime uma posição central no interior da problemática estética e que no decurso do século XIX acabaria por ser completamente eliminado pela crítica estética do classicismo, foi conhecidamente, em tempos

²⁵⁹ *ibidem* 67.

²⁶⁰ Maria Luísa Portocarrero, *O Preconceito em H. G. Gadamer*, p. 98.

²⁶¹ *idem*, *ibidem*.

anteriores, um conceito metafísico universal e teve no interior da metafísica, isto é, da teoria geral do ser, uma função que não estava de modo nenhum limitada ao estético em sentido estrito. Veremos que este velho conceito do belo pode servir uma hermenêutica envolvente, tal como ela resulta para nós a partir da crítica ao metodologismo das ciências do espírito.»²⁶²

O belo não era concebido na época clássica como o momento de afirmação do sujeito humano, já que o que nele se podia vislumbrar era uma efectiva presença do próprio ser. Ao recorrer de novo ao platonismo, e mais concretamente a textos do *Banquete*, do *Filebo* e do *Fedro*, Gadamer sustenta uma dupla necessidade. Trata-se por um lado de situar de novo os momentos mais fundamentais da sua concepção filosófica acerca do fenómeno hermenêutico, e por outro materializar através de um momento concreto, aquilo acontece em todo o fenómeno da compreensão: o diálogo que é possível encetar entre o presente e o passado, que deixa que a linguagem manifeste o movimento que é inerente ao ser.

Numa primeira análise podemos constatar que o belo goza de um estatuto ontológico superior, já que se opõe ao útil, uma vez que «o que é belo não se considera como um meio para nenhuma outra coisa.»²⁶³ Assim concebido o belo afirma a sua diferença em relação ao feio, já que corresponde aquilo que se pode ver, o que é admirável no sentido mais amplo da palavra.»²⁶⁴ Gadamer considera que o belo platónico, devido à «função anagógica-especulativa»,²⁶⁵ traduz um momento essencial do primado ontológico da experiência hermenêutica e consequentemente da vertente relacional que lhe é inerente.

Embora a ideia do belo e de bem se afirmem em Platão numa relação de evidente cumplicidade, elas revelam-se contudo diferentes. Para Gadamer «o belo distingue-se assim do bem, que é simplesmente inabordável, pelo facto de ser mais abordable»²⁶⁶ Ao ser assim concebido o belo fica de certo modo habilitado a mediar a relação entre a ideia e o fenómeno (aparecimento). É deste modo que Gadamer reforça a sua convicção: «Nesta função anagógica do belo, que Platão desenvolveu de uma forma inesquecível, torna-se agora patente um momento ontológico estrutural do belo e com isto uma estrutura universal do próprio ser. Manifestamente o que caracteriza o belo frente ao bem é o facto de se apresentar por si

²⁶² H. G. Gadamer, *ibidem*, p. 570.

²⁶³ H. G. Gadamer, *ibidem*, p. 571.

²⁶⁴ *idem ibidem*.

²⁶⁵ *ibidem*, p. 574. Também neste sentido Maria Luísa Portocarrero, in *O Preconceito em H. G. Gadamer*, p. 100.

²⁶⁶ H. G. Gadamer, *ibidem*, p. 575.

mesmo, de se tornar evidente no seu ser de um modo imediato. Assume assim a função ontológica mais importante que pode existir nomeadamente, a da mediação entre ideia e aparecimento.(...) “A presença” pertence de maneira convincente ao ser do próprio belo. Por muito que se experimente a beleza como o reflexo de algo supraterrâneo, *ela está aí no visível*. O seu modo de aparecer mostra que ela é realmente uma outra coisa, uma essência de uma outra ordem. Aparece de repente e desaparece, de um modo igualmente brusco, sem transição, nem mediação. Se com Platão devemos falar de um hiato (*chórismos*) entre o sensível e o inteligível, aqui está ele; mas é aqui que, simultaneamente ele se fecha.»²⁶⁷

Não sendo um ente o belo mostra-se nos entes. É precisamente este aparecimento, este modo do belo se manifestar nas coisas, que conduz Gadamer a compará-lo com a luz. «A beleza, não só é simetria, mas é também a aparência que sobre ela repousa. Faz parte do género «aparecer». Contudo aparecer-se significa mostra-se a algo e chegar por si próprio à aparência, aquilo que recebe a luz: a beleza tem o modo de ser da luz.»²⁶⁸ A natureza reflexiva desta assenta na sua indissociabilidade que estabelece com os entes; sem a luz, os entes não podem revelar-se, mas sem estes também poderemos ver a luz: «Deste modo é coisa da constituição reflexiva própria do seu ser o facto de a luz agregar o ver e o visível, e que sem ela não possa existir nem um nem outro.»²⁶⁹

A metafísica do belo que Gadamer recolhe nos gregos aparece como mais um momento do clássico que manifesta uma evidente produtividade hermenêutica. Na tradição de toda a metafísica platónica e neoplatónica,²⁷⁰ a luz é entendida como sendo a luz da palavra, que autoriza a inteligibilidade e compreensão das coisas. Se tivermos presente que um dos suportes estruturantes da hermenêutica se concretiza precisamente nesse diálogo profícuo com a tradição, e no facto de que *ser é representar-se*, desembocaremos na seguinte interpretação: «quando o intérprete compreende a tradição, esta *representa-se* a si própria. A interpretação não propriamente interpretação do intérprete mas antes exposição-representação (*Darstellung*), da tradição na linguagem do intérprete. A interpretação é o *acontecer* da tradição.»²⁷¹

²⁶⁷ idem, ibidem.

²⁶⁸ ibidem, p. 576.

²⁶⁹ idem, ibidem.

²⁷⁰ Gadamer tem presente a doutrina cristã do *verbum*: assim podemos encontrar na metafísica da luz uma influência clara da tradição da teologia da luz que pressupõe a existência de uma com a teologia da palavra.

²⁷¹ José Francisco Zúñiga Garcia, ibidem, p. 271.

A metafísica do belo e a experiência hermenêutica revelam assim similitudes evidentes: ambas patenteiam uma concepção de verdade que se traduz num «acontecer», num evento, compartilhando ambas do mesmo desejo de procura da verdade, entendida no seu imediatismo. Este modo de conceber a verdade remete para o «antigo conceito de verdade» que podemos encontrar na tradição retórica, ou seja, «o *eikos*, o verosímil, o vero- símil (*das Wahr- scheinliche*), o evidente (*das Einleuchten*), que opõe justamente à verdade científica»
272

Na concepção de verdade que emana da hermenêutica gadamareana, não vislumbramos qualquer tipo de semelhança com a «evidência cartesiana» ou com a metodologia científica moderna. A essencialidade do belo resulta do facto de não ser possível encontrar nenhuma diferença entre o representado e o que representa. Neste sentido o belo, tal como a verdade inerente à hermenêutica, recolhe os seus frutos da significativa herança de Platão, uma vez que a concepção de verdade como evento, como acontecer do ser, evidencia uma profunda cumplicidade com o conceito de *aletheia*.

Mais uma vez Gadamer se mostra convencido acerca da fecundidade que advém do facto de recuar de novo ao modo como a obra de arte se revela.. É por esta razão que Gadamer nos convida, no capítulo 14, já bem perto do final de *Verdade Método*, a uma nova incursão pelos caminhos da poesia. Diz-nos a este respeito: «O enunciado poético revela-se como um caso especial de um sentido introduzido e encarnado por completo no enunciado. No caso de um poema, o acesso à linguagem é como um entrar em certas relações de ordenação, sendo estas que suportam e garantem a «verdade» do que foi dito.»²⁷³ A via de acesso à verdade que transparece na poesia é, segundo o filósofo, susceptível de ser prolongada a qualquer modo de acesso à linguagem: «No emprego das palavras não se torna disponível o que é dado à contemplação como sendo um caso especial de uma generalidade, já que esta retorna ao dito, do mesmo modo que a ideia de belo está presente no que é belo.»²⁷⁴ É um processo análogo àquele que podemos detectar no modo como a linguagem daquele que interpreta *representa* o dito na tradição. Devemos recordar o modo como o filósofo concebe a essência do jogo: «o comportamento daquele que joga não deve ser como um comportamento da subjectividade, já que é mais o próprio jogo que joga, enquanto que inclui em si os jogadores, convertendo-se

²⁷² idem, ibidem.

²⁷³ H. G. Gadamer, ibidem, p. 584.

²⁷⁴ idem, ibidem.

deste modo no verdadeiro *subjectum* do movimento lúdico.»²⁷⁵ Tal como no jogo, também no diálogo hermenêutico é a própria linguagem quem joga ou representa, ou seja, aquele corresponde a um «jogo da própria linguagem que nos fala, que se apresenta e se retira, que pergunta e que escuta a si próprio na resposta.(...) Todo aquele que compreende está sempre incluído num acontecimento em virtude do qual se faz valer o que tem sentido (...) Enquanto compreendermos somos incluídos num acontecimento da verdade, e quando queremos saber o que existe como verdadeiro, encontramos-nos como se tivéssemos chegado demasiado tarde.»²⁷⁶

O encontro com a verdade não é uma garantia que o método científico nos possa fornecer, devendo antes ser integrada no se locatário próprio: na abrangência do seu acontecer. É justamente esta a tarefa de uma hermenêutica que aspira à universalidade: mostrar-se capaz de integrar todo progresso científico e tecnológico numa visão unitária de toda a experiência humana, cujo solo e fundamentação corresponde à linguagem comum, cuja incumbência reside no facto de representar a possibilidade de reunir o passado e o presente.

A hermenêutica, ao estabelecer as fronteiras da ciência, contribui para circunscrever as pretensões desta a uma certa hegemonização ontológica. A viragem hermenêutica que a reflexão gadamareana consubstanciou, tornou evidente uma profunda cumplicidade entre a razão e a linguagem. Numa época que se caracteriza, por um lado pelo fantasma do relativismo e do historicismo, e por outro pela perpetuação da “vontade de poder” da metafísica, que ao pretender assumir-se como modelo de uma certa racionalidade, abafa o direito à manifestação da individualidade e à concretização de uma efectiva alteridade, emerge a necessidade de uma filosofia que possa pensar a razão hoje: uma filosofia que se «adeque ao seu tempo, que se proponha explorar a universalidade da nossa finitude que se realiza no nosso interminável querer entender e querer dizer, pode reclamar assim uma pretensão legítima de universalidade.»²⁷⁷ A hermenêutica filosófica não ambiciona encontrar fundamentações últimas, já que esta pretensão corresponderia à sua própria sepultura. A teoria do compreender, ou seja, a filosofia hermenêutica evidencia uma segurança insegurança, já

²⁷⁵ idem, ibidem.

²⁷⁶ H. G. Gadamer, ibidem, pp. 584 e 585.

²⁷⁷ Jean Grondin, *Introducción à la Hermenéutica Filosófica*, p. 178.

que não que não propõe regras fixas para ao acto da interpretação numa só direcção, «mas que cultiva a do saber escutar, o diálogo e a procura comum da verdade.»²⁷⁸

²⁷⁸ Jean Grondin, in H. G. Gadamer, *Antologia*, p.11.

TEORIA, TÉCNICA E PRAXIS.

1.10 A PERTINÊNCIA DE UMA EPISTEMOLOGIA FILOSÓFICA.

Pensamos ser, neste momento, pertinente encetar um regresso ao ponto de partida da nossa reflexão. Já nos referimos aos limites e ao condicionamento hermenêutico da ciência: esta afirma-se no plano de um horizonte histórico- linguístico prévio, a partir do espaço mais lato e originário onde tem lugar toda a compreensão. A vitalidade hermenêutica que daqui advém é já do nosso conhecimento: este domínio da experiência humana não pode ser alvo do mesmo tipo de procedimento inerente ao conhecimento metódico – objectivo.

Compete-nos contudo exercer, em relação ao pensamento hermenêutico o mesmo tipo de exercício crítico, que o mesmo exerceu em relação ao metodologismo científico: trata-se de saber acerca da possibilidade de encontrar uma via de equilíbrio entre os dois modos de conceber o pensamento.²⁷⁹

A renovação teórica que a hermenêutica preconiza, as recuperações e regressos a que a mesma nos conduz, a revalorização universal de conceitos que tinham precedido, mas que foram esquecidos ou menosprezados pelo Iluminismo, (a revalorização do preconceito, da alegoria, da *phrónesis*, da tradição, da *mimesis*, etc..), devem ser entendidos a partir do seu significado e da eficácia que evidenciam no sentido de permitir uma leitura crítica do mundo contemporâneo. A hermenêutica filosófica não pode funcionar segundo um menor grau de exigência do que aquele que é solicitado pelo método científico. Embora procurando outras vias, a reflexão hermenêutica procura (re)construir, ainda que com novos fundamentos, as ciências humanas e a praxis humana concebida na sua generalidade. Embora o método da ciência não se revele um paradigma para a hermenêutica, não deixa de servir como um referencial histórico, já que se revela também como um evento que participa na nossa situação hermenêutica, que afecta a orientação que imprimimos à toda a interpretação. Ainda que a hermenêutica possa e deva ter presente na sua reflexão sobre a ciência, as valorações, e os

²⁷⁹ Com esta delimitação ou tentativa de delimitação entre a interpretação hermenêutica e a método da ciência: pretendemos precaver-nos contra um relativismo redutor que teria como consequência o esvaziamento do sentido válido do pensamento científico e do seu desejo de objectividade.

conhecimentos prévios que dirigem a actividade da ciência, não se pretende de modo algum afirmar a existência de qualquer tipo de «inadequação do método científico no sentido de poder atingir a objectividade nos seus resultados. A tradição e a historicidade são planos onde inevitavelmente se afirmam todo o tipo de conhecimento. Contudo, esta dimensão essencial da hermenêutica gadamareana não revela o descumprimento da legitimidade e da cientificidade dos pressupostos da ciência. É deste modo que Gadamer nos integra esta questão: «Mas coloca-se agora a questão da legitimação deste condicionamento da nossa existência, em face da ciência moderna, que se mantém ou cai, com o princípio da imparcialidade e da ausência de preconceito. Decerto que não nos será possível realizar esta legitimação fazendo prescrições à ciência e recomendando que se submeta à ordem, pondo de lado o facto de estas afirmações encerrarem algo de cómico. A ciência não nos fará esse favor. Continuará a seguir o seu rumo como uma necessidade interior que ultrapassa o seu poder, e apresentará conhecimentos cada vez mais extraordinários e capacidade de controlo. É escusado, por exemplo, impedir um investimento genético, porque a sua investigação ameaça criar um super-homem. Por isso o problema não se pode apresentar como se a consciência humana se opusesse ao universo da ciência, pretendendo desenvolver uma espécie de anti-ciência.»²⁸⁰

Esta reflexão introduz-nos no núcleo da reflexão que a hermenêutica filosófica pode encetar. Não se trata, como já referimos de pôr em causa a legitimidade científica dos resultados da ciência, mas antes fazer prevalecer uma atitude epistemologicamente vigilante, que investigue e se interroge sobre todas as tentativas de transgressão (por parte da ciência), da «sua esfera legítima de actividade - a dos objectos objectiváveis, ou quando a função de detentora de toda a verdade.»²⁸¹ Trata-se além de tudo de reconhecer e respeitar estes limites, a vertente endógena da investigação científica, fazendo localizar o sentido da filosofia hermenêutica nas próprias consequências do saber científico. Uma hermenêutica que se preocupe com as condições de produção da ciência, deve pretender tornar relevante, no plano histórico, o modo como determinados contextos culturais e mentais determinam o rumo de determinada orientação do método da ciência e mesmo tornar mais ou menos relevantes o objectos e os factos sobre os quais fazem incidir os seus estudos.

²⁸⁰ H. G. Gadamer, A Universalidade do Problema Hermenêutico, in *Hermenêutica Contemporânea*, p. 189.

²⁸¹ *ibidem*, p. 169.

A hermenêutica de Gadamer procura evidenciar «as limitações de qualquer procura de objectividade, colocadas pelos elementos estruturais da compreensão.»²⁸² É que, mesmo a ciência não pode viver alheada do peso significativo destas dimensões. É sintoma desta afectação, a preferência dada a determinados ritmos de investigação: «Todavia não podemos evitar a questão de saber se aquilo que ficamos a conhecer, em exemplos aparentemente inofensivos, tais como consciência estética e a consciência histórica, não representam um problema que surge também na ciência moderna e na nossa atitude tecnológica em relação ao mundo. Se a ciência moderna nos permite criar um novo mundo de finalidades tecnológicas, que transforma tudo à nossa volta, não estamos com isso, a sugerir que o investigador, que adquiriu os conhecimentos decisivos para essa situação, chegou ao ponto de considerar as aplicações técnicas. O verdadeiro investigador é motivado por um desejo de conhecimento e nada mais. E, no entanto, em oposição a toda a nossa civilização, que assenta na ciência moderna, devemos perguntar, repetidas vezes, se algo não terá sido omitido. Se os pressupostos destas possibilidades do saber e do fazer ficaram na semi-escureidão, não poderá acontecer que a mão que aplica este conhecimento seja destrutiva.»²⁸³

Parece-nos também a este título, significativa a reflexão produzida pela Prof^a Maria Luísa Portocarrero em *Autonomia e Clonagem Humana*.²⁸⁴ Partindo da análise da obra *Le clonage humain*, apela a urgência de uma hermenêutica do perigo,²⁸⁵ no sentido de nos alertar para alguns problemas suscitados pela obra a que fizemos referência. A clonagem, que representa «um dos resultados assombrosos do pensamento operatório ou calculador, que com tanta mestria desenvolvemos desde o século XVII»,²⁸⁶ comporta consigo a urgência de uma meditação que promova uma procura do sentido sobre o que fazer com as possibilidades que a nova técnica nos abriu. Vemo-nos confrontados com um novo tipo de ameaça, não uma ameaça que revele de um modo cristalino e totalmente visível os seus efeitos, o carácter nocivo da prática científica, mas antes «de forma traiçoeira, no próprio modo como as sucessivas bombas da nossa era se vão acumulando e coexistindo, sem explodir, com a vida

²⁸² ibidem, p. 169.

²⁸³ ibidem, p. 168.

²⁸⁴ Maria Luísa Portocarrero, *Autonomia e Clonagem Humana*, in **Revista Filosófica de Coimbra**, Vol 9, nº 18, Outubro, 2000, pp. 345-350.

²⁸⁵ Maria Luísa Portocarrero, ibidem, p. 346.

²⁸⁶ ibidem, p. 347.

quotidiana do homem sobre a terra.»²⁸⁷ O verdadeiro perigo encontra-se muito mais na forma subterrânea como as investigações da tecnociência nos afectam, ou seja, no «modo como o carácter veloz, imediatista e automático do agir técnico-operatório oblitera o tempo (e o espaço) da meditação humana.»²⁸⁸

A clonagem reprodutiva do homem,²⁸⁹ ao inscrever-se no modelo de planificação científica, apresenta-se como uma das consequências dos efeitos nefastos da irresponsabilidade de um certo modo de agir que diz respeito à ciência. De facto, tal como Heidegger²⁹⁰ nos havia alertado, as nossas reais angústias não residem no facto puro e simples de a nossa era se ter tornado essencialmente técnica, mas na situação que foi criada ao homem, uma vez que este se revela incapaz de enfrentar as transformações que são inerentes às inovações oriundas do campo da tecnociência: «Admira sobretudo a audácia dos cientistas. Mas volta sempre à sua vida vulgar sem conseguir assimilar, pelos meios do pensamento o alcance prático das novas possibilidades.»²⁹¹

É precisamente por este motivo que consideramos urgente uma reflexão que denuncie e que impeça que a tecnociência penetre no mundo do quotidiano, que nos alerte para o carácter não automatizado da condição humana, e que rememore o facto essencial, que é da nossa disposição natural para a filosofia, tal como Gadamer refere, para o «querer saber, que nos continua a dominar.»²⁹² Assim, estamos incumbidos da tarefa de estabelecer vínculos unitários entre a ciência e o saber do homem, «em relação a si mesmo, com o objectivo de conseguir uma nova autocompreensão da humanidade.»²⁹³ Esta exigência insere-se no facto

²⁸⁷ *ibidem*, p.346.

²⁸⁸ *idem*, *ibidem*.

²⁸⁹ A clonagem funciona para nós como um exemplo que evidencia o modo como «as capacidades de planificação, que desenvolvemos, nos escapam». Esta situação pode desembocar num conjunto de «respostas distorcidas e inimagináveis», com repercussões graves no que diz respeito à autonomia humana. O exemplo da clonagem surge para nós como preocupante, da mesma forma como se revelam outros acontecimentos relativos ao universo da tecnociência: a energia nuclear, a exploração espacial, a engenharia genética, a intervenção bioquímica e uma certa relação geométrica na interacção homem- natureza. Todas estas dimensões solicitam a intervenção de uma «hermenêutica do humano no homem», ou seja, uma meditação sobre questões filosóficas fundamentais.»

²⁹⁰ *idem*, *ibidem*.

²⁹¹ *idem*, *ibidem*.

²⁹² H. Gadamer, *R. A. S.*, p. 149.

²⁹³ *idem ibidem*.

de ser necessário redefinir o sentido que pretendemos incutir ao nosso estado civilizacional. É justamente aqui que a filosofia como hermenêutica pode e deve emergir, a filosofia entendida, como «teoria e também como praxis da arte de compreender e fazer falar o estranho e o que se fez estranho.»²⁹⁴

A ciência revela-se incapaz de responder ao que a praxis humana coloca na sua generalidade. O problema da aplicação social e humana da ciência transcende o âmbito científico e solicita-nos instrumentos conceptuais e modos de agir que ultrapassam o espaço onde se movimenta o método científico. Ao denunciar esta dependência em relação à objectividade e ao rigor garantido pelo método, está subjacente uma crítica ao modelo de cultura e de sociedade que obedece à planificação científica: trata-se de reconhecer que este modo de racionalidade não é provavelmente a única e nem sequer é a mais fundamental.

A filosofia que reflecte sobre a ciência que domina o pensamento científico contemporâneo peca pela perspectiva redutora que patenteia: reduziu todas as questões relacionadas com a ciência a uma «teoria da metodologia científica», tendo-se empenhado mais na legitimação e justificação da actividade científica, do que em promover uma efectiva meditação que nos ajudasse a compreender os seus resultados, o seu sentido e o tipo de verdade que lhe subjaz. Num artigo de 1973, *A Ciência como Instrumento do Iluminismo*,²⁹⁵ Gadamer considera a existência de vários tipos de Iluminismo. O primeiro é representado por todo o movimento de inovação intelectual que se produziu na Grécia, um segundo que marca os tempos modernos, que compreende o período histórico que vai desde Copérnico até ao século XVIII. Ambas as épocas referidas foram marcadas pelo facto de terem concebido a ciência numa dimensão positiva, ou seja, independentemente das diferenças que evidenciam, revelam ambas o gosto pela teoria, o prazer pelo conhecimento da verdade. Para lá desta vertente comum que une as duas concepções, nelas transparecem diferentes modos de conceber a ciência. Enquanto que os gregos consideram ser as matemáticas o paradigma de toda a ciência, os tempos modernos as verdadeiras ciências estão representadas pelas ciências experimentais e indutivas.²⁹⁶

²⁹⁴ idem, ibidem.

²⁹⁵ In H. G. Gadamer, E.T., Lisboa, Edições 70, 1ª Edição, pp. 69 a 79.

²⁹⁶ A ciências experimentais têm como dimensão dominante o «*instrumentarium* da matemática, mas de um modo diverso das ciências puramente racionais, a que pertencem para além da filosofia, a metafísica e sobretudo a própria matemática, as ciências modernas compreendem-se melhor como ciências matemáticas. Designa-se por indução lógica o seu procedimento.» in H. G. Gadamer, E.T., p. 70.

O Iluminismo na sua acepção mais restrita, está ligado à crítica da religião, manifestando a convicção de que a ciência entendida na sua vertente pragmática significaria mais saúde, mais bem estar, a libertação do sofrimento e da miséria.²⁹⁷ No Iluminismo grego, a origem da ciência está ligada ao nascimento da metafísica como teologia racional, que perdurou durante dois milénios, tendo preparado o solo que viu emergir o cristianismo. O século XIX representou, sob o ponto de vista prático, algo de muito diferente em relação às convicções igualitárias que o século precedente tinha anunciado. Como refere Gadamer: «Em vez da igualdade de todos, formou-se então só a verdadeira sociedade de classes, quer dizer, a distinção entre “sociedade” e proletariado. Diversamente da universalidade da fé universal, os países da Europa desenvolveram-se - com maior ou menor rapidez - na direcção de democracias nacionais. O conceito de economia nacional, é um testemunho lexical deste desenvolvimento que, por fim, encontrou a sua descarga explosiva na época das guerras mundiais.»²⁹⁸

O século XX vê assistir o nascimento de um terceiro Iluminismo: a época em que vivemos desagregou «os momentos retardadores do século XIX» e destruiu todos os tabus: o que passa a prevalecer é uma fé ilimitada nos poderes da técnica, que alastrou a esfera de influência a todos os domínios do social, passando o poder a ser exercido pelos especialistas. Nasceu uma época onde «a crença inocente na força emancipatória da ciência se desmorona»,²⁹⁹ já que ao invadir todo o planeta, a autoconsciência humana só se reconhece no seu «fazer» e no seu «poder». Esta situação, pensa Gadamer, reclama que retomemos para o homem, a palavra de ordem kantiana, que neste sentido recorre à máxima do Iluminismo: «a saída da menor idade de que ele próprio é culpado.»

Trata-se de saber de que modo pode a reflexão contribuir para sair desta nova minoridade com que a humanidade se vê confrontada. A meditação e o pensamento devem

²⁹⁷ Trata-se de cumprir o «programa» que Rousseau nos propõe em *Discours sur les Sciences e les Arts*: «Será que o progresso das ciências e das artes contribuirá para purificar ou para corromper os costumes? Haverá alguma relação entre ciência e virtude? Haverá alguma razão para substituímos o conhecimento vulgar que temos da natureza e da vida e que partilhamos com os homens e mulheres da nossa sociedade, pelo conhecimento científico produzido por poucos e inacessível à maioria? Contribuirá a ciência para diminuir o fosso existente na nossa sociedade entre o que se é e o que se aparenta ser, o saber dizer e o saber fazer, entre teoria e prática».

²⁹⁸ H. G. Gadamer, *ibidem*, p. 72.

²⁹⁹ José Maria Aguirre Oraa, *Raison Critique et Raison Hermeneutique*, p. 92.

libertar-nos da arrogância, da altivez do «sonho tecnológico e da utopia emancipatória que nele se projecta.»³⁰⁰ já que estes se revelam, como sendo os verdadeiros preconceitos do nosso tempo. É neste sentido que devemos exigir a intervenção de uma meditação histórica crítica.

A ciência ensina-nos que o nosso mundo é um mundo de possibilidades limitadas. Se continuarmos a pensar que o modelo mecânico, com «o seu braço estendido para o infinito»³⁰¹ pode resolver as questões concretas que a civilização técnica criou, estaremos a percorrer um caminho ilusório.³⁰² Para além do modelo da mecânica, é possível a ciência reconhecer-se noutro modelo: o modelo da biologia, da autoregulação do organismo. Os avanços mais recentes da cibernética demonstram que é possível colocar a humanidade perante a tarefa de uma auto-reflexão crítica sobre o seu poder. É assim que Gadamer comenta esta urgência de repor o equilíbrio das nossas interações com o mundo e com a sociedade: « Na verdade, a cibernética oferece mais do que uma nova possibilidade técnica da *automatização* - é um novo esquema mundial e, graças aos seus conhecimentos, propõe à humanidade a tarefa de uma auto- reflexão crítica do poder fazer. A questão não é que se possa fazer tudo, mas que aquilo que se pode fazer não destrua o que a si mesmo conserva. O facto primordial do equilíbrio é que deve dominar o nosso pensar, se quisermos cauterizar a hidra das maquinações que permanentemente tornam possíveis e necessárias novas maquinações.»³⁰³

É assim que o conhecimento que emana da ciência deve permitir que o homem se reconheça como verdadeiro inquilino da terra, como alguém que se preocupa com o local da sua acção e do seu viver. Gadamer conclui precisamente desta forma: «O Iluminismo, porém, permaneceu o que desde sempre foi: depende da faculdade de julgar, do pensar por si mesmo, do cultivo destas capacidades. Determina-se assim o sentido actual da divisa kantiana

³⁰⁰H. G.Gadamer,E.T., p. 76. O sonho tecnológico assenta essencialmente no pressuposto de que o ideal de poder fazer se reverte na obrigação de ser levado a fazer. A utopia emancipatória pressupõe a existência de um sonho burocrático de um mundo que é administrado sem liberdade.

³⁰¹ ibidem, p. 77.

³⁰² idem, ibidem. Gadamer enumerou todo um conjunto de situações concretas do mundo contemporâneo que não podem ser resolvidos à luz dos pressupostos da «mecânica». O aumento populacional, o problema da alimentação, o problema da água, a poluição do ambiente, e essencialmente o problema da energia tornam evidentes que o modelo da «mecânica» esgotou as suas capacidades e possibilidades de intervenção.

³⁰³ ibidem, pp. 77 e 78.

do Iluminismo: “*Sapere aude* – tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento”, de um novo modo, como o apelo à nossa razão social para despertar do sonho tecnológico.»³⁰⁴

O tempo em que a ciência se apresentava como *techne*, é já uma saudade, o tempo em que a aplicação prática da ciência, se limitava a preencher as possibilidades de maior aperfeiçoamento que a natureza deixava aberta (no sentido aristotélico), cedeu lugar a uma «contra - realidade artificial». Esta pretensão hegemónica e dominadora da ciência, conduziu a civilização a níveis preocupantes de alienação e de irresponsabilidade. Vemo-nos assim confrontados com a necessidade da ciência empreender aquilo que Gadamer considera ser uma desmistificação de si própria,³⁰⁵ convencendo-nos assim acerca da necessidade de nos mantermos alerta para os efeitos quer de natureza interna quer externa, constatáveis em toda a acção que é dirigida pela ciência. Comenta a propósito o filósofo: «Temas como a vida urbana, o ambiente, o crescimento da população, a alimentação mundial, os problemas da velhice, etc, ocupam, com razão, um lugar privilegiado na temática científica relacionada com o nosso conhecimento do homem.(...) Mas também no interior da ciência existe a ameaça de um perigo semelhante de autodestruição, directamente surgido do aperfeiçoamento da investigação moderna. A especialização da investigação superou, há muito, a orientação geral que possibilitou o saber enciclopédico do século XVIII.»³⁰⁶ Eis o motivo pelo qual se torna urgente encetar uma viragem no tipo de reflexão que a Modernidade tem vindo a produzir, procurando repor a filosofia no seu espaço original, apostando, tal como nos propõe Gadamer, num retorno à exigência delfica: conhece-te a ti mesmo.³⁰⁷

A visão integradora que o criador da hermenêutica filosófica nos propõe, remete-nos para a necessidade de conduzir de novo o homem a uma autocompreensão de si, vinculando unitariamente a ciência e o saber do homem em relação a si mesmo, a fim de conseguir uma nova autocompreensão da humanidade. Esta evidencia a sua plena actualidade que funciona como um modo de nos advertir para todas as formas de domínio e de dominação que amputem a liberdade humana.

³⁰⁴ ibidem, p. 79..

³⁰⁵ H. G. Gadamer, *O Mistério da Saúde*, Lisboa, Edições 70, 1993, p. 16.

³⁰⁶ ibidem, p. 16 e 17.

³⁰⁷ H. George Gadamer, *R.A.S*, ibidem, p. 150.

Numa época caracterizada pela hegemonia de um conceito de ciência que se dirige no sentido de um poder fazer, de um poder operar com eficácia,³⁰⁸ tendo sido este caminho institucionalizado como via de acesso à verdade, pensamos que a convicção de J. Grondin se mostra a este título pertinente: «Mas, o seu espírito não é o género de erigir sistemas de pensamento. Ele é essencialmente um platónico do diálogo. Não é através de construções abstractas, mas a partir do diálogo que acedemos à verdade. Ele prefere então perseguir o diálogo com os grandes da tradição filosófica.»³⁰⁹

Estamos convencidos de que ainda é possível revitalizar um conceito de filosofia que se traduz no “irrefreável desejo de saber”,³¹⁰ que se materializa em *theoria*, na sua acepção mais originária. Esta dimensão que consideramos não só possível, como urgente recuperar, cedeu lugar a uma postura autodefensiva e subserviente face à metodologia e à prática científica. Acreditamos na cumplicidade que é possível estabelecer com um percurso de filosofia que signifique seguir interesses teóricos, que permita afirmar uma vida, que formule perguntas sobre a verdade e o bem de um modo que não reflecta nem o benefício próprio nem o proveito público. Parece-nos reveladora a reflexão de Gadamer a este título: «Vivemos numa época que desejaria que a filosofia passasse a ser considerada uma relíquia teológica de um passado definitivamente superado ou que suspeita do ideal da teoria pura e do conhecimento.(...) Desde que a civilização técnica e o progresso efervescente confrontaram a humanidade com os problemas vitais da autodestruição bélica ou pacífica, a paixão filosófica apresenta-se como uma fuga irresponsável num mundo de sonhos desfeitos. E, contudo, cabe afirmar que a filosofia pertence de um modo essencial à disposição natural dos homens bem como ao seu entendimento e habilidade prática, cuja intervenção conjunta parece ser suficiente para assumir as tarefas de futuro da humanidade. Haverá ainda tempo para o ócio e para a especulação ociosa acerca de questões que noutros tempos ocuparam a filosofia, e que encontram ressonância no espírito humano.»³¹¹ Esta defesa intransigente da filosofia, constitui na nossa opinião o núcleo que incute ao pensamento de Gadamer o seu cunho original: «Gadamer valoriza sempre mais o génio filosófico que a fidelidade doutrinária (...) o

³⁰⁸ Maria Luísa Portocarrero, *Filosofia, Praxis e Hermenêutica*, p.71.

³⁰⁹ Jean Grondin, *Introduction à H. G. Gadamer*, 1ª Edição, Paris, Les Editions du Cerf, 1999, p.10.

³¹⁰ H. George Gadamer, *R.A.S.*, p.5.

³¹¹ “H. G. Gadamer, *ibidem*, p.139. Também neste sentido Maria Luísa Portocarrero, in *Razão e Memória em H. G. Gadamer*, p. 336.

essencial para ele não é defender com obstinação posições bem marcadas, mas sim defender a filosofia ela própria, praticar o diálogo que é o seu elemento essencial³¹²

Afigura-se pertinente que este caminho que entendemos ser o da filosofia, possa denunciar um cientismo que bloqueia a possibilidade para fazer emergir a reflexão filosófica, libertando-a de uma dependência face ao método científico, que deturpa o conceito de verdade, uma vez que reclama para si a hegemonia gnosiológica. Não se trata de contestar os vínculos existentes entre verdade e método, mas antes denunciar o monopólio da verdade que o método científico pretende instituir, fazendo-nos rememorar que a esquematização puramente gnoseológica do seu espaço de experiência é, enquanto leitura do real, derivada e unilateral.³¹³ Não se pretende de forma alguma restringir o alcance e a legitimidade do conhecimento científico, mas somente contestar a possibilidade de o mesmo se estender a todos os âmbitos da praxis humana. Este panorama remete-nos para a urgência de repor o sentido originário de ciência, restituindo dignidade ao conceito de *theoria*, que, como já referimos, se tornou exclusivamente direccionada no sentido da aplicação científica.

1.11 O ALCANCE HERMENÊUTICO DOS CONCEITOS DE TEORIA E PRAXIS.

Contrariamente ao que se verificava no pensamento grego, o conceito de *theoria* passa a viver a partir da época moderna num clima de tensão e mesmo de oposição em relação a esta.³¹⁴ Com o aparecimento da ciência moderna o significado de *theoria* perdeu a sua excelência, uma vez que se afastou da sua dimensão humana, passando a ser encarada como um trajecto que é necessário percorrer com o objectivo de atingir novos conhecimentos, em direcção ao não ainda explorado. Diz Gadamer: «No uso linguístico moderno o conceito de teórico é quase só um conceito privativo: diz que algo é teórico, quando não possui um vínculo sempre determinante em relação aos objectivos da acção. Inversamente as teorias que aqui se perfilam estão dominadas pela ideia de construção, isto é, o conhecimento teórico

³¹² Jean Grandin, *Introduction á Hans George Gadamer*, ibidem, p.24.

³¹³ Maria Luísa Portocarrero, «Razão e Memória em H. G. Gadamer», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga, 2000, p.336.

pensa-se a partir do domínio voluntário do que é, e não como um fim único, como um meio. Teoria no sentido antigo é, pelo contrário, algo completamente distinto. Nela não se considera a ordem existente, mas, para além disto, a teoria significa a participação na própria ordem total.»³¹⁵ O carácter unilateral da ciência moderna assenta na exclusividade concedida aos mecanismos da investigação, privilegiando o «ideal de construção», o ideal concebido segundo a «ideia», e onde “a ciência” se tornou uma grandeza anónima.³¹⁶ Desta nova perspectiva epistemológica deriva uma implicação fundamental: a ciência passa a ser encarada como uma grande empresa que tem como objectivo somente penetrar em domínios desconhecidos, desprezando todo o apoio quer divino, quer humano. O único caminho que é passível de ser trilhado é o da matematização da experiência e entender racional do grande livro da natureza que Deus escreveu com o seu dedo.³¹⁷

A perspectiva de praxis que está subjacente ao modelo científico que passa a dominar na época moderna, amplia a sua esfera de influência aos mais diversos sectores da actividade humana, começando por incutir uma nova configuração à nossa vida social. Toda a organização em sociedade é passível de ser fundamentada cientificamente, outorgando à razão científica legitimidade para através do seu poder planificar todo o ritmo das relações sociais. É assim que Gadamer descreve os perigos inerente a esta planificação: «Seria sem dúvida um erro desconhecer a vontade de dominação que se expressa neste novos métodos científicos de controle da natureza e da sociedade. A forma imediata com que se recomenda a intervenção humana, ali onde os mecanismos se tornaram totalmente claros, cede lugar a maneiras mediatizadas de conduzir, de equilibrar, de organizar. Do meu ponto de vista, isto é tudo. Mas há também que se considerar o seguinte: presumivelmente há que reconhecer-se o progresso da civilização industrial que devemos à ciência, sem dúvida, a partir do facto de que o próprio poder que é exercido pelos homens, sobre a natureza e os demais homens, perde a sua evidência e, por isto, é maior a sedução do seu abuso. (...) Porém reflecta-se também no automatismo crescente de todas as formas sociais de vida, no papel por exemplo, da planificação a cuja essência pertence tomar decisões a longo prazo, ou seja, o determinar a liberdade de decisão. (...) Cada vez são mais numerosos os âmbitos da nossa vida que se

³¹⁴ José Maria Aguirre Oraa, *Raison Critique et Raison Hermeneutique*, 1ª Edição, Paris, Les Editions du Cerf, 1998, p.112.

³¹⁵ H.George Gadamer, *V.M.I*, 1997, p. 545.

³¹⁶ H.G. Gadamer, *E. T*, p. 31.

submetem às formas de exercer de processos automáticos e cada vez menos, o próprio homem e o seu espírito se reconhecem nestas objectivações do espírito.»³¹⁸

A burocracia e a tecnocracia são os substantivos que nos dão conta desta nova configuração epistemológica, social e cultural que se edificou com a instauração da ciência moderna. É no interior desta nova configuração que nasce a «sociedade dos especialistas» que se tornam os responsáveis por toda a funcionalidade e capacidade de decisão em relação a todas as esferas da actividade humana. Esta nova figura passa a desempenhar um papel crucial na nova organização que é sustentada pelo poder que a razão instrumental lhe confere, com implicações claras no domínio da experiência prática e social. Estas mutações reflectem-se na tecnificação da opinião pública, provocando todos um conjunto de consequências ainda mais fatais: trata-se de uma certa apatia que se instalou na sociedade de massas e que a desviam (referimo-nos à opinião pública), das suas actividades públicas e sociais. Corremos aqui um risco evidente: esbate-se a possibilidade de o homem poder tomar decisões de forma racional, o que implica a diminuição e (ou) mesmo anulação do poder criativo do homem em detrimento da sua capacidade adaptativa, instaurando de uma forma progressiva uma sociedade de funcionários, que perpetua a ofuscação e a decadência da praxis, e que ao reclamar o estatuto de exclusividade para uma racionalidade que só se revê na eficácia dos seus métodos conduz a um modo de cegueira muito específica.³¹⁹ Compete-nos agora, indagar sobre as consequências que acarretam para o homem, para a filosofia, para a cultura, para o nosso estado civilizacional, o conceito de praxis que nos domina. Estamos convencidos de

³¹⁷ ibidem, p. 31.

³¹⁸ H. George Gadamer, R. A. S., p. 14. Ver também neste sentido in E.T. p.46. «Parece-me ser justamente a marca da nossa época o facto de se empreender a fundamentação da organização da sociedade com base nos conhecimentos das ciências experimentais, após longos adiamentos pela força contumaz da anterior situação real. Será essa talvez a vitória definitiva da razão, que acena com a consumação de tal empreendimento? Será, por fim a deplorada impotência da razão perante interesses do indivíduo e dos grupos apenas uma manifestação residual no seio de um mundo racionalmente administrado, a qual se encaminhará para a sua eliminação de um modo conforme à razão mediante a psicologia, a economia social e a política científica? »

³¹⁹ H. G. Gadamer, E. T, p.47. Ver também neste sentido Boaventura de Sousa Santos, in **Introdução a uma Ciência Pós- Moderna**, 1ª Edição, Porto, Edições Afrontamento, 1989. pp.48 e 49:« A produção técnica da natureza e do meio ambiente bem como as tecnologias sociais que se foram acumulando para conformar, a níveis cada vez mais fundos, o nosso quotidiano, criam dependências múltiplas para o indivíduo ou o grupo que tornam difícil a conquista e a preservação da identidade pessoal ou social. Daí o privilégio dado ao poder adaptativo do homem em detrimento do seu poder criativo».

que esta praxis instrumental perdeu toda a sua antiga significação e efectiva «operatividade»,³²⁰ passando a ser concebida a partir da sua unidimensionalidade, uma vez que só adquire a legitimidade quando pensada a partir da eficácia que representa na esfera da aplicação científica: Diz Gadamer: «Na idade da ciência e do ideal de certeza este conceito perdeu a sua legitimidade. A partir do momento em que a ciência verifica que o seu objectivo é o de analisar, isolando os factores que exercem uma causalidade sobre os acontecimentos, - quer na natureza quer na história, - ela não reconhece a praxis a não ser como uma aplicação da ciência. Mas aquele representa uma «prática» que não tem necessidade de prestar contas. Assim o conceito de técnica relegou o conceito de praxis, o que significa que o especialista pôs de parte a razão política.»³²¹ Numa civilização que concede poderes desmesurados aos especialistas (engenheiros sociais), assistimos a um processo de deterioração da praxis, uma vez que esta se converte em *technê*. O pensamento científico moderno já não assenta na tensão, tal como se verificava no pensamento grego, entre teoria e praxis. Pelo contrário a ciência moderna inaugura todo um percurso epistemológico que perspectiva a praxis como sendo oposta à teoria, fazendo desaparecer um modo de racionalidade prático-social, que pressupunha a coexistência do saber e da sua dimensão concreta da aplicação, tendo o seu espaço de actuação sido usurpado abusivamente pela racionalidade científica.

No sentido de ultrapassar esta dimensão restrita dos conceitos de praxis e de teoria imposta pelo pensamento moderno, Gadamer efectua um retorno ao pensamento grego antigo, recorrendo de um modo essencial aos contributos de Platão e de Aristóteles, uma vez que está convencido de que aí pode encontrar uma concepção mais fecunda, mais abrangente sobre os conceitos referidos, já que o pensamento grego revela possibilidades reflexivas mais autênticas do que a concepção redutora que domina a modernidade.

Teoria e praxis não podem ser entendidas na sua irredutibilidade, mas sim como «uma paixão teórica e uma paixão prática que operam simultaneamente nos diversos domínios da vida humana.»³²² Assim entendidas, estas duas dimensões revelam-se duas vertentes antropológicas fundamentais e constitutivas da vida humana.³²³ Quais são então os requisitos

³²⁰ A operatividade a que aludimos não se refere de modo algum a uma operatividade científica, procurando antes significar o modo clássico de operar da teoria, como um modo de penetrar naquilo que é efectivamente humano.

³²¹ H: G. Gadamer, *L'Art de Comprendre*, 1ª Edição, Paris, Editions Aubier Montaigne, 1982, p. 95.

³²² José Maria Aguirre, *Raison Critique e Raison Herméneutique*, p. 116.

³²³ idem, ibidem.

exigidos para que a compreensão humana se possa efectivar? «Aristóteles bem o sabia: a autocompreensão humana não se realiza apenas nas alegrias do conhecimento, do discernir, da compreensão das coisas e dos homens, da medida e dos números, do mundo e do divino - o seu interesse virou-se também para a particularidade da praxis vital, que arranca o homem aos vínculos naturais dos outros seres vivos e o deixa criar para si próprio, enquanto ser social, os seus próprios laços, costumes e ordenamentos. Em ambos, na construção da sua praxis e na sua entrega ao saber puro, ao ver, ao pensar, o homem habita na sua distinção. É o ser que tem *logos*: tem a linguagem, tem a distância perante o que directamente aflui, é livre na escolha do bem e livre para o saber do verdadeiro – pode inclusive rir. No seu mais íntimo fundamento é um «ser teórico»».³²⁴

A época moderna vê assistir a um conceito de ciência pautado por uma demarcação nítida entre o território científico e o filosófico, perspectivando esta muitas vezes numa relação de incompatibilidade.

A perspectiva que imperava na cultura grega revelara-se em tudo diferente: a filosofia englobava o conceito de ciência, não só na vertente metódica, mas tudo o que dizia respeito ao conhecimento da verdade e de todos os conhecimentos especializados que dela faziam parte.³²⁵ Neste sentido, o pensamento de Aristóteles afirmou-se como paradigmático: a filosofia prática é pensada como uma ciência, entendida como um saber geral que opera com ajuda da demonstração e que permite formular doutrina.³²⁶ A «filosofia prática» não representa uma *episteme*,³²⁷ não se revela como um conhecimento que evidencie preocupações teóricas, acentuando a primazia concedida ao homem como essência política. É por este motivo que urge pensar os fundamentos antropológicos que subjazem à relação entre teoria e prática: «Reflectamos sobre o fundamento antropológico em que assenta a relação de teoria e prática, na vida humana. Será esta realmente tão irreconciliável e apoiar-se-á em duas atitudes diferentes da humana razão? Não estarão simultaneamente em acção, em ambos os lados-naquele que faz da teoria uma profissão, e no lado que exerce a prática da vida social na sua profissão – a paixão teórica e a paixão prática? A prática não é a aplicação cega de conhecimentos teóricos segundo as possibilidades do nosso poder. A prática, em particular a

³²⁴ H. G. Gadamer, E.T, p. 27.

³²⁵ idem, ibidem. p.116.

³²⁶ idem, ibidem.

³²⁷ Para os gregos, como já referimos, o conhecimento teórico por excelência era o conhecimento matemático.

prática política responsável, é imposta ao homem, porquanto este não possui os vínculos instintivos naturais dos animais, mas dispõe de propriedades que o soltaram das conexões e sendas da naturalidade.»³²⁸

É pois ainda possível, para lá da oposição fictícia existente entre teoria e praxis, reencontrar os fundamentos antropológicos em que assentam estas dimensões, tornando-se urgente reavivar «uma paixão teórica e uma paixão prática», que actuem em simultâneo nos diversos domínios da vida humana.

É definitivamente nas reflexões produzidas pela filosofia grega que Gadamer vislumbra o caminho que irá permitir uma profunda renovação das instâncias que temos vindo a explicitar. Foi Platão o primeiro a elevar o saber, a filosofia, ao ideal teórico de vida, concebendo-a como verdadeiro conhecimento, como procura desinteressada da verdade. Mesmo Aristóteles, que como sabemos infligiu uma mudança de sentido no pensamento de Platão, (embora tenha sido o responsável pelo estatuto de autonomia que a filosofia prática adquiriu, ao outorgar-lhe legitimidade), reconheceu o primado do saber teórico: « De facto Aristóteles fundou pela primeira vez, a autonomia da pergunta prática - teórico pelo bem frente às antigas questões teoricamente orientadas para a cosmologia. Abriu a sua investigação da praxis com a frase lapidar “Todos os esforços no saber, no poder e no escolher se referem ao bem”. Mas também realçou que o interesse teórico não carece de legitimação e anima todos os homens.. A primeira frase da sua *Metafísica* reza: Todos os homens querem por natureza saber.(...) Mesmo onde tudo depende do sucesso prático, e é o que geralmente acontece nas aplicações do saber – a medicina é o exemplo clássico que Aristóteles, filho de médico, tinha em vista - continua a reconhecer-se a primazia do saber. O saber cumpre-se na matemática, que tem de lidar com o imutável, e, com maior razão, na filosofia, que pensa a essência permanente das coisas a partir das suas vivências, que chamamos princípio»³²⁹

Com esta recuperação do conceito de teoria, a racionalidade instrumental e metódica é definitivamente posta em causa. O ideal de vida teórica que os gregos nos haviam proposto conserva a sua actualidade uma vez que nele se materializa todo um edifício teórico que não se compadece com a estreiteza de uma autocompreensão distanciadora, mas que em alternativa nos propõe a contemplação teórica, no sentido em que a este se associa a

³²⁸ H. Gadamer, E. T., p. 65.

³²⁹ H. G. Gadamer, *ibidem*, p.26 e 27.

participação, e não a diferenciação, entre sujeito e objecto. O ideal de vida teórica que herdámos do pensamento grego representa a conduta da nossa vida em direcção ao que merece efectivamente ser contemplado e pensado, ou seja, no sentido do verdadeiro, do bom e do belo.

O pragmatismo, que tende a eliminar a nossa consciência reflexiva, deve assim ceder o lugar a toda uma tradição filosófica que proclama o ideal da teoria «pura» «desinteressada» e se apresenta como desligada das necessidades e de todo o pragmatismo imediato. O modelo de racionalidade política proposta por Platão vai exactamente neste sentido: o filósofo está convencido de que é possível orientar a razão humana, não no sentido do benefício próprio, mas sim na procura do bem comum, desempenhando as ciências (a matemática, a música e a astronomia), um papel determinante para a concretização desse fim.³³⁰ A eficácia que este projecto revela, traduz-se na distanciação que introduz em relação a si próprio, revela-se na abertura que proporciona, na alteridade que daí advém: a abertura em relação ao outro, às coisas, às situações, e ao divino. Todo aquele que reconhece a particularidade das suas próprias experiências, os limites impostos à inerência da sua própria finitude e historicidade revela-se mais apto a abrir-se ao outro. Neste sentido todo o saber que se pretende absoluto revela-se impossível. A única certeza que possuímos é a de que não somos mais do que uma essência social, sendo precisamente a partir deste concretismo que podemos elevar-nos no sentido do saber puro. Ao redimensionar o conceito de teoria Gadamer está convencido de que a ciência pode ser encarada como a dimensão humana que procura a verdade, e como tal não se compadece com o sentido anónimo que esta possa adquirir. Assim concebida a teoria não significa oposição irreductível em relação à praxis. Esta não corresponde uma mera função de aplicação de uma instância de ordem superior representada pela ciência ou pela teoria. É deste modo que Inciarte se refere à praxis: «Na praxis, não se pode nunca partir de uma ideia geral que não se tenha que colocar em acção e cuja realização seja, portanto, secundária e, em certas ocasiões, discricionária, mas aqui o geral constitui-se precisamente a sua realização na

³³⁰ Também neste sentido, H.G Gadamer, in E.T., p. 66: «Teoria inclui e é, em primeiro lugar distância em relação a si próprio. Platão, numa utopia grandiosa, mostrou que os guardiões, quer dizer, os que exercem o poder, só estarão na situação de resistir à lei do poder, só estarão na situação de resistir à lei do poder que permanentemente se estende e se intensifica, se existir algo que façam com mais gosto. Tal é a ideia de vida teórica entre os Gregos, que não tenho por ultrapassada e que só por excessiva acentuação da prática foi desalojada da nossa consciência reflexiva.»

experiência. Assim, tal como refere Gadamer a “teoria é ela própria experiência”, ou seja, representa uma «reflexão sobre aquilo que deve ser a configuração da vida humana»³³¹.

O modelo de saber que se revê no contributo prestado pela reflexão aristotélica de filosofia prática permite a edificação de uma racionalidade onde «o conceito de praxis já não se forma contra a *«theoria»*, mas antes contra o «espírito artificial» do produzir. Aristóteles concebeu a diferença entre *téchne* o saber que guia o poder fazer, e a *phronesis*, o saber que guia a praxis. A distinção não significa em absoluto uma separação, mas uma ordenação, ou seja, a inserção e a subordinação da *téchne* e do seu poder à *phrónesis* e a sua praxis.»³³² Esta reflexão de Gadamer, deixa evidente a necessidade de reencontrar um sentido para a praxis, que ultrapasse de um modo definitivo a univocidade do modelo metódico da construção e autocertificação,³³³ passando antes a designar todo o dinamismo vital, toda a «situação originária do homem no seu ambiente natural e social»?³³⁴

O verdadeiro significado do conceito de praxis inaugurado na civilização grega não se traduz num regresso romântico, mas antes simboliza uma verdadeira «recordação de algo vigente», já que «a relação entre o poder-fazer e o ter- por- bom fazê-lo não é um facto novo da civilização técnica moderna».³³⁵ No seu sentido original está associada à conduta do homem livre, que é capaz de escolher de forma consciente, de conduzir a sua vida de tal maneira, que, em virtude da sua decisão própria, procura a vida mais idónea e mais autêntica. A praxis representa a conduta dos seres vivos no plano da generalidade, corresponde ao modo como estes assumem a sua inserção no universo da vida. O que distingue de uma forma decisiva o homem do resto dos animais é a capacidade de que este está provido para poder escolher conscientemente entre várias possibilidades: o homem é dotado de *prohairesis*, que significa «antecipação e escolha prévia».³³⁶ Este conceito contempla uma dualidade teórico-prática que nos compete explicitar. Assim, em todo o acto decisório sobre o bem está implicada uma reflexão, uma vez que só aplicando-a a cada situação concreta podemos discernir aquela que se melhor se revela.. Encontramo-nos perante uma racionalidade prática, onde a consideração dos fins gerais é determinada pela aplicação dos fins orientados no

³³¹ F. Inciarte, *El reto del Positivismo Lógico*, Madrid, Rialp, 1974, p.202.

³³² H. G. Gadamer, *H. F. E.*, *ibidem*, p. 91.

³³³ Maria Luísa Portocarrero, *O Preconceito em H. G. Gadamer: o Sentido de uma Reabilitação*, p. 51.

³³⁴ H. G. Gadamer, *H. F. E.*, *ibidem*, p. 92.

³³⁵ *ibidem*, p. 92 e 93.

³³⁶ H. G. Gadamer, in *R.A.S.*, p.91.

sentido das situações concretas da existência humana, ou seja, ao domínio da prática. Os fins não são deste modo considerados na sua abstracção, mas antes como um processo onde a situação concreta é codeterminante para a elaboração dos fins. Uma vez que o tipo de saber que orienta a nossa conduta, visa a situação concreta que nos conduz a uma escolha, o tipo de ciência que está subjacente à praxis não é nem a *poiesis*, nem a ciência teórica, mas antes um tipo de ciência que corresponde a um saber geral que inevitavelmente brota da praxis e de novo volta a esta, provida de todas as generalidades que lhe são inerentes, ou dito de outro modo, encontramos-nos perante uma «conexão de reciprocidade» entre o querer saber e a reflexão prática. É ainda neste que Inciarte nos diz: «O que podemos conhecer teoricamente está já decidido de antemão; pelo contrário o bem, como objecto de conhecimento prático, aguarda a nossa decisão. Não podemos decidir, sem mais, sobre ele, mas antes temos que decidir-nos nele».³³⁷

A praxis consegue revelar toda a sua excelência e plenitude, no facto de conseguir designar a conduta de vida do cidadão livre da *polis*: também toda a organização social, toda a conduta humana concreta que assenta no saber solicita a orientação no sentido do bem e da virtude, materializando a realização efectiva da praxis.

É contudo importante definir com mais rigor qual a verdadeira esfera de actuação da dimensão prática. A este propósito reflecte Gadamer: «Uma vez que a praxis inclui este vasto âmbito de significado, a delimitação que este conceito experimenta em Aristóteles não é a da ciência teórica, que se destaca como uma espécie de praxis suprema no amplo campo das possibilidades humanas de vida, mas a delimitação no que diz respeito à produção que se baseia no saber, a *poiesis*, que representa a base económica da vida da *polis*.»³³⁸ A filosofia prática revela-se na afirmação e confrontação com a *tecnè*, resultando daqui que o saber prático passe a dizer respeito ao cidadão da polis que escolhe livremente e o saber técnico ao saber que implica habilidade e destreza manual.

A ciência prática afirma assim a sua peculiaridade no facto de não ser nem um saber eminentemente teórico, nem um saber especializado, produto do trabalho (*poiesis*). Embora o saber prático afirme pontos de coincidência com o saber especializado da *tecnè*, na medida em que em ambos se «exige tanto da parte do aprende, como da parte do que ensina, a mesma

³³⁷ F. Inciarte, *ibidem*, pp.297-208.

³³⁸ *idem*, *ibidem*.

indissolúvel referência à *praxis*»,³³⁹ no primeiro prevalece a necessidade de nos indagarmos sobre o bem, procurando orientar a actividade sócio - política do homem em direcção á procura dos fins e dos meios que se adequem e possibilitem a realização do bem.

As possibilidades abertas pela redimensionalização da filosofia prática coloca-nos perante uma situação completamente nova. Trata-se de saber qual o alcance efectivo da reflexão ética produzida por Aristóteles.. Esta reabilitação que Gadamer considera ser necessário realizar, comporta consigo mutações que se concretizam numa perspectiva pluridireccional.

Ao prescrever as funções cognoscitivas do saber prático, ao recolocar um conceito oriundo da tradição filosófica, a *phronesis*, Gadamer pensa ser possível «fundamentar» a hermenêutica filosófica: «do mesmo modo que o saber prático se distancia do saber teórico e do saber poético, a hermenêutica não reivindica para si o carácter de conclusividade e de absoluto, que seria tipificada pela filosofia hegeliana (...) nem circunscreve a sua tarefa a uma mera metodologia de regras e meios para a interpretação».³⁴⁰

É nos planos antropológico, cognoscitivo e epistemológico que essas mutações mais se fazem sentir. De facto, consideramos que é ainda possível repor uma concepção de homem que capar de produzir simbolizações ,concebido como «essência que não está absolutamente reduzida à satisfação das suas forças instintivas e da conservação da espécie»,³⁴¹ já que a *praxis* deixa de ser pensada como uma adaptação meramente mecânica e funcional face às condições de vida impostas pela natureza, tal como acontece com os animais. O homem organiza a sua vida individual e colectiva na procura de meios que lhe permitam realizar os seus fins, libertando-se de toda e qualquer intromissão do engenho e da habilidade, precisamente para que se possa evitar qualquer intromissão do saber técnico.

A redução a que a Modernidade votou a *praxis*, transformando-a numa mera *technè*, provocou a «cientifização» e «tecnificação» da natureza e da sociedade. O poder em que assenta esta organização social, não se revela nem interessado nem cúmplice com a necessidade de operar uma redimensionalização teórica - prática de toda a actividade humana, ou seja, sobre as finalidades do nosso saber e do nosso agir. Estamos perante a urgência de repor a propensão natural do homem para perguntar, para se questionar e espantar. A palavra,

³³⁹ ibidem, p. 93.

³⁴⁰ Luís Santiago Guervós, ibidem, p. 186.

³⁴¹ José Maria Aguirre Oraa, *Raison Critique e Raison Hermeneutique*, p. 121.

a comunicação na sua forma mais pura, a comunidade (solidariedade), foi esquecida pela ciência moderna. Como refere José Aguirre, o axioma de que para a razão nunca é demasiado tarde, talvez se revele ainda válido. Trata-se de redescobrir o autoconhecimento do homem e de entender a praxis como solidariedade. É deste modo que Gadamer entende esta nova configuração praxica: «A praxis é comportar-se e agir em solidariedade. Mas a solidariedade é a condição decisiva e a base de toda a razão social.

Estaremos mais aptos a compreender a razão pela qual a hermenêutica filosófica não se revela como uma simples teoria da arte (*kunstlere*) da compreensão. Uma vez que a compreensão está para além de uma aplicação artificial, de uma capacidade,³⁴² visando antes uma autocompreensão mais ampla e mais profunda, legitimando, tal como ambicionava Gadamer, a aspiração da hermenêutica a tornar-se filosofia prática.

1.12 O SENTIDO DA APLICAÇÃO NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA.

Depois de termos tentado resolver as relações entre hermenêutica e filosofia prática e seu impacto epistemológico, procuraremos agora reflectir de que modo a hermenêutica pode estabelecer um vínculo mais sólido com essa forma específica de saber prático. Para Gadamer não tem sentido «distinguir entre saber e experiência, (...) já que o saber moral contém em si mesmo uma certa forma de experiência».³⁴³ Deparamo-nos assim com aquilo que Gadamer considera ser o problema hermenêutico fundamental, ou seja, o problema da aplicação. Trata-se de redimensionalizar a progressiva especialização a que tinha desembocado a tradição hermenêutica (jurídica, teológica, filosófica e histórica),³⁴⁴ no sentido de, por um lado repor a sua unidade inicial, e por outro tornar produtivas para a hermenêutica as reflexões éticas aristotélicas. Como já referimos no primeiro capítulo do nosso trabalho(1.2), a aplicação foi na origem da hermenêutica um momento inseparável da compreensão e da interpretação. A necessidade de efectuar um retorno ao problema da aplicação adveio da necessidade de encontrar uma alternativa que fosse capaz de superar a dependência em que se encontravam

³⁴² H. G : Gadamer, R. A. S., p. 111.

³⁴³ H. G. Gadamer, V.M. I, p. 394.

³⁴⁴ Neste sentido ver V. M. I, pp. 378 e 379.

quer a hermenêutica filológica, quer a histórica, face aos padrões de objectividade e metodológicos prevaletentes na ciência natural e que se por sua vez se alastraram às ciências do espírito. Segundo Gadamer só a aplicação faz justiça de um modo efectivo ao carácter histórico da compreensão e à mobilidade histórica que a caracteriza. A aplicação revela-se como uma condição essencial para que se verifique uma autêntica compreensão de um texto, ou seja, é necessário aplicar o que o texto quer dizer à situação concreta daquele que o lê. Encontramo-nos assim perante a mesma questão com que nos tínhamos deparado quando nos confrontámos com o alcance que a fusão de horizontes tinha conferido ao processo de compreensão. Isto porque naquele também se acentua a mesma atitude crítica face ao paradigma historicista e á pretensão de concretizar uma objectivação da tradição. A compreensão deve saber articular o passado e o presente, tornando-a apta, ao conseguir materializar esta exigência fundamental, de traduzir mobilidade histórica do nosso ser. Dito de outro modo: «1) A aplicação (*Anwendung*) é compreensão (*Verstehen*), quer dizer a realização da experiência hermenêutica entre o texto transmitido e a situação actual do intérprete; 2) a aplicação não pode separar-se da situação hermenêutica que se há-de elaborar de um modo contínuo.»³⁴⁵

Gadamer encontra quer na hermenêutica jurídica, quer na teológica, um modelo que não dever ser desprezado pelas ciências históricas, já que nestas há que (re)encetar uma aplicação que a tradição jurídica e teológica não votaram ao desprezo.

O juiz, ao interpretar a lei, tem presente a situação concreta em que a deve aplicar. Não pode desprezar as mutações sociais e culturais que ocorreram em torno do panorama que permitiu a promulgação da lei. Uma situação análoga se passa com o historiador de direito: está incumbido de entender o sentido efectivo da lei, sem contudo esquecer que a sua função de historiador o obriga a ter presente as mudanças históricas com as quais a lei se cruzou. A sua missão, segundo Gadamer é a de saber interpretar a tensão existente entre o significado originário da lei e o actual. A aplicação reside precisamente no facto de, quer o historiador quer o juiz estarem ambos deparados com uma tarefa que solicita uma intervenção de cariz prático: interpretar a lei implica concretizar em cada situação essa mesma aplicação.

Se nos ativermos ao universo da hermenêutica teológica verificaremos que o momento da aplicação tem lugar na concretização do acto da homilia. Esta representa o momento em que, de um modo concreto se procura tornar a mensagem inteligível e mais acessível em

³⁴⁵ Luís Guervós, *ibidem*, p. 188.

relação àqueles que a ouvem. Este sector da hermenêutica assume particular importância se tivermos presente a convicção teológica protestante em que Gadamer se filia: pressupõe-se que a palavra da escritura é verdadeira e que somente a compreende quem é afectado pela verdade. Contudo, contrariamente ao que acontece na hermenêutica jurídica, a homilia não representa um complemento produtivo do texto que interpreta, o pregador não se dirige à comunidade de um modo dogmático, ainda que se trate de interpretar uma verdade vigente, esta verdade é uma mensagem, e o que se atinge não está dependente da ideia do pregador mas antes na força que a palavra desempenha.³⁴⁶ Reforça Gadamer: «Toda a fixação dogmática da doutrina pura é secundária. A sagrada Escritura é a palavra de Deus e isto significa que a Escritura mantém um primado inalienável face à doutrina dos que a interpretam.»³⁴⁷

Em síntese, a hermenêutica filosófica preconiza que a aplicação se desenvolva de implicação e de inerência face à esfera da compreensão. Não de trata, nem de uma «operação subsidiária» em relação à compreensão, nem da aplicação de uma «generalidade dada, compreendida primeiro em si mesma, em relação a uma situação concreta».³⁴⁸ A aplicação significa muito mais «a primeira verdadeira compreensão da generalidade que determinado texto venha a ter para nós. A compreensão equivale a uma forma de efeito e reconhece-se a si mesma como efetual».³⁴⁹

Se tivermos de novo presente a ética aristotélica constataremos a impossibilidade de separar o saber moral do ser ético. O saber ético como saber que se enraíza na experiência, ilumina os eventuais caminhos que devem percorrer a acção humana concreta. A ética aristotélica revela-se como o modelo mais consistente que nos permite compreender o problema da aplicação hermenêutica. O conhecimento é, quer para Aristóteles quer para Sócrates³⁵⁰ um momento do saber moral. A postura de Gadamer em relação a este aspecto

³⁴⁶ H. Gadamer, *VM I*, p.403.

³⁴⁷ idem, *ibidem*.

³⁴⁸ H. G. Gadamer, *ibidem*, p. 414.

³⁴⁹ idem, *ibidem*.

³⁵⁰ Neste sentido refere Gadamer: «Como vemos, o problema do método é inteiramente determinado pelo objecto - o que constitui um postulado aristotélico geral e fundamental - e no que diz respeito ao nosso interesse merecerá a pena ter em atenção a relação entre ser moral e consciência moral tal como o desenvolve na sua *Ética*. Aristóteles mantém-se socrático enquanto retém o conhecimento como momento essencial do ser moral, e

afigura-se bastante clara: «o exemplo da ética aristotélica poderá ajudar-nos a tornar patente e evitar esta objectivação, já que o saber moral, tal como o descreve Aristóteles não é evidentemente um saber objectivo, ou seja, aquele que sabe não se confronta com uma constelação de factos perante os quais se limita a constatar, uma vez que o que conhece afecta-o imediatamente. É algo que ele tem que fazer.»³⁵¹

No saber prático aristotélico encontramos a possibilidade de estabelecer uma mediação entre o ser em situação e a consciência da norma que o orienta. O saber prático não se revê numa pura consciência abstracta da norma. Tal como na experiência hermenêutica, tem lugar uma mediação, ou seja, utilizando a linguagem gadamareana, uma mediação entre a subjectividade do saber e a substancialidade do ser. Dito de outro modo, neste tipo de saber não vigora uma relação de causalidade tal como deparamos no saber técnico. O saber prático não autoriza a existência de uma determinação *a priori* no sentido de nos orientarmos na procura de um caminho justo: entre os meios e os fins prevalece uma relação dialéctica. Assim, «a ponderação dos meios é ela própria uma ponderação moral, e somente através dela se concretiza por sua vez a correcção moral para o fim á qual se destina.»³⁵²

De um modo conclusivo podemos dizer que a retoma da filosofia prática de Aristóteles contribuiu de um modo decisivo para ultrapassar as aporias inerentes ao historicismo, mostrando deste modo como na experiência hermenêutica, a relação entre teoria e praxis, entre pensamento e acção, passam a coabitar de um modo dialéctico toda a nossa tentativa para compreender. É precisamente por este motivo que Gadamer nos consegue convencer de que todo o saber prático se torna na hermenêutica, «na forma fundamental de experiência.»³⁵³

A aproximação que Gadamer faz entre a filosofia prática de Aristóteles e a hermenêutica, permite-nos afirmar uma nova racionalidade, uma racionalidade que se mostre capaz de fazer frente a toda a forma de dogmatismo e que consiga ultrapassar todas as pretensões de sistematização filosófica. Ter presentes estas dimensões fundamentais, implica trilhar novos caminhos para a razão, precisamente pelo facto da hermenêutica filosófica de

o que nos interessa a nós é o equilíbrio entre a herança socrático-platónica e este momento do *ethos* que ele próprio coloca em primeiro plano.» in VM I, p. 385.

³⁵¹ ibidem, p. 385.

³⁵² ibidem, p. 393.

³⁵³ ibidem, p. 394.

Gadamer, representar uma via plausível para fazer face à “crise da razão” e a todas formas de irracionalismo que perduram na cultura contemporânea.

1.13 A EMERGÊNCIA DE UMA NOVA RACIONALIDADE: A POSSIBILIDADE DE REALIZAÇÃO DE UMA HERMENÊUTICA CRÍTICA.

As ciências humanas reconhecem-se do lado desta nova racionalidade, de uma racionalidade que ombreia com a formação cultural e com a necessidade da autocompreensão humana. Já não se trata de alcançar um conhecimento objectivo na acepção que a ciência natural anseia, nem muito menos conceber o conhecer como um modo de dominação. Um dos requisitos essenciais para que possamos entender o processo de compreensão, revela-se precisamente na nossa renúncia a exercer esse domínio. Toda a reorganização conceptual e prática que descrevemos nos últimos dois itens da nossa dissertação recolhem a sua legitimidade funcional também na esfera das ciências do espírito: a relação entre teoria e técnica não pode ser concebida no caso destas ciências em termos do conceito de técnica dominante no paradigma moderno de ciência, que pré-estabelece os factos e as condutas a adoptar para os conhecer. A ciência natural ao eleger a via do método, ao privilegiar a objectividade e a exactidão,³⁵⁴ renunciou à possibilidade de elaborar, numa visão integradora, a totalidade e a essencialidade do mundo humano. A ciência não é de nenhum modo a única e mais fundamental forma de racionalidade. A tese, que na nossa opinião torna clara, a efectiva radicalidade do pensamento de Gadamer, revela-se no facto da racionalidade científica e técnica pertencerem a um âmbito mais originário e universal que radica na linguagem e que se deixa dizer pelos esforços que realizamos quando queremos comunicar e expressar de um modo comum. Que tipo de racionalidade podemos conceber para além daquela que nos é garantida pelo conhecimento científico e técnico? *Episteme* e *techne* representam designações gregas que nos confrontam com a perspectiva moderna do conhecimento. Contudo segundo Gadamer, os gregos acrescentaram um novo conceito: a *phrónesis*, que representa o conhecimento e diz respeito ao conhecimento prático-social da moralidade, a via de acesso que nos permite conhecer as coisas humanas.

Aqui fica presente a exigência gadamareana em proclamar a necessidade de instaurar uma dimensão dialógica e retórica da razão humana: «Deste modo o aspecto retórico e

³⁵⁴ Com todas as vantagens e desocultações que inerentes a esta via.

hermenêutico da linguisticidade copenetram perfeitamente. Não haveria oradores nem retórica se não existissem o acordo e o consenso como suportes das relações humanas; (...) A combinação com a retórica é, pois, idónea para desfazer a aparência de que a hermenêutica se cinge à tradição estético- humanista e de que a filosofia hermenêutica se refere a um mundo do “sentido” contraposto ao mundo do ser “real” e que se prolonga na “tradição cultural”.³⁵⁵

Uma nova racionalidade que se veja a si própria como genuína, deverá afirmar-se como um método dialéctico para a praxis humana.³⁵⁶ Os caminhos que a filosofia prática percorre revelam-se assim decisivos, uma vez que antecipam o modelo de racionalidade que autoriza a autocompreensão nas ciências do espírito. Não se trata tanto do “fazer”, do “produzir”, do “construir”, típicos da epistemologia das ciências da natureza. A racionalidade em que assentam as ciências humanas, embora estas não revelem uma completa consciência desta situação, move-se na esfera da filosofia prática. Trata-se de encontrar uma racionalidade que afirme simultaneamente os meios e os fins, que se mostre capaz de exercer «uma correcta aplicação do nosso saber e poder»,³⁵⁷ que saiba mediar o saber (generalidade teórica) e os saberes relativos à praxis, sem contudo esquecer que é necessário «medir os objectivos do nosso poder de acordo com as finalidades comuns, que a nossa cultura e humanidade carregam.» É por este motivo que podemos subscrever a convicção de Gadamer de que « na hermenêutica, (...) impera em toda a dimensão da autocompreensão humana, e não apenas a ciência».

A racionalidade prática deve ter presente a nossa finitude e os limites que são inerentes à condição humana e assim focalizar-se «naquilo que queremos, ansiamos ou podemos suscitar mediante o nosso próprio agir», evitando cair em qualquer tentação para a abstracção. O que Aristóteles nos legou através da *phrónesis* e da sua *Ética a Nicómano* foi precisamente o permitir sublinhar o carácter não absoluto e antidogmático da «nova racionalidade». Quando se refere ao *orthos logos* (recta ratio, correcta ratio), pretende dar-nos conta de que, quando nos movimentamos na esfera da razão prática, estamos perante um modo de conceber a razão que se revela apta para proceder a uma permanente correcção e como local onde pode ter

³⁵⁵ H. G. Gadamer, *VM II*, p. 230.

³⁵⁶ Neste sentido ver Luis Guervós in *Tradición, Language e Práxis na Hermenêutica* de H. G. Gadamer, p. 193.

³⁵⁷ H. G. Gadamer, *E. da T.*, p. 59.

lugar a contradição. Assim sendo, estaríamos perante «uma razão que ensaia e corrige constantemente as acções humanas em função da situação concreta á qual se aplica.»³⁵⁸

O modelo aristotélico serve ainda para Gadamer explicitar o facto de toda a acção e praxis humana ser susceptível de uma reflexão moral. Confrontamo-nos assim com um modo diferente de factualidade: não se trata de factos estranhos susceptíveis à objectivação e à explicação, tratando-se antes de factos que surgem como «convicções, valorações, e hábitos íntima e profundamente compreensíveis, íntima e profundamente comuns»³⁵⁹ ou seja, «a suma de tudo que constitui o nosso sistema de vida.»³⁶⁰ A designação que os gregos utilizaram para explicar esta factualidade foi a de *ethos*, que através da *phrónesis* permite ao homem reconhecer a sua dignidade moral e a julgar com discernimento em cada situação concreta. Estamos perante uma «racionalidade responsável»,³⁶¹ que, longe de significar uma atitude de conformismo, representa precisamente a dignidade do ser genuíno e da autocompreensão humana.³⁶²

A síntese gadamareana entre praxis e racionalidade materializa-se na identificação que Aristóteles efectua entre *arete* e *logos*, entre virtude e razão, ou dito de outro modo, trata-se de adequar o papel que a razão deve realizar na sua actuação moral.³⁶³ Este é o percurso que Gadamer acredita ser necessário percorrer no sentido de limitar o intelectualismo socrático-platónico para assim poder afirmar a ética como conhecimento autónomo face à metafísica. A ultrapassagem deste intelectualismo materializa-se em Aristóteles na sua crítica à ideia de bem. Tal como ao médico não lhe interessa saber o que é a saúde em si, preocupando-se mais com o estado de saúde do doente na sua situação concreta e individualizada, também uma ideia geral e indiferenciada, considerada no plano meramente teórico, não terá validade se não a entendermos na sua referência concreta, ou seja, se não nos preocuparmos com os fins a que se destina toda a acção moral. Não se pretende negar a importância de toda a indagação teórica, mas antes fazer prevalecer a convicção fundamental de que somente através da acção

³⁵⁸ Aristóteles, op. cit., Luis Guervós, Tradición, Lenguaje y Praxis en la Hermenéutica de H. G. Gadamer, p. 195.

³⁵⁹ H. G. Gadamer, E. T, p. 58.

³⁶⁰ idem, ibidem.

³⁶¹ idem, ibidem.

³⁶² ibidem, p. 59.

³⁶³ H. G. Gadamer, V M I, p. 383.

podemos entender o temos que saber, ou, e utilizando a linguagem aristotélica, «para saber o que temos que fazer, há que fazer o que temos que saber».

Na óptica de Gadamer a crítica aristotélica à ideia de bem, representa a possibilidade de elaboração de uma efectiva ética filosófica, de uma ética mais cúmplice com a existência humana. Ao evitar a utilização de um método mais prescritivo do que indutivo, Aristóteles evidenciava a necessidade de se manter sobre as próprias coisas evitando neste sentido situar-se num plano exclusivamente teórico e numa abstracção excessiva.

Gadamer encontrou na filosofia prática de Aristóteles uma elaboração intelectual com evidentes repercussões hermenêuticas: tratava-se de ultrapassar a cisão entre teoria e praxis que prevalecia na consciência moderna. A filosofia moderna provocou um fosso cada vez mais evidente entre verdade e método, entre teoria e praxis. A filosofia prática de Aristóteles teve o evidente mérito de ultrapassar uma configuração da praxis entendida como mera execução e aplicação da teoria. A hermenêutica filosófica polemizou com o metodologismo moderno precisamente por este concebeu como marginais todas as esferas humanas que não fossem susceptíveis de serem objectivadas pela eficácia garantida pelo método. Podemos exemplificar este empobrecimento a que se viu confinada a praxis humana, no abandono a que foi a que foi votada: quer à «dimensão subsuntiva e irresponsável da aplicação anónima, quer à de um puro decisionismo».³⁶⁴

A filosofia prática representou para Gadamer a procura de uma alternativa plausível para ultrapassar, quer o impasse em que o historicismo nos colocou, quer uma via construtiva, que pudesse de certo modo colmatar o radicalismo que nos foi legado por Nietzsche e por Heidegger. A diferenciação aristotélica entre o conhecimento teórico e técnico e conhecimento prático revelou, a sua eficácia no modo como contribuiu para denunciar a mistificação científica da sociedade moderna, dominada por uma excessiva especialização.

Vemo-nos assim confrontados com a necessidade de «ultrapassar os fundamentos da separação em que Kant deixara a razão teórica e razão prática»,³⁶⁵ tomando consciência das profundas implicações que a persistência desta dicotomia simboliza ainda para o homem do século XXI, o facto de sermos cidadãos de dois mundos,³⁶⁶ ou dito de outro modo, a prevalência da cisão fundamental entre “conceitos da natureza” e “conceitos da liberdade”.

³⁶⁴ Maria Luisa Portocarrero, **O Preconceito em H. G. Gadamer: o Sentido de uma Reabilitação**, p. 53.

³⁶⁵ Maria Luisa Portocarrero, *idem*, *ibidem*.

³⁶⁶ H. G. Gadamer, **H.F. E**, p. 87.

A racionalidade hermenêutica torna evidente a preocupação de procurar a identidade e a solidariedade humana num universo preenchido por “sonhos tecnológicos” e por tal motivo torna urgente a necessidade em «refazer o nosso poder sapiente em saber circunspecto que se alimente da tradição cultural da humanidade».³⁶⁷ Ao recuperar a racionalidade prática (racionalidade da compreensão), Gadamer acredita ter encontrado o antídoto contra o cientifismo, contra a instrumentalização e alienação em que vive o homem contemporâneo. Trata-se de uma racionalidade que não se afirma de um modo específico na praxis social humana, mas antes representa o universo mais geral da realidade humana, pensada a partir do horizonte da linguagem, concebida não na sua acepção formal e abstracta, mas sim partir do núcleo originário e primordial: a compreensão humana.

Que consequências advêm para o modelo de racionalidade que vimos a explicitar do facto de se adoptar o paradigma do diálogo? A conversação não deve ser entendida como a relação que comumente se estabelece entre duas pessoas que meramente permutam opiniões, não traduz um mero processo que permite que os indivíduos se coloquem de acordo em relação a um problema suscitado pela vida prática. Ao concebermos o modelo dialogal nesta acepção estaremos de novo perante a convicção metafísica uma vez que reincidiríamos na afirmação da subjectividade face à linguagem. É nossa convicção que a hermenêutica de Gadamer traduz os pressupostos de uma racionalidade alternativa, ao assinalar a compreensão humana na sua especificidade epistemológica, ou seja, ao reconhecer que o nela acontece, autoriza uma efectiva compreensão. A «essência» desta enraíza-se no facto dos dialogantes terem acesso a uma compreensão que está para além do que cada um sabia de si próprio. Conversar, implica colocar-se de acordo sobre algo, representa a possibilidade de alcançarmos um sentido que transcende a nossa particularidade individual, e que corresponde a algo que nos orienta e nos forma. Assim a conversação deve ser entendida como uma «via» que nos permite aceder ao conhecimento, já que corresponde a um processo que transcende aquilo que os intervenientes no diálogo pretendem aceder. Dito de um modo heraclítico: «o logos é comum a todos, porém os homens comportam-se com se cada um tivesse a sua razão particular»³⁶⁸. Trata de saber se esta situação pode e deve continuar. Refere este propósito Gadamer: «Na verdade, o estar - em ordem da linguagem é muito mais. Quando cumpre com a sua função, isto é, quando leva a cabo a sua finalidade comunicativa, não funciona como

³⁶⁷ H. G. Gadamer, *ibidem*, p. 94.

³⁶⁸ H. G. Gadamer, *R. A. S.*, p. 87.

uma técnica, ou como um organismo da compreensão recíproca. Mas esta compreensão é – até a construção de um mundo comum, no qual não somente falamos uma linguagem compreensível - nada mais que a mesma linguagem. Esta é a constituição linguística da nossa vida humana, que não pode ser substituída ou desprezada por técnica alguma de informação».³⁶⁹

A concepção dialogal da verdade inerente à hermenêutica gadamareana é concebida como acontecimento, um acontecimento que solicita a confrontação com o que não compreendemos, ou seja, com o «fundo obscuro» da história e da existência, que nos reenvia para a infinitude da compreensão. Como nos diz Robert Maggiori «a hermenêutica é diálogo: diálogo com esse fonte constante de revivificação do sentido que constitui a tradição (no sentido contrário daquilo que imobiliza). Mas este diálogo não constitui um diálogo de surdos, que bloqueia toda a compreensão, nem de «bem entendidos», que acendem a uma compreensão luminosa.»³⁷⁰

O que da hermenêutica filosófica resulta é a libertação face ao monopólio de um conceito metódico e meramente operatório de ciência, que despreza a tradição como local que possibilita o reavivar de uma «conceito de filosofia que exprimiu durante muito tempo o sentido meditativo do pensar humano, o conceito indagador e universal do saber no sentido geral de teoria».³⁷¹

Revela-se hoje urgente revitalizar uma dimensão de filosofia que tenha presente o que na realidade a antiga ciência nos proporcionou: uma visão unitária do mundo, que recoloca a filosofia na sua acepção efectivamente originária, como «expressão de uma forma de vida, que faz simbolização, nova ordem- humanidade» já que «não é apenas força e impulsividade mas força, que se significa e interroga, numa constante procura (histórica) de identidade»³⁷².

A filosofia hermenêutica corresponde a uma tarefa de verdadeira reconstrução: trata-se de redimensionar a tradição metafísica, elaborando mecanismos que permitam ultrapassar os abismos fundamentais a que esta tradição havia chegado: «a física do século XVII, o historicismo do século XVIII e a passagem para a concepção moderna do mundo».³⁷³ A hermenêutica de Gadamer privilegiou o fenómeno da compreensão, acentuando a dimensão

³⁶⁹ H. G. Gadamer, *ibidem.*, p. 166.

³⁷⁰ Robert Maggiori, in *Liberation*, 15 de Março 2002.

³⁷¹ Maria Luísa Portocarrero,, Razão e Memória em H. G. Gadamer, *ibidem*, p. 334.

³⁷² *ibidem*, 335.

histórico-efetual que lhe subjaz, o que lhe permitiu acentuar a sua efectiva dimensão comunicativa e conferir-lhe uma temporalidade que se manifesta anterior a qualquer conceptualização de ordem científica. Trata-se de propor um novo modelo de prática, que não se reveja numa aplicação meramente mecânica da técnica, mas que saiba acolher o espaço da razão prática. O modelo de razão que daqui advém revela-se uma razão não mutilada, não unidimensional: «Num tempo marcado pelo aparente triunfo da “razão instrumental” e por sua vez pela “desconstrução”, onde se desmoronou as próprias bases do que tornava possível um “consenso” social e cultural e onde, ao mesmo tempo, surge um questionamento radical sobre as práticas científicas, tecnológicas, políticas, cujo sentido se torna obscuro, a responsabilidade da filosofia consiste em retomar o movimento de sentido nas diferentes dimensões do pensamento e da acção e aí construir a ideia de uma “razão mais ampla (razão *élargie*), capaz de recolher nela as múltiplas expressões do pensamento e da acção e de prolongar as suas potencialidades em direcção ao “telos” da vida autêntica. Esta é a responsabilidade que se encontra resolutamente assumida tanto na empresa da razão hermenêutica como na razão crítica».³⁷⁴ O diálogo emancipador que Gadamer nos lega resulta na elaboração de uma teoria coerente e sólida acerca do fenómeno da interpretação, o que autoriza a reconhecer na hermenêutica uma reflexão séria acerca do significado dessa actividade que designamos por leitura. Poderíamos neste sentido afirmar que «Gadamer *nos ensinou a ler*, sempre que à referida afirmação atribuamos toda a profundidade que merece». A razão hermenêutica está incumbida de «clarificar este milagre da compreensão que não é uma secreta comunicação entre almas, mas antes um participar no sentido compartilhado»³⁷⁵. Para além da dimensão eminentemente interpretativa que prevalece na hermenêutica de Gadamer, a mesma revela também um pendor crítico relevante. O esforço interpretativo que patenteia não corresponde a uma mera decifração de um sentido que se possa captar de um modo imediato na obra. O trabalho reflexivo hermenêutico revela-se construtivo, actua através de aproximações sucessivas e não descura a avaliação crítica das diferentes hipóteses, com o objectivo de obter a resposta mais ajustada.

³⁷³ José Maria Aguirre, Pensar com Gadamer e Habermas, in *Revista Portuguesa de Filosofia*, p. 491.

³⁷⁴ Jean Ladrière, in José Maria Aguirre, *Raison Critique ou Raison Herméneutique*, p. 15. Ver também neste sentido, H. G. Gadamer, *L'Art de Comprendre*, p. 90.: «Será possível censurar uma reflexão filosófica pelo facto de não considerar a investigação científica como fim em si, tomando antes como tema do seu questionamento filosófico as condições e limites da ciência?»

³⁷⁵ Manuel Cruz, in *El País*, 15-3- 2003.

O pensamento de Gadamer não se revela completamente linear. Como diz José Aguirre, *Verdade e Método* «comporta uma tonalidade antircrítica notável.»³⁷⁶ O objectivo do filósofo evidencia mais uma preocupação de denunciar o objectivismo cientista e as suas repercussões sociais e epistemológicas. A crítica à reflexão crítica,³⁷⁷ visa toda a reflexão que reclame a sua pretensão à totalidade. Neste sentido assume como alvo o modelo da razão hegeliana, pelo seu carácter totalizador e idealista.³⁷⁸ Gadamer assume como objectivo acentuar a impossibilidade de eliminar ou desprezar a inserção histórica para aí encontrar um espaço exterior, ahistórico, o local onde a crítica possa ser exercida. Neste sentido trata-se de restituir ao seio da ciência, «as condições de verdade que aparecem na lógica da investigação, mas que a precedem»³⁷⁹ ou dito de outro modo, trata-se de evidenciar a impossibilidade de afastar todas as pré-compreensões, de reabilitar os preconceitos, a tradição e o papel da autoridade como condicionantes e que de certo modo “fundamentam” toda a compreensão. Em nome da racionalidade a teoria da ciência evitou abordar e pensar a partir desta condicionalidade essencial que inevitavelmente pré-existe em relação às práticas epistemológicas.

Nas inúmeras polémicas filosóficas em que se envolveu, sobressai a que estabeleceu com Habermas, donde destacamos o da hermenêutica filosófica, acusada de descurar a vertente crítica do pensamento, tendo desembocado inevitavelmente no “idealismo linguístico” uma vez que se afasta dos «limites fácticos da linguagem».³⁸⁰ Gadamer considera que a linguagem não é mais do que um jogo, um jogo ininterrupto onde a experiência humana do mundo se realiza, desenvolve e transforma.³⁸¹ é precisamente pelo facto da linguagem ser assim concebida que nos permite um esclarecimento sobre o papel que desempenham os

³⁷⁶ José Maria Aguirre, *Pensar com Gadamer e Habermas*, p. 493.

³⁷⁷ No contexto interessa-nos somente o alcance da razão hermenêutica, independentemente de consideramos fecundo e enriquecedor para compreender os mecanismos da “razão instrumental” o debate entre a razão gadamareana (razão hermenêutica) e a razão habermaseana (razão crítica).

³⁷⁸ Embora o modelo racional que é visado pela crítica de Gadamer seja o modelo hegeliano, o filósofo critica o poder concedido por Habermas à reflexão, nomeadamente o carácter de exterioridade que Habermas lhe outorgou.

³⁷⁹ José Maria Aguirre, *Raison Critique e Raison Herméneutique*, p. 303.

³⁸⁰ Jean Grondin, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, ibidem, 187.

³⁸¹ José Maria Aguirre, *Pensar com Gadamer e Habermas*, ibidem, p. 493.

preconceitos bem como «desmascarar os subterfúgios do pensamento».³⁸² Se tivermos presentes algumas reflexões gadamareanas posteriores (in *Verdade e Método I*,) poderemos constatar que o objectivo do filósofo não revela somente a contestação da possibilidade para conceber a razão na sua vertente crítica e emancipadora, mas também delimitar os seus poderes e definir as suas fronteiras. Comenta assim Gadamer: «O que se debate é simplesmente se a reflexão dissolve sempre as relações substanciais ou se pode também assumi-las explicitamente. O processo de aprendizagem e de educação utilizado por mim (à luz da ética aristotélica) vê-o Habermas de um modo estranhamente unilateral. Que a tradição como tal seja a única razão da validade dos preconceitos - afirmação que Habermas me atribui - contradiz a minha tese de que a autoridade descansa no conhecimento».³⁸³ A hermenêutica de Gadamer não se pauta por mero exercício de dissolvência do que existe, mas antes pugna pela possibilidade de conceber a razão que se revele simultaneamente capaz de constatar aquilo que vigora e de propor um outro conjunto de possibilidades. A razão hermenêutica está habilitada «tanto a recusar a tradição como a assumi-la conscientemente»³⁸⁴

A própria crítica da ideologia foi integrada na óptica do filósofo como um sector da reflexão hermenêutica. «Contudo aqui reside precisamente a função da teoria hermenêutica: esta cria uma disposição geral capaz de bloquear a disposição especial dos hábitos e costumes arreigados. A crítica da ideologia, diz Gadamer, «representa somente uma forma concreta de reflexão que tem como aspiração dissolver criticamente um determinado tipo de preconceitos».³⁸⁵ Assim, a linguagem passa a ser entendida como o meio que autoriza a nossa compreensão do mundo, mas que ao mesmo tempo não esquece uma atitude crítica face à convenção. Torna-se interessante constatar como não podermos vislumbrar um postura de completa irredutibilidade entre a hermenêutica gadamareana e a reflexão crítica. Pelo contrário constatamos um conjunto de influências e de certo modo de cedências mútuas que na nossa opinião enriquecem a leitura filosófica que devemos fazer da realidade contemporânea. A este propósito pensamos ser pertinente atentar no relato de Grondin que explicita o sentido da produtividade recíproca daquelas duas construções teóricas: «O primeiro encontro produtivo de Habermas com a hermenêutica teve lugar em relação a um

³⁸² idem, ibidem.

³⁸³ H. G. Gadamer, V. M. II; p. 236.

³⁸⁴ José Maria Aguirre, ibidem, p. 494.

³⁸⁵ H.G. Gadamer, ibidem, p. 176.

resenha bibliográfica sobre “Zur Logik der Sozialwissenschaften”, na revista “*Philosophische Rundschau*” editada por Gadamer e outros. Já então Habermas se interessava mais por uma fundamentação das ciências sociais a partir da teoria da linguagem, do que pelo caminho de uma teoria da acção comunicativa, no sentido de se opor com êxito ao objectivismo positivista. Contra o positivismo de sociologia aparentemente neutral, que entende a acção social segundo o modelo de centros de força que actuam de maneira atomista e causal uns sobre os outros e que se abstrai por completo do mundo vivencial linguisticamente mediado; Habermas procura uma fundamentação normativa e teórico-linguística das ciências sociais. Em primeiro lugar inspirou-se na teoria linguística de Wittgenstein e na sua concepção do jogo da linguagem., que ao mesmo tempo encarnava uma forma de vida. Na tese de Wittgenstein de encerramento dos modos de vida linguisticamente constituídas, Habermas diagnosticou, não obstante, um rasto de positivismo, como se todo aquele que actua estivesse monadicamente encerrado no seu mundo linguístico. Precisamente para libertar esta fronteira, colocou em jogo o princípio hermenêutico.³⁸⁶ Habermas recolheu da hermenêutica a ideia reguladora fundamental, a de que a linguagem permite e revela uma abertura infinita da razão, que é capaz de se transcender a si própria e dar conta da totalidade da existência humana. O autor da *Teoria Comunicativa* considera que os círculos da linguagem que se encontram monadicamente fechados mas que se revelam porosos tanto por fora, (visto que a linguagem se encontra aberta a tudo o que se pode dizer e compreender de um modo geral), como por dentro, uma vez que aqueles que utilizam a linguagem podem distanciar-se em relação às suas próprias expressões para assim poder interpretá-las e reflectir sobre elas.³⁸⁷ Habermas reconhece o mérito da hermenêutica de Gadamer no facto de a mesma se ter revelado uma «excelente crítica à compreensão objectivista das ciências do espírito»,³⁸⁸ garantindo a elaboração dos fundamentos linguísticos de uma teoria sociológica compreensiva e emancipadora.

Gadamer, por sua vez, classifica sua concepção hermenêutica como correspondendo a um «saber crítico»,³⁸⁹ conceito que o filósofo recolhe de Habermas. O modelo dialogal que o filósofo preconiza revela-se um processo onde intervêm a compreensão e o acordo. Será que

³⁸⁶ Jean Grondin, *ibidem*, pp. 185 e 186.

³⁸⁷ Apud Habermas Habermas, *op. cit.*, Jean Grondin, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, p. 186.

³⁸⁸ *idem*, *ibidem*.

³⁸⁹ H. G. Gadamer, *V. M.II*, pp. 245 a 265.

exigir estes requisitos à hermenêutica implica negar a possibilidade de a fazer intervir criticamente? Ao conferir a importância que vimos a referir à dimensão prática, o pensamento hermenêutico crê na possibilidade de ver concretizado um conceito de verdade que se reveja na necessidade de concretizar esforços de acordo, uma vez que é precisamente esta ideia que fundamenta e legitima a abertura infinita que é inerente ao espaço hermenêutico. Contudo, Gadamer considera (contrariamente a Apel e Habermas), que o modelo que concebe o progresso na sua linearidade e constância irá necessariamente desembocar numa concepção idealista. Não esquecendo as profundas influências heideggerianas, Gadamer crê que a cristalinidade de todo o sentido desembocará numa concepção de saber absoluto, de transparência total de sentido. A reflexão hermenêutica é concebida como o local onde coabita a elucidação racional e a ocultação, não evidenciando como preocupação fundamental a procura de um critério que nos garantisse o acesso à verdade, valorizando mais o encontrar de um caminho que nos conduzisse à indagação sobre aquilo que possibilita a compreensão. A hermenêutica de Gadamer não prevê a existência de uma conflitualidade entre verdade e método: o percurso que nos permite aceder à verdade pode perfeitamente ser o método. O que se pretende de facto contestar é a convicção institucionalizada de que fora da intervenção do método não é possível encontrar a verdade. O que importa acentuar não é tanto a negação da evidência do carácter crítico da reflexão hermenêutica, mas antes vincar a impossibilidade de conceber o percurso da reflexão na sua linearidade.³⁹⁰ Refere neste contexto Gadamer: «Deve parecer questionável que a lei do movimento do pensamento humano possa ser pensada realmente através do conceito do progresso, do caminho permanente que vai do desconhecido para o conhecido, e que a cultura humana seja um caminho em linha recta que vai do mito para o Iluminismo. Deve ter-se em consideração uma concepção totalmente diferente, quer dizer, examinar se o movimento do ser-aí humano comporta dentro de si uma tensão interna insuperável entre esclarecimento e ocultação».³⁹¹

A hermenêutica surge, mais uma vez, como um correctivo que visa circunscrever criticamente o carácter absoluto em que desembocou a concepção habermasiana. A alternativa, deve ser encontrada na confrontação de perspectivas, na valorização da discussão

³⁹⁰ Neste sentido, Grondin salienta o facto da filosofia de Gadamer ter sido assinalada como sendo cúmplice com a concepção descontinuista de T. Kuhn. in *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*, p. 180.

dialogal. Neste sentido, e tomando ainda como exemplo a polémica com Habermas no domínio da psicanálise, o que se contesta não são os fundamentos da ciência psicanalítica, mas sim a pretensão de aplicar de um modo mecânico o seu modelo de conhecimento à esfera do social. No diálogo terapêutico, diz Grondin, «há com efeito, um paciente que procura ajuda e um médico que tem a competência e a responsabilidade de ajudar. Na sociedade, pelo contrário, Gadamer considerava inadequado atribuir a um determinado grupo uma falsa consciência quando este não se sentia particularmente doente, por exemplo em nome de uma concepção de liberdade ou de uma competência que se encontraria no âmbito da ciência social emancipatória. A «antecipação da vida boa», como referiu Habermas, é algo comum a todos e não é um privilégio de uma crítica à ideologia que se nutre de metáforas psicanalíticas»³⁹².

O diálogo Gadamer-Habermas revelou-se, na nossa óptica, intelectualmente retemperador já que contribui a Gadamer evidenciar, como já referimos, o papel crítico que pode e deve desempenhar a hermenêutica, tornando mais consistentes e consequentes os conceitos mal entendidos patenteadas em *Verdade e Método I*. É aliás o próprio filósofo que reconhece que o facto de ter utilizado a expressão “unir-se à tradição” tinha gerado opiniões que mais não se revelaram como deturpadoras da essência da sua reflexão. É assim, que em *Semântica e Hermenêutica* o filósofo se sente obrigado a explicitar o verdadeiro que lhe pretende incutir: «É evidente que a expressão que eu utilizo muitas vezes, dizendo que convém que se adira à tradição, presta-se a mal-entendidos. Não se trata de modo algum de privilegiar o tradicional, submetendo-o cegamente ao seu poder. Com a expressão «aderir à tradição» pretendo significar que esta não se esgota no que se saber da própria origem e que por tal motivo, não se pode eliminar mediante uma consciência histórica adequada. A mutação do existente não é menos uma forma de aderir à tradição do que a defesa do estabelecido. (...) O que importa é pois estabelecer uma mediação entre antecipações do desejável e as possibilidades do realizável, entre o simples desejar e o querer real, ou seja, integrar as antecipações na matéria do real».³⁹³ O que aqui se revela é a possibilidade de conceber a reflexão na sua dinâmica prospectiva e crítica. Ao estabelecer a mediação no plano prático e do concreto, entre o desejável e aquilo que é realizável, Gadamer deixa patente a

³⁹¹ Apud Gadamer, op. cit., José Maria Aguirre Pensar con Gadamer y Habermas, in **Revista Portuguesa de Filosofia**.

³⁹² Jean Grondin, **Introducción à la Hermenéutica Filosófica**, p. 188.

³⁹³ H. G. Gadamer, **V.M. II**, pp 258 e 259.

necessidade de fazer intervir a capacidade crítica que nos autoriza o discernimento. Este alcance crítico que Gadamer reconhece de um modo explícito à tarefa hermenêutica deve intervir no sentido de denunciar «certas pretensões errôneas da lógica».³⁹⁴ À lógica proposicional, que só reconhece a linguagem no cálculo das proposições, Gadamer opõe o falar que se revela compreensível. A hermenêutica deve precisamente recordar o terreno dialógico em que se movimenta toda a linguagem humana. A dimensão crítica que é inerente à hermenêutica «traz à consciência crítica aquilo que é o *scopus* das proposições em questão e qual o esforço hermenêutico que exige a sua pretensão à verdade»³⁹⁵ O modelo que se fundamenta na lógica proporcional afasta assim qualquer hipótese de ver concretizada a velha mas ainda pertinente ambição platónica: alcançar a alma daquele que fala. É precisamente neste diálogo interior que podemos encontrar o pendor reflexivo e crítico da hermenêutica.

Verdade e Método I, representa o momento em que urgia denunciar de um modo mais radical e peremptório as pretensões hegemónicas do Iluminismo, «um contrapeso face à inflação crítica atribuída à razão». Os textos gadamareanos mais recentes revelam-se contudo uma menor radicalidade face a algum poder crítico que apesar tudo pode ser concedida à razão. Num artigo da obra *Elogio da Teoria*, que já tivemos oportunidade de referir, Gadamer deixa evidente a possibilidade de ultrapassar alguma irredutibilidade entre Iluminismo e Romantismo patente em *Verdade e Método I*: «O ideal da administração técnica do mundo também forma o homem à sua imagem e faz dele o administrador técnico que exerce de modo objectivamente correcto funções prescritivas, sem se preocupar com mais nada. Parece-me que reside aí, mais do que em qualquer outro lado, o embaraço da nossa civilização; e por isso, mais do que qualquer outra coisa, exige outro Iluminismo. O Iluminismo, porém, permaneceu o que desde sempre foi: depende da faculdade de julgar, do pensar por si mesmo, do cultivo destas capacidades. Determina-se assim o sentido actual da divisa kantiana: “*Sapere aude* - tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento”, de um novo modo, como o apelo à nossa razão social para despertar do sonho tecnológico».³⁹⁶

Trata-se de saber se estas premissas gadamareanas nos ajudam a rasgar novos horizontes para a reflexão. Estamos convencidos que este horizonte deve ser o da cultura, que a alternativa que resta à reflexão é precisamente de poder pensar esta como acontecimento,

³⁹⁴ *ibidem*, p. 246.

³⁹⁵ *ibidem*, p. 247.

³⁹⁶ H. G. Gadamer, E. T., *ibidem*, p. 79.

ou seja, como local de comunicação entre os homens, «paradigmaticamente representado pela cidade, que é o espaço em que os homens se encontram, o conjunto de redes que entre eles se estabelecem, o corpo em que circulam as suas mensagens».³⁹⁷

Encontramo-nos perante a emergência de reflectir sobre o sentido de uma nova *praxis*, «que servida por uma compreensão da ciência, que pelo facto de privilegiar as consequências, obrigue o homem a reflectir sobre os custos e os benefícios entre o que se pode fazer e o que pode ser feito» já que «uma prática assim entendida saberá dar à técnica o que é da técnica e à liberdade o que é da liberdade.»³⁹⁸ Vivemos «num mundo em que a ciência e a técnica penetram e dirigem cada vez mais o âmbito da própria *praxis* e crença humana, reduzindo-as a pura aplicação mecânica de conteúdos cuja objectividade, universalidade e “neutralidade”, que foram conseguidas à custa da eliminação do elemento subjectivo de todo o conhecimento humano».³⁹⁹

Vemo-nos assim incumbidos, com a necessidade de ultrapassar um conceito de teoria que se só se reconhece perante um conceito de *praxis*, que só se revê como aplicação científica. Temos neste sentido de recuperar um outro modo de conceber a racionalidade, que estabeleça complicitades entre o *ethos* e o processo de investigação científico, que faça emergir uma racionalidade que se reveja na «facticidade das crenças, das tradições, das valorações e decisões»⁴⁰⁰ Trata-se assim de superar um modelo cultural que só se confirma na rentabilidade, na eficácia, que assenta numa lógica de progresso que se afirma pela valorização material. O facto de o ser humano não estar apetrechado com a mesma estrutura instintiva com que estão dotados os animais, faz com que seja apanágio de existir próprio do ser humano, conseguir superar a mera tendência para a autoconservação e neste sentido poder encontrar o equilíbrio com a natureza. Trata-se de assumir a nossa condição simultaneamente trágica e exemplar,⁴⁰¹ e assim fazer prevalecer o que em nós existe de excesso, de jogo, mimesis, de ritual e de cerimonial, ou seja, «tudo o que é desnecessário quanto vivo, e que designamos por belo».⁴⁰²

³⁹⁷ João Maria André, *Pensamento e Afectividade*, Coimbra, Quarteto Editora, 1ª Edição, 1999, p. 146.

³⁹⁸ Boaventura Sousa Santos, *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*, Porto, Edições Afrontamento, p. 49.

³⁹⁹ *idem*, *ibidem*.

⁴⁰⁰ Maria Luísa Portocarrero, *Filosofia, Praxis e Hermenêutica: a Perspectiva de H. G. Gadamer*, in *Revista Filosófica de Coimbra- Separata*, p. 74.

⁴⁰¹ H.G.Gadamer, *ibidem*, p. 110.

⁴⁰² *ibidem*, p. 111.

A institucionalização por parte da civilização técnica de uma elevada especialização e complicação em todas as esferas da vida humana acarretou consequências graves para o homem, uma vez que toda a decisão fica confiada ao especialista. Em face de um panorama que em que capacidade de juízo e de decisão está «constantemente ameaçada pelo império do “faz-se”, “diz-se”, “usa-se”, ditado pelo comportamento técnico»,⁴⁰³ a necessidade do filosofar como forma de repor o verdadeiro sentido da liberdade humana, afigura-se para nós como fundamental. A exigência délfica, a que já fizemos alusão, o reconhecimento da nossa inexorável condição humana e não divina, mantém-se profundamente actual na época da ciência, uma vez que «serve de advertência em face de todas as ilusões de dominação e de domínio.⁴⁰⁴ Unicamente o autoconhecimento pode salvar a liberdade que está, não somente ameaçada pelos respectivos governantes, mas também pela dominação e pela dependência que surge de tudo aquilo em que acreditamos dominar».⁴⁰⁵

Gostaríamos de concluir a nossa reflexão explicitando o contributo do Prof. João André, produzido na obra *Pensamento e Afectividade*, já que a mesma contém pistas reflexivas que nos permitem encetar um percurso meditativo sobre o milénio que acabou de nascer. Tendo como pano de fundo a obra de Italo Calvino, *Seis Propostas para o Próximo Milénio*, que se consubstanciam na leveza, na rapidez, na exactidão, na visibilidade e na multiplicidade,⁴⁰⁶ João André lança, no campo da filosofia e da cultura, cinco propostas alternativas, às quais acrescenta uma última que «pretende reassumir os elementos mais decisivos e determinantes das primeiras»,⁴⁰⁷ correspondente à paixão. Estamos assim perante o novo terreno onde foi sulcada a razão, já que se revela numa dimensão verdadeiramente

⁴⁰³ Maria Luísa Portocarrero, Problemas da Hermenêutica Prática, in **Revista Filosófica de Coimbra**, Vol 4, N^o8, Outubro, 1995.

⁴⁰⁴ A propósito desta forma de domínio parece-nos pertinente referir umas das últimas entrevistas que Gadamer concedeu ao periódico italiano *Corriere della Sera*: «A técnica é uma nova forma de escravidão: toda a informática é uma cadeia inteligente de escravos. Escravos, contudo não como na antiguidade, mas antes de um modo mais refinado: somos escravos mas cremos ser amos. Tanta informação, demasiada informação retira-nos o tempo para pensar. E isto lhes desejo: que não se deixem confundir pelas redes da Internet, que aprendam a reconhecer os limites de si próprios e do próprio saber: e finalmente renunciem a ter a última palavra», H. G. Gadamer, in **Corriere della Sierra**, 7 de Fevereiro-2000, (Entrevista conduzida por Donatella di Cesare.)

⁴⁰⁵ H.G. Gadamer, **R. A. S.**, p. 114.

⁴⁰⁶ As contrapropostas que João André evidencia são a densidade, a lentidão, a inexactidão, a invisibilidade, a unidade e a paixão.

⁴⁰⁷ João Maria André, *ibidem*, pp. 153.

dialógica e argumentativa, deixa antever profundas cumplicidades com o modelo de racionalidade que vimos a expor: trata-se de uma razão *pática*, ou seja, «a razão dos nossos afectos e, por isso da nossa abertura aos outros».⁴⁰⁸ Para que esta tarefa emergente se concretize é necessário fazer reviver a Fénix,⁴⁰⁹ e para tal é necessário captar o verdadeiro sentido das suas reaprendizagens

Trata-se de indagar se para lá da modernidade, para além da violência, da instrumentalização da vida humana, da maciça destruição provocada pela irracionalidade belicosa e pelo desequilíbrio ecológico, se a par de «todo o cortejo de vítimas que o Anjo do progresso transporta nas suas asas de Fausto», será possível descobrir «as sementes de esperança que sejam o sémen de um novo Século e de uma nova Fénix».⁴¹⁰

O novo projecto, ao assumir a primeira contraproposta, contribui no sentido de fazer emergir um pensamento que nos transporte para a densidade que a sua origem etimológica remete, para um pensamento que signifique essencialmente ponderação e que tenha presente o corpo como marca da finitude da historicidade humana e da nossa efectiva pertença ao mundo. Trata-se de encontrar uma nova Física, uma Física que não se reveja no «modelo mecânico»⁴¹¹ e na mera funcionalidade, mas que saiba reassumir o «sentido grego e renascentista que concebe a *Physis* como força frontal e geradora».⁴¹² Conjuntamente com o peso é preciso que o Renascimento da Fénix possa recuperar a lentidão, uma vez que ao fazê-

⁴⁰⁸ João Maria André, *ibidem*, p. 154.

⁴⁰⁹ Sobre o alcance deste reviver da velha Fénix atentemos no texto de Ovídio, in **Razão e Afectividade**, p. 142: «Não há senão um ser, uma ave, que se regenera e se reproduz por si mesma; Fénix chamam-na os Assírios. Alimenta-se não de grãos de areia ou de ervas, mas de lágrimas de incenso e do suco do amomo. Logo que completou cinco Séculos de existência (outros falarão em cem anos, algumas tradições em mil quatrocentos e sessenta e um ou mesmo em doze mil novecentos e sessenta e quatro) então, nos ramos e no cimo de uma palmeira que se balança ao vento, com as garras e o bico duro constrói o seu ninho: Após haver aí estendido um leito feito de canela, praganas de espigas de nardo de suave olor e de pedaços de canela misturados com mirra pardo-amarelada, deita-se nele e finda a sua vida em meio de perfumes. Então, diz-se, uma pequena Fénix, destinada a viver igual número de anos, renasce do corpo paterno. Quando a idade lhe dá forças e é capaz de carregar fardos, alivia os ramos da alta árvore do peso do seu ninho e carrega piamente o que foi o seu berço e o túmulo do seu pai; uma vez chegada, através dos ares ligeiros; à cidade de Hiperríon, aí o deposita diante das portas sagradas do templo de Hiperíon, o Deus do Sol».

⁴¹⁰ *idem, ibidem*.

⁴¹¹ Neste sentido João Maria André, **Renascimento e Modernidade, do Poder da Magia à Magia do poder**, Coimbra, Livraria Minerva, p.76 a 95.

lo institui ao tempo a sua efectiva profundidade. Somos dominados por uma dimensão técnica do tempo, o tempo da futilidade e da instrumentalização. A descoberta do segundo princípio da termodinâmica ao alterar os parâmetros de concepção do tempo permitiu colocá-lo na sua dimensão criadora, e entendê-lo com o tempo da criação,⁴¹³ da produção artística, «dos poetas e filósofos, o tempo cairológico, o tempo hermenêutico da experiência da existência humana que rompe e estilhaça o carácter redutor da experimentação técnico - científica, o tempo pleno em que a vida é lida como o “acontecimento do ser” que respeita a diferença e que permite a compreensão da historicidade como acontecimento da liberdade.⁴¹⁴ Um tempo que se caracterize pela vacuidade e pela aceleração não é capaz de reconhecer a memória, a tradição, não é capaz de revelar o mistério e encanto da existência, não sendo capaz de afirmar o «tempo diacrónico da historicidade».⁴¹⁵

Contra o conceito vigente de tempo que domina a *Telepolis*,⁴¹⁶ a proposta inicial de Calvino revela precisamente um outro sentido da dimensão temporal: « O trabalho do escritor deve considerar tempos diferentes: tempo de Mercúrio e o Tempo de Vulcano, uma mensagem de imediatismo obtido à força de ajustamentos pacientes e meticolosos; uma intuição instantânea que mal é formulada assume logo o carácter definitivo do que não poderia ser de outra forma; mas igualmente o tempo que passa sem outra intenção que não seja a de deixar os sentimentos e os pensamentos alicerçarem-se, amadurecerem e libertarem-se de toda a impaciência e de toda a contingência efémera».⁴¹⁷

⁴¹² João André, *Pensamento e Afectividade*, ibidem, p. 157.

⁴¹³ Ver neste sentido: «A questão do tempo e do determinismo não se limita às ciências, está no centro do pensamento ocidental desde a origem do que chamamos «racionalidade» e que situamos na época pré-socrática. Como conceber a criatividade humana ou como pensar a ética num mundo determinista? Esta questão traduz uma tensão profunda no seio da nossa tradição, que se crê aquela que promete um saber objectivo e a que afirma o ideal humanista de liberdade e de responsabilidade»: in Ilya Prigogine, *O Fim das Certezas*, Lisboa, 1ª Edição, 1996.

⁴¹⁴ Miguel Baptista Pereira, *Originalidade e Novidade em Filosofia: A propósito da Experiência e da História*, in *Biblos*, 53, 1977, pp. 39 e 38.

⁴¹⁵ João Maria André, ibidem, p. 159.

⁴¹⁶ A *Telepolis* representa «a cidade a cidade a caminho do futuro, mas uma cidade sem cidade, um espaço se espaço, na medida em que é a negação do que constitui a própria *polis* grega: a circunscrição territorial e a comunicação interpessoal.» in João André, ibidem, pp. 147 e 148.

⁴¹⁷ Italo Calvino, *Seis Propostas para o Próximo Milénio*, Lisboa, Teorema, 1998, p. 70. Ainda que a proposta seja velocidade em vez da lentidão, o romance ao revelar-se uma arte que «se apoia fundamentalmente na

A modernidade pautou toda a sua actuação por uma valorização exagerada da exactidão, pelo que reduziu toda a possibilidade de conhecer, à eficácia, à clareza do método. Neste sentido edificou todo um modelo epistemológico que passou a conceber o sujeito como uma esfera portadora de plena autonomia, instaurando o dualismo essencial, entre sujeito e objecto, que dominou de um modo fundamental a época moderna, tendo ao mesmo tempo prescrito para a natureza o modelo da quantificação o abandono daquele modo paradigmático de conceber a matemática, que os gregos designavam por *mathemata*. A exactidão instaura uma relação que retira o modo «perspectivístico da nossa aproximação à realidade, da natureza e do homem».⁴¹⁸ Neste início de século em que a ciência teima em hegemonizar todas as esferas do saber, concebendo a razão como na possibilidade da sua autofundação e consequentemente na sua universalidade, compete-nos reabilitar a esfera da corporalidade, das experiências passionais, das experiências simbólico religiosas e estéticas que foram relegadas para as margens da racionalidade. Comenta de um modo sugestivo: Michel Maffesoli: «É certo que a objectivação e a desmitologização jogaram um papel importante durante toda a modernidade. Foi inclusivamente o *humus* de toda a vida social. Então era necessário fazer da arte e da ciência “objectos” claramente separados: este para os sentimentos, esta para a razão, e isso em todos os âmbitos. As ciências duras tinham mostrado o caminho, as ciências humanas deviam segui-las. Poucos foram os que tentaram transgredir a fronteira. E quando o faziam era por sua conta e risco».⁴¹⁹ É precisamente por este motivo que vale ainda a pena remontar, como refere João André, às «virtualidades hermenêuticas da “douta ignorância” que Cusa nos propôs, na qual se revela a consciência do carácter inexacto de todo o saber».⁴²⁰

Estaremos agora em condições mais favoráveis para poder reformular o projecto de reconstrução da razão, uma razão que se reveja no poder do diálogo e da argumentação, do saber e da cultura da nova Fénix que renasce no «espaço que é o espaço da sua emergência: o espaço do homem, do seu poder e dos seus limites».⁴²¹

lentidão pode erigir a rapidez como valor fundamental», sendo deste modo compreensível que Calvino tenha escolhido como segundo proposta para o milénio.

⁴¹⁸ João André, *ibidem*, p. 63.

⁴¹⁹ Michel Maffesoli, *Elogio de la Razón Sensible*, Piados, Barcelona, 1ª Edição, 1997, p. 55.

⁴²⁰ João André, *idem*, *ibidem*.

⁴²¹ *idem*, *ibidem*.

Para além da exactidão, a visibilidade revelou-se o sentido por excelência da modernidade, de tal modo que podemos considerar que o mesmo desempenhou um papel preponderante no percurso de toda a metafísica ocidental: «*Eidos*, de que deriva ideia, significa etimologicamente aquilo que se vê e teoria provém de *theoria*, que tem a sua raiz no *theoro* que se pode traduzir por “eu vejo”. No entanto a modernidade acentua esse primado da visão identificando o ser do ente com a sua representação, que não é senão a visão que dele tem o sujeito».⁴²² Se as regras cartesianas da evidência e da clareza nos enviam para a exactidão, a evidência, a referência apodíctica da elaboração racional de Descartes, remete-nos para a primazia da visão. No olhar concretiza-se o domínio do sujeito, e deste modo invalida a receptividade, toda a doação, coarctando toda a possibilidade de uma efectiva abertura por parte do sujeito. Atentemos de novo no modo como Gadamer comenta o valor da audição: «Tal é a verdadeira essência do ouvir: que inclusivamente antes da escrita, o ouvinte revela-se capaz de escutar a lenda, o mito, a verdade dos maiores».⁴²³ A visão representa o espírito da Modernidade, e nesse sentido não atende a uma nova exigência que a mesma abandonou ou mesmo descurou: a invisibilidade. Devemos assim regressar à verdade entendida com *aletheia*, como tão bem os gregos haviam demonstrado.⁴²⁴ Trata-se de reencontrar uma verdade que se reveja na abertura ao outro, já que, como refere Jean- Luc Marion, quando nos abrimos ao outro captamo-lo no dom que faz de si próprio e no que de si próprio nos escapa por ser sempre excessivo como todo o dom é excessivo,⁴²⁵ como «dignidade do que vale, designa um fenómeno originário, que se não realiza apenas numa esfera privilegiada da realidade, mas de um modo análogo nas mais díspares regiões da natureza e da vida»⁴²⁶. Numa época, em que prevalece o efémero vemos-nos confrontados com a necessidade de pensar para além da visibilidade, e assim pela mão da Fénix renascida poder cohabitar com o mistério e mergulhar de um modo frontal nas raízes do nosso ser.⁴²⁷

⁴²² ibidem, p. 163.

⁴²³ H. G. Gadamer, V.M. I, p. 554.

⁴²⁴ Neste sentido H. G. Gadamer, VM I; p. 547.

⁴²⁵ Neste sentido Jean Luc Marion, *Étant Donnée. Essai d'une Phénoménologie de la Donation*, Paris, PUF, 1997.

⁴²⁶ Miguel Baptista Pereira, Prolegónomos a uma leitura actual do pensamento de M. Heidegger, in *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol 6, Nº12, Outubro, 1997.

⁴²⁷ João Maria André, ibidem, p. 165

Como quinta proposta para o milénio que se inicia, estava Italo Calvino convencido poder encontrar na multiplicidade (embora o faça tendo presente a especificidade do discurso literário) uma explicação para os acontecimentos, onde concorrem diversas causalidades que não são redutíveis a nenhuma pretensão de racionalização unidimensional e linear. Ao conceber a unidade como contraproposta, João André, não visa anular o carácter próprio da multiplicidade que se revela nesta proposta. O que urge suplantar é uma «multiplicidade fragmentadora do real resultante da analiticidade da razão que dissolve todos os laços da solidariedade ou da comunidade dos sujeitos e das coisas na sua concretude e desfaz o horizonte de sentido em que o diálogo se torna possível».⁴²⁸ Trata-se de ultrapassar um certo vácuo sensorial que nos conduz a um niilismo e o cepticismo preocupantes.

A unidade que se propõe tem como objectivo salvaguardar a estrutura dialógica de toda a racionalidade rompendo com a sua estrutura monológica e unilateral. A unidade a que nos temos vindo a referir não é mais do que a da «unidade da *concordancia* a que talvez não fosse descabido chamar *cumplicitas*, outra palavra que tem a mesma raiz para dizer a secreta convivência dos múltiplos dizeres do que não se diz»⁴²⁹ que nos «remetem sempre para o inefável e indizível que, partilhado no silêncio, nos torna cúmplices uns dos outros».⁴³⁰

Eis que chegamos à última contraproposta para podermos pensar este início de milénio, e simultaneamente às últimas reflexões do nosso trabalho: trata-se da razão *pática*, duma razão que estabelece a cumplicidade entre a paixão e o seu pensamento. Esta modalidade da razão atravessa todas as contrapropostas que vimos referindo, uma vez que nela se materializa a razão que tem memória, mas que não esquece o corpo e os sentidos, já que só uma razão assim concebida está habilitada a reconhecer o «peso do pensamento», revelando-se capaz «também sentir, sofrer, desejar, ter prazer e alegrar-se».⁴³¹ A razão *pática*

⁴²⁸ ibidem, p. 166. Sobre o monopólio da filosofia analítica no pensamento contemporâneo diz Gadamer: A filosofia analítica é a filosofia dos vencedores, e como se sabe, os vencedores têm sempre razão. Não posso dizer se no fundo há um verdadeiro interesse ou se trata de uma moda. (...) A filosofia analítica é, para mim, uma redução da filosofia, uma filosofia reduzida à lógica. Não temos somente necessidade de lógica. (...) E muito mais quando a lógica, a teoria da lógica, não é de todo necessária para poder pensar de um modo lógico. Porque é óbvio que são os caracteres mais primitivos os que nos fazem pensar de um modo lógico (...). H. G. Gadamer, in *Corriere della Sierra*, 7 de Fevereiro-2000, (Entrevista conduzida por Donatella di Cesare.)

⁴²⁹ João Maria André, ibidem, p. 167.

⁴³⁰ idem, ibidem.

⁴³¹ ibidem, p. 169.

está disposta a abrir-se ao «tempo no seu ritmo próprio»,⁴³² que mais não é do que o ritmo da lentidão, da natureza e da própria vida. É este o novo modelo de racionalidade pelo qual pugnamos, que entenda que a razão que não se revê e que essencialmente não se espante perante a «idolatria, imagística ou conceptual, isto é, que se fixe nas imagens ou nos conceitos, mas que os abra à sua dimensão icónica, ou como diz, Jean-Luc Marion, que seja reveladora do invisível que eles mostram sem mostrar e simbolicamente dizem sem dizer»⁴³³

A razão *pática* revela ainda a possibilidade do encontro intersubjectivo. O modelo da *Telepolis* que João André tão bem descreveu, absolutizou o encontro ao reconhecê-lo somente na comunidade virtual de todos que nela vivem ou nela navegam: O encontro efectivo só o é, se for «o encontro do homem todo, com o que pensa mas também com o que sente, com o que deseja e com o que sofre, com a pele em que se escrevem os mapas da sua memória».⁴³⁴ Se a *Telepólis* correspondeu à utopia da Modernidade, «a utopia do novo século, que é o ninho da nova Fénix, não é a *Telepólis*, mas simplesmente a *Polis*, ou se quisermos a primeira versão da *Polis*, a tribo. Onde haja espaço para a paixão. E, com paixão, um espaço para o amor. Aquele espaço onde nos parece possível habitar o mundo no próximo (neste)⁴³⁵ século substituindo a *tecno-logia* ou a *eco-nomia*, pelo antídoto que lhe proporciona uma *razão pática*: uma *eco-filia* que se traduz na experiência discursiva da *eco-sofia*, a única aberta e atenta à poética do homem e do mundo».⁴³⁶ ou retomando a interrogação, simultaneamente nostálgica e esperançosa de Gadamer, que nos confronta com o verdadeiro dilema do nosso século: «Que significa o fim da metafísica como ciência? Que significa o seu acabar em ciência? Se a ciência cresce até à total tecnocracia e agita assim a «noite mundial» do «esquecimento do ser», o niilismo afirmado por Nietzsche, autoriza-nos todavia a continuar a observar os últimos resplendores do sol que se pôs no céu ao entardecer, em vez de se voltar e começar a esquadriñar os primeiros vislumbres do seu retorno?».⁴³⁷

⁴³² João Maria André, *idem*, *ibidem*.

⁴³³ Apud Jean Luc Marion, *op. cit.*, João Maria André **Pensamento e Afectividade**, p. 170.

⁴³⁴ João André, *ibidem*. p. 170.

⁴³⁵ O parêntesis é nosso.

⁴³⁶ *ibidem*, *ibidem*.

⁴³⁷ H. G. Gadamer, **V MI**, p. 21.

BIBLIOGRAFIA

I - OBRAS DE H. G. GADAMER

Antologia, 1º Edição, Salamanca, Ediciones Sigueme, 2002.

Elogio da Teoria, Lisboa, Edições 70, 2002.

Herança e Futuro da Europa, Lisboa, Edições 70, 1998.

L'Art de Comprendre, (Herméneutique et Tradition Philosophique), Paris, Editions Aubier Montaigne, 1982.

La dialéctica de Hegel, Madrid, Edições Cátedra, 2000.

O Mistério da Saúde, Lisboa, Edições 70, 1997.

O Problema da Consciência Histórica, 1ª Edição, Vila Nova de Gaia, Estratégias Criativas, 1998.

Reason at the Age Of Science, 10ª Edição, The Mitt Press Cambridge, Massachusetts, London, 1998.

Verdade y Metodo I, 7ª Edição, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1997.

Verdade y Metodo II, 3ª Edição, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1998.

II- OBRAS DE CONSULTA

Aguirre, José Maria, **Raison Critique e Raison Herméneutique**, 1ª Edição, Paris, Les Editions du Cerf, 1998.

Aguirre, José Maria, **Revista Portuguesa de Filosofia**, Tomo LVI, Julho/ Dez, Pensar com Gadamer e Habermas, Faculdade de Filosofia de Braga, 2000.

André, João Maria, **O Professor**, 35, Nov/ Dez, 1993, Natureza e Espírito, 1993.

André, João Maria, **Pensamento e Afectividade**, 1ª Edição, Coimbra, Quarteto Editora, 1999.

André, João Maria, **Renascimento e Modernidade**, (do poder da magia à magia do poder), Coimbra, Livraria Minerva, 1986.

- Bleicher, **Hermenêutica Contemporânea**, Lisboa, Edições 70, 1992.
- Calvino, Italo, **Seis Propostas para o Próximo Milénio**, Lisboa, Teorema, 1998.
- Cruz Manuel, *El País*, 15 de Março de 2002.
- Dutt, Carten, **En Conversación com Hans George Gadamer**, Madrid, Editorial Tecnos, 1993.
- Espada, Paulo César Duque, **Revista Portuguesa de Filosofia**, Limites da Herança Heideggeriana, Tomo LVI, Julho/ Dez, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga, 2000.
- Garazala, Luís, **Introducción a la Hermenéutica Contemporánea**, 1ª Edição, Barcelona, Antrophos, 2002.
- Garcia, José Garcia, **El Diálogo como Juego: La Hermenéutica Filosófica de H. G. Gadamer**, 1ª Edição, Universidade de Granada, 1995.
- Greisch, Jean, **L'Age Herménétique de la Raison**, Paris, Les Editions du Cerf, 1985.
- Grondin, Jean Grondin, **Introduction à Hans George Gadamer**, Paris, Les Éditions du Cerf, 1999.
- Grondin, Jean, **Introducción a la Hermenéutica Filosófica**, Barcelona, Editorial Herder, 1999.
- Grondin, Jean, **Hans George Gadamer :Una Biografia**, 1ª Edição, Herder, Barcelona, 2000.
- Guervós, Luis Santiago, **Tradición, Lenguaje y Praxis en la Hermenéutica de H. G. Gadamer**, Universidade de Granada, 1987.
- Heidegger, Martin, **El ser y el Tiempo**, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Heras, José Maria Gómez, **Ética e Hermenêutica**, 1ª Edição, Madrid, Editorial Biblioteca Nova, 2000.
- Humbolt, W. Von, **Gesammelte Schriften**, Berlin Akademie der Wissenschaften, VI, 1903.
- Hyppollyte, **Génesis y Estructura de la Fenomenologia del Espíritu de Hegel**, Península, Barcelona, 1974.
- Inciarte, F. **El Reto del Positivismo Lógico**, Madrid, Rialp, 1974.
- Maffesoli, Michel, **Elogio de la Razón Sensible**, 1ª Edição, Piados, Barcelona, 1997.
- Maggiore, Robert, **Liberation**, 15 de Março de 2002.
- Palmer, Richard, **Hermenêutica**, Lisboa, Edições 70, 1999.
- Pereira, Miguel Baptista, **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras de Coimbra, Outubro, 1993, Europa e Filosofia.

Portocarrero, Maria Luísa, O significado Hermenêutico da Experiência da Obra de Arte em H. G. Gadamer, in **O Homem e o Tempo**, 1ª Edição, Fundação Engenheiro António de Almeida, Porto, 1999.

Portocarrero, Maria Luísa, **O Preconceito em H. G. Gadamer: O Sentido de uma Reabilitação**, 1ª Edição, Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

Portocarrero, Maria Luísa, **Revista Filosófica de Coimbra**, Autonomia e Clonagem Humana, Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras de Coimbra, Porto, Vol. 9, nº18, Outubro 2000.

Portocarrero, Maria Luísa, Filosofia Praxis e Hermenêutica, in **Revista Filosófica de Coimbra**, Porto, Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras de Coimbra, Separata.

Portocarrero, Maria Luísa, **Revista Filosófica de Coimbra**, Problemas de Hermenêutica Prática, Vol 4, Nº8, Porto, Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras de Coimbra, 1999.

Portocarrero, Maria Luísa, **Revista Filosófica de Coimbra**, Retórica e Apropriação na Hermenêutica de Gadamer, Vol 3, Nº3, Porto, Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras de Coimbra, Março, 1994.

Portocarrero, Maria Luísa, **Revista Portuguesa de Filosofia**, Tomo LVI, Julho/ Dez, Faculdade de Filosofia de Braga, Razão e Memória em H. G. Gadamer, Faculdade de Filosofia de Braga, 2000.

Portocarrero, Maria Luísa, **Tradição e Crise**, Tradição Linguagem e Jogo em H. G. Gadamer, 1ª Edição, Coimbra, Faculdade de Letras, 1986.

Quintas, A. Lopez, **Cinco Grandes Tareas de la Filosofia Actual**, Madrid, Gredos, 1977.

Ricoeur, Paul, **Cours de Herméneutique**, Louvain - la - Neuve, Éditions du Sic, Institut Supérieur de Philosophie, 1971.

Santos, Boaventura Sousa, **Introdução a uma Ciência Pós-Moderna**, 1ª Edição, Porto, Edições Afrontamento, 1989.

Vattimo, Gianni, **As Aventuras da Diferença**, 1ª Edição, Lisboa, Edições 70, 1988.