

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

PAULA FURTADO GOULART

**A TEMPORALIDADE NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG
GADAMER**

Brasília, junho de 2017

PAULA FURTADO GOULART

**A TEMPORALIDADE NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG
GADAMER**

Monografia apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes

Brasília, junho de 2017

PAULA FURTADO GOULART

**A TEMPORALIDADE NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG
GADAMER**

Monografia apresentada ao Departamento
de Filosofia da Universidade de Brasília
como requisito para a obtenção do título
de Bacharel em Filosofia.

Aprovado no dia: __/__/__

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes

Prof. Dr. Márcio Gimenes de Paula

AGRADECIMENTOS

Agradecimentos são muitos e o espaço pouco. A aqueles dentre os vivos e os mortos, cujas presenças ou ausências se fizeram imprescindíveis para o meu percurso até aqui.

Especialmente a meus pais.

“Conhecemos o caráter extremamente enigmático da estrutura do tempo que se encontra aqui, a partir da festa. A repetição é constitutiva das festas, pelo menos das festas periódicas. É o que chamamos de retorno da festa. No entanto, a festa que retorna não é uma outra nem a mera reminiscência de algo festejado em sua origem. O caráter originariamente sacral de todas as festas exclui, evidentemente, essas distinções que conhecemos da nossa experiência do tempo como presente, recordação e expectativa. A experiência temporal da festa é, antes, a celebração que é um presente sui generis.[...] o fato de ser [a festa] celebrada regularmente deve-se a sua origem [...]. Está de acordo com sua própria essência original que ela seja sempre diferente (ainda que seja celebrada “exatamente do mesmo modo”). O ente que só é na medida em que sempre é diferente é um ente temporal num sentido mais radical do que tudo que pertence à história. Só possui seu ser no devir e no retornar. A festa só existe na medida em que é celebrada” (VMI:128).

ABREVIATURAS

A parte essencial deste trabalho monográfico é baseada nos livros de Hans-Georg Gadamer: “Verdade e Método I” e “Verdade e Método II”. Apesar de utilizar a 6ª edição da Editora Vozes em parceria com a Editora Universitária São Francisco, de tradução, respectivamente de Flávio Paulo Meurer e de Enio Paulo Giachini, opto por referenciar os referidos livros com a notação internacional de parágrafos. Assim, para referenciar as referidas obras, utilizarei, respectivamente, as seguintes notações: (VMI:nº do parágrafo) e (VMII:nº do parágrafo). Ademais, para a referência de outras obras utilizarei o estilo Chicago.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo destacar e apresentar o conceito de temporalidade dentro da estrutura da hermenêutica filosófica desenvolvida por Gadamer em “Verdade e Método”, volumes I e II. Para tanto, é necessário, primeiro, situar o pensamento de Gadamer dentro da tradição filosófica em que se encontra inserido, assim como apresentar a estrutura de “Verdade e Método I”, livro onde a sua hermenêutica filosófica é desenvolvida. Esclareço que o livro “Verdade e Método II” traz, sobretudo, esclarecimentos adicionais de Gadamer sobre alguns dos tópicos já desenvolvidos em “Verdade e Método I”. Por fim, apresentarei como a temporalidade se articula com os três conceitos chaves de sua hermenêutica: a experiência, a compreensão e a linguagem.

Palavras-chave: Compreensão. Hermenêutica Filosófica. Historicidade. Tempo. Temporalidade.

ABSTRACT

This research aims to highlight and present the concept of temporality within the framework of Philosophical Hermeneutics developed by Gadamer in “Truth and Method I”. Therefore, It is necessary to situate the thought of Gadamer within the philosophical tradition in which it is inserted, as well as present the structure of “Truth and Method I”, where its philosophical hermeneutics is mainly developed. In addition, the book “Truth and Method II” deals above all with additional explanations of Gadamer on some of the topics already developed in “Truth and Method I”. Finally, I will present how temporality articulates itself with the three key concepts of Gadamer: experience, understanding and language.

Keywords: Historicity. Philosophical Hermeneutics. Temporality. Time. Understanding.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	2
1. A PROVENIÊNCIA E OS FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO HERMENÊUTICO DE HANS-GEORG GADAMER	3
1.1 Três acepções de “Hermenêutica” na Filosofia.....	4
1.2 A hermenêutica de Schleiermacher e de W. Dilthey	9
1.3 O pensamento de Husserl, de Hegel e de Heidegger	17
2. A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER	27
2.1 A verdade da experiência estética	29
2.2 A verdade das ciências do espírito	32
2.2.1 A estrutura prévia da compreensão	34
2.2.2 A consciência histórica.....	35
2.3 Da linguagem à ontologia.....	42
2.3.1 O desenvolvimento do conceito de linguagem.....	43
2.3.2 A linguagem e a hermenêutica filosófica de Gadamer	44
3. A TEMPORALIDADE NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER	46
3.1 Sobre a temporalidade na experiência estética	46
3.2 Sobre a temporalidade na experiência hermenêutica	49
3.3 Sobre a temporalidade na compreensão	55
3.4 Sobre a temporalidade na linguagem.....	58
CONCLUSÃO	61
BIBLIOGRAFIA	63

INTRODUÇÃO

Este tema de pesquisa surgiu pelo espanto ao constatar que, apesar de haver irrupções pontuais acerca do conceito de temporalidade, esta temática não foi objeto de análise explícita pelo autor, durante a exposição de sua hermenêutica filosófica, nos livros “Verdade e Método” vols. I e II.

E isso é um fato bastante curioso tendo em vista a reconhecida influência do pensamento de Heidegger sobre o pensamento de Gadamer, refletida, por exemplo, na adoção da estrutura prévia da compreensão heideggeriana em sua hermenêutica, além do fato de que a temática da temporalidade é comum aos principais nomes associados à fenomenologia, tais como Husserl, Hegel e Heidegger, posição filosófica a que Gadamer claramente se filia.

Sendo assim, esta pesquisa monográfica transcorreu em função do seguinte problema: “De que forma a temporalidade se apresenta e se articula com os conceitos-chaves da hermenêutica filosófica de Gadamer?”. Esta pesquisa tem, então, como objetivo geral, desvelar como o conceito de tempo se apresenta e se relaciona com os conceitos centrais da hermenêutica filosófica de Gadamer, quais sejam, a compreensão, a experiência e a linguagem. Para tanto, como objetivos específicos, no primeiro capítulo da monografia, serão apresentados a proveniência e os fundamentos do pensamento hermenêutico de Gadamer, ou seja, a quais idéias e a quais autores Gadamer se reporta para propor e para explicar seu pensamento, no que se refere ao objeto desta pesquisa.

No segundo capítulo, serão apresentadas, brevemente, as ideias centrais de seu livro “Verdade e Método I”, o principal meio no qual seu pensamento hermenêutico se encerra. Por fim, no terceiro capítulo, mostrarei como o conceito de temporalidade se apresenta e se articula, de maneira essencial, em pelo menos quatro momentos (a temporalidade na experiência estética; a temporalidade na experiência hermenêutica; a temporalidade na compreensão e a temporalidade na linguagem) na hermenêutica filosófica de Gadamer.

O terceiro capítulo desta pesquisa me é caro porque é o momento em que apresentarei algumas das principais ideias do capítulo segundo, porém, a partir de uma outra configuração possível: a configuração que revela a temporalidade, como sendo um conceito-chave para a compreensão de toda obra. Pretendo realçar como o tempo é um conceito muito mais pressuposto que exposto, de maneira a reivindicar sua devida importância na hermenêutica filosófica de Gadamer.

1. A PROVENIÊNCIA E OS FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO HERMENÊUTICO DE HANS-GEORG GADAMER

A palavra hermenêutica provém do verbo grego *hermeneúein*, origem do adjetivo ou do substantivo feminino hermenêutica. A hermenêutica pode ser entendida como a atividade de fazer revelar a significação das palavras nas proposições e o sentido dos discursos, ou seja, de mostrar a mensagem contida nas palavras, nas obras de arte, nos diálogos e em qualquer objeto passível de compreensão. Sobre um outro aspecto de seu significado, Martin Heidegger (1889-1976) nos remete à origem mitológica grega deste termo quando esclarece:

“A palavra “hermenêutico” [...] pode se articular com o nome do deus Hermes, num jogo de pensamento mais rigoroso do que a exatidão filológica. Hermes é o mensageiro dos deuses. Traz a mensagem do destino; é a exposição que dá notícia, à medida que consegue escutar uma mensagem. Esta proposição se transforma em interpretação da mensagem dos poetas que, nas palavras de Sócrates, no diálogo *Íon* (534e), “são mensageiros dos deuses” (HEIDEGGER, 2003, p.96).

Como foi visto, Hermes é o mensageiro, o núncio dos deuses que traz e que revela as suas decisões aos mortais. Filho de Zeus, o maior deus do Olimpo e da ninfa Maia, a mais jovem das plêiades, é o deus que acompanha os mortais em seu caminho, tanto na vida quanto na morte. Como mensageiro, está sempre em trânsito entre a esfera dos divinos e a esfera dos mortais. Por isso, é considerado o protetor dos mensageiros, dos intérpretes, dos tradutores e de todos aqueles que exercem funções de mediação.

Tendo em vista a origem mitológica, para Heidegger (2003, p.97), a palavra hermenêutica e seu campo semântico se referem não somente ao ato de interpretar corretamente, conforme, habitualmente, se encontra nos dicionários, mas sim ao ato de revelar a mensagem. Este foi o sentido de hermenêutica que Heidegger analisou e desenvolveu para “caracterizar o pensamento fenomenológico, abrindo caminho para Ser e Tempo; tratava-se e ainda trata de fazer aparecer o ser dos entes” (HEIDEGGER, 2003, p. 97). Como se verá no segundo capítulo desta pesquisa, Gadamer também articula a hermenêutica com a ontologia, embora acrescente a linguagem como elo entre ambos, quando conclui que “o ser que pode ser entendido é linguagem” (VMI:498).

1.1 Três acepções de hermenêutica na Filosofia

Dentro do âmbito da Filosofia, a palavra hermenêutica pode ter três acepções possíveis, que se sucederam ao longo da história da Filosofia, sem, contudo, se superarem (GRODIN, 2012, p.12). O primeiro sentido é o sentido clássico, para o qual a hermenêutica designa a técnica ou o conjunto de técnicas utilizadas para interpretar os textos. Esses conjuntos de técnicas se desenvolveram associadas às disciplinas ligadas à Teologia, ao Direito e à Filologia. Respectivamente, a primeira originou uma “hermenêutica sacra”, relacionada à interpretação dos textos sagrados ou canônicos; a segunda originou a “hermenêutica jurídica”, relacionada a textos jurídicos e a terceira originou a “hermenêutica profana”, relacionada a textos comuns (GRODIN, 2012, p.12).

A hermenêutica na acepção clássica tinha como função auxiliar as disciplinas que precisavam, para se desenvolver, da análise e da interpretação de textos. A hermenêutica auxiliava a desvelar o sentido de trechos ambíguos e/ou destoantes do sentido total imputado ao texto (GRODIN, 2012, p.12). Assim, para desempenhar a função auxiliar de parâmetro para a interpretação e para a análise de determinadas passagens escritas, a hermenêutica tinha um caráter essencialmente normativo: era um conjunto de regras e de princípios hábeis a dirimir qualquer tipo de problema na análise textual (GRODIN, 2012, p.12).

A hermenêutica na acepção clássica, enquanto disciplina auxiliar e normativa foi hegemônica até Friedrich Schleiermacher (1784-1834) que, mesmo sendo considerado ainda parte dessa tradição, reconheceu o caráter universal da hermenêutica, o que fora um prenúncio da insurgência concretizada pela segunda acepção de hermenêutica, associada, especialmente a Wilhelm Dilthey (1833-1911) (GRODIN, 2012, p.13).

A tensão entre a temática da hermenêutica e as ideias do historicismo alcançou seu ponto mais elevado em Dilthey (VMI:222). Apesar de ter tido formação clássica, acerca da hermenêutica, ele propôs outra função para a hermenêutica, qual seja, a hermenêutica enquanto fundamento metodológico das ciências

humanas ou ciências do espírito¹, já que a hermenêutica (GRODIN, 2012, p.13) seria capaz de, simultaneamente, considerar a historicidade característica das ciências do espírito e de conferir cientificidade às ciências do espírito.

Assim, pode-se dizer que a segunda acepção de hermenêutica é a hermenêutica enquanto uma justificativa metodológica sobre a pretensão de verdade - e, portanto, sobre o caráter científico - das ciências do espírito. Note-se que essa acepção se enquadra no contexto histórico do século XIX, momento no qual as ciências da natureza estavam a se desenvolver proficuamente, em função do rigor de seus métodos, que não se adequavam facilmente às ciências do espírito (GRODIN, 2012, p.13).

Como se em um diálogo com as outras duas acepções de hermenêutica, a terceira acepção de hermenêutica consiste na ideia de que os processos de interpretação e de compreensão não são processos pertinentes apenas às ciências do espírito, mas sim processos fundamentais à vida e à condição humana no mundo. Essas ideias fomentaram o desenvolvimento das variações desta terceira acepção de hermenêutica, que se desenvolveram ao longo do século XX (GRODIN, 2012, p.14).

A terceira acepção de hermenêutica teve como mentor mais evidente Heidegger, que defendeu um projeto hermenêutico bastante particular, o qual rompeu tanto com a acepção clássica quanto com a metodológica. Heidegger criou o que ficou conhecido como “hermenêutica da faticidade” que, segundo Gadamer (2009, p.14):

“[...] facinou-me a introdução heideggeriana à ética aristotélica. Aqui, ele colocou em jogo todo o *pathos* de sua *Hermenêutica da facticidade* em favor da interpretação de Aristóteles. **Hermenêutica da facticidade [...] significa uma interpretação do *Dasein*² na concreção de seu mundo da vida [...]**”(grifo e nota meus).

Para Heidegger, as atividades hermenêuticas, se pudessem ser

¹Para fins de uniformização, a partir de agora só utilizarei a expressão “ciências do espírito” para me referir ao conjunto das chamadas “ciências humanas”, que tratam, em sentido amplo, sobre o mundo cultural do ser humano.

²A fim de evitar confusões terminológicas e de uniformizar o texto utilizarei a expressão alemã original *Dasein*: a palavra *Da* significa “lá” e “aí”, assim como “então”, “desde” etc. Como prefixo de *Sein*, (“ser”), ela forma *Dasein* que significa “ser aí”, “ser presente”, “presença”. Coloquialmente, a expressão é utilizada para se referir ao ser ou à vida das pessoas. *Dasein*, para Heidegger, em *Ser e Tempo*, é usado para designar o ser, o ente e a presença. Adicionalmente, muitas vezes, nas Preleções, Heidegger utiliza a expressão *menschliche Dasein* para significar “o *Dasein* humano” que pode significar tanto o ser dos seres humanos assim como qualquer ente ou pessoa que possua este ser (INWOOD, 2002, p.29).

separadas, conforme a tradição clássica³, entre interpretação (como atribuição de sentido) e compreensão (apreensão de sentido) seriam condições próprias da existência e da experiência do *Dasein* (GRODIN, 2012, p.14).

O desenvolvimento da terceira acepção de hermenêutica continuou na contemporaneidade, com autores como Gadamer e Paul Ricoeur (1913-2005), assim como seus seguidores, que mesmo não tendo seguido diretamente uma acepção de hermenêutica vinculado ao pensamento heideggeriano, são considerados integrantes da terceira acepção de hermenêutica (GRODIN, 2012, p.14). Houve a retomada da relação entre a hermenêutica e as ciências do espírito, sem, contudo, vinculá-la a uma função metodológica, mas sim à dimensão linguística e à dimensão histórica do entendimento humano (GRODIN, 2012, p.15).

Gadamer, em sua obra mais conhecida, "Verdade e Método I", transformou a atividade hermenêutica em objeto de estudo linguístico da própria hermenêutica, ao propor como tarefa eminentemente hermenêutica o esclarecimento fenomenológico da própria compreensão, que não é uma conexão comunicativa e misteriosa entre as almas, mas sim a participação dos interlocutores num mesmo horizonte de sentido comum (VMII:58). A partir da elucidação de sua hermenêutica filosófica, será possível ao autor a reivindicação da atribuição do valor de verdade também aos conhecimentos oriundos das ciências do espírito e da estética.

O processo de compreensão representa um acontecimento de linguagem, "semelhante aquele diálogo interno da alma consigo mesma, que para Platão caracterizava a essência do pensamento" (VMII:184). A hermenêutica filosófica de Gadamer tem como objetivo, em um primeiro momento, entender e descrever o fenômeno da compreensão humana. Em outras palavras, Gadamer não tem como foco os problemas práticos da formulação de princípios interpretativos corretos, típicos da primeira acepção, mas sim o esclarecimento de uma questão

³ Sobre a separação entre interpretação e compreensão, esclareço que: "Na velha tradição hermenêutica, que se perdeu completamente na autoconsciência histórica da teoria pós-romântica da ciência, esse problema [o problema hermenêutico] ainda ocupava um lugar sistemático. **O problema hermenêutico se dividia como segue: distingui-se uma *subtilitas intelligendi*, compreensão, de uma *subtilitas explicandi*, a interpretação, e durante o pietismo se acrescentou como terceiro componente a *subtilitas applicandi*, a aplicação. Esses três momentos devem perfazer o modo de realização da compreensão.** É significativo que os três recebam o nome de *subtilitas*, ou seja, que se compreendam menos como um método sobre o qual se dispõe do que como uma aptidão que requer uma particular finura do espírito." (VMI:312) (Grifo meu).

preliminar e fundamental: como é possível a compreensão em toda a experiência humana sobre o mundo? (PALMER, 1986, p.170).

Se é preciso compreender o outro e, portanto, o que ele tinha em mente ao falar (VMII:18), é preciso identificar se a compreensão está logrando êxito ou não, por meio do modo pelo qual o diálogo ou a leitura se desenvolvem. O que acontece no diálogo é isto: o que se tem em mente torna-se algo determinado e comum a ambos os participantes, de maneira a abrir, posteriormente, caminhos para a articulação e para a determinação de um novo movimento de compreensão (VMII:18). Já na leitura, o que está em questão é um processo comunicativo, pelo qual aquilo que está fixado na letra do texto “deve elevar-se a uma nova expressão e deve concretizar-se de novo”, a partir do modo de compreender do leitor (VMII:19).

O que é compreendido como dito, seja na leitura, seja no diálogo, extrapola o que se pode supor como sendo o sentido originário do objeto a ser compreendido, por isso, é “um mal entendido ontológico imperceptível hipostasiar o que quem fala tem em mente como padrão de medida da compreensão” (VMII:19). O sentido oriundo do processo de compreensão não é uma reprodução que permita comparação com o original, simplesmente porque não há como se saber sequer o sentido original. Analogamente, essa mesma constatação foi objeto de reflexão na epistemologia. Por meio da investigação fenomenológica, em que se reconhece que há na consciência uma imagem da suposta realidade, a que se chama de representação (VMII:19), esta pretensão equivocada acerca da possibilidade de se ter acesso ao sentido, à experiência ou ao objeto “original” fora superada.

Para analisar o conceito de compreensão, Gadamer se utilizou do conceito heideggeriano “estrutura prévia da compreensão”, para, posteriormente, articulá-lo com o problema da historicidade⁴. O autor buscou compreender como a hermenêutica pode se conformar com o fato de que a compreensão é, necessariamente, vinculada à historicidade constituinte do ser que compreende. Em última análise, o autor investiga como a comunicação entendida como o estabelecimento de um horizonte de entendimento comum é possível em um mundo

⁴Para Gadamer, o “problema da historicidade” se refere à necessidade de compreender “como o caráter histórico de existência humana e de seu conhecimento acabou tornando-se um problema para nós” (VMII:27). Esse problema não se resume inteiramente no problema epistemológico sobre a possibilidade de se conhecer, apesar do fato da historicidade. O problema da historicidade “afeta a humanidade não como um problema de conhecimento científico, mas como um problema da própria consciência de vida” (VMII:29).

em que cada sujeito ocupa um lugar diferente e determinante na sua compreensão acerca de qualquer experiência (VMI:270). Gadamer se propôs a esclarecer uma questão preliminar e fundamental à hermenêutica, qual seja, o próprio fenômeno da compreensão que, para além das ciências do espírito, é pertinente a toda experiência humana sobre o mundo (PALMER, 1986, p.170). Assim, a hermenêutica assume a forma de uma autorreflexão acerca da maneira pela qual compreendemos o mundo.

Heidegger se interessa pela problemática da hermenêutica e da historicidade com o intuito ontológico de desenvolver, a partir delas, a estrutura prévia da compreensão (VMI:270), segundo a qual:

"[...] compreendemos um dado texto, tema ou situação, não com uma consciência vazia, temporariamente preenchida com a situação em causa, mas antes porque mantemos na nossa compreensão, e fazemos atuar uma intenção preliminar relativamente à situação, um modo de ver já estabelecido, e algumas "concepções prévias ideacionais" (PALMER, 1986, p.180).

Em outras palavras, isso significa que não há uma visão de mundo ou uma compreensão livre de preconceitos. "A história é vista e compreendida apenas e sempre através de uma consciência que se situa no presente" (PALMER, 1986, p.180). Diferentemente de Heidegger, Gadamer, uma vez tendo liberado a ciência das restrições metodológicas e da pretensamente necessária objetividade, buscou compreender como a hermenêutica pôde fazer jus a historicidade da compreensão (VMI:270). Para tanto, ele buscou como fundamento a ontologia heideggeriana, a fim de descrever e de explicar a maneira pela qual a compreensão acontece, ou seja, a maneira pela qual o presente e o passado confluem e possibilitam a atribuição de um significado linguístico.

Para Gadamer, o presente só pode ser compreendido por meio da historicidade do intérprete, ou seja, por meio dos pré-juízos (preconceitos) transmitidos pelo passado, que não é apenas um conjunto de fatos mortos, neutros e objetivos: "[..] é, antes, um fluxo em que nos movemos e participamos, em todo ato de compreensão" (PALMER, 1986, p.180).

Note-se que o passado, que fala por meio da tradição em que estamos inseridos, não é um obstáculo à nossa compreensão. Ao contrário, é somente por meio do passado e da tradição, meios em que estamos necessariamente inseridos, é que podemos compreender: "em grande parte, é um meio tão transparente que

nos é invisível – tão invisível como a água é para os peixes” (PALMER, 1986, p.180). Importa esclarecer que quando Gadamer fala de “tradição”, ele se refere, especialmente, ao “trabalho da história” que não é objetivável, na razão, mas que a determina imperceptivelmente (GRODIN, 2012, p.69)

Para Gadamer, a compreensão trata, justamente, do movimento de apropriação do mundo presente pela consciência histórica do intérprete, que é constituída a partir do tempo passado, mas que por isso, nunca pode ser visto como sendo inteiramente do passado. O caráter histórico, ou seja, a historicidade da compreensão consiste na emergência de um horizonte comum, ou seja, uma fusão de horizontes, entre o presente e o passado, por meio da linguagem (PALMER, 1986, p.184 e p.210), no momento da compreensão.

A compreensão é sempre um evento histórico, por ter como condição de possibilidade a historicidade do intérprete; dialético, por estabelecer um horizonte comum entre o presente e o passado; e, linguístico, pois é a linguagem o meio pelo qual a compreensão se concretiza. A partir de Gadamer, a hermenêutica é a ontologia e a fenomenologia da compreensão (PALMER, 1986, p.216).

Dessa forma, a compreensão não é mais concebida como um ato voluntário e racional da subjetividade humana, mas sim como o modo essencial pelo qual existimos no mundo (PALMER, 1986, p.216). Sendo a compreensão pertinente a todo e a qualquer intérprete no mundo e realizada por meio da linguagem, a hermenêutica passa a ter uma pretensão de caráter universal, pois diz respeito à própria condição humana.

1.2 A hermenêutica de Schleiermacher e de W. Dilthey

Ao longo de “Verdade e Método I” Gadamer mostra-se sempre em diálogo com aqueles pensadores que marcaram, de alguma maneira, determinado tema filosófico, a fim de recolher o que julga correto e de descartar o que julga equivocado, de forma a apontar, inclusive, seus motivos justificadores para um ou outro julgamento. Tanto pela importância histórica quanto pela filosófica, Schleiermacher, a partir de seu programa hermenêutico de caráter subjetivo e Dilthey, a partir de sua pretensão cientificista para as ciências do espírito por meio da hermenêutica se mostraram como profícuos interlocutores para o estabelecimento de sua hermenêutica filosófica.

Pode-se dizer que a história da formação da ideia de hermenêutica na

primeira acepção do termo, qual seja, enquanto arte e técnica de interpretação correta de textos, começou com a filosofia grega, que tentou preservar e compreender seus textos poéticos. Posteriormente, os estudos hermenêuticos se desenvolveram a partir da tradição judaico-cristã, por meio da exegese das sagradas escrituras (SCHLEIERMACHER, 1999, p.7).

É na transição da tradição exegética da teologia protestante para o movimento renascentista e para os estudos de filologia clássica, no final do século XVIII, que Schleiermacher propôs os fundamentos de sua hermenêutica. Ao mesmo tempo em que a hermenêutica de Schleiermacher foi influenciada pelo antigo ideal exegético que almeja a reconstituição do sentido original de um texto, foi influenciada, também, pelos ideais renascentistas⁵ que o reorientaram filosoficamente, de maneira a suscitar uma sistematização da hermenêutica, por meio de uma investigação acerca das condições gerais da compreensão, assim como das justificativas do processo de interpretação (SCHLEIERMACHER, 1999, p.7).

Os estudos hermenêuticos de Schleiermacher foram motivados, filosoficamente, pela necessidade teórica de explicar e de justificar o procedimento prático da interpretação e da tradução de textos antigos clássicos, tendo em vista que a hermenêutica ainda não havia sido sistematizada (SCHLEIERMACHER, 1999, p.14). Assim, Schleiermacher, ao se deparar com um agregado de regras particulares oriundas da teologia, do direito e da retórica e da oratória gregas tomou como objetivo a investigação dos princípios gerais que justificassem e que explicassem a compreensão correta (SCHLEIERMACHER, 1999, p.14-15). Em outras palavras, ele se propôs a elaborar uma hermenêutica geral (*allgemeine Hermeneutik*) que:

“não apenas contivesse as regras e a explicação do procedimento interpretativo enquanto tal, mas antes, e sobretudo, fornecesse “as razões” das regras e dos procedimentos, portanto, da arte da compreensão em geral” (SCHLEIERMACHER, 1999, p.15).

⁵ O renascimento foi um movimento filosófico, artístico e literário que começou no fim do século XIV e foi até o final do século XVI, na Itália e em outros países da Europa. Os principais ideais desse movimento que influenciaram Schleiermacher foram: o humanismo (reconhecimento do valor e da capacidade do homem e da humanidade, que teria tido seu ápice na Antiguidade grega) e o Naturalismo (interesse pela investigação da natureza, tanto na forma do aristotelismo -metafísica da natureza- quanto na forma das primeiras conquistas da ciência moderna) (ABBAGNANO, 2003, p. 852).

A hermenêutica geral de Schleiermacher tomou a compreensão como uma construção histórica e divinatória dos fatores objetivos e subjetivos de um discurso falado ou escrito, pelo intérprete (SCHLEIERMACHER, 1999, p.16). A hermenêutica, entendida como a arte da compreensão, ao pressupor que a compreensão pelo intérprete se faria de maneira natural e racional, teria como função primordial elencar os princípios que permitissem evitar os mal-entendidos e as ambiguidades. Em outras palavras, a hermenêutica de Schleiermacher se funda na pressuposição de uma identidade da linguagem e dos pensamentos do intérprete e do autor do objeto a ser compreendido (SCHLEIERMACHER, 1999, p.16).

Para Schleiermacher, é necessário suspender a tendência natural à interpretação espontânea, de maneira a permitir a revelação da distância ou da diferença entre o escritor e o leitor. A superação desta diferença é o objetivo da atividade hermenêutica em sua totalidade (SCHLEIERMACHER, 1999, p.16).

A compreensão deveria ser efetuada pelo intérprete a partir da conjunção de dois fatores, o fator objetivo e o fator subjetivo. O fator objetivo se refere a análise gramatical da linguagem, enquanto que o fator subjetivo consistiria na remissão ao contexto histórico e às motivações do autor, pelo intérprete (SCHLEIERMACHER, 1999, p.17). A linguagem, assim, seria um instrumento manipulável segundo a subjetividade do autor, a qual o intérprete deveria acessar, a fim de proceder com a interpretação psicológica, que tem como objetivo descobrir “como o autor opera a linguagem” (SCHLEIERMACHER, 1999, p.18).

É por meio do aspecto subjetivo da compreensão, ou seja, por meio da interpretação psicológica que Schleiermacher será lembrado. Inclusive, sua hermenêutica teve como objetivo final a compreensão do próprio autor e não apenas a compreensão do texto enquanto texto, o que determinou a consideração teórica de sua hermenêutica como psicológica (SCHLEIERMACHER, 1999, p.20).

Sobre Schleiermacher, Gadamer afirma que ele operou uma mudança radical no modo de compreensão da hermenêutica, ao buscar a sua sistematização em princípios gerais. Para atingir o referido objetivo e para tornar a hermenêutica apta a auxiliar normativamente na interpretação de um texto, conforme a acepção clássica de hermenêutica, Schleiermacher colocou como tarefa central do intérprete a recriação do processo criativo do autor, de maneira a dar ênfase na interpretação psicológica do texto.

Dessa forma, o intérprete conseguiria legitimamente dirimir eventuais ambiguidades e incoerências oriundas da análise de determinado texto e evitar o mal-entendido (VMI: 188), já que seria capaz de ter acesso ao significado intencionado pelo autor do texto (VMI:189). Sendo assim, a hermenêutica se tornou uma atividade de caráter reconstrutivo e subjetivo, que tem como objetivo compreender não apenas “palavras exatas ou seu significado objetivo, mas também a individualidade de quem fala ou do autor” (VMI:189).

Apesar de reconhecer a verdadeira contribuição de Schleiermacher em “[...] desenvolver uma verdadeira doutrina da arte de compreender em vez de uma agregação de observações” (VMI:188) e em tecer as “perspicazes elaborações” da interpretação gramatical, aspecto objetivo do processo hermenêutico de compreensão (VMI:190), Gadamer diverge de Schleiermacher no aspecto da preponderância da interpretação psicológica, que ganhou “sua posição de destaque no desenvolvimento do pensamento” hermenêutico (VMI:190).

Schleiermacher se baseou na pressuposição de uma cogenialidade (VMI:193) entre intérprete e autor, sendo o primeiro capaz de acessar as motivações, as influências e o significado da obra do último. Assim, tendo em vista a preponderância do fator psicológico, toda a compreensão, para Schleiermacher é, fundamentalmente, “um ato divinatório da cogenialidade, cuja possibilidade repousa sobre a vinculação prévia entre todas as individualidades” (VMI:193).

Levando as suas ideias às últimas consequências, Schleiermacher reconhece, inclusive, a possibilidade e o dever do intérprete de poder compreender um autor melhor do que o próprio autor pôde se compreender. A reconstrução criativa do pensamento do autor pelo intérprete é concretizada no postulado de que o que importa é “compreender um autor melhor do que ele se compreendeu” (VMI:195). Gadamer considera essa posição equivocada (VMI:200) e limitada (VMI:195), como será esclarecido adiante.

O outro grande interlocutor de Gadamer acerca da problemática da hermenêutica é Dilthey, representante da segunda acepção. Apesar do nome e do pensamento de Dilthey serem indissociáveis do historicismo alemão, não se poderia afirmar categoricamente que ele teria sido seu maior teórico (REIS, 2003, p.20). Para as ciências do espírito, Dilthey foi original porque defendeu a tese de que a razão se submete à vida e não a vida à razão. Para ele, a consciência refere-se a uma experiência vivida que o espírito percebe, unifica e esclarece, isto é, organiza e

atribui significado.

A consciência humana seria histórica. Não poderia ser ela uma inteligência universal porque nenhuma consciência pode se constituir sem estar consciente de sua própria relatividade. Por este motivo, Dilthey não considerava possível conhecer a história ou o mundo cultural como se conhece a natureza: para o mundo do espírito e da história, ele propôs uma metodologia diferente da metodologia das ciências naturais (REIS, 2003, p.24).

O debate iniciado por ele é pertinente a todo aquele que trata de metodologia das ciências do espírito, dado que ele foi o primeiro a conceber uma epistemologia autônoma dessas disciplinas. Para Suder (1960 *apud* REIS, 2003, p. 94), partindo da prática dos historiadores da Escola Histórica Alemã, ele quis fazer pela história o que Immanuel Kant (1724-1804) fez pelas ciências naturais: elaborar uma teoria geral das ciências do espírito.

Assim, uma das contribuições mais importantes de Dilthey foi o estabelecimento das diferenças entre as ciências naturais e as ciências do espírito (LÖWY, 2010, p.78). Para tanto, ele precisava, inicialmente, estabelecer a delimitação do objeto das ciências do espírito, isto é, estabelecer qual é o critério comum a todas elas. Tendo sido seu objeto bem delimitado, restaria demonstrar a sua autonomia metodológica, por meio da diferenciação entre os objetos das ciências do espírito e os objetos das ciências naturais.

Para Dilthey, as ciências naturais e as ciências do espírito são duas formas diferentes e justificadas de articular o conhecimento do real. Não poderia haver um método único para ambas, pois que não seria possível tomá-las de modo indiferenciado, em função da diferença de seus objetos. Dilthey, apesar de manter o resquício positivista em querer manter o estatuto de “ciência” das ciências do espírito, inovou ao recusar a unidade metodológica entre ambas (REIS, 2003, p.94).

Note-se que seu conceito de ciência⁶ era amplo e flexível, de maneira a permitir que a história e que as ciências do espírito possuíssem um caráter científico e pudessem ser consideradas como ciência. Deste modo, a presença de imperativos éticos e de juízos de valor não comprometeriam a objetividade e o caráter científico das ciências do espírito. Juristas, filósofos e artistas produziram normas,

⁶Para Dilthey, *apud* J. Reis, a ciência é só um conjunto de proposições encadeadas com termos rigorosamente definidos. A ciência não seria necessariamente causal (REIS, 2003, p.94).

imperativos éticos e juízos estéticos que o Direito, a Moral e a Estética teriam a função de descobrir e de organizar. Contudo, haveria ainda a dificuldade que surge quando se exige a universalidade dessas proposições axiológicas porque, em cada povo e em cada época, elas são diferentes (REIS, 2003, p.94). Para Aron (1938 *apud* REIS, 2003, p.95), o programa diltheyano para uma teoria das ciências do espírito poderia ser sintetizado da seguinte maneira: aproximar as ciências históricas, antropológicas, culturais e sociais em um trabalho interdisciplinar; unir teoria e história; discernir as proposições de validade universal dos juízos historicamente condicionados.

Com o objetivo de estabelecer o objeto próprio das ciências do espírito, em seu livro “Introdução às ciências do espírito”, Dilthey pretendeu dar a unidade teórica das ciências do espírito (DILTHEY, 2010, p.21), a partir do reconhecimento do elo comum a todas: o fato de decorrerem de algum aspecto da vida cultural do homem. Dilthey conclui que as ciências do espírito estão unidas pelo fato de que seus objetos se referem à humanidade (DILTHEY, 2010, p.19).

Partindo do reconhecimento da existência das duas formas de ciências, o autor afirma que cabe às ciências do espírito explicar o mundo cultural, que é apenas vivenciável e que é a origem das narrativas posteriores sobre ele. A vivência no mundo está fundamentada na experiência subjetiva de cada indivíduo. É nesse elemento vivenciável, isto é, na forma de significação dos fatos que está contido todo o valor da vida: é em torno da vida que gira todos os relatos das ciências do espírito (DILTHEY, 2010, p.23). Este seria o domínio das ciências do espírito (DILTHEY, 2010, p.23-24).

Sendo o mundo da cultura associado à vida humana e objeto próprio das ciências do espírito, resta claro que há a necessidade de se estabelecer um método científico adequado às ciências do espírito. Para Dilthey, este é o papel da hermenêutica.

A primeira particularidade que a hermenêutica, enquanto metodologia das ciências do espírito, deve considerar é o fato de que nas ciências do espírito o sujeito e o objeto são idênticos. Em outras palavras, ao se estudar algum dos objetos das ciências do espírito o ser humano estaria estudando a si mesmo. Por outro lado, este não é o caso das ciências naturais, nas quais o ser humano estuda um objeto que lhe é exterior, mesmo levando em consideração o fato de que a apreensão e o conhecimento desses fatos exteriores sejam dados pela

racionalidade e pela linguagem (LÖWY, 2010, p.80).

Note-se que o “objeto” é diferente do “conhecimento” que se tem acerca desse objeto. Em outras palavras, o ser humano enquanto ser histórico e cultural estaria estudando a sua própria cultura, ou seja, há uma relação de identidade entre sujeito e objeto, que coloca o problema da objetividade em termos completamente diferentes das ciências naturais, por ser a objetividade critério imprescindível para a constituição de um conhecimento dito científico. Resta claro, então, que o tipo de objetividade de quem estuda um objeto completamente exterior é diferente da objetividade daquele que estuda a si próprio, mesmo que indiretamente, como objeto cultural, tendo em vista a dificuldade de se distanciar o pesquisador do objeto (LÖWY, 2010, p.80).

A segunda particularidade das ciências do espírito é consequência da primeira: se nas ciências naturais os juízos de fato e os juízos de valor são separáveis, nas ciências do espírito, os juízos de valor e os juízos de fato são inseparáveis, porque cada sujeito cultural tem seus próprios valores que, inevitavelmente, influenciam a maneira de apreensão dos objetos presentes na cultura e na sociedade (LÖWY, 2010, p.80).

A terceira diferença apontada originalmente por Dilthey, para caracterizar as ciências do espírito, é a necessidade de não apenas explicar os fatos sociais, mas, sobretudo, de compreendê-los, ou seja, de apreender o seu significado dado culturalmente. É nesse momento que surge o conceito de compreensão (*Verstehen*) que será fundamental principalmente para sua proposta de justificação das ciências do espírito pela hermenêutica (LÖWY, 2010, p.80).

Segundo Dilthey, a compreensão significa entender o significado cultural de um objeto cultural. Se o cientista natural pode se limitar a explicar e descrever os fenômenos naturais, o cientista social deve compreender os fenômenos culturais e atribuir-lhes significado. Por exemplo:

“(...) se encontrar dois pedaços de madeira cruzados com um prego unindo-os no centro, o cientista natural irá simplesmente descrever esse fenômeno e explicar como esses dois pedaços podem estar unidos através de um prego, segundo as leis da física, a espessura da madeira, o comprimento do prego, etc. em um processo de explicação totalmente exterior, **enquanto que o cientista social, o historiador tem que compreender o fenômeno, chegar a seu significado, por exemplo, para ele aqueles dois pedaços de madeira representam uma cruz. Uma descrição e uma explicação puramente exterior não dão conta do significado cultural de um objeto, que além de ser simplesmente explicado**

e descrito, tem que ser compreendido.” (LÖWY, 2010, p.80-81) (Grifo meu).

Para Dilthey, o significado não é um conceito lógico, mas uma forma de expressão da própria vida, que é uma temporalidade em constante fluxo e que permite ao espírito a apreensão de unidades de significado duradouras (VMI:230). A própria vida é capaz de se autointerpretar, por isso, tem estrutura hermenêutica. Esta é a razão pela qual a vida, enquanto estrutura hermenêutica, é o meio em que a compreensão ocorre e constitui a verdadeira base de justificativa metodológica das ciências do espírito (VMI:230).

A partir da observação dessas três diferenças entre as ciências naturais e as ciências do espírito, Dilthey conclui que os conhecimentos das ciências do espírito são produtos históricos e têm sua validade historicamente limitada dado que têm como fundamento último a própria vida. O conhecimento produzido pelas ciências do espírito se diferenciaria do conhecimento das ciências naturais, por ser condicionado historicamente, isto é, por ser relativo (LÖWY, 2010, p.79).

Apesar de reconhecer as dificuldades em se justificar metodologicamente as ciências do espírito em função de seu caráter histórico e de sua fundamentação na própria vida, Dilthey tenta contornar este óbice a seu programa de justificar metodologicamente as ciências do espírito atribuindo à consciência histórica papel decisivo na suspensão de sua própria historicidade (VMI: 234). É este o ponto que Gadamer questionará fortemente:

“Precisamos questionar se não haverá também para Dilthey uma forma de espírito que seja verdadeiro "espírito absoluto", isto é, plena auto-transparência, supressão total de toda estranheza e de toda diversidade. Para Dilthey não há dúvida que isso existe e que é a consciência histórica [...]. Essa consciência vê todos os fenômenos do mundo humano histórico apenas como objetos onde o espírito se conhece mais profundamente a si mesmo. [...] A consciência histórica se estende ao universal na medida em que compreende todos os dados da história como manifestações da vida, da qual procedem; "aqui a vida compreende a vida". Nesse sentido, toda a tradição se converte para a consciência histórica, num encontro do espírito humano consigo mesmo. [...] Não é no saber especulativo do conceito, mas na consciência histórica que se dá o saber de si mesmo do espírito” (VMI:233). (Grifos meus).

Dilthey reconhece a historicidade inerente às ciências do espírito, ao mesmo tempo em que pretende justificá-las como fonte de um conhecimento

objetivo e válido universalmente, por meio da consciência histórica com poderes ilimitados que poderia se suspender e se neutralizar. Contudo, ainda assim, Dilthey não teria solucionado totalmente o problema de justificação, visto que a consciência histórica supostamente ilimitada é, ainda, subjetiva e individual.

"O passo decisivo que Dilthey terá de dar com sua fundamentação epistemológica das ciências do espírito **consiste em encontrar uma passagem que leve da construção do nexa na experiência vital do indivíduo para o nexa histórico que já não é vivido nem experimentado por indivíduo algum**" (VMI:228). (Grifo meu).

Dilthey, apesar de toda crítica do historicismo e à filosofia especulativa, propôs como saída para a passagem do âmbito individual (psicológico, subjetivo) para o âmbito universal (objetivo) de validade do conhecimento das ciências do espírito a substituição dos "sujeitos reais" por "sujeitos lógicos" (VMI:228). Justifica essa posição para si mesmo ao aceitar a possibilidade do uso do conceito "sujeitos lógicos", que seria usável para se referir a "unidade de uma geração ou de uma nação", que "representa uma realidade espiritual que deveria ser reconhecida como tal precisamente porque não se pode transcendê-la em suas explicações." (VMI:228).

Gadamer tece críticas a esse argumento diltheyano no sentido de que Dilthey não teria justificado epistemologicamente o uso dos "sujeitos lógicos". Assim, careceria de uma fundamentação sólida na transição da validade psicológica para a universal e objetiva do conhecimento oriundo das ciências do espírito, por meio da hermenêutica: "[...] Nisso Dilthey jamais ultrapassou o estágio de simples esboços." (VMI:228).

Tendo em vista o pretense objetivo de Dilthey, em atribuir à hermenêutica função de método científico, capaz de dar credibilidade científica às ciências do espírito, Gadamer tece a crítica geral de que Dilthey, erroneamente, tentou suplantar a historicidade e as limitações da compreensão humana, por meio de uma consciência histórica onisciente pertencente a sujeitos lógicos irrealis e a-históricos.

1.3 O pensamento de Husserl, de Hegel e de Heidegger

A única noção atualmente viva de fenomenologia é associada ao pensamento e à obra de Edmund Husserl (1859-1938), no livro "Investigações Lógicas", que fora desenvolvida por ele mesmo nas obras seguintes (ABBAGNANO,

2003, p.438). Essa foi a origem do movimento filosófico da fenomenologia, no século XX.

Seguindo as ideias de Brentano ⁷, Husserl percebeu que a intencionalidade ⁸ era a marca característica da consciência, capaz de ultrapassar o dualismo tradicional entre a mente e o corpo, já que a análise da consciência poderia ser dividida em dois aspectos, o primeiro referente ao próprio fluxo de consciência no sujeito que percebe e o segundo referente à representação de um objeto (BLACKBURN, 1994, p.146).

Husserl eliminou a confusão possível entre a psicologia e a fenomenologia, ao esclarecer que, enquanto a primeira é a ciência dos fenômenos, dentro do âmbito das ciências naturais, a fenomenologia é uma ciência que tem como objeto a descoberta das essências. A descoberta das essências seria possível apenas pela redução eidética, que tem como tarefa a expurgação dos fenômenos psicológicos de suas características reais ou empíricas, a fim de apurar a essencialidade remanescente (ABBAGNANO, 2003, p.438).

A redução eidética, isto é, a apuração da essência dos fenômenos, também é uma redução fenomenológica⁹ em sentido estrito porque transforma esses fenômenos em irrealidades. Com esse significado, a fenomenologia constituiu uma corrente filosófica particular, que pratica a filosofia como investigação fenomenológica, ou seja, valendo-se da redução fenomenológica e da *epoché*¹⁰. Em

⁷ Franz Brentano (1838-1917) foi filósofo e psicólogo alemão, cujas aulas na Universidade de Würzburg e Viena podem ser vistas como a inauguração do movimento fenomenológico (BLACKBURN, 1997, p. 45).

⁸ Sobre o conceito de intencionalidade: Husserl se inspirou em Brentano “ao assumir a noção de intencionalidade [...] como a definição da própria relação entre o sujeito e o objeto da consciência em geral. Husserl diz a este propósito: “A característica das vivências que pode ser indicada como tema geral da fenomenologia orientada objetivamente, é a intencionalidade. Representa uma característica essencial da esfera das vivências, porquanto, todas as experiências, de uma forma ou de outra têm intencionalidade. A intencionalidade é aquilo que caracteriza a consciência em sentido pregnante, permitindo indicar a corrente da vivência como corrente de consciência e como unidade de consciência.” [...]. Posteriormente, Husserl falou de “intencionalidade atuante”, no sentido de que a vivência não se refere apenas a seu objeto, mas também a si mesma e é por isso ciência de si. Seja como for, no âmbito da fenomenologia, a intencionalidade era assumida como a “característica fundamental da consciência e como tal ficou em boa parte na filosofia contemporânea, especialmente, na fenomenologia e no existencialismo.” (ABBAGNANO, 2003, p.577).

⁹ Sobre o conceito de redução fenomenológica: “Por redução fenomenológica Husserl entendeu a *epoché* fenomenológica, que é a neutralidade da atitude natural, ou “pôr o mundo entre parênteses” (ABBAGNANO, 2003, p.837).

¹⁰ Sobre o conceito de *Epoché*: “Na filosofia contemporânea, com Husserl e a filosofia fenomenológica em geral, a *Epoché* significa a contemplação desinteressada, ou seja, uma atitude desvinculada de qualquer interesse natural ou psicológico na existência das coisas do mundo ou do próprio mundo na sua totalidade [...]” (ABBAGNANO, 2003, p.339).

outras palavras, a fenomenologia pode ser entendida como um método de investigação filosófica que pergunta pela essência das coisas. Note-se que método, aqui, é tomado como um caminho reflexivo a ser percorrido na investigação das questões da filosofia, especialmente, no que se refere às essências das coisas.

A principal ideia de Husserl que ainda é bastante aceita e utilizada inclusive pelos filósofos contemporâneos é a ideia que se refere ao reconhecimento do caráter intencional da consciência, em virtude do qual “a consciência é um movimento de transcendência em direção ao objeto, que se dá ou se apresenta à consciência “em carne e osso” ou “pessoalmente”” (ABBAGNANO, 2003, p.438). Segundo o próprio Husserl, o trabalho de toda sua vida, desde as “Investigações Lógicas”, tem como objetivo entender a correlação entre o objeto da experiência e sua forma. Na quinta investigação lógica, ele apresentou “o modo de ser próprio das vivências intencionais, distinguindo entre consciência, tal como a convertera em tema de investigação, “enquanto vivência intencional” e a unidade real das vivências na consciência de sua percepção interna” (VMI:248).

Para Gadamer, uma das contribuições mais significativas do trabalho de Husserl é, especialmente, suas considerações acerca do conceito de “intencionalidade”, o que ele chamou de “uma primeira superação do objetivismo”, dado que, a partir de Husserl já não mais se podia confundir o significado das palavras com o conteúdo psíquico real da consciência ou com as representações associativas que a palavra desperta” (VMI:249). A intencionalidade e o cumprimento de significado são elementos essenciais do significado. Assim como os significados das palavras que usamos, “todo ente que possui validade para mim possui, correlativamente e com necessidade essencial, uma “universalidade ideal dos modos reais e possíveis de as coisas dadas serem experimentadas”” (VMI:249).

A partir da desvinculação de toda a posição do ser e da investigação dos modos subjetivos das coisas se darem, a fenomenologia enquanto método é consagrada como sendo o meio hábil a permitir a compreensão de toda objetividade dos entes (VMI:249). Outra consequência dessa desvinculação foi a conquista da validade ontológica da subjetividade humana (VMI:249), já que a investigação do “eu” refere-se à relação dos conteúdos da consciência “como um pólo transcendental do eu; é, antes, tema diferenciado, própria da reflexão transcendental” (VMI:249). A reflexão sobre não somente os fenômenos da consciência objetiva, mas também sobre as vivências intencionais representam um acréscimo de um novo campo de

pesquisa. As vivências intencionais pressupõem a existência de horizontes anteriores e posteriores, que se fundem de maneira a formar a unidade do fluxo da vida (VMI:249).

O conceito de “horizonte” é caro a Gadamer, como se verá mais adiante: “[...] Através desse conceito, que nós também teremos a ocasião de empregar, Husserl procura evidentemente fazer a transição de toda a intencionalidade restrita da intenção à continuidade sustentadora do todo” (VMI: 250). Tanto para Husserl, quanto para Gadamer a imagem do “horizonte” é especialmente importante porque remete a uma fronteira não rígida, mas sim a algo flexível, que se desloca de acordo com o deslocar da pessoa (VMI:250).

Outro conceito importante, derivado do conceito de “horizonte”, para a hermenêutica filosófica de Gadamer é o que Husserl chamou de “mundo da vida”, ou seja:

“[...] o mundo em que nos introduzimos por mero viver [de] nossa atitude natural, que, como tal, jamais poderá tornar-se objetivo para nós, mas que representa o solo prévio de toda experiência. Esse horizonte do mundo é pressuposto também em todas as ciências, sendo assim mais originário do que elas. Como fenômeno de horizonte esse mundo está essencialmente referido à subjetividade, e essa referência significa, ao mesmo tempo, que “tem seu ser no fluxo do cada vez em cada caso”. O mundo da vida se encontra num movimento de constante relatividade da validade.” (VMI: 251). (Grifo meu).

O conceito de “mundo da vida” encontra acolhimento na hermenêutica filosófica de Gadamer. Além de se opor ao objetivismo pretendido pelo método das ciências naturais, por ser um conceito essencialmente histórico, que não se refere ao “mundo que é”, este conceito significa o reconhecimento da existência de um meio em que todos vivemos, enquanto seres históricos. A partir do “mundo da vida”, anterior a qualquer experiência, não podemos ignorar a conclusão necessária da historicidade inerente a qualquer experiência (VMI:251).

Gadamer crítica Husserl sobre como ele fundamentou a validade de um conhecimento universal a partir da subjetividade e do “mundo da vida” (VMI:252). Husserl deixa claro que não se pode opor a subjetividade com a objetividade, dado que ambos são faces do mesmo movimento (VMI:253). Sua fenomenologia pretende ser, justamente, uma investigação acerca dessas correlações (VMI:253). Contudo, mesmo assim, Husserl pecou em não se basear para sua fundamentação, nem desenvolver o conteúdo especulativo do conceito de vida (VMI:255) e ater-se

apenas a conceitos lógicos como o “eu originário” para fundamentar a validade do conhecimento a partir da subjetividade e do mundo da vida.

Foi com base no método da investigação fenomenológica e no reconhecimento da intencionalidade da consciência que Heidegger se baseou ao elaborar a sua ontologia:

“O trabalho de Heidegger engata na investigação da intencionalidade da Fenomenologia de Husserl que representa uma ruptura decisiva, na medida em que não se constituía no platonismo extremo que Dilthey via ali. Ao contrário, graças à evolução da grande edição das obras de Husserl [...] fica cada vez mais claro que, com o tema da intencionalidade, institui-se uma crítica cada vez mais radical ao "objetivismo" da filosofia tradicional – incluindo Dilthey -, que deveria culminar na pretensão de que "a fenomenologia intencional, pela primeira vez, fez do espírito enquanto espírito um campo de experiência sistemática e uma ciência, dando assim uma reviravolta total à tarefa do conhecimento" (VMI:247)(Grifo meu).

Heidegger em “Ser e Tempo”, parágrafo 7º, dedica a seção para discorrer sobre a adoção do conceito de método fenomenológico em sua investigação:

“A palavra fenomenologia significa antes de mais nada um conceito de método. Ela não caracteriza a consistência de fato do objeto da investigação filosófica, mas seu como....Esse termo expressa um lema que poderia assim ser formulado: às coisas mesmas! – por oposição às construções soltas no ar e aos achados casuais; em oposição à admissão de conceitos apenas aparentemente verificados e aos falsos problemas que se impõem de geração em geração como problemas verdadeiros [...]” (Heidegger, 2006, p.74)

A fenomenologia, assim, se mostra como o reconhecimento da ambiguidade de quando as coisas se permitem mostrar, ou seja, trata sobre a revelação das coisas: o recolhimento do seu desencobrimento, ou seja, da sua descoberta; e do seu desvelamento, e o recolhimento do seu encobrimento; da sua recusa; e do seu velamento. Em outras palavras, se mostra como sendo sobre o recolhimento do seu ser (presença) e do seu nada (ausência) no seu vir-a-ser.

Tendo como base a descrição e o método fenomenológicos de Husserl, Heidegger é o primeiro que rompe com o objetivo de justificar cientificamente a hermenêutica enquanto metodologia das ciências do espírito, que era o objetivo central tanto para Dilthey, quanto para Husserl. Sob a expressão “hermenêutica da faticidade”, Heidegger se opôs à exigência, que julgou paradoxal, em Husserl: a

distinção entre fato e essência. A faticidade da presença, ou seja, a existência dada, que não pode ser fundamentada nem deduzida, “deveria representar a base ontológica do questionamento fenomenológico, e não o “puro” *cogito*, como estruturação essencial de uma generalidade típica: uma ideia tanto audaz quanto difícil de ser cumprida” (VMI:259).

Heidegger ultrapassa e se diferencia do questionamento de Husserl, na medida em que interpreta o ser, a verdade e a história da temporalidade absoluta, já que essa temporalidade já não remetia mais à “consciência” ou ao “eu originário transcendental” husserlianos. Os argumentos desenvolvidos em “Ser e Tempo”, que culminam na revelação do tempo ser o horizonte do ser é uma “intensificação da reflexão transcendental, como a conquista de uma etapa mais elevada da reflexão” (VMI:262). Heidegger rejeita a desvinculação entre o objeto da experiência e sua forma intencional, para substituí-la pela temporalidade, cuja estrutura se mostra não só como a determinação ontológica da subjetividade, mas mais que isso: “a tese de Heidegger era que o próprio ser é tempo” (VMI:262).

“A fenomenologia hermenêutica de Heidegger e a análise da historicidade da presença buscavam uma renovação geral da questão do ser e não uma teoria das ciências do espírito ou uma superação das aporias do historicismo. [...] Mas graças precisamente à radicalidade de seu questionamento pôde sair do labirinto em que haviam deixado apanhar Dilthey e Husserl com suas investigações sobre os conceitos fundamentais das ciências do espírito” (VMI:262-263).

Heidegger, ao resgatar a questão do “ser”, deu uma guinada radical a todo o debate acerca da hermenêutica e da justificação metodológica das ciências do espírito. Coadunou-se com Husserl, para quem não era preciso destacar as ciências do espírito face às ciências da natureza para justificar epistemologicamente a peculiaridade metodológica das ciências do espírito. Para Heidegger, ao contrário, a forma de conhecer das ciências da natureza é apenas uma forma de compreensão (VMI:263). Para Heidegger:

“Compreender não é um ideal resignado da experiência de vida humana na idade avançada do espírito, como em Dilthey; mas tampouco é, como em Husserl, um ideal metodológico último da filosofia frente à ingenuidade do ir vivendo. **É, ao contrário, a forma originária da realização da presença [*Dasein*], que é ser-no-mundo. Antes de toda a diferenciação, da compreensão nas diversas direções dos interesses pragmáticos ou teóricos, a**

compreensão é o modo de ser da presença [do *Dasein*], na medida em que é poder-ser e “possibilidade” (VMI:264). (Grifo e colchetes meus).

Heidegger associa a hermenêutica da faticidade à compreensão, enquanto a forma “original da realização da presença, do *Dasein*, no mundo (VMI: 264). É por meio da compreensão, que o *Dasein* projeta as possibilidades de si constantemente, mas, sempre, dentro de um contexto histórico e com um passado (SCHMIDT, 2016, p.144). A estrutura básica da compreensão do *Dasein* que se projeta é condicionada pela faticidade do ser, ou seja, pelo passado em que o *Dasein* viveu e pelo presente em que vive (SCHMIDT, 2016, p.145). Assim, toda compreensão e pretensão de verdade estão condicionadas à temporalidade, à historicidade e às constantes possibilidades de projeções do ser do *Dasein*.

Em outras palavras, “só fazemos história na medida em que nós mesmos somos “históricos”” (VMI:266). Isso significa dizer que a historicidade e a temporalidade da presença humana no fluxo entre o lembrar e o esquecer “é a condição de possibilidade de atualização do passado em geral” (VMI:266). O que parecia ser para Dilthey e para Husserl um óbice à justificação científica das ciências do espírito, se revela, a partir de Heidegger, como uma condição subjetiva fundamental no acesso ao conhecimento histórico (VMI:266).

Se a hermenêutica tradicional tendia a, cada vez mais, restringir o horizonte das ciências do espírito, a fim de fazê-la se amoldar ao modelo científico, Heidegger ampliou o alcance da hermenêutica à ontologia (VMI:265), em função da compreensão ser o modo de ser do *Dasein*, no mundo. Para Heidegger, a compreensão é uma estrutura ontológica fundamental do *Dasein*, derivada de sua temporalidade (VMI:261). Em outras palavras, a compreensão é a forma elementar de existência no mundo. Heidegger descreve fenomenologicamente a estrutura da compreensão, que será adotada explicitamente por Gadamer. *In litteris*:

[...] É por isso que retomamos a descrição heideggeriana do círculo hermenêutico [da compreensão] a fim de que o novo e fundamental significado que adquire aqui estrutura circular possa se tornar fecundo para nosso propósito [...] (VMI:271).

A compreensão, entendida como atividade constante de atribuições de significado e de verdade, assim como a atividade de projeções futuras de significado, condicionados ao passado do *Dasein*, culmina na possibilidade de uma autocompreensão, já que, para Gadamer, ao compreendermos um objeto, fazemos

referências a nós mesmos, tanto pelo desvelar do passado quanto pelo desvelar das nossas projeções e expectativas sobre o futuro (SCHMIDT, 2016, p.145).

Importa ressaltar que não podemos escapar do círculo hermenêutico da compreensão, a fim de obter um conhecimento direto e objetivo do objeto que se está compreendendo. A partir da adoção da estrutura prévia da compreensão de Heidegger, Gadamer pôde esclarecer e rebater as pretensões hermenêuticas de Schleiermacher e de Dilthey, respectivamente, quando o primeiro defendia a ideia da cogencialidade entre o autor e o intérprete e quando o segundo tentou utilizar a hermenêutica como metodologia das ciências do espírito ao imputar-lhe a validade universal de objetividade, fundadas na possibilidade de existência de uma consciência histórica capaz de se auto-suspender, pertencente a sujeitos lógicos a-históricos.

Enquanto Heidegger revela a compreensão como uma estrutura ontológica do ser humano, Gadamer examina a compreensão epistemologicamente, de maneira a refletir e a propor como alcançar a verdade da experiência nas ciências do espírito (SCHMIDT, 2016, p.146). Ao final desse caminho, Gadamer encontrar-se-á com a ideia de “experiência” de Hegel.

Para tanto, em um primeiro momento, Gadamer reabilitará a autoridade da tradição, por meio da defesa de nossos pré-juízos (preconceitos). Segundo Gadamer, foi somente na *Aufklärung* (Iluminismo) que o conceito de ‘preconceito’ foi associado a uma conotação negativa de ‘juízo não fundamentado’, a partir de sua crítica à autoridade religiosa. Contudo, por meio da análise etimológica da palavra em alemão (*Vorurteil*) o autor conclui que a palavra “preconceito” não é sinônimo de “falso juízo”, mas sim de “juízo ainda não fundamentado”, que poderá ser valorado, posteriormente, como verdadeiro ou como falso (VMI:275).

O reconhecimento da autoridade da razão foi necessário para a superação da autoridade religiosa. Desta forma, qualquer autoridade não justificada racionalmente, como por exemplo, a autoridade advinda da tradição e dos costumes, fora também desautorizada, juntamente com a autoridade religiosa. Assim, “[...] a fonte última de toda autoridade já não é a tradição mas a razão.” (VMI:277).

Para Gadamer, entretanto, o preconceito iluminista aos ‘preconceitos’ de uma maneira geral não pode ser levado às últimas consequências porque é impossível para qualquer sujeito se desvencilhar de sua historicidade constitutiva, que é a condição de possibilidade da compreensão. O próprio fato de que o

Iluminismo detém um preconceito mesmo que contra a própria idéia de *preconceito*, já demonstraria a fragilidade da crença no poder ilimitado da razão (VMI:280). Note-se que Gadamer não nega a razão de uma maneira geral, apenas retira seu caráter universal e seus poderes sobre-humanos para realocá-la na realidade histórica e limitada do sujeito condicionado que a detém (VMI:280).

Para reabilitar o conceito de preconceitos isento de conotação pejorativa, Gadamer mostrou que os preconceitos estão ligados em sua origem a uma noção de 'autoridade'. Posteriormente, alegou que é racionalmente justificado ser obediente à autoridade dos preconceitos da tradição, fonte dos juízos não totalmente justificados. Uma autoridade poderá ser fonte de juízos falsos e juízos verdadeiros, não sendo suficiente que um juízo seja tido como necessariamente falso, somente pelo fato de ter sido proferido originariamente por uma autoridade (VMI:283).

Sobre o conceito de autoridade, Gadamer esclarece que, em primeiro lugar, a autoridade é uma atribuição a pessoas que tem como fundamento um ato racional de reconhecimento de que o outro – portador da autoridade – está em melhor condição para emitir determinados juízos, sobre determinado assunto. O reconhecimento da autoridade, assim, repousa, em última análise, sobre a consciência do próprio limite da razão e atribui à visão do outro, portador de autoridade, o juízo mais acertado (VMI:284).

Assim, não há oposição insuperável entre a razão e a autoridade da tradição. A manutenção de certos valores e preconceitos na consciência histórica e na tradição, para Gadamer, consiste numa escolha racional. Em outras palavras, existiria uma escolha racional para ser conservar, criar ou destruir determinado valor ou preconceito da tradição e da consciência histórica (VMI:286).

Desta forma, a consciência histórica e seus preconceitos devem ser reabilitados de maneira a contextualizar historicamente a razão. A consciência histórica é uma pluralidade de vozes que mantém o passado ainda presente (VMI:289). A compreensão deve ser pensada não só como uma ação da subjetividade racional, mas também como uma imersão na consciência histórica, lugar onde passado e presente se articulam constantemente (VMI:289).

A temática da consciência histórica torna inevitável o encontro com a filosofia hegeliana no sentido de se pensar se a proposta da consciência histórica de Gadamer não se reduziria a apenas um estágio na dialética da consciência de Hegel

(SCHMIDT, 2016, p.159). Para se diferenciar de Hegel, Gadamer examina o conceito de experiência¹¹ (SCHMIDT, 2016, p.159).

O conceito contemporâneo de experiência, de acordo com Gadamer, apresenta a característica de não levar em consideração a historicidade própria da experiência (VMI:352), ou seja, o fato de que o despontar da experiência na consciência é um evento sobre o qual a historicidade do sujeito também se mostra atuante (SCHMIDT, 2016, p.160). Para Gadamer, a filosofia hegeliana é um testemunho fundamental acerca do conceito de experiência porque, mesmo sendo criticada pertinentemente em parte por Heidegger (VMI:259-360), teve o seu quinhão de acerto (VMI:361), no que refere-se à descrição dialética da experiência, que parte do caráter de sua negatividade (VMI:361). O caráter da negatividade da experiência significa que a experiência, ao nos mostrar uma realidade nova, que desconhecíamos, opera uma desconstrução das nossas expectativas, não confirmadas.

Contudo, sobre a negatividade do conceito de experiência, Gadamer critica Hegel por este último defender que a experiência negativa acarreta inevitavelmente a síntese dialética e, portanto, o conhecimento absoluto. Diferentemente de Hegel, Gadamer afirma que a negatividade da experiência acarreta uma disposição para a abertura para experiências futuras e para o reconhecimento da limitação e da finitude do conhecimento humano (SCHMIDT, 2016, p.160).

Assim, Gadamer conclui justamente o contrário de Hegel: se para este o caráter negativo da experiência, associado ao movimento dialético, resultaria no conhecimento absoluto pela consciência, para Gadamer, o caráter negativo da experiência culmina na efemeridade da certeza acerca de um conhecimento e na necessidade da abertura para novas experiências: “a verdade da experiência sempre implica numa orientação para novas experiências” (VMI:361), a fim de reafirmar ou revogar o conhecimento advindo da experiência anterior. Ademais, a falibilidade da verdade da experiência acarreta, também, o fato de que é pela reflexividade que a consciência constata que a verdade da própria experiência

¹¹ Embora seja esclarecido posteriormente, adianto que o conceito de experiência é essencial e tem como base o conceito de experiência hegeliana: para Gadamer, uma experiência só é, de fato, verdadeira, na medida em que é negativa, isto é, na medida em que frustra nossas expectativas e que nos revela o que desconhecíamos (VMI:359).

decorre apenas do sujeito que a experienciou (SCHMIDT, 2016, p.161).

Tendo sido o pensamento de Gadamer brevemente situado historicamente no que se refere aos propósitos desta pesquisa monográfica, a partir de esclarecimentos sobre o que foi acolhido e sobre o que foi criticado em cada um de seus principais interlocutores, o segundo capítulo desta monografia consistirá na apresentação das ideias gerais de sua hermenêutica filosófica, no livro “Verdade e Método I”.

2. A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER

Apesar de ter sido aluno de Heidegger e de ter sido por ele influenciado, notadamente, Gadamer não retomou direta e totalmente a “hermenêutica da faticidade” (GRODIN, 2012, p.62). O autor, levando em consideração todo o debate acerca da hermenêutica desde Schleiermacher a Heidegger, se propôs a repensar a hermenêutica com o intuito de analisar a problemática relativa à hermenêutica com base na filosofia heideggeriana e no problema da verdade nas ciências do espírito.

Gadamer encontrou na hermenêutica da faticidade de Heidegger elementos que substanciavam uma posição forte o suficiente para o confronto com o ideal objetivista e científico característico, especialmente, da pretensão do projeto hermenêutico de Dilthey e da fenomenologia de Husserl. Gadamer acolheu as ideias fundamentais heideggerianas, consubstanciadas no conceito de *Dasein* e na descrição da estrutura prévia da compreensão, os quais foram essenciais para fundamentar o argumento sobre o absurdo de se pretender alcançar um conhecimento livre de todos os condicionantes históricos (GRODIN, 2012, p.62).

Para Gadamer, restou claro que a estrutura prévia da compreensão, constituída pela consciência efetuada historicamente está totalmente imbricada no modo de conhecimento humano. Não há qualquer produto do entendimento humano livre daquilo que o permite, justamente, compreender, ou seja, livre da consciência histórica¹² (GRODIN, 2012, p.62).

Em “Verdade e Método I”, o propósito inicial de Gadamer é o de justificar a verdade da experiência oriunda das ciências do espírito, de maneira a reconhecer a participação positiva e necessária da consciência histórica efetual (GRODIN, 2012, p.63) que fora vislumbrada e encoberta por Dilthey, dado o objetivo metodológico cientificista de seu programa, que o fez sucumbir frente ao ideal de verdade oriunda das ciências da natureza, avessa a qualquer tipo de consideração e de abordagem que não a pretensamente neutra e objetiva da realidade (GRODIN,

¹² Adianto que na terceira parte de Verdade e Método I, Gadamer distinguirá o conceito de “consciência histórica” de “consciência histórica efetual” ou “consciência efetuada historicamente” com a finalidade de se diferenciar da maneira pela qual os historicistas, incluindo Dilthey, tratam e se relacionam com a “consciência histórica”. Até o momento em que essa distinção apareça, usarei “consciência histórica” e “consciência histórica efetual” como sinônimos completos. Para a distinção entre ambas *vide* VMI:366 e 367.

2012, p.63).

Gadamer propõe a retomada dessa problemática da hermenêutica, a partir de uma perspectiva subjetiva e histórica. Para tanto, as primeiras seções de “Verdade e Método I” retomam o Humanismo, filosofia que não tem como objetivo a produção de dados objetiváveis e mensuráveis, mas sim a contribuição para a formação e a educação (*Bildung*) das pessoas, especialmente, acerca de sua capacidade de julgar moralmente (GRODIN, 2012, p.64).

Se o ideal de formação pressupõe saber julgar moralmente as questões práticas da vida, então o ideal de formação pressupõe necessariamente o estabelecimento de um senso comum acerca de quais valores serão acolhidos e quais serão rejeitados. Assim, se mostra necessária a formação consensual do que é, por exemplo, o “justo”, consenso que, apesar de não seguir o método científico para ser estabelecido, detém algum grau de universalidade (GRODIN, 2012, p.64).

A universalidade a que Gadamer se refere corresponde à superação da particularidade e à busca do horizonte da condição humana marcada, sobretudo, pela finitude (GRODIN, 2012, p.64). Importa apontar que Gadamer não tem nada contra o saber metódico e o conhecimento oriundo das ciências da natureza, apenas pontua que a imposição desse modelo como o único capaz de acessar a noção de verdade é prejudicial ao reconhecimento das outras formas de saber (GRODIN, 2012, p.64), tais como as oriundas da experiência estética e das ciências do espírito.

Essa problemática se reflete do título de seu livro “Verdade e Método I”, já que uma das ideias que defende é justamente a que a noção de verdade não decorre do método científico exclusivamente. O referido método tem como um de seus alicerces a pretensa distância do observador com relação a seu objeto. Contudo, seria esse modelo adequado às ciências do espírito?(GRODIN, 2012, p.63).

Para responder a tal questionamento, Gadamer formula a sua teoria hermenêutica, chamada de “hermenêutica filosófica”, em “Verdade e Método I”, que tem como objetivo declarado a justificação filosófica da “experiência da verdade que transcende o domínio do método científico”, pertinente à arte, à filosofia e às ciências do espírito, de uma maneira geral (SCHMIDT, 2016, p.141).

Ainda que o termo “hermenêutica” já tenha sido utilizado por Heidegger, em sua “hermenêutica da faticidade”, fora apenas a partir deste livro que

a hermenêutica foi lançada ao centro dos debates filosóficos. Ademais, "Verdade e Método I" é dividido em três partes, que tratam da verdade oriunda da experiência estética, por meio da crítica da consciência estética ("A liberação da questão da verdade a partir da experiência da arte"); da verdade oriunda das ciências do espírito, por meio da hermenêutica filosófica ("A extensão da questão da verdade à compreensão nas ciências do espírito") e a fundamentação ontológica da hermenêutica na linguagem ("A virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem").

2.1 A verdade da experiência estética

A fim de investigar outros modelos de conhecimento e de verdade que não o modelo científico das ciências da natureza, Gadamer, na primeira parte de "Verdade e Método I", ao criticar a consciência estética, analisará a ideia de verdade, a partir da experiência estética da obra de arte. Segundo Gadamer, a obra de arte permite não somente a fruição estética pelo observador, mas também uma experiência de verdade (GRODIN, 2012, p.65). *In litteris*:

"Para fazer justiça a experiência da arte, iniciamos com a crítica da consciência estética. [...] Na experiência da arte vemos uma genuína experiência, que não deixa inalterado aquele que a faz e perguntamos pelo modo de ser daquilo que é experimentado. Assim, podemos ter a esperança de compreender melhor qual é a verdade que nos vem ao encontro ali. Veremos que isso abre igualmente a dimensão onde recoloca a questão da verdade no "compreender" empreendido pelas ciências do espírito" (VMI:105).

A redução habitual da experiência da arte a uma fruição puramente estética se coaduna com a pretensão do modelo metódico das ciências da natureza, que reivindica para si "um monopólio sobre a noção de verdade, limitada a ordem daquilo que é cientificamente cognoscível" (GRODIN, 2012, p.65). Para Gadamer, é preciso reconhecer também que da experiência estética decorre, para o observador, uma experiência de verdade.

A ampliação da noção de verdade engendrada pela experiência estética é o primeiro passo para, posteriormente, Gadamer defender o modelo de conhecimento e de verdade das ciências do espírito (GRODIN, 2012, p.65).

Ao analisar a maneira pela qual é possível se ter uma experiência de verdade a partir da experiência estética, Gadamer propõe a noção de jogo, que

significa algo como um movimento que deve ser levado minimamente a sério pelos seus jogadores, a ser repetido, até que se alcance uma finalidade estipulada previamente:

“O jogar só cumpre a sua finalidade que lhe é própria quando aquele que joga entra no jogo. Não é a referência que, a partir do jogo, de dentro pra fora, aponta para a seriedade; é só a seriedade que há no jogo que permite que o jogo seja inteiramente um jogo. Quem não leva a sério um jogo é um desmancha-prazeres. O modo de ser do jogo não permite que quem jogue se comporte com relação ao jogo como se fosse um objeto.” (VMI:107-108)

Para termos acesso a noção de verdade oriunda da observação da obra de arte, é necessário que percebamos e que entremos no jogo proposto pela obra de arte, que nos leva a participar de uma verdade (GRODIN, 2012, p.65): “a obra de arte ganha seu verdadeiro ser ao se tornar uma experiência que transforma aquele que a experimenta” (VMI:108). O observador participante do jogo de arte se submete e corresponde aos estímulos dados pela obra de arte, assim como um dançarino que dança conforme o ritmo da música (GRODIN, 2012, p.65).

A submissão do observador ao jogo proposto pela obra de arte importa porque, apesar de parecer que a subjetividade do observador é o elemento principal nesta interação, em verdade, este papel cabe à própria objetividade do jogo, que se impõe e que se desvela ao observador. Cabe ao observador, submisso, na medida em que experimenta a verdade da obra de arte e por ela se deixa levar, a sua paulatina transformação e ampliação de seu horizonte (GRODIN, 2012, p.66). “O “sujeito” da experiência da arte, o que fica e permanece, não é a subjetividade de quem a experimenta, mas a própria obra de arte” (VMI:108); ora, isso decorre do fato de “que o jogo tem uma natureza própria, independente da consciência daqueles que jogam” (VMI:108).

O jogo da obra de arte seria apenas um gatilho que permitiria ao sujeito o acesso à verdade que o jogo engendra, assim como um encontro com o próprio observador (GRODIN, 2012, p.66). Contudo, poder-se-ia objetar a pluralidade das experiências de verdade oriundas da experiência da obra de arte. Para Gadamer, entretanto, isso é facilmente explicável a partir do reconhecimento de que a referida noção de verdade depende não somente do jogo, mas também do observador e, portanto, de sua consciência histórica. Assim, o fato de haver tanta variação nas interpretações das obras de arte é explicado sem dificuldades.

Ademais, a referida variação de interpretações acerca de uma obra de

arte não é um elemento negativo à proposta de Gadamer, mas sim essencial para o que propõe: a verdade da experiência estética ocorre a partir da interpelação do jogo no observador, que é sempre única, dadas as transformações constantes a que o observador está sujeito a todo o tempo, pelo simples fato de estar no mundo (GRODIN, 2012, p.66). Sucintamente, o jogo da obra de arte é rigoroso e permite o acesso à verdade oriunda desse tipo de experiência já que promove um acréscimo de realidade ao observador. Esse acréscimo de realidade é um modo de revelação porque é associado a uma resposta necessária do observador, já que “ninguém pode ficar indiferente diante de uma obra de arte que nos suspende [de nós mesmos] ante sua verdade” (GRODIN, 2012, p. 67). Para Gadamer, a partir da descrição do modelo de verdade alternativo ao da verdade das ciências naturais, relacionada à experiência estética será possível propor um modelo para as ciências do espírito, o qual, conforme mostrará Gadamer, decorre mais da própria experiência, que de um método (GRODIN, 2012, p.67).

2.2 A verdade das ciências do espírito

Gadamer, na segunda parte de “Verdade e Método I”, a partir da análise do legado da Fenomenologia e do Historicismo alemão; das considerações de Heidegger acerca da realização da compreensão (“círculo hermenêutico”) e da crítica ao descrédito dos preconceitos, fomentada pela Ilustração (*Aufklärung*) explicita qual é o papel da consciência histórica no processo de interpretação e de compreensão, a fim de fornecer os pressupostos de seu modelo de verdade para as ciências do espírito.

Para tanto, Gadamer se debruça sobre uma questão anterior à hermenêutica porém a ela fundamental, que consiste na elucidação de como seria possível a compreensão de uma maneira geral, em toda a experiência humana sobre o mundo (PALMER, 1986, p.170). Esta questão é o fio condutor da exposição do autor acerca de sua hermenêutica filosófica e de todo o quadro de referência de conceitos a ela relacionados. Para Gadamer, o objetivo da hermenêutica é a revelação do milagre da compreensão, que nada mais é do que a participação num horizonte comum, por meio da linguagem (GADAMER, 2003, p.59).

2.2.1 A estrutura prévia da compreensão

Como já foi brevemente suscitado, Gadamer utilizará a ideia da estrutura prévia da compreensão heideggeriana, como núcleo básico para, posteriormente, articulá-la com a historicidade. O autor buscou compreender como a hermenêutica pode se conformar com o fato de que a compreensão é necessariamente vinculada à consciência histórica de quem compreende.

Em outras palavras, o autor tentou responder à pergunta de como é possível a comunicação mútua em um mundo em que cada sujeito ocupa um lugar diferente, que vai ser determinante na sua compreensão acerca de qualquer experiência, a partir da referida contribuição heideggeriana aplicada a hermenêutica.

Para Gadamer, a consequência imediata da adoção da estrutura prévia da compreensão como pressuposto consiste em se admitir a necessidade de revisarmos constantemente o significado oriundo de nossa compreensão, de maneira a permitir a revisão e a exclusão de interpretações inadequadas (VMI:270). Em outras palavras, dado que há o reconhecimento de que a consciência histórica constitutiva de cada ser tem papel fundamental no modo pelo qual compreendemos determinada experiência, Gadamer aponta a necessidade de que os projetos de significado da compreensão devem ser passíveis de serem constantemente revisitados, a fim de que se evitem possíveis equívocos na comunicação.

Contudo, no que consiste exatamente o “círculo hermenêutico” ou a estrutura circular da compreensão, adotada por Gadamer? Heidegger (*apud* VMI:270-271) faz as seguintes considerações sobre o círculo hermenêutico: a) apesar de ter a compreensão uma estrutura circular, isso não quer dizer que se trate de um círculo vicioso porque há a possibilidade positiva do conhecimento mais originário, que evidentemente, só poderá se confirmar, após a revisão (para confirmação ou exclusão) da posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia e b) a estrutura circular, que deve ser entendida como se fosse uma estrutura em espiral, serve para assegurar a compreensão correta, a partir da revisão e ajustes constantes na compreensão (VMI:271).

Em outras palavras, a descrição do círculo hermenêutico, para Gadamer, consiste, em primeiro lugar, na atenção à consciência histórica que, por meio de seus preconceitos, rege toda e qualquer interpretação, para que equívocos nos projetos de sentido sejam evitados. O papel da consciência histórica na

interpretação e na compreensão consiste no fato de que o sujeito, para compreender um texto, deve estar sempre a realizar sucessivas e simultâneas projeções de significado possível, de maneira a estar sempre no movimento de adequar o significado de cada novo trecho ao sentido do todo já compreendido ou de revisar o sentido imputado ao todo do texto já compreendido em função do significado decisivo do trecho novo.

Em outras palavras, à medida que o intérprete apreende um primeiro sentido no texto, o intérprete também esboça o sentido do texto todo¹³. Só é possível se compreender, isto é, estabelecer um sentido porque o intérprete interpreta a partir de determinado quadro de referência, de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado (VMI:271), o que Gadamer chama de concepção prévia da perfeição¹⁴.

Em resumo¹⁵, o processo de compreender e de interpretar descrito por Heidegger, consiste nesse movimento de atribuições sucessivas e/ou justapostas de projetos de sentidos do objeto a ser compreendido. Toda a revisão do projeto prévio de sentido acarreta a possibilidade do surgimento de um novo projeto de sentido; a possibilidade da elaboração de dois projetos possíveis e rivais até que se estabeleça qual é o mais adequado; a possibilidade de que a interpretação comece com conceitos prévios que serão, posteriormente, substituídos (VMI:271-272).

O intérprete está sujeito aos erros oriundos de sua posição do mundo, isto é, de sua consciência histórica, que acabam por se mostrar inadequados frente a outros elementos passíveis de compreensão fornecidos pelos próprios objetos de compreensão. Para Gadamer, elaborar projetos de sentido corretos é elaborar projetos que se adequem ao objeto de compreensão. Em outras palavras, quanto mais o projeto de sentido corresponder ao objeto a ser compreendido, mais se estará próximo a uma compreensão verdadeira.

¹³Note-se que Gadamer, ao propor suas ideias acerca da compreensão e da hermenêutica, está em diálogo com autores tais como Schleiermacher e Hegel. Para o primeiro, não somente é possível mas fundamental reconstituir na compreensão o sentido original de uma obra (Schleiermacher *apud* VMI:172). Hegel, contudo, tem consciência de ser impossível a reconstituição de um significado original, mas delega a imaginação a tarefa de (tentar) reconstituí-la, ainda que apenas imaginativamente (HEGEL *apud* VMI:172).

¹⁴Gadamer chama de “concepção prévia da perfeição” a pressuposição de completude de sentido, da unidade de sentido entre a parte e o todo, base para toda compreensão (VMII:61-62). Só é compreensível aquilo que realmente apresenta uma unidade de sentido completa (VMII:62).

¹⁵Nas palavras de Gadamer: “A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido.” (VMI:271).

Note-se, ainda, que os processos de revisão e de reelaboração de projetos de sentido abarcam não só o sentido de determinada parte, mas também o sentido do todo. Há um movimento de ampliação da unidade do sentido a partir da parte e em direção ao todo. O critério para ir se ampliando a unidade do sentido de uma parte para o todo é, justamente, a concordância de cada parte com a unidade do sentido do todo, já previamente esboçado na primeira apreensão de sentido, como fora dito anteriormente (VMI:298).

Assim, para Gadamer, a compreensão é constantemente determinada pelo movimento de concepção prévia (projeto prévio de sentido) da pré-compreensão. Sendo assim, a compreensão acontece dentro do círculo hermenêutico de atribuições sucessivas e simultâneas de significado e por meio dele. Ao interpretar um texto, o interprete se move de um significado projetado de todos para as partes, e então volta para o todo (SCHMIDT, 2016, p.150). Ainda, para Gadamer, quando finalmente se realiza a compreensão, a unidade de sentido do todo e das partes não se dissolvem, ao contrário, é o momento em que se mostram plenas (VMI:298).

2.2.2 A consciência histórica

Como foi visto, o círculo hermenêutico da compreensão heideggeriano utilizado por Gadamer descreve a compreensão como um movimento constante na qual se articulam o elemento da consciência histórica e o elemento do objeto a ser compreendido. A antecipação de sentido, advinda da elaboração de um projeto prévio e provisório que norteia a compreensão resulta da comunhão em contínua formação dentro da consciência histórica do sujeito que emerge a partir de determinada tradição (VMI:298).

Na medida em que se compreende, isto é, em que há a atribuição de sentido realizamos a concretização da tradição e promovemos a sua continuidade, a partir de nós mesmos. Por isso, pode-se dizer que: “O círculo da compreensão não é, portanto, de modo algum, um círculo “metodológico”; ele descreve antes um momento estrutural ontológico da compreensão” (VMI:298), em função de ser o modo da compreensão humana.

A tarefa da hermenêutica é esclarecer as condições sob as quais surge a compreensão já que parte do fato de que há a mediação da consciência histórica e

da tradição entre o intérprete e o objeto a ser compreendido. Se por um lado o intérprete sempre está inserido na tradição, o intérprete está ciente, também, que não se pode crer no sentido prévio de maneira inquestionável e natural (VMI: 300-301). É a compreensão o lugar em que o sujeito deve poder distinguir se sua consciência histórica e sua tradição tendem a levar a equívocos de interpretação ou não. Gadamer sustenta a ideia de que o intérprete não tem controle e/ou consciência totais dos preconceitos que intermediam a sua compreensão, mas que isso é um processo contínuo de descoberta (VMI:391).

É da atuação positiva da consciência histórica que surgem os problemas relacionados aos equívocos de sentidos ou aos mal-entendidos na compreensão. Um dos desdobramentos mais notórios oriundos da consciência histórica na compreensão é a diferença temporal (“distância temporal”) entre o objeto da compreensão e seu intérprete. Sobre este problema da temporalidade se faz necessário o pequeno esclarecimento abaixo.

Com relação à compreensão de um texto, por exemplo, existe uma diferença insuperável entre o autor do texto originário e seu intérprete, diferença esta que é dada pelo que Gadamer chama de distância temporal. Para ele, é evidente que cada época compreende de sua maneira própria porque o texto a ser compreendido faz parte de uma tradição que permite a revelação tanto dos interesses atuais quanto da identidade desta sociedade. Por isso, para Gadamer, o sentido de um texto sempre irá superar seu sentido original já que a atribuição de sentido, ou seja, a compreensão, não é um comportamento meramente reprodutivo, mas essencialmente criativo: “[...] quando se logra compreender, compreende-se de um modo diferente.” (VMI:302), qual seja, a partir do tempo presente.

Por mais que possa parecer o contrário, em um primeiro momento, a distância temporal não é um empecilho à compreensão correta. A distância temporal é o lugar em que o presente se ancora. Em outras palavras, é somente a partir da distância temporal que o presente pode ser o que é. Não há como escapar da passagem do tempo, que se mostra, em realidade, como condição da formação da consciência histórica, que é a condição fundamental da compreensão.

A possibilidade de superação da distância temporal e de suspensão da consciência histórica à moda de Dilthey foram pressupostos ingênuos do historicismo, que apesar de ter reconhecido o problema da consciência histórica não o levou as últimas consequências, sendo ludibriado pela razão e sua impossível

pretensão de superar a consciência histórica na produção de um conhecimento objetivo, neutro e científico, nas *ciências do espírito*. Gadamer supera o historicismo ao reconhecer a distância temporal como uma condição criativa e positiva para se compreender (VMI:302). “Criativa” porque o fato de estarmos no tempo presente é o que nos permite poder atribuir significado a um objeto, ou seja, poder compreendê-lo. “Positiva” porque a distância temporal poder servir como meio para distinguir os preconceitos que obstaculizam a compreensão, de tal modo que é a verdadeira tarefa da hermenêutica: saber separar o joio do trigo, isto é, os preconceitos que facilitam a compreensão daqueles que a prejudicam (VMI:303-304).

Após essas considerações sobre a compreensão e a consciência histórica, Gadamer indica dois possíveis problemas que se opõem à compreensão, dada a atuação da consciência histórica frente ao objeto a ser compreendido. O primeiro consiste em: “como é possível conscientizar-nos das diferenças existentes entre o uso costumeiro da linguagem e uso do texto?” (VMI:272). Para tal questionamento, Gadamer responde que, em geral, “o que nos faz parar e perceber uma possível diferença do uso da linguagem “é só a experiência do choque que um texto no causa – seja porque não faz nenhum sentido, seja porque seu sentido não concorda com nossas expectativas” (VMI:272).

O segundo consiste na pergunta: se determinados preconceitos e expectativas prévias de sentido suscitam equívocos, como seria possível identificá-los frente a um texto em que, por ventura, não existam o choque semântico ou algumas objeções? Como se pode proteger um texto previamente frente a equívocos, originados, em última análise, da consciência histórica? (VMI:273).

Para tal questionamento, Gadamer responde que não se pode pressupor que o significado de um texto é necessariamente o significado que compreendemos em conformidade com a nossa própria expectativa de significado e com a nossa própria consciência histórica (VMI:272). Isto é uma dificuldade, “na medida em que as opiniões prévias que determinam minha compreensão podem continuar completamente despercebidas” (VMI:272).

A partir desses dois possíveis problemas na mediação da consciência histórica para a compreensão, Gadamer concluiu que é preciso, por parte do intérprete, a disposição para a abertura para opinião do outro ou para a opinião do texto, o que acarreta sempre colocar a opinião da alteridade em relação com o conjunto das opiniões próprias (VMI:273). O intérprete não pode confiar pura e

simplesmente em seus preconceitos, expectativas para com o texto, de maneira a ignorar quais os outros sentidos que o texto poderia ter. Isto é, aquele que deseja compreender deve estar disposto a permitir que o outro lhe diga alguma coisa. Assim, “uma consciência formada hermeneuticamente deve, desde o princípio, mostrar-se receptiva à alteridade do texto” (VMI:273).

Estar aberto à alteridade não significa pretender ser neutro ou anular a si próprio. O que está em jogo é a simples possibilidade de o sujeito reconhecer outras possibilidades de compreensão, de maneira a estar aberto à alteridade, que promoverá o conflito entre duas compreensões advindas de consciências históricas distintas (VMI:273). Desta forma, “é só o reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso de toda interpretação que pode levar o problema hermenêutico a sua real agudez” (VMI:274).

Esse modo de se relacionar com a alteridade, de maneira a considerá-la como alteridade e permitir que ela nos diga a sua pretensão de verdade é a conduta própria daqueles que, ao reconhecerem que a consciência é efetuada historicamente, permitem a possibilidade de revisão do conteúdo de seu horizonte. É somente pela possibilidade de conflito entre duas consciências históricas, que é possível termos a chance de ampliarmos nosso conhecimento sobre o mundo e sobre nós mesmos, “[...] a verdade é que todo compreender acaba sendo um compreender-se [...]” (VMI:265).

A consciência histórica de cada indivíduo constitui o horizonte de seu presente particular, ou seja, a condição de possibilidade para haver a compreensão do mundo (VMI:306). O termo “horizonte” aqui é entendido como a situação hermenêutica atual de determinado intérprete (SCHMIDT, 2016, p.153), ou seja, a consciência histórica em determinado tempo de determinado sujeito, que é condição e que limita as suas possibilidades de projeto de compreensão sobre determinado objeto.

“Essa constante mediação do passado e do presente está na raiz da ideia gadameriana de uma “fusão de horizontes”. Entender o passado não é sair do horizonte do presente, e de seus prejuízos, para se transpor para o horizonte do passado. É, na realidade, traduzir o passado na linguagem do presente, onde se fundem os horizontes do passado e do presente [...]. Desse modo, a fusão é tão bem sucedida que não se consegue mais distinguir o que provém do passado nem o que resulta do presente, de onde a ideia de fusão. Mas essa fusão do presente e do passado também é, mais fundamentalmente, a do intérprete com aquilo que ele entende [...]” (GRODIN, 2012, p.73)

Assim, resta claro o caráter de plasticidade que o horizonte tem, já que pode se modificar a todo tempo, por meio da transformação do conjunto de preconceitos, de crenças e de valores que formam a consciência histórica, advinda de novas experiências e da abertura à alteridade.

Ante o exposto, a crítica de Gadamer com relação a proposta hermenêutica de Schleiermacher e seus seguidores parece bastante clara: a pretensão de, ao tentar compreender um texto, transpormo-nos para o horizonte histórico do autor original é uma ficção romântica que, além de ser impossível, é também indesejável porque mesmo que intérprete pudesse ignorar completamente sua própria posição e acessar totalmente a consciência histórico do autor no momento da produção do texto, então o intérprete não compreenderia como o intérprete que é: teria adotado, integralmente, a posição do autor, como se ele o fosse (SCHMIDT, 2016, p.153-154), de maneira a descartar o significado oriundo de sua compreensão, a partir do momento presente.

Ademais, depreende-se que, segundo Gadamer, se o propósito da compreensão interpretativa é acessar a verdade do texto para nós mesmos. Hipoteticamente, ao adotarmos o horizonte do passado ou do autor, renunciamos ao nosso próprio horizonte histórico e à nossa própria compreensão acerca do objeto. Assim, se pudéssemos suspender todos os nossos preconceitos e adotar os preconceitos do autor, integralmente, então, poderíamos apenas compreender o modo que o próprio autor compreendia, de maneira a inviabilizar a nossa compreensão própria, feita a partir de nossos próprios preconceitos sobre o texto (SCHMIDT, 2016, p.154).

Frise-se que não é possível suspender a nossa consciência histórica. Além da maioria de nossos preconceitos se mostrarem apenas quando provocados, o fato de termos consciências sobre alguns outros não nos confere poder de dispormos deles livremente. Ademais, a consciência histórica é condição necessária e positiva para qualquer compreensão, é somente por meio da consciência histórica que é possível compreender um objeto, ao projetarmos seus possíveis projetos de significado, dentro do espectro de nosso horizonte de compreensão. E, a cada nova experiência significativa, nosso horizonte de significado muda (SCHMIDT, 2016, p.154-155). Assim, um horizonte está sempre em constante ampliação porque “a mobilidade histórica da existência humana se constitui precisamente no fato de não possuir vinculação absoluta a uma determinada posição, e nesse sentido jamais

possuir um horizonte verdadeiramente fechado” (VMI:309).

A compreensão, assim, ocorre quando, ao projetarmos o horizonte do texto, o fazemos projetando dentro do nosso próprio horizonte (VMI:310). Portanto, pode-se dizer que “a compreensão sempre é a fusão destes horizontes presumivelmente dados por si mesmos” (VMI:311). A afloração dos preconceitos do intérprete se dará quando no encontro dos preconceitos presentes no texto; a partir desse confronto, a descoberta pelo intérprete de preconceitos legítimos ocorrerá, dentro deste horizonte de significado expandido (VMI:311).

Gadamer passará à questão do movimento da forma pela qual a fusão entre os horizontes pode acontecer, ou seja, o modelo dialético. A experiência hermenêutica de compreender um objeto pode ser vista como um diálogo em que o horizonte do intérprete e do próprio objeto entram em confronto. A dialética, na hermenêutica de Gadamer, indica a forma pela qual o encontro entre os horizontes pode ocorrer, antes de se efetuar a aplicação hermenêutica: “o problema central da hermenêutica” (VMI:313). Na tradição, o problema hermenêutico se dividia em três momentos distintos, que compunham a estrutura da compreensão:

[...] uma *subtilitas intelligendi*, **a compreensão**, de uma *subtilitas explicandi*, **a interpretação**, e durante o pietismo se acrescentou como terceiro componente a *subtilitas applicandi*, **a aplicação** [...]”(VMI:312) **(Grifo meu)**

Sobre esses três momentos da compreensão, para Gadamer, a tradição romântica acertou ao reconhecer a unidade interna entre a compreensão e a interpretação (VMI:312). Ambas são interdefiníveis pois se trata do mesmo momento visto sob pontos de vistas diferentes: a compreensão é sempre interpretação, dado que é a forma explícita da compreensão (VMI:312). A fusão entre compreensão e interpretação ofuscou o terceiro componente da compreensão (sentido amplo): a aplicação. Este é o momento a ser retomado por Gadamer porque é na aplicação que ocorre algo como uma atualização do texto a ser compreendido, na situação atual do intérprete, por meio da atuação de sua consciência histórica presente (VMI:313). Para além da tradição romântica, Gadamer propõe que a compreensão, a interpretação e a aplicação formam um processo unitário (VMI:313).

Note-se que por aplicação Gadamer não quer dizer o ato consciente de compreender um objeto qualquer, para depois aplicá-lo à determinada situação concreta mas sim um momento dentro do processo de compreensão, aos moldes do conceito aristotélico de *phronesis* (sabedoria prática) que requer, necessariamente,

uma consideração da situação concreta para ser concretizada (SCHMIDT, 2016, p.156).

A retomada do momento da “aplicação hermenêutica” significa a adequação, a conformação entre os dois horizontes dos sujeitos do diálogo. Em outras palavras, a aplicação resulta de uma relação em que o “Tu” é a alteridade expressa no horizonte do objeto a ser compreendido e o “Eu” é o horizonte do intérprete. Gadamer elenca três maneiras possíveis pelas quais o “Eu/Tu” podem se relacionar, no âmbito da hermenêutica (SCHMIDT, 2016, p.161).

A primeira relação “Eu/Tu”, o “Eu” trata o “Tu” (ou seja, a alteridade) como objeto (SCHMIDT, 2016, p.161). Associada a esta relação está a acepção da hermenêutica que tem como pressuposto ingênuo a crença no método e na objetividade que pode ser atingida por meio dele (VMI:364). Assim, o intérprete se coloca na posição de um observador ideal, que crê estar apreendendo objetivamente o significado do texto (SCHMIDT, 2016, p.161-162).

A segunda relação “Eu/Tu” reconhece o outro, o “Tu” como uma pessoa capaz de ser conhecida e acessada a partir de seu próprio ponto de vista pelo intérprete “Eu” (SCHMIDT, 2016, p.162). Associados a esta segunda relação está a acepção de hermenêutica e o termo “consciência histórica” vinculados tanto à Schleiermacher quanto à Dilthey (VMI:366). O “Eu”, o intérprete, é capaz de transcender sua própria consciência histórica para compreender o “Tu”, o autor melhor que ele mesmo teria se compreendido (SCHMIDT, 2016, p.162).

A terceira relação “Eu/Tu”, o intérprete “Eu” acessa o Tu” realmente como uma alteridade, ou seja, sem ignorar a consciência histórica outra nem suas legítimas pretensões de verdade (VMI:367), de maneira a estar aberto a fim de que o “Tu” nos possa dizer algo (VMI:367). O “Eu” está disposto a ouvir suas reivindicações, o que não significa que o “Eu” concordará pronta e cegamente com o outro, mas que “a abertura para o outro implica, pois, o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o faça valer contra mim” (VMI:367). Para Gadamer, esta é a postura adequada à terceira acepção da hermenêutica. É com relação à forma de que podemos nos relacionar com a alteridade, ou seja, com o “Tu” é que Gadamer distinguirá a “consciência histórica” da “consciência da história efetual” ou “consciência efetuada historicamente”(VMI: 368).

A “consciência histórica” se refere à segunda relação possível com a

alteridade (“Tu”). A consciência histórica reconhece a alteridade e a historicidade do do outro; contudo, na medida em que esse reconhecimento se acha capaz de superar ou suspender seu próprio condicionamento, “acaba prisioneiro da aparência dialética, pois o que realmente procura é tornar-se de certo modo senhor do passado” (VMI:366). Já a “consciência histórica efetual” difere na “consciência histórica” em função do tipo de relação com a alteridade (“Tu”). A ela corresponde a terceira relação com a alteridade (“Tu”), em que “o que importa é experimentar o tu realmente como um tu, isto é, não passar ao largo de suas pretensões e permitir que ele nos diga algo” (VMI:367).

Para a terceira relação poder acontecer é necessária a abertura mútua por parte dos intérpretes. Para que abertura à alteridade possa se realizar, é preciso investigar como isso é possível, ou seja, é preciso analisar a estrutura lógica da abertura que caracteriza a consciência histórica efetual (VMI:368). Para Gadamer, o modelo dialógico é o mais adequado para a realização da terceira realização entre o “Eu” e o “Tu”.

O modelo dialógico se baseia na relação entre a pergunta e a resposta, componentes de qualquer diálogo, e tem como objetivo final o estabelecimento de um consenso, ou seja, um horizonte comum, entre “Eu/Tu”:

O “Eu” deve estar aberto à alteridade por meio da pergunta, que aponta na direção daquilo que é perguntado, pois que pressupõe alguma coisa para sustentar pergunta (SCHMIDT, 2016, p.162). [...] assim, ao se fazer e ao se responder perguntas, de maneira a se fomentar um diálogo autêntico, isto é, aquele em que estamos abertos para aprender e para reconhecer eventuais erros, as perguntas e respostas do “Eu;/Tu” ensejaram a fusão de horizontes e, assim, a compreensão (SCHMIDT, 2016, p.164-165).

É somente por meio de um diálogo autêntico, isto é, aquele em ambos os interlocutores estão dispostos a se compreenderem, ou seja, dispostos a revisar suas pretensões de verdade que a relação “Eu/Tu” ensejará a fusão de horizontes e o estabelecimento de um consenso. Contudo, para que o modelo dialógico se concretize é necessário o uso e o conhecimento da linguagem. Em outras palavras, o estabelecimento de um horizonte comum depende do diálogo autêntico entre os interlocutores, o que somente ocorre por meio da linguagem. Esta é a razão pela qual, na terceira parte do livro “Verdade e Método I”, a linguagem é o objeto de análise.

2.3 Da ontologia à linguagem

A compreensão hermenêutica possível, em última análise, por meio do caráter dialógico da fusão entre horizontes, torna a linguagem uma condição essencial para a possibilidade de existência da compreensão. O caráter linguístico da compreensão significa que ela somente poderá ocorrer no meio da linguagem seja na formação da consciência histórica, seja no caráter dialógico da compreensão, seja na aplicação e na fusão de horizontes históricos. Desta forma, para Gadamer, a linguagem é a própria revelação do mundo (SCHMIDT, 2016, p.169).

O caráter essencialmente linguístico da compreensão desmascara a opinião comum acerca da possibilidade de uma tradução neutra ou objetiva de determinado texto: “A situação do tradutor e do intérprete são, no fundo, a mesma” (VMI:390). Em outras palavras, tanto o intérprete quanto o tradutor para compreenderem algo, devem atualizar e ressignificar o objeto da compreensão a partir de suas próprias consciências históricas. No caso do tradutor, há a dificuldade adicional da diferença entre as linguagens em questão numa tradução (VMI:390).

Sendo assim, compreender um texto não é recriar a consciência do autor, como pressupunha Schleiermacher, mas sim compreender o que o objeto tem a dizer, a partir da consciência histórica do próprio intérprete, *in litteris*: “Mas isto significa que, no redespertar o sentido do texto já se encontram sempre implicados os pensamentos próprios do intérprete” (VMI:392). Ainda, Gadamer acrescenta que é, justamente, ao fato de a compreensão ocorrer por meio da linguagem é que é possível a maleabilidade significativa, de maneira a permitir a consideração da consciência histórica do intérprete na elaboração do sentido do objeto a ser compreendido (VMI:392-393).

A referida afirmação torna a linguagem, além de meio para a realização da compreensão, seu objeto também. O que se manteve numa tradição oral ou escrita acaba por superar o tempo, o local e a própria tradição em que foi criada para se tornar como invólucros vazios, a serem preenchidos pela tradição atual na esfera do significado. Esse caráter da linguagem enquanto objeto de análise da hermenêutica é o que Gadamer chama de “idealidade da palavra” que

[...] todo elemento de linguagem eleva acima da determinação finita e efêmera, própria aos restos das existências passadas. O portador

desta tradição não é este manuscrito como uma parte do passado mas a continuidade da memória. Através dela a tradição se converte numa parte do próprio mundo, e assim o que ela comunica pode chegar imediatamente à linguagem” (VMI:394).

Em outras palavras, a idealidade da palavra permite que o leitor experimente o que o texto tem a dizer para ele, a partir da atualização do significado da palavra (SCHMIDT, 2016, p.169). Sendo objeto de compreensão do entendimento assim como o meio pelo qual é possível realizar a compreensão, Gadamer defende que a universalidade da hermenêutica é conferida pela universalidade da linguagem que, ao mesmo tempo que limita, possibilita o próprio entendimento. Assim, a razão se articula em uma linguagem capaz de ser entendida e que permanece impensável sem linguagem, isto é, “não apenas a realização do entendimento é uma realização pela linguagem, como o objeto do entendimento é ele mesmo linguístico” (GRODIN, 2012, p.77). Essa ideia se concretiza na famosa citação de Gadamer “O ser que pode ser entendido é linguagem” (VMI:498).

Como foi visto, o início, com a inserção do indivíduo dentro de uma tradição e a formação de sua consciência histórica, e a finalização da atividade hermenêutica de interpretação, com a compreensão, isto é, com a atribuição de um significado à determinada situação concreta ocorrem na linguagem. Desta forma, tendo em vista o papel fundamental do conceito de linguagem na hermenêutica filosófica de Gadamer, o autor se debruça sobre a análise e no desenvolvimento desse conceito.

2.3.1 O desenvolvimento do conceito de linguagem

Para Gadamer, a linguagem não é algum tipo de tradução mental entre algo prévio e determinada língua. Em outras palavras, não existiria pensamento sem linguagem (GRODIN, 2012, p.76). Não é possível conceber no entendimento um objeto que não seja um objeto linguístico. Sendo o pensamento um objeto, então, eminentemente linguístico, a própria razão se mostra também com caráter linguístico. Consequentemente, “os limites da linguagem são então também os da razão” (GRODIN, 2012, p.77).

Contudo, a ideia central de Gadamer é ainda mais radical. Ele sustenta que é a linguagem que faz o mundo se revelar, porque ela é o meio que nos permite

compreender, da maneira pela qual compreendemos. Dessa maneira, a linguagem encarna a “luz do ser”, na qual o ser das coisas se mostra para o intérprete (GRODIN, 2012, p.78). A linguagem não é meramente um instrumento do qual dispomos livremente; é, antes, justamente a forma pelo qual o mundo se apresenta a nós (GRODIN, 2012, p.78-79).

Para corroborar com a referida afirmação, Gadamer, após apresentar o desenvolvimento das teorias da linguagem mais significativas (teorias convencionalista e da semelhança), aponta que ambas recaem no mesmo erro epistemológico: o de que é possível conhecer o objeto antes de designar uma palavra para se referir a este objeto (SCHMIDT, 2016, p.175). Para, Gadamer, a relação correta entre o nome e o objeto designado é a de que quando a palavra correta é encontrada, a coisa a qual ela designa nos é revelada. Portanto, é simultaneamente na designação da palavra correta que o objeto designado se revela.

Por fim, a descrição ontológica da linguagem, culmina na conclusão de que não há uma linguagem perfeita, ou seja, que contemple e que permita a todos os objetos se mostrarem em sua totalidade. Assim, “toda visão da linguagem é apenas uma visão limitada do mundo” (SCHMIDT, 2016, p.175), pelas quais apenas os fragmentos dos objetos de compreensão se revelam. Ainda, Gadamer, adverte que não é o fato de termos consciência de nossa imperfeição, ou seja, de nossa limitação, o que nos torna hábeis a atingir a perfeição, conforme supunha Dilthey. *In litteris*: “A ciência do condicionamento de modo algum cancela o condicionamento” (VMI:452).

2.3.2 A linguagem e a universalidade da hermenêutica

O caráter universal da hermenêutica reside na linguagem, já que, enquanto meio e objeto da compreensão, é a condição de possibilidade de toda a revelação e compreensão do mundo. Em outras palavras, a hermenêutica é universal porque (SCHMIDT, 2016, p.187) o “ser que pode ser compreendido é linguagem” (VMI:498).

“Esse elemento universal da dimensão linguística – do sentido, do ser do entendimento – habilita a hermenêutica a alimentar uma pretensão de universalidade. [...]. Desse modo a hermenêutica ultrapassa o horizonte de uma reflexão sobre as ciências humanas

para vir a ser uma reflexão filosófica universal sobre o caráter linguístico de nossa experiência do mundo e no próprio mundo.” (GRODIN, 2012, p.79)

Note-se que essa ideia não impede a existência do conceito de verdade das ciências naturais (verdade como correspondência), pois a ideia de adequação das próprias coisas à linguagem se mantém (GRODIN, 2012, p.144): na verdade, a correspondência entre um objeto pensado e o que se diz sobre ele é, antes, uma correspondência linguística. Assim, as teses epistemológicas sobre a revisão de crenças, frente a uma nova descoberta também se mantêm, ou seja,

“uma concepção científica ou filológica sempre pode ser refutada por um mais adequado entendimento que apele para a linguagem do próprio real, tendo como evidência as próprias coisas, mesmo que tal entendimento só apareça por meio da linguagem” (GRODIN, 2012, p.144).

Gadamer conclui “Verdade e Método I” de maneira a reiterar sua tese inicial, que fundamentou ao longo de todo o livro: não é possível haver compreensão “livre de todos os preconceitos” (VMI:493), ou seja, livre da atuação da consciência histórica, na atribuição de significado. Ao contrário do que se espera, consciência efetuada historicamente é condição necessária para qualquer tipo de compreensão. Ademais, tendo em vista a universalidade da hermenêutica em função de seu caráter linguístico, Gadamer esclarece que, mesmo as ciências naturais e seus métodos, não estão livres da linguagem nem da hermenêutica e nem da historicidade. Assim, há a reivindicação legítima da libertação do valor de verdade sequestrado pelo método das ciências naturais, que ao exigirem a imparcialidade, a objetividade (distância artificial entre intérprete e objetos) e a –impossível- supressão da consciência histórica efetual excluíram, arbitrariamente, a estética e as ciências do espírito de suas legítimas pretensões de verdade.

3. A TEMPORALIDADE NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER

Apesar do conceito de tempo e de temporalidade terem sido bastante tratados na fenomenologia, sobretudo em Husserl, Hegel e Heidegger, Gadamer não se ateve a desenvolver explicitamente muito sobre este tema ou, ao menos, de maneira sistemática, em “Verdade e Método” vols. I e II. Isso não significa dizer, porém, que a temporalidade não esteja presente ou que não tenha papel fundamental em sua hermenêutica filosófica. Ao longo da leitura de “Verdade e Método I”, resta claro que a temporalidade faz-se presente antes como um pressuposto, de maneira que sua presença – pressuposta - se apresenta apenas quando necessário para explicar uma ou outra questão.

Podemos citar, por exemplo, os parágrafos nº 126; 127; 427; 428; 438; 445; 479 de “Verdade e Método I” onde encontramos algumas passagens em que a temporalidade, expressa, inclusive, por meio de outras palavras de seu campo semântico, tais como “passado”, “presente”, “futuro”, “tempo”, “relação temporal” é suscitada. O capítulo terceiro desta pesquisa monográfica trata de expor como a temporalidade se articula com os principais conceitos da hermenêutica filosófica de Gadamer, quais sejam, a experiência, a compreensão e a linguagem.

3.1 Sobre a temporalidade na experiência estética

A temporalidade na experiência estética, para Gadamer, percorre dois caminhos. O primeiro consiste no conceito de “simultaneidade”, entre a obra de arte e o espectador, o que permite a realização da experiência estética. O segundo consiste no conceito de “repetição” que refere-se ao modo de representação do ser estético que, como se verá, é sempre efêmero. Assim, a temporalidade na experiência estética se refere tanto a uma condição de possibilidade para que ela possa ocorrer, quanto um componente essencial do próprio ser da obra de arte.

Gadamer tem como premissa o fato de que a obra de arte é um tipo de jogo. Isso quer dizer que o seu verdadeiro ser não é separável de sua representação, momento em que surge a unidade e a identidade de uma configuração do ser da obra de arte como a maneira por meio da qual ela apresenta-se (VMI:127). Note-se que não existiria um ser da obra de arte puro em si mesmo; é essencial a sua dependência para com a sua representação (VMI:127). Desta forma,

o ser da obra de arte permanece preservado, por mais diferentes representações que possa ter. É por este motivo que podemos identificar a identidade entre representações diversas de um mesmo ser da obra de arte, mesmo que sejam representações totalmente deformadas ou distintas. O ser de uma mesma obra de arte se repete diferentemente porém permanece a cada nova representação (VMI:127).

Note-se que “repetição não significa que algo venha a se repetir em sentido próprio, isto é, [que] seja reconduzido a um original.” (VMI:127). Analogamente, assim como não existem interpretações iguais nem a interpretação original de um texto, também, no caso da obra de arte, toda repetição e toda nova configuração do ser de uma obra de arte é tão original quanto a própria obra (VMI: 128). A obra de arte, na medida em que sempre é diferente, a depender de cada nova representação, é um ente temporal, da maneira mais radical e efêmera possível: só possui seu ser na repetição, isto é, “no devir e no retornar” (VMI:128).

Sendo a repetição e a efemeridade caracteres essenciais do ser da obra de arte resta agora analisar a temporalidade que convém ao ser estético na experiência estética: a simultaneidade.

“Em geral a essa simultaneidade e essa presencialidade do ser estético chamamos de a-temporalidade. Mas a tarefa que se apresenta é pensar essa a-temporalidade juntamente com a temporalidade à qual pertence essencialmente [...]” (VMI:126)

A simultaneidade convém-lhe porque é o conceito que constitui a essência do assistir, que significa “o estar-fora-de-si”, que é a possibilidade positiva de se ater inteiramente a outra coisa. Ao mesmo tempo em que estamos presentes, quando estamos assistindo, presenciamos a obra de arte por meio de nosso próprio auto-esquecimento. “O estar entregue a uma visão, totalmente esquecido de si, é constitutivo da natureza do espectador.” (VMI:131). Neste caso, o autoesquecimento não tem caráter negativo, antes, é condição positiva e produtiva própria do espectador (VMI:131) frente a uma obra de arte.

A simultaneidade significa “o ser-ao-mesmo-tempo e a igual-validade de diversos objetos estéticos da vivência numa consciência” (VMI:126-127). Em outras palavras, para Gadamer, simultaneidade significa que algo individual alcança plena atualidade na sua representação por meio do desempenho da consciência, que deve ater-se de tal forma à obra de arte que esta se torna “simultânea” à consciência de quem experimenta (VMI:126-127). A referida “a-temporalidade”, da

citação destacada anteriormente significa o momento em que a toda e qualquer mediação da obra de arte pela consciência é abarcada numa atualidade total da consciência (VMI:126-127). É a simultaneidade na contemplação de uma obra de arte pela consciência o que permite a experiência da a-temporalidade do ser estético.

Na experiência estética o que está sendo representado diante cada espectador é um momento tão único, tão efêmero e tão fora da realidade quotidiana que “não motiva ninguém a sair daí para qualquer outro futuro ou realidade” (VMI: 131). Enquanto assiste, o espectador é remetido a uma distância absoluta, ou seja, a distância estética verdadeira que o imobiliza de fazer qualquer atividade que não o assistir. Em outras palavras, a distância estética “significa a distância necessária para ver, que possibilita uma participação verdadeira e global naquilo que se apresenta diante do espectador” (VMI:131).

A distância estética da consciência é apenas necessária para que o espectador possa desfrutar da comunhão em assistir a obra de arte representada (VMI:137), de maneira a experienciar, ainda que brevemente, a experiência da a-temporalidade provocada pela simultaneidade, como fora explicado anteriormente. O autoesquecimento imóvel do espectador corresponde a sua continuidade consigo mesmo, pois que a consciência quando esquece de si e se torna espectadora ainda mantém um mínimo de continuidade de sentido e de unidade de si.

Sobre a temporalidade na experiência estética pode-se dizer que o que é alcançado é a experiência de um presente absoluto, quando assistimos ao ser de uma obra de arte sendo representado. Mediante os conceitos de “simultaneidade”, de “a-temporalidade” e de “repetição” é possível descrever como a experiência de presente absoluto se mostra viável, ainda que brevemente, para a consciência. Ademais, foi possível, também, caracterizar como o modo de ser do estético se apresenta; como o ser de uma obra de arte continua sendo o mesmo a cada nova representação e como espectador e obra se relacionam, por meio da suspensão da temporalidade: “o momento absoluto em que se encontra o espectador é tanto autoesquecimento como mediação consigo mesmo. Aquilo que o arranca de tudo é o mesmo que lhe devolve todo o seu ser” (VMI:131).

3.2 Sobre a temporalidade na experiência hermenêutica

Sob outra perspectiva, para analisar como a temporalidade se articula com a experiência hermenêutica, como descrita por Gadamer, é preciso se ater, primeiramente, no conceito de vivência, de maneira a mostrar a sua relação com o conceito de experiência e, por fim, com o conceito de experiência hermenêutica.

A palavra *vivência* está associada ao verbo “vivenciar”, que significa, inicialmente, “ainda estar vivo, quando algo acontece” (VMI:66). Depreende-se dessa primeira significação que a palavra vivenciar remete-nos a imediaticidade, em relação ao:

“[...] que se apresenta [como] algo real, em oposição àquilo que se pensa saber, mas para o qual falta a credencial da vivência própria, quer porque o tenhamos recebido de outros, porque venha do ouvir falar ou que tenhamos deduzido, suposto ou imaginado. **O vivenciado é sempre o que nós mesmos vivenciamos.**”(VMI:66) (Grifo meu).

Contudo, a palavra vivenciado também tem uma segunda acepção que designa o conteúdo permanente daquilo que é vivenciado (VMI:66), ou seja, o conjunto do conteúdo do que é vivido na vida por alguém. Para Gadamer, “esse conteúdo é como um rendimento ou um resultado que ganha duração, peso e importância a partir da transitoriedade do vivenciar” (VMI:67).

Assim, conclui-se que as duas acepções formam a base de significação da palavra “vivência”, quais sejam, a primeira, que remete à imediaticidade, “que precede toda interpretação, elaboração e transmissão e que oferece apenas o suporte para a interpretação e a segunda, que remete ao conjunto do conteúdo permanente do que foi vivido” (VMI:66).

Após criticar Dilthey e Husserl nos seus usos da palavra “vivência”, respectivamente, na filosofia da vida e na fenomenologia, no sentido de que ambos os autores se ativeram meramente ao aspecto epistemológico e teleológico da palavra sem, contudo, não a determinarem conceitualmente (VMI:72), Gadamer propõe, assim, que a “vivência”, manifestação da vida, é a última instância a que podemos retroceder (VMI:72), na análise filosófica.

Para Gadamer, o conceito de vivência não é somente algo que está em trânsito na correnteza do fluxo da vida da consciência, mas que apresenta uma

unidade (VMI:72). Por isso, é possível se falar em “vivência”, no singular. A vivência constitui-se na recordação e refere-se ao conteúdo semântico de uma experiência; para quem vivenciou o conteúdo semântico da experiência vivenciada, esse conteúdo tem duração permanente (VMI:72).

Ademais, para Gadamer, a palavra “vivência”, remete-nos ainda a uma contraposição entre vida e conceito, já que ao mesmo tempo que tem imediatez, que supera a todas as opiniões sobre seu significado, o vivenciado tem sempre uma unidade conceitual, que refere-se à recordação do conjunto de vivências que alguém faz de si mesmo, “o que ajuda a construir seu significado é o fato de ele fazer parte da unidade desse si mesmo e conter uma referência inconfundível e insubstituível com o todo dessa vida una” (VMI:72). Assim, do ponto de vista filosófico, a duplicidade que o conceito de vivência apresenta significa que esse conceito abarca tanto as experiências da vida vivida, assim como a unidade semântica oriunda do mesmo sujeito que vivencia todas as experiências, que formam sua vivência.

Ora, mas o que o autor chama de experiência? Para Gadamer, é curioso notar que o conceito de experiência parece ser um dos menos elucidados na Filosofia. O que não é de se espantar, dado que esse conceito foi sequestrado pela metodologia das ciências da natureza e submetido a uma esquematização epistemológica que mutilou, em grande parte, seu conteúdo originário (VMI:352).

O sequestro do conceito de experiência é fundamental para alcançar o objetivo da ciência, que é o de tornar a experiência totalmente objetiva, por meio da anulação de sua historicidade. Para tanto, as ciências naturais se valem de seu aparato metodológico que garante a objetividade da experiência, por meio da possibilidade das experiências feitas ali poderem ser repetidas por qualquer pessoa (VMI:352).

O mesmo raciocínio tentou ser aplicado às ciências do espírito. Assim como na ciência da natureza, os experimentos das ciências do espírito deveriam ser passíveis de verificação e de controle. Em outras palavras, não há espaço para a historicidade da experiência, na ciência moderna (VMI:352).

Para Gadamer, a ciência moderna não faz mais do que continuar, com seus próprios métodos, o que, de um modo ou de outro, é sempre o objetivo de qualquer experiência:

“[...] uma experiência só é válida na medida em que se confirma;

nesse sentido, sua dignidade repousa no princípio que reza que ela pode ser reproduzida. Mas isto significa que, por sua própria essência, a experiência suspende em si mesma sua própria história e a extingue.” (VMI:353)

Assim, a análise do conceito de experiência gadameriana não se guia pelos modelos das ciências naturais, pois o que ele pretende é criticar o aspecto teleológico que dominou até agora a problemática em torno deste conceito. Note-se que Gadamer não reconhece que as ciências naturais incidiram em erro em caracterizar a experiência científica. O que faz questão de apontar é que toda e qualquer experiência é válida enquanto for não contraditada por uma nova experiência, e não apenas as experiências científicas. E é isso o que caracteriza a essência geral do conceito de experiência.

Não há a restrição dessa característica às experiências ditas empíricas (VMI:356). O sequestro desse caráter é pretender o monopólio de um momento da estrutura da experiência, já que é comum tanto para a experiência científica, no sentido moderno, quanto da experiência da vida cotidiana, da experiência relativa ao conceito de vivência.

Ainda, importa pontuar que a experiência não se confunde com o conceito de ciência. Antes, a experiência é uma condição necessária para a ciência moderna (VMI:356). É preciso que a universalidade da experiência esteja assegurada, isto é, que as observações individuais mostrem regularmente os mesmos resultados, objetivamente. É só pressupondo a universalidade da experiência que é possível se falar em razão e, posteriormente, em ciência (VMI:356).

Reitera-se que a universalidade da experiência não é a universalidade do conceito nem a da ciência. Ela é desprovida de princípios, pois é justamente um princípio (VMI:358):

“A experiência só se atualiza nas observações individuais. Não se pode conhecê-la numa universalidade prévia. É nesse sentido que a experiência permanece fundamentalmente aberta para toda e qualquer nova experiência – não só no sentido geral da correção dos erros, mas porque a experiência está essencialmente dependente de constante confirmação, e na ausência dessa confirmação ela se converte necessariamente noutra experiência diferente.” (VMI:357)

A experiência e seu processo de constante formação e refutação e atualização têm caráter negativo, embora produtivo (VMI:359). Na linguagem isso se

reflete pela ambiguidade do termo experiência. De um lado, há as que correspondem às nossas expectativas e que as confirmam. De outro, há aquelas que nos frustram, ao nos mostrarem outra realidade. Ora, para Gadamer, esta última é o que ele chama de *verdadeira* experiência, que é sempre negativa, pois reflete a nossa falta de conhecimento acerca do objeto da experiência, a partir do momento em que permite que o objeto se mostre como realmente é.

Assim, a negatividade da experiência acarreta, simultaneamente, o seu caráter produtivo:

"Não é simplesmente um engano que é visto e corrigido, mas representa a aquisição de um saber mais amplo. [...] A negação em virtude da qual a experiência chega a esse resultado, é uma negação determinada. A essa forma da experiência damos o nome de dialética" (VMI:359).

Ademais, esclarece-se que não é possível experienciar duas vezes a mesma experiência. É claro que Gadamer não despreza o fato da objetividade da ciência se basear no fato de um resultado ter de se confirmar continuamente. O ponto em questão é que a repetição de uma experiência confirmada não significa dizer que nós experienciamos a mesma experiência repetidamente. Ao experienciarmos pela primeira vez uma experiência *verdadeira*, isso significa que ampliamos nosso horizonte de conhecimento. "A partir desse momento, o que era antes inesperado, passa a ser previsto" (VMI:359). A repetição procedimental da experiência nas ciências naturais não acarretam uma experiência verdadeira.

Em outras palavras, o conhecimento de uma experiência não pode voltar no tempo e se converter, para nós, numa experiência nova (VMI:359), como se fosse a primeira vez. Depois de termos nosso horizonte ampliado pela experiência, não podemos restringi-lo, mesmo se o conhecimento da referida experiência vier a ser revisado; mesmo nessa hipótese, nossos horizontes sempre se ampliarão:

"O saber próprio da experiência é pensado aqui, desde o princípio, a partir de algo no qual a experiência já está superada. A verdade da experiência contém sempre a referência a novas experiências.. Nesse sentido, a pessoa a quem chamamos de experimentada não é somente alguém que se tornou o que é através das experiências, mas também alguém que está aberto a experiências. [...]. A dialética da experiência tem sua própria consumação não num saber concludente, mas nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência. Aqui a experiência faz parte da essência histórica do homem" (VMI:361).

A experiência *verdadeira*, negativa, pressupõe necessariamente a frustração de nossas expectativas, pois coloca em xeque o saber advindo de nossa historicidade (VMI:362). Experiência é, portanto, a experiência da finitude humana pois que é por meio do que é verdadeiramente experimentado que temos a consciência de nossa limitação, isto é, que sabemos-nos submetidos ao tempo passado, presente e futuro (VMI:363) e ao fim:

“A verdadeira experiência é aquela na qual o homem se torna consciente de sua finitude. Nela, a capacidade de fazer e a autoconsciência de uma razão planficadora encontram seu limite. A verdadeira experiência é assim a experiência da própria historicidade” (VMI:363).

A experiência hermenêutica, enquanto experiência, tem a mesma estrutura da compreensão, acima descrita. Contudo, tem como especificidade a sua relação com a tradição que é apenas de um conjunto de conhecimentos a ser aprendido e dominado, “mas é linguagem, isto é, fala por si mesma, como um “Tu” (VMI:364). Assim, o acréscimo da relação com o “Tu”, referente à tradição como um interlocutor, na estrutura da experiência, acarreta a aquisição do caráter de personalidade da experiência hermenêutica, que se torna, assim, um fenômeno moral (VMI:364).

Como já fora visto, a relação com o “Tu” pode ser feita de três formas. A primeira relação com o “Tu”, o trata como objeto de conhecimento, assim como qualquer outro, de cujo conhecimento serve como determinado meio para determinado fim. Para Gadamer, esta posição é típica da postura científica (VMI: 364). Assim, quando esta relação é aplicada à experiência hermenêutica, corresponde à posição filosófica ingênua que acredita no método e na objetividade científicas do conhecimento histórico (VMI:365). Na história da hermenêutica, esta posição se reflete na primeira acepção de hermenêutica, a acepção clássica.

A segunda maneira de se relacionar com o “Tu” consiste em reconhecer sua personalidade, embora a compreensão deste continue a ter como ponto de partida a própria referência de si mesmo. Assim, se tem a expectativa de conhecer o “Tu” melhor que ele mesmo se compreende e se mostra (VMI:365). Na história da hermenêutica, o correlato dessa relação é o que se cunhou como “consciência histórica”, que apesar de reconhecer a importância da consciência histórica e a existência da alteridade do outro, para compreendê-los, procura superar seu próprio condicionamento histórico. Como resultado, “acaba prisioneiro da

aparência dialética, pois o que realmente procura é tornar-se de certo modo senhor do passado” (VMI:366).

Como foi visto, os fatos de estarmos dentro de uma tradição e de sermos seres históricos não são empecilhos ao conhecimento são, antes, condições necessárias e produtivas para podermos compreender e conhecer o mundo (VMI:366). Esse pressuposto é o que fundamenta a terceira relação com o “Tu” da tradição e que se relaciona com a terceira acepção de hermenêutica e de experiência hermenêutica proposta por Gadamer:

“[...] a abertura à tradição, [é] própria da consciência da história efetual. Também ela tem um autêntico correlato na experiência do tu. Como vimos, na relação inter-humana o que importa é experimentar o tu realmente como um tu, isto é, não passar ao largo de suas pretensões e permitir que ele nos diga algo. Para isso, é necessário abertura. Mas, por fim, esta abertura não se dá só para aquele a quem permitimos que nos fale.” (VMI:367)

Em contraposição com a consciência histórica, a consciência histórica efetual permite a abertura à pretensão de verdade do “Tu” da tradição (VMI:367), apresentado como alteridade, que poderá revogar ou confirmar as próprias expectativas de conhecimento da consciência histórica efetual. A abertura ao outro é a melhor maneira de termos a oportunidade de passarmos por experiências verdadeiras, que apesar de frustrarem, inicialmente nossas expectativas, ampliam nossos horizontes de conhecimento.

Em outras palavras, pode-se concluir que a finitude da condição humana é o aspecto fundamental no qual se baseia o conceito gadameriano de experiência *verdadeira*. É só pelo fato de que estamos inseridos dentro da temporalidade que nos é permitido conhecer, mesmo que limitadamente. E, a cada momento em que nossas expectativas de pretensão de verdade se mostram falsas e são frustradas, temos o espelho de nossa condição histórica e de nossa falibilidade. Assim, a cada experiência verdadeira, que nos frustra e que nos faz sofrer, em prol da ampliação de nosso horizonte de conhecimento, temos também, a cada vez, a nossa finitude refletida em nossos espelhos narcisos, sofregamente.

3.3 Sobre a temporalidade na compreensão

Como já foi visto, a distância temporal entre um intérprete e o texto não é um obstáculo a ser superado, mas sim uma condição produtiva e positiva que possibilita a compreensão. É justamente a historicidade da consciência histórica efetual que permite ao intérprete fazer a fusão de horizontes entre o que lhe é familiar e o que lhe é estranho. É o caminho entre o passado e o presente; entre o intérprete e o objeto de compreensão, “o verdadeiro lugar da hermenêutica” (VMI: 300).

Reitera-se que, de acordo com Gadamer, a compreensão não é o ato racional e voluntarioso de se fazer reconstruir a situação e o significado original do texto, mas sim de se deixar descobrir o que o texto tem a dizer para nós, tendo em vista a nossa própria condição histórica (SCHMIDT, 2016, p.151-152). Em outras palavras, Gadamer rechaça qualquer tipo de possibilidade de cogenialidade, associada a Schleiermacher ou qualquer tipo de possibilidade de suspensão ou superação da historicidade, como almejava Dilthey.

A produtividade da distância temporal consiste em dizer que é a partir do confronto entre a historicidade do objeto a ser compreendido e a do intérprete, possibilitada pela distância temporal entre ambos, que é possível o questionamento de nosso próprio horizonte de entendimento. Assim, quanto maior for a distância entre intérprete e texto, é mais provável que o intérprete seja exposto a horizontes totalmente distintos. O cerne da questão é a abertura às possibilidades de revisão e de ampliação de nosso horizonte frente às pretensões de verdade oriundas de um outro horizonte: “a essência da questão é abrir possibilidades” (VMI:299), por meio do confronto entre horizontes distintos.

Ademais, ressalte-se, ainda, que o tempo passado parece atuar fortemente em dois momentos no processo de compreensão. O primeiro consiste na aculturação e no aprendizado de uma linguagem (SCHMIDT, 2016, p.153), ou seja, na formação linguística de nossa própria historicidade, na formação de nosso próprio horizonte, por meio da linguagem. A tradição em que estamos inseridos, condição de possibilidade da compreensão, é formada paulatinamente, em constante revisão. É o que, sendo iniciado no passado, nos abarca quando estamos no mundo e o que nos acompanha no tempo presente, mediante atualização constante dos significados pela compreensão, que parte da tradição para retornar a ela, de

qualquer maneira.

Se em um primeiro momento o tempo passado influencia na formação do próprio intérprete, em um segundo momento, o tempo passado parece superar esse caráter individual para ser o meio formador da tradição, em que os intérpretes estão inseridos. A tradição tem o papel de preservar conjuntos de preconceitos que, ainda, não foram rechaçados. Além disso, ao ser parte da formação da consciência histórica, de cada intérprete, esses conjuntos de preconceitos constituem o solo para a compreensão, ou seja, para a atribuição de sentido.

Para falar sobre esses papéis do passado na compreensão, Gadamer emprega o conceito de história efetiva (*Wirkungsgeschichte*) (SCHMIDT, 2016, p.153). A “compreensão é, essencialmente, um evento efetuado historicamente” (VMI:300). A consciência histórica pode ser chamada de “consciência histórica efetiva” apenas se estiver aberta a alteridade, de maneira a ter a oportunidade de estar sempre a confrontar e a revisar os preconceitos oriundos da tradição.

Ante a descrição fenomenológica proposta por Gadamer sobre o processo de compreensão de sua hermenêutica filosófica, agora é possível focar na questão específica da temporalidade na compreensão. O caráter temporal e o caráter histórico, ou seja, a temporalidade e a historicidade permeiam, necessariamente, a condição humana.

Para Gadamer, é ilusório pretender associar a verdade do conhecimento oriundo das ciências do espírito a um ideal cientificista e metodológico, ou seja, desprovida de toda a historicidade, que parece ser elemento constitutivo da própria razão (GRODIN, 2012, p.69) e de toda e qualquer experiência.

A temporalidade e a historicidade parecem ter papéis centrais na questão crítica da hermenêutica posposta por ele: “como distinguir os prejuízos legítimos, aqueles que tornam possível o entendimento, daqueles que não são legítimos e que cabe a razão crítica superar?” (GRODIN, 2012, p.69-70).

Sobre tal questionamento, Gadamer, frequentemente, responderá que é, justamente, a passagem do tempo e a distância temporal entre o intérprete e o objeto a ser compreendido, os eventos que permitiriam a separação definitiva entre os bons e os maus preconceitos da tradição (GRODIN, 2012, p.70).

Contudo, essa resposta gadameriana é parcialmente satisfatória (GRODIN, 2012, p.70) seja pelo fato de a passagem do tempo não ser um critério

tão confiável assim e de, portanto, haver preconceitos mantidos por bastante tempo na tradição, mas que se mostraram, em algum momento, serem perniciosos. Ademais, poder-se-ia dizer que a alteridade não é levada em consideração sob estes critérios. Se for o confronto com a alteridade, o que permite a separação entre os preconceitos legítimos dos ilegítimos, então parece que a simples diferença cultural no tempo presente também ensejaria tal revisão de preconceitos.

Se a mera passagem do tempo e a distância temporal não conseguem apreender conceitualmente a referida possibilidade de confronto com a alteridade, o conceito de historicidade consegue, já que envolve a tradição na qual o intérprete ou o objeto a ser compreendido estão inseridos. Assim, pode-se dizer que apesar de serem termos intimamente relacionados a temporalidade e a historicidades são conceitos diferentes, mas que juntos conseguem captar a totalidade das possibilidades que permitem o confronto entre os horizontes de compreensão.

Apesar de Gadamer não deixar clara a diferença e a relação conceitual entre os referidos conceitos, ambos gravitam em torno da noção de tempo e de história. Poder-se-ia pensar em se fazer uma distinção entre dois pólos semânticos, em cujos centros estão os conceitos de temporalidade e de historicidade. E qual a diferença entre ambos? A historicidade é oriunda da temporalidade do *Dasein* e de sua experiência temporal no mundo.

A historicidade, condição fundamental para a compreensão, parece ser, justamente resultado de uma forma de apropriação do horizonte da tradição herdada e da vivência, entendida como o conjunto dos significados das experiências individuais que se desenrolam no tempo e pela passagem do tempo do próprio *Dasein*. Assim, a historicidade seria os sedimentos das vivências em permanente transformação oriunda da temporalidade do *Dasein* e de sua submissão ao estar no mundo temporal e temporariamente.

A historicidade é o solo por meio do qual somos capazes de transformar a experiência da finitude de estarmos no mundo em significado, por meio da compreensão, nosso modo de ser no mundo.

Por outro lado, a temporalidade é anterior à própria historicidade, embora com ela se estenda na vivência do *Dasein*. A temporalidade é constitutiva do próprio *Dasein*, como já havia esclarecido Heidegger, em “Ser e Tempo”. Tendo Gadamer adotado, como fora visto, expressamente os conceitos essenciais de Heidegger como a estrutura da compreensão e, conseqüentemente, o próprio

Dasein, não é possível fugir das consequências necessárias oriundas dessa adoção. Conforme o próprio Gadamer observa:

“[...]É aqui que o mal-entendido que se deu com a exposição ontológica do horizonte do tempo de Heidegger se vinga. Em vez de reter o sentido metodológico da análise existencial da presença [*Dasein*], **procura-se tratar essa temporalidade existencial e histórica da presença, determinada pela cura, pelo preceder a morte, isto é, pela finitude radical, como uma entre outras possibilidades de compreensão da existência, esquecendo, além do mais, que o que se revela aqui como temporalidade é o próprio modo de ser da compreensão**” (VMI:127) (Grifo meu).

Conforme se depreende do trecho acima exposto, para Gadamer, a temporalidade se revela como sendo o próprio modo de ser da compreensão do *Dasein*. Desta forma, a temporalidade da compreensão, enquanto seu modo de ser, parece ser o principal pressuposto que fundamenta toda a hermenêutica filosófica de Gadamer.

3.4 Sobre a temporalidade na linguagem

Gadamer expressamente se utiliza da estrutura da compreensão pertencente ao *Dasein*, formulada por Heidegger em “Ser e Tempo”, conforme demonstra o parágrafo (VMI:271). Contudo, parece ser curiosa a adoção específica do referido recorte, sem se adotar, necessariamente, as consequências daí oriundas. Se a estrutura prévia da compreensão e o *Dasein*, conceitos heideggerianos, foram integralmente adotados por Gadamer, como fundamento essencial de sua hermenêutica filosófica, algumas outras conclusões podem ser tecidas, acerca da temporalidade e da historicidade.

Para Heidegger, o *Dasein* é o tempo¹⁶, enquanto temporalidade¹⁷ (HEIDEGGER, 2003, p.51). O *Dasein* é o ente que se caracteriza como ser-no-

¹⁶Note-se que “o tempo [...] não é algo de externo, como uma moldura dos acontecimentos do mundo. Os movimentos da natureza, que nós apreendemos como espaço-temporais, em si, *não têm* tempo. Eles são em si *livres de tempo*. Só podemos nos relacionar com eles como temporais porque eles vêm ao nosso encontro enquanto pertencentes à natureza por nós descoberta no *nosso* cotidiano. Mas o tempo do cotidiano é apenas um modo de se dar a *nosssa* temporalidade, ou, melhor, a temporalidade que somos *nós*: é a temporalidade do “a gente”, do “todo o mundo”, que, no fundo, não é propriamente “alguém”, é, antes, um “ninguém”. O tempo também não é algo de interno à consciência. Não é a consciência que constitui o tempo, mas o tempo que constitui a consciência.” (FERNANDES, 2015, p.53)

¹⁷A temporalidade é a unidade do porvir, do vigor de ter sido e da atualidade do *Dasein*. No “Ser e Tempo” Heidegger chama essa união de “resolução antecipadora” (FERNANDES, 2015, p.53).

mundo, que significa ser de tal forma no mundo, por meio da qual seja possível se relacionar com o mundo, seja residindo nele, à maneira de um executar tarefas, seja de observá-lo e de o por em questão (HEIDEGGER, 2003, p.35-36).

O *Dasein*, enquanto vida humana, é ser-possível, isto é, o ser da possibilidade do trânsito certo, em decorrência da finitude humana (morte) e, também, do trânsito indeterminado, em decorrência do que seja o conteúdo do ainda por-*vir*¹⁸ (HEIDEGGER, 2003, p.47). Levando o caráter da possibilidade do *Dasein* humano à sua consequência mais radical, pode-se concluir que “o *Dasein* não é no tempo, ele é mesmo o tempo” (HEIDEGGER, 2003, p.51).

Em outras palavras, o tempo é *Dasein* porque este é o caráter humano de cada momento, respectivamente, mas também pode ser o caráter de cada momento vindouro, respectivamente, que consiste na antecipação do trânsito, certo embora indeterminado (HEIDEGGER, 2003, p.69). O *Dasein* é sempre numa modalidade do seu ser temporal possível. Posto de outra forma, o *Dasein* é tempo, e o tempo é temporal, porque é o tempo naquele momento do *Dasein*. Assim, pode-se concluir que há muitos tempos e, também, que o *Dasein* é a temporalidade (HEIDEGGER, 2003, p.69), ou seja, o *Dasein* é o seu próprio trânsito e é a sua possibilidade na antecipação desse trânsito (HEIDEGGER, 2003, p.69).

Tanto a compreensão adotada por Gadamer, quanto o *Dasein* de Heidegger estão vinculados ao tempo. Ambos possuem caráter de possibilidade, ou seja, caráter de projeto a estar sempre em mudança, em reelaboração, em função do trânsito do tempo, a que Heidegger chama de “temporalidade” do *Dasein* e Gadamer de “distância temporal” da compreensão. Isto é de se esperar, afinal, Gadamer utilizou expressamente a descrição¹⁹ heideggeriana do círculo hermenêutico (“estrutura prévia da compreensão”) do *Dasein* (VMI:271).

Uma vez que a ontologia fenomenológica e a hermenêutica de Heidegger foram uma contribuição fundamental para que Gadamer encontrasse seu

¹⁸“O porvir não significa um futuro abstrato, ou seja, um agora que, ainda-não tendo se tornado “real”, algum dia o será. Porvir é o advento do poder-ser mais próprio, ou seja, aquela temporalização em que chegamos a ser nós mesmos. Já sempre nos foi dada a possibilidade desse porvir, desse vir-a-sí, desse advento, contudo, essa possibilidade nos foi dada como tarefa e convocação de ser” (FERNANDES, 2015, p.54-55).

¹⁹“Heidegger escreve: ‘Embora possa ser tolerado, o círculo não deve ser degradado a círculo vicioso. Ele esconde uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário, que, evidentemente, só será compreendida de modo adequado quando ficar claro que a tarefa primordial, constante e definitiva da interpretação continua sendo não permitir que a posição prévia, a visão prévia e a conexão prévia [...] lhe sejam impostas por intuições ou noções populares.’” (VMI:271).

próprio caminho de pensamento na elaboração de uma hermenêutica filosófica, não é de se surpreender que, ao se analisar a hermenêutica filosófica de Gadamer, acerca do fenômeno da compreensão, sejamos remetidos aos conceitos da estrutura prévia da compreensão e ao conceito de *Dasein* heideggerianos.

Sob esse prisma, a universalidade hermenêutica de Gadamer atribuída comumente à linguagem, pelo fato de a compreensão tê-la como objeto e como meio, parece não ser o fundamento mais essencial, necessariamente, para a referida universalidade, dado que a temporalidade e seus desdobramentos adentram até mesmo a linguagem sendo, portanto, anteriores a ela.

A temporalidade também se articula com a linguagem tanto em função do evento da fusão de horizontes quanto pelo conceito utilizado por Gadamer de “idealidade da palavra”, o que confere às palavras conteúdo móvel, capaz de se alterar dentro de uma tradição ao longo do tempo, assim como se ressignificar de acordo com a historicidade do intérprete e da própria tradição (aplicação hermenêutica).

Assim, por este caminho, a universalidade da hermenêutica de Gadamer consiste, antes, na crença na universalidade da experiência temporal pelo *Dasein*, que também se constitui como historicidade, tendo em vista de sua relação com o mundo e no mundo. Note-se, ainda, que o argumento mais contundente para essa proposta não está explicitamente em Gadamer, embora tenha sido por ele assumido, quando ele adotou a estrutura prévia da compreensão heideggeriana.

Se nos remetermos a quem pertence a estrutura prévia da compreensão, veremos que ela pertence, justamente, ao *Dasein*, que, como foi visto, pode ser entendido como o que atribui temporalidade ao tempo, isto é, como o que faz o tempo ser tempo (HEIDEGGER, 2003, p.51). Assim, o caráter universal da hermenêutica filosófica de Gadamer encontra fundamento não só na linguagem, mas também, em última análise, na constituição temporal do próprio *Dasein*. Em outras palavras, a compreensão antes de se desenvolver no seio da linguagem, se desenvolve no seio da temporalidade.

CONCLUSÃO

Ante o exposto, não restam dúvidas acerca da relevância e das articulações da temporalidade dentro da hermenêutica filosófica de Gadamer. Apesar de ser a temporalidade um conceito muito mais pressuposto do que exposto, espero ter deixado em evidência as articulações dessa ideia com os conceitos-chaves de compreensão; de experiência estética; de experiência hermenêutica e de linguagem, na hermenêutica filosófica de Gadamer.

Esta pesquisa teve como objetivo geral reconhecer e apresentar a temporalidade na hermenêutica filosófica de Gadamer, por meio da exposição de sua articulação com os conceitos-chaves de sua hermenêutica filosófica (experiência, compreensão e linguagem), especialmente, a partir da análise de “Verdade e Método I”. Para tanto, fora feita no primeiro capítulo uma breve exposição acerca da proveniência e das origens do pensamento de Gadamer, no que se refere ao tema de sua hermenêutica filosófica. O segundo capítulo se destinou a explicar as principais ideias contidas, especialmente, em “Verdade e Método I”, com ênfase na segunda e na terceira parte do livro. Esclareço que a primeira parte do referido livro não foi o foco pois trata da verdade na experiência estética, por meio da crítica à consciência estética, de maneira a ser uma rica e proveitosa ilustração de como a noção de verdade pode ser ampliada para além da verdade das ciências naturais, de maneira a ter como objetivo apenas abrir caminho para uma noção de verdade própria das ciências do espírito.

Finalmente, o terceiro capítulo deste trabalho objetivou, especialmente, responder ao problema geral da pesquisa, qual seja, a maneira pela qual a temporalidade se articula com os conceitos-chaves da hermenêutica filosófica de Gadamer. Foi possível vislumbrar, no mínimo, quatro articulações conceituais que envolvem o conceito de temporalidade. Por isso, temos na estrutura do texto os subtópicos 3.1 Sobre a temporalidade na experiência estética; 3.2 Sobre a temporalidade na experiência hermenêutica; 3.3 Sobre a temporalidade da compreensão e 3.4 Sobre a temporalidade na linguagem. Ressalto as conclusões tecidas no último subtópico, em que a temporalidade se mostrou como sendo, ao lado da linguagem, um dos fundamentos da universalidade da hermenêutica.

A partir do primeiro capítulo desta monografia, ficou claro que os

principais interlocutores de Gadamer para a elaboração de sua hermenêutica filosófica foram: Schleiermacher, Dilthey, Husserl, Heidegger e Hegel. O diálogo com os dois primeiros foi preponderantemente negativo no sentido de que ambos foram marcos a partir dos quais Gadamer pôde rejeitar algumas das ideias que permeavam o debate acerca da função e do conceito de hermenêutica. Assim, Gadamer pôde dizer sobre o que não pressupõe sua hermenêutica: não pressupõe a cogenialidade entre objeto e intérprete, à moda de Schleiermacher e não se trata da hermenêutica como justificativa metodológica para as ciências dos espírito, por meio da suposição da suspensão de sua própria historicidade e da suposição da existência de sujeitos lógicos a-históricos, à moda de Dilthey.

Com relação a Husserl, Heidegger e Hegel, a articulação fora preponderantemente positiva. Com relação ao primeiro, Gadamer se valeu especialmente das ideias de *mundo da vida* e de *horizonte*, no que refere-se à historicidade e ao momento da aplicação da compreensão. Com relação ao segundo, Gadamer adotou o conceito de *Dasein*, assim como o seu modo de ser no mundo: o círculo hermenêutico da compreensão. Com relação ao terceiro, Gadamer adotou o conceito de *experiência verdadeira*, embora deixe claro que se distingue de Hegel dado que a experiência verdadeira não acarreta num conhecimento absoluto pela consciência, mas sim na constatação de sua própria limitação .

A partir do segundo capítulo desta monografia, por meio do qual foram apresentados a estrutura e os principais argumentos da hermenêutica filosófica de Gadamer, em Verdade e Método I, restou claro o objetivo do livro – a libertação do conceito de verdade sequestrado pela ciência moderna – assim como sua estratégia para a defesa desta ideia: a justificativa para a verdade oriunda da estética (parte 1) assim como a justificativa para a verdade oriunda da experiência hermenêutica (parte 2), de maneira a se encaminhar para a conclusão acerca da universalidade da linguagem, que abarca inclusive a própria ciência moderna (parte 3).

Ante o que fora apresentado, a partir do capítulo três, foi possível enxergar que a temporalidade está presente, ainda que supostamente, ao longo das três partes de Verdade e Método I: a temporalidade está **na experiência estética** pelos conceitos de *repetição* (modo de ser da obra de arte) e *simultaneidade* (condição para a experiência estética); **na experiência hermenêutica** pela ideia de *finitude* – que é a condição de possibilidade para a existência de experiências verdadeiras e negativas; **na compreensão**, dado que ela tem como condição

positiva e produtiva a *historicidade*, que é oriunda da própria temporalidade constituinte do *Dasein*; e **na linguagem**, pelo momento hermenêutico da aplicação; pela idealidade da palavra mas, sobretudo, pela universalidade, atribuída à linguagem, mas que é, antes, pertinente ao próprio *Dasein*, que é o que atribui temporalidade ao tempo, na medida em que é a própria temporalidade, conforme Heidegger já havia concluído. Assim, ficou claro que a temporalidade está presente na hermenêutica filosófica de Gadamer e se articula, essencialmente, com seus principais conceitos: experiência, compreensão e linguagem.

Resta agora acrescentar outras considerações sobre esta pesquisa. Foi um fator limitante o pouco domínio de alemão e de grego, especialmente no que diz respeito à investigação etimológica dos principais conceitos investigados nessa pesquisa e à comparação de algumas palavras traduzidas com suas correspondentes originais. Ademais, este trabalho pode contribuir no desenvolvimento da pesquisa tanto na área de hermenêutica, quanto na área de metafísica por – tentar – retomar a temporalidade como chave de leitura na interpretação da hermenêutica filosófica de Gadamer. Para pesquisas futuras, recomendo a investigação e a comparação entre o conceito de temporalidade na hermenêutica filosófica de Gadamer e em Heidegger, a fim de que possamos descobrir em quais pontos se aproximam e em quais se afastam.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, NICOLA. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BLACKBURN, SIMON. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- DILTHEY, WILHEM. **A autonomia das ciências sociais**. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.
- FERNANDES, MARCOS AURÉLIO. “Da temporalidade da existência e do instante: uma investigação ontológico-existencial segundo o pensamento de Heidegger”. In: **Natureza humana**, vol.17, nº.1. São Paulo, 2015, p. 32 -57.
- GADAMER, HANS-GEORG. **A razão na época da ciência**. Rio de Janeiro: TB - Edições Tempo Brasileiro, 1983.
- _____. **Hermenêutica em retrospectiva**. Vol. único. 2ª ed. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009, v.2.
- _____. **O problema da consciência histórica**. Pierre Fruchon (org.). 3ª ed. Trad. Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- _____. **Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Edusf, 2004, v.1.
- _____. **Verdade e Método II: Complementos e índice**. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Edusf, 2004, v.2.
- GRODIN, JEAN. **Hermenêutica**. Trad. Marcos Marconilo, São Paulo: Parábola Editorial, 2012.
- HEIDEGGER, MARTIN. **O conceito de tempo**. Trad. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fim de século, 2003.
- _____. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco, 2012.
- HUSSERL, EDMUND. **Meditações Cartesianas**. São Paulo: Madras, 2001.
- INWOOD, MICHAEL. **Dicionário de Filósofos: Dicionário Heidegger**. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- KEANE, NIALL; LAWN, CHRIS. **The Gadamer Dictionary**. Nova Iorque: Continuum International Publishing Group, 2011.
- LÖWY, MICHAEL. **Ideologias e ciência social: Elementos para uma análise marxista**. São Paulo: Cortez, 2010.
- PALMER, RICHARD. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986.
- REIS, JOSÉ C. **Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências históricas-sociais**. Londrina: Eduel, 2003.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH DANIEL E. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação.** Petrópolis: Vozes, 1999.

SCHMIDT, LAWRENCE K. **Hermenêutica.** Tradução de Fábio Ribeiro. 3ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2016.