



VERDADE E COMPREENSÃO NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA GADAMERIANA

Truth and Comprehension in Philosophical Gadamerian Hermeneutics

Paulo César Pinto de Oliveira

Universidade Federal de Viçosa - UFV, Viçosa, MG, Brasil

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3102387105968854>

E-mail: pclafaiete@hotmail.com

Allysson Eduardo Botelho de Oliveira

Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0278925402478587> Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5823-2133>

E-mail: allysson.e.b.o@gmail.com

Trabalho enviado em 07 de setembro de 2020 e aceito em 21 de fevereiro de 2022



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Rev. Quaestio Iuris., Rio de Janeiro, Vol. 15, N.01., 2022, p. 912-945.

Paulo César Pinto de Oliveira e Allysson Eduardo Botelho de Oliveira

DOI: [10.12957/rqi.2022.54297](https://doi.org/10.12957/rqi.2022.54297)

RESUMO

O trabalho tem por objetivo esclarecer alguns conceitos estruturantes do pensamento de Hans-Georg Gadamer, como sua concepção de verdade no interior das ciências do espírito, bem como o lugar da compreensão, tradição, pré-compreensões, história efetual e interpretação. Para tanto, valeu-se de uma perspectiva hermenêutica, que não pode ser confundida com a noção de método, categoria duramente criticada pelo próprio Gadamer, como se verá no decorrer do trabalho. No que se refere aos resultados da pesquisa, depreende-se que a Hermenêutica filosófica, deixa em evidência o caráter histórico de relação do homem com o mundo. Assim, o traço estrutural que perpassa desde os comportamentos mais básicos do cotidiano, até a mais complexa teoria científica, é histórico e compreensivo – existir é colocar-se em meio aos campos de sentido, construtos ou imagens que se formam no interior da tradição e vão paulatinamente se sedimentando no tempo. A História efetual marca a constante transmissão de sentidos sedimentados no passado ao presente, as pré-compreensões ou preconceitos, que permitem a compreensão, enquanto posição perante a coisa hermenêutica. Interpretar significa abrir o espaço para que a coisa em questão, gestada no horizonte hermenêutico de saída, seja recepcionada no horizonte hermenêutico de chegada e pautada a interpretação.

Palavras-chave: Filosofia do direito; Hermenêutica filosófica; tradição; história efetual; Gadamer.

ABSTRACT

The work's purpose is to clarify some structuring concepts of Hans-Georg Gadamer's thinking, like your conception about the truth within spirit sciences, as well as the place of comprehension, tradition, pré-comprehensions, effectual history and interpretation. For this purpose, a hermeneutics perspective was utilized, which is different from the notion of method, since this latter category is hardly criticized by Gadamer. Regarding the research's results, it follows that Philosophical Hermeneutics reveals the historical character of man's relation to the world. In this sense, the structural trait that passes through the most basic behaviors of everyday life, to the most complex scientific theory, is historical and comprehensive - to exist is to place oneself in the midst of the fields of meaning, constructs or images that form within the tradition and gradually they settle down in time. Effectual History marks the constant transmission of sedimented senses in the past to the present, the preconceptions or prejudices that allow understanding as a position before the hermeneutical thing. To interpret means, therefore, to open the space so that the thing in question, gestated in the hermeneutical horizon of exit, be received in the hermeneutical horizon of arrival and guide the interpretation.

Keywords: Philosophy of law; Philosophical Hermeneutics; tradition; effectual history; Gadamer.



INTRODUÇÃO

A Hermenêutica filosófica desponta em Gadamer marcada pela pretensão de universalidade, o que significa dizer que ela se refere à totalidade da relação do homem com o mundo. Hermenêutica, aqui, não mais se circunscreve ao entendimento específico de questões pontuais, mas sim se lança à totalidade do mundo como o espaço que torna possível todo e qualquer comportamento, seja de natureza teórica, epistemológica, prática ou cotidiana, sendo que tal relação com o mundo não se estrutura de maneira metodológica. Hermenêutica, na genuína herança heideggeriana, conecta-se fundamentalmente à existência histórica sedimentada.

Verdade e Método, obra essencial da Hermenêutica filosófica gadameriana, desenvolve-se orientada por duas questões essenciais: a primeira se refere à *verdade da autoformação dos campos históricos*, contraposta, assim, à verdade categorial ou proposicional vigente no interior das ciências naturais, em que se percebe a submissão de fenômenos particulares a regras universais como critério de constituição do verdadeiro; e a segunda, desdobramento ou até mesmo o traço transcendental da primeira, é a *compreensão como marca estrutural do mundo histórico*, o que faz com que seja a compreensão também como universal, uma vez que a partir de Heidegger o compreender passa a apresentar-se como a extensão co-originária da existência (GADAMER, 2011, p. 30, 31).

1 A VERDADE DOS PROCESSOS HISTÓRICOS E A TRADIÇÃO

Nas ciências do espírito vige uma modalidade diversa de verdade: a verdade dos processos históricos - esta é a direção tomada por Gadamer. No interior da tradição filosófica, o termo verdade aparece afeto à *adequação* do intelecto ou das proposições às respectivas coisas ou estados de coisas em geral (CASANOVA, 2010, p. 237). Na palavra grega *alétheia* já se percebe o caráter de desocultamento ou do vir-à-presença como característico da tarefa filosófica – permitir que a distância entre a *physis* e o *logos* seja suprimida, ou que o *logos* consiga trazer à tona a entidade do ente (GADAMER, 2012, p. 323), o que faz com que o conhecimento, ou a *episteme*, assente-se na busca do *fundamento* da presença ou na apreensão daquilo por meio do qual essa presença se constitui. É esse o caráter que anima a dialética platônica na procura pela unidade entre o *discurso* e *aquilo de que o discurso é discurso*, e a metafísica aristotélica, em que a *episteme* se concentra na busca das causas do movimento do vir-à-presença da coisa (CASANOVA, 2013, p. 249, 250). No mundo cristão, a adequação passa a repousar no *sumamente ente*, Deus, que cria a totalidade do ente animado por um plano racional, ainda que oculto à finitude da compreensão

humana. Daí a necessidade da intervenção de Deus para que o fundamento da criação se torne cristalino:

Em outras palavras, Deus precisa sempre intervir aqui para que o homem possa descobrir o ser, para que ele possa contemplar a própria glória do criador e a perfeição do seu plano de criação. Dito de maneira sucinta, o plano da essência, do a priori, sofre agora de algum modo uma primeira volatilização, uma vez que sua presença passa a ser condicionada pela presença suprema do sumamente ente, de Deus. Essa primeira volatilização acaba se acirrando ainda mais no interior do mundo moderno (CASANOVA, 2013, p. 258).

Se a verdade no mundo antigo é concebida como adequação à coisa, no mundo moderno a adequação agora parte das coisas rumo à razão: é essa a tônica das *Meditações* cartesianas e do *cogito*, em que a autoposição da substância pensante garante a possibilidade de conhecimento das causas do mundo (DESCARTES, 1973, p. 109, 110) – a razão, como adverte Casanova, é o próprio campo de determinação próprio e suficiente dos fenômenos em geral (CASANOVA, 2013, p. 263). A verdade depende da própria correção dos entes por meio da razão – a verdade do ente se estabelece *em meio à correção do re-presentar* (HEIDEGGER, 2015, p. 94). Tal tendência aparece em sua forma elevada na *virada copernicana* da filosofia transcendental, em que o fenômeno é representação mediada pelas formas *a priori* da sensibilidade – espaço e tempo (KANT, 1985, p. 85, 87). Heidegger afirma que ser em Kant é mera posição e não um predicado real, cuja consequência é o caráter prescindível das determinações efetivas das coisas, atendidos os requisitos de correção perante à razão – a posição não se refere, pois, às determinações reais da coisa:

Pois dizemos de uma pedra que jaz aqui na nossa frente: ela, esta pedra aqui, existe. Esta pedra *é*. De acordo com isso, o “é”, isto quer dizer, o ser como predicado, se mostra também em sua evidência, no enunciado que fazemos desta pedra, enquanto sujeito da proposição. Kant também não nega, na *Crítica da Razão Pura*, que a existência enunciada de uma pedra que jaz, aqui, na nossa frente seja um predicado. O “é”, porém, não é um predicado “*real*”. De que é, então, o predicado “é”? Evidentemente da pedra que jaz aqui. E o que este “é” na proposição “a pedra aqui é”? Ela nada diz daquilo *que* a pedra é enquanto pedra; diz, todavia, *que* aqui aquilo que pertence à pedra existe, é. Que significa, então, ser? Kant responde com o enunciado afirmativo de sua tese: Ser “é somente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas” (HEIDEGGER, 1983, p. 239).

A filosofia transcendental transmite o movimento de interiorização da realidade de forma radicalizada ao idealismo hegeliano através da unidade entre razão e substância, sujeito e objeto, ou, na fórmula de Hyppolite (1999, p. 609), do Espírito que “não é outro senão o *si* pondo a si mesmo como idêntico a si mesmo em seu ser-outro”. A subjetividade posiciona a objetividade como outra face de si mesma na identidade entre *eu* e *mundo*, fazendo com que a particularidade

deva ser elevada à universalidade da regra pelo fato de ser aquela uma etapa desta. A universalidade do cânone estabelecido pela subjetividade como medida da verdade é o elemento contra qual Gadamer pretende se contrapor, pelo fato de ser esta a característica da verdade que vigoraria no interior das ciências naturais.

O fato de a ciência resultar não apenas da experiência, mas também, conforme seu próprio método, pode ser denominada de ciência empírica – uma expressão aplicada à ciência somente a partir do século XVII –, encontrou sua expressão fundamental também na filosofia moderna. No século XIX, tornou-se consenso geral de que havia entrado na era da ciência “positiva” e deixado a metafísica para trás. Isso não corresponde somente ao “positivismo” filosófico em toda a variedade, o qual afasta de si a construção conceitual e a simples especulação – vale também para todas teorias filosóficas que, como a kantiana, refletem formalmente sobre os elementos apriorísticos em toda a experiência. É por isso que a filosofia do neokantismo se formou numa teoria sistemática da experiência. O conceito da coisa em si, este elemento realístico na teoria kantiana, foi rejeitado pelo neokantismo – com Fichte e Hegel – por ser dogmático e reinterpretado como um conceito-limite do conhecimento. O objeto do conhecimento apresenta a “interminável tarefa” do “determinar” (*Natorp*). Este seria o único sentido epistemologicamente sustentável de “realidade dada” e “objeto”: a interminável tarefa. Essa teoria tem o mérito decisivo de comprovar à fundamentação sensualista do conhecimento seu dogmatismo secreto. A assim considerada realidade dada na sensação não apresenta nada de “dado”, mas sim coloca ao conhecimento sua tarefa. O único “fato” que merece este nome é o fato da ciência (GADAMER, 2006, p. 10, 11).

Nas ciências naturais, um fenômeno é considerado como verdadeiro a partir do instante em que a ele podem ser atribuídas características universais - suas particularidades são assumidas pela universalidade da regra ou do cânone que retrata o seu modo de ser específico. Essa relação específica entre particular e universal é expressa na *proposição*, em que a predicação a sujeitos é realizada através da segurança do método. O método é mecanismo de autoasseguramento da subjetividade a respeito da certeza de si mesma como condutora do processo de conhecimento:

A configuração da ciência moderna estabelece uma ruptura decisiva em relação às configurações do saber do Ocidente grego e cristão. O que predomina agora é a ideia de método. Em sentido moderno, o método, apesar de toda a variedade apresentada nas diversas ciências, é um conceito unitário. O ideal de conhecimento pautado pelo conceito de método consiste em se poder trilhar um caminho cognitivo de maneira tão consciente que se torna possível refazê-lo sempre. *Methodos* significa “caminho de seguimento”. Metódico é poder seguir sempre de novo o caminho já trilhado e é isto o que caracteriza o proceder da ciência. Justamente por isso faz-se necessário estabelecer logo uma restrição daquilo que pode resultar desta pretensão à verdade. Se a verdade (*veritas*) só se dá pela possibilidade de verificação – seja como for –, então o parâmetro que mede o conhecimento não é mais sua verdade, mas sua certeza. Por isso, desde a formulação clássica dos princípios de certeza de Descartes, o verdadeiro *ethos* da ciência moderna passou a ser o fato de que ela só admite como condição satisfatória de verdade aquilo que satisfaz o ideal de certeza (GADAMER, 2002, p. 62).

A verdade metodológica repousa em sua dimensão proposicional ou apofântica (GADAMER, 2011, p. 31), sustentando a díade *verdadeiro-falso* como atribuições ligadas às proposições. Nas humanidades, todavia, observa-se um tipo diverso de verdade, a *verdade dos processos históricos*:

A ideia de condicionalidade de todo conhecimento pelos poderes históricos e sociais que movem a atualidade não representa apenas um enfraquecimento teórico de nossa crença no conhecimento. Significa também uma convivência real de nosso conhecimento com relação aos poderes da época. As ciências do espírito são colocadas a serviço dessas tendências, são avaliadas pelo significado que seus conhecimentos sociais, políticos, religiosos prestam ao poder vigente. Desta forma, reforçam a pressão que o poder exerce sobre o espírito (GADAMER, 2002, p. 51).

Há, desse modo, uma modalidade de verdade diversa no seio das humanidades, que não se conduz pela expressão metodológica nem canônica: percebem-se “tradições de sabedoria e conhecimento em outras culturas que não são formuladas na linguagem da ciência e sobre a base da ciência” (GADAMER, 1993, p. 13). Verdade aqui se relaciona ao campo de autoformação de medidas objetivas, necessárias e universais em meio à *dinâmica de sua diferenciação temporal*. Como abaixo trataremos, Gadamer concebe o processo de constituição de identidade ontológica em meio à diferenciação temporal – “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” (GADAMER, 2011, p. 181). Há uma relação estrita entre *verdade, interpretação e ser temporal* em Gadamer, que encontra, no mínimo, inspiração na concepção da verdade enquanto acontecimento histórico, apresentada por Heidegger em *A Origem da Obra de Arte*, texto que o próprio Gadamer assume como um dos mais importantes no processo de desenvolvimento de sua Hermenêutica filosófica (GADAMER, 2012, p. 337).

Em Heidegger, a obra de arte possui relação estrita com a verdade e com a componente central do seu pensamento tardio ou *pós-viragem*: a *diferença ontológica* ou o *acontecimento de ser*, que é o responsável pela instalação das medidas históricas e epocais específicas, ou seja, o interesse heideggeriano não é estético ao tratar da obra de arte, mas sim ontológico. Afirma o filósofo em *A Origem da Obra de Arte*:

O que é que acontece aqui? O que é que, na obra, está em obra? A pintura de van Gogh é a patenteação originária daquilo que o utensílio, o par de sapatos de camponês, é em verdade. Este ente sai [*heraustritt*] para o não-estar-encoberto do seu ser. Os gregos chamavam ao não-estar encoberto do ente *aletheia*. Nós dizemos 'verdade' mas pensamos muito pouco ao ouvir esta palavra. Na obra - caso nela aconteça uma patenteação originária [*Eröffnung*] do ente naquilo que ele é e como é -, está em obra um acontecer da verdade. Na obra da arte, a verdade do ente pôs-se em obra. “Pôr” [*setzen*] quer aqui dizer: deter [*zum Stehen bringen*]. Um ente, um par de sapatos de camponês, vem, na obra, a deter-se na claridade

[*Lichte*] do seu ser. O ser do ente vem ao carácter permanente do seu aparecer [*Scheinen*] (HEIDEGGER, 2002, p. 31).

No interior do projeto de *Ser e tempo*, Heidegger pretende resgatar os fenômenos originários através da desconstrução da história filosófica sedimentada por meio da *singularização* do ser-aí: através da assunção do carácter de poder-ser que é o seu, pelo exsurgir da negatividade estrutural do ser-aí em meio à tonalidade afetiva fundamental da angústia, há a mobilização temporal em que são possíveis novos campos de sentido que não são meras operacionalizações do passado. Como se nota no §72 de *Ser e tempo*, a análise da historicidade do ser-aí mostra que esse ente não é temporal por estar na história, mas só existe e pode existir historicamente porque é temporal no fundo do seu ser (HEIDEGGER, 2012, p. 2021). A temporalidade do ser-aí rearticulária temporalmente o próprio ser - o caminho, portanto, é do ser-aí para o aí, para o mundo histórico. Contudo, a partir da chamada *viragem*, como nos ensina Casanova, o ser-aí não recebe mais o seu *próprio* a partir da reconquista de uma relação autêntica e não impessoal com as suas possibilidades através da superação dos “em-virtude-de” fornecidos pelo mundo - “ao contrário, no interior do acontecimento apropriador, ele só recebe o seu próprio a partir do acontecimento mesmo, deixando-se apropriar por ele” (CASANOVA, 2013, p. 278).

A essenciação do seer como acontecimento apropriador encerra em si o acontecimento da apropriação do ser-aí. De acordo com isso, considerado rigorosamente, o discurso acerca da ligação entre ser-aí e seer induz em erro, na medida em que sugere a opinião, segundo a qual o seer se essenciaria “por si” e o ser-aí acolheria a ligação com o seer (HEIDEGGER, 2015, p. 250).

O acontecimento de ser marca a verdade enquanto dinâmica da *diferença ontológica* – verdade é o desvelamento do ente na totalidade e ao mesmo tempo retração do ser no abismo de sua diferença (CASANOVA, 2010, p. 237). A expressão diferença ontológica deixa clara a distinção entre ser e ente, e faz com que toda ontologia seja infundada porque ser e ente são diversos e não podem mais ser equiparados: “a partir dela [diferença ontológica], não mais pode se perguntar ‘o que é o ente’, mas é preciso perguntar antes ‘como se alcança o fazer-se essência do ser’? ‘Acontecimento apropriador’ é a resposta heideggeriana à questão ‘o ser se essência como acontecimento’” (CASANOVA, 2013, p. 286). O acontecimento de *seer*, na terminologia heideggeriana, requisita o abrigo do ser-aí para que se dê, ou *essenciar-se*, como adverte Heidegger, sendo que tal ato se promove através da arte, do pensamento e do poeitar:

O acontecimento apropriador, no entanto, não tem como ser de maneira alguma *re-presentado* como uma “ocorrência dada” e como uma “novidade”. Sua verdade, isto é, a própria verdade, só se essencializa no *abrigo* enquanto arte, pensamento, poetização, ato, exigindo, por isso, a insistência do *ser-aí*, que rejeita toda aparência de imediatidade do mero re-presentar (HEIDEGGER, 2015, p. 252).

O acontecimento de *seer*, como dito, estabelece o fundamento histórico de uma época, ou determina o ente na totalidade, desvela, assim, a medida de um tempo. Contudo, ao mesmo tempo em que isso se dá, o *seer* se retrai pelo fato de ele não se confundir com o próprio fundamento, querendo com isso dizer que o *seer* estabelece o fundamento, mas não é ele o próprio fundamento, o que faz com que todo o fundamento de uma época seja na verdade infundado.

A verdade como adequação continua sendo pensada por Heidegger no período posterior à viragem como uma verdade derivada. A única diferença é que agora o seu caráter derivado se refere antes de tudo ao surgimento de uma medida epocal determinada. Essa medida epocal aponta para o acontecimento de um espaço de suspensão (*epoché*) no qual uma determinação específica do ser do ente na totalidade ganha corpo, no qual se dá uma essencialização histórica de ser como fundamento e no qual o ser sempre imediatamente se retrai no abismo infinito de sua diferença. O acontecimento apropriador do ser traz incessantemente consigo de maneira inexorável a cesura radical entre ser e fundamento, por mais que a própria essencialização do ser se confunda com a dinâmica de fundação dos fundamentos históricos de um tempo-espaço, ou seja, de uma época. Ora, mas ao falarmos de uma medida epocal e ao articularmos o discurso acerca de tal medida com o problema da verdade, não estávamos fazendo outra coisa senão nos remetendo para o caráter propriamente dito de ser. *Ser é constitutivamente diferença*. Dizer isso é ao mesmo tempo afirmar que todo e qualquer fundamento é histórico e que nunca há qualquer possibilidade de se alcançar fundamentações últimas (CASANOVA, 2013, p. 151, 152).

Heidegger vê na obra de arte essa dinâmica de desvelamento e retração que marca o acontecimento de *seer*, daí afirmar, como na passagem acima transcrita, que a essência da obra de arte é ser o *pôr-se em obra da verdade*. A partir do quadro de Van Gogh, em que são retratados os sapatos do camponês, Heidegger diz haver ali a tensão entre *mundo e terra*:

A origem da obra de arte e do artista é a arte. A origem é a proveniência da essência, na qual está a ser o ser de um ente. O que é a arte? Procuramos a sua essência na obra efectivamente real. A realidade efectiva da obra determina-se por aquilo que está em obra na obra, pelo acontecer da verdade. Pensamos este acontecimento como a contenda do combate entre mundo e terra. O repouso está a ser no movimento recolhido desta contenda. É aqui que se fundamenta o repousar-em-si da obra (HEIDEGGER, 2002, p. 58).

A contenda a que se refere Heidegger ressalta a relação entre mundo e terra: o mundo do camponês, sua dinâmica existencial em sua teia de referências cotidianas, vem à tona, ao mesmo tempo em que há uma dimensão refratária, impenetrável, que resiste à apreensão definitiva – terra.

Terra, como adverte Gadamer não é mera matéria-prima, mas aquilo de que tudo provém e para onde tudo conflui: é o ser-fechado da obra, o abrigar-se-em-si, o cerramento (GADAMER, 2012, p. 342, 343). Assim como no acontecimento apropriador há o desvelar-se em fundamento e a retração do ser, na obra de arte desponta o mundo do camponês e retrai-se a sua apreensão definitiva em terra:

Da abertura escura do interior deformado do calçado, a fadiga dos passos do trabalho olha-nos fixamente. No peso sólido, maciço, dos sapatos está retida a dureza da marcha lenta pelos sulcos que longamente se estendem, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual perdura um vento agreste. No couro, está [a marca] da humidade e da saturação do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do carreiro pelo cair da tarde. O grito mudo da terra vibra nos sapatos, o seu presentear silencioso do trigo que amadurece e o seu recusar-se inexplicado no pousio desolado do campo de Inverno. Passa por este utensílio a inquietação sem queixume pela segurança do pão, a alegria sem palavras do acabar por vencer de novo a carestia, o estremecimento da chegada do nascimento e o tremor na ameaça da morte. Este utensílio pertence à *terra* e está abrigado no *mundo* da camponesa. É a partir desta pertença abrigada que o próprio utensílio se eleva ao seu repousar-em-si (HEIDEGGER, 2002, p. 27, 28).

A questão que ora se apresenta aqui é justamente essa: por que razão Heidegger pensa a obra de arte como paradigmática para a verdade? Pelo fato de o artista deixar-se absorver pela própria dinâmica de acontecimento da obra, assim como aquele que a ela se dirige não o faz movido pelo pensamento calculador ou procurando explicações causais e demonstrativas sobre o fenômeno artístico:

Em que medida a obra de arte está em condições de acolher a contenda entre mundo e terra? A resposta a estas perguntas pode ser dada de maneira a princípio contumaz: a arte não pergunta pelo fundamento daquilo que ela traz à tona, mas deixa que ele apareça “sem que nem por quê”. Arte não é conhecimento demonstrativo acerca dos entes em geral, mas repetição da própria gênese do horizonte de manifestação dos entes em sua unidade concreta de mundo e terra, campo de realização da reunião de cada coisa e de todas as coisas na tensão entre desvelamento e retração (CASANOVA, 2010, p. 241).

Na obra de arte há absorção, entrega ao que ali se dá, o deixar-se apropriar pelo fenômeno estético. Tal entrega é também promovida no acontecimento de ser em relação ao ser-aí, que precisa conquistar-se na absorção na história do ser:

O artista, por conseguinte, enquanto voz do acontecimento apropriativo, concretiza plenamente em si mesmo, no modo de sua atividade, essa entrega. Deixando-se apropriar pelo acontecimento apropriativo, a verdade põe-se-em-obra em sua obra e ele recebe daí um próprio que é tanto mais seu quanto mais ele concretiza a medida de sua época. Com isto, todo artista aqui é necessariamente um homem de seu tempo. *Não por expressar opiniões, as vivências, as agruras, as dores, as alegrias e os anseios dos homens de seu tempo, mas por abrir o espaço para que o seu tempo se ponha em obra com a verdade*

que é a sua. Nós temos aqui, em suma, a atribuição de um papel fundacional para a obra de arte (CASANOVA, 2010, p. 242) (grifos nossos).

Gadamer vê na articulação da verdade, presente no acontecimento artístico, algo primordial para a concepção de verdade dos processos históricos. Assim como na arte há a necessidade de entregar-se àquilo que ali se dá sem a pretensão de calculabilidade ou de fornecer a explicação do fenômeno artístico em sua definitividade, em relação à história a tarefa das humanidades é justamente o permanecer junto a ela de uma maneira diversa em relação ao modo pelo qual as ciências naturais procedem: não se busca a submissão a regras universais, mas sim um apropriar-se adequando, um ouvir, um valer-se de forma produtiva daquilo que ali nos chega pelas mãos do tempo – é a participação no acontecimento de algo em meio ao fenômeno histórico.

Uma obra de arte não tem evidentemente em vista algo, ela não se refere a um significado como um signo, mas ela se apresenta em seu próprio ser, de tal modo que aquele que contempla está impelido a permanecer junto a ela. Ela mesma está presente a um tal ponto, que aquilo de que ela é feita, pedra, cor, som, palavra, só ganham nela a existência propriamente dita (GADAMER, 2012, p. 343).

Gadamer pensa, portanto, no caráter autoimpositivo dos processos históricos, que se apresentam sem a necessidade da sua fixação por parte de uma subjetividade e que conclamam a participação dos sujeitos, do mesmo modo que a dimensão da obra de arte não depende da intenção do seu autor nem do seu intérprete que se põe diante dela. Essa medida histórica necessária, que se autoforma e autoimpõe, denomina-se *tradição*, ou pluralidade de vozes através das quais o passado nos chega (GADAMER, 2011, p. 377). Verdade significa aqui o reconhecimento do poder da tradição e de sua capacidade de tornar possível todo e qualquer comportamento teórico ou prático no interior do mundo histórico: é a compreensão enquanto traço estrutural do mundo fático, a cujo tratamento mais detido nos dedicaremos abaixo. Contudo, a autoformação dos processos tradicionais exige a participação nesse próprio acontecimento de forma esclarecida – a consciência histórica, o que nos permite afirmar que a pretensão de verdade das humanidades se apoia no caráter *simbólico*, co-pertecente ou intencional entre tradição e participação:

Verdade pretende acentuar, em um primeiro momento, a alteridade do que a tradição diz frente aos pré-conceitos da subjetividade que o escuta: é o ser próprio, o valor do texto, irreduzível ao arbítrio do intérprete, o que a “verdade” da tradição quer enfatizar. Um acontecer que me obriga a entrar em uma experiência com o outro de mim, eis aqui o sentido geral do processo de “verdade” no qual se encontra quem está imerso em tradições (RODRIGUES, 2016, p. 188).

Gadamer, assim, atrela a verdade à autoapresentação da coisa ela mesma em meio à tradição – “escutar a tradição e situar-se nela é o caminho para a verdade que se deve encontrar nas ciências do espírito” (GADAMER, 2012, p. 53). Há, desse modo, por parte da consciência histórica, o reconhecimento de uma certa autoridade da tradição, que não se refere à obediência cega, mas se liga à *atribuição* de algo porque se reconhece a quem é atribuído uma superioridade na emissão de juízos:

O que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anônima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo fato de que também a autoridade do que foi transmitido e não somente o que possui fundamentos evidentes tem poder sobre nossa ação e nosso comportamento” (GADAMER, 2011, p. 374).

Como a própria etimologia do termo deixa claro, obedecer é *ob – audire*, literalmente dar ouvidos ou escutar, o que significava, segundo a passagem de Gadamer acima transcrita, reconhecer a autoridade e superioridade de juízo àquilo é transmitido:

Não se pode concordar com aquele tipo de autoridade que usurpa o juízo, e, portanto, mostra-se como seu contrário, ou seja, a oposição entre autoridade e razão deve ser eliminada, porém, não sem antes estabelecer a essência da autoridade. Gadamer define autoridade como competência para o exercício de um ofício, como um ato de reconhecimento e de conhecimento, isto é, reconheço uma autoridade pelo conhecimento que ela detém; por isso, a autoridade não se outorga, mas, sim, se adquire, e tem que ser adquirida, se se quer apelar a ela. É por isso que o verdadeiro fundamento da autoridade é também um ato de liberdade e da razão. Para Gadamer, a autoridade não pode jamais ser entendida como obediência cega, mas como lugar de conhecimento, no qual os juízos são justificados (ALMEIDA, 2006, p. 266).

A tradição me interpela de maneira inarredável, cabendo a mim participar adequadamente desse processo de apresentação dela mesma, a *interpretação*. A interpretação, principalmente através da pergunta “o que é a coisa?”, possibilita que a coisa ela mesma se autoapresente em meio ao espaço aberto pelo perguntar (GADAMER, 2011, p. 473). É preciso que se alternem conjuntamente a escuta, o silêncio ao que se autoestabelece, e, ao mesmo tempo, pergunta, a participação no desenvolvimento do processo de acontecimento do ser que tradicionalmente se constitui:

A tradição é o ser que nos determina “mudamente”; apenas no *silêncio* ontológico da tradição podemos *escutar* a voz do ser que queremos compreender. O silêncio e a escuta, como características ontológicas do *Dasein*, segundo Heidegger, revelam-se, para Gadamer, na pluralidade de vozes da tradição. Apesar de suas múltiplas vozes, a tradição é silenciosa; o silêncio é sua autenticidade. Por isso, é preciso calar a *tagarelíce* (sujeições e condicionamentos individuais inautênticos) e assumir uma atitude de escuta para que seja possível ouvir a voz do ser (ALMEIDA, 2006, p. 267).

Há, portanto, uma relação fenomenológica entre interpretação e interpretado, pois a interpretação é sempre interpretação de alguma coisa – tal traço de co-pertencimento é evidenciado pela noção de *símbolo*, presente no modo de ser da obra de arte, para Gadamer (2010, p. 165) (vide *infra*).

Compreender sua pretensão de verdade [da tradição] significa que o que o texto diz pretende apresentar a coisa de que se trata *tal como ela é mostrada para nós em nossa situação*. É esta a transcendência fundamental do texto, por meio do qual sai de um mundo e nos alcança: o que ele diz apresenta as coisas como aspirando imediatamente, por seu próprio sentido, a *se encaixar* em nossa visão delas. O que a pretensão de verdade põe em jogo é a referência do dito pela tradição à coisa que em seu dizer faz presente e que nós temos, a nossa maneira, também presente. Trata-se de uma *demandade reconhecimento* do que o dito no texto está de acordo com a coisa de que se trata, a qual nós também podemos ver. *O fundamental na pretensão de verdade é uma certa forma de adequação* (RODRIGUES, 2016, p. 190).

Gadamer pensa no acontecimento da tradição como a constituição de imagens históricas através do movimento de autoformação temporal: através da participação interpretativa na dinâmica temporal fixam-se medidas objetivas independentes de subjetividades. A tradição requisita a participação em meio ao seu processo de constituição, pois seus conceitos ou imagens não possuem *ser para além dos seus processos de constituição*. O ser dos fenômenos históricos articula-se na interpretação, de modo que vai se formando paulatinamente uma objetividade dessas figuras ao longo dos processos históricos que engrandece ou fomenta a coisa interpretada (GADAMER, 2011, p. 31, 453). A estrutura intencional, que em Husserl se ligava à consciência e em Heidegger estava presente na existência, em Gadamer se mostra na interpretação. Quando a interpretação se dá, imediatamente, ou de forma intencional, aquilo de que a interpretação é interpretação, no caso, as imagens históricas da tradição, aparecem e pautam o processo interpretativo. A remissão intencional, portanto, envolve a interpretação e o interpretado.

Devido à temporalidade constitutiva do ser, como afirmávamos acima, sua identidade, ou seja, aquilo que a coisa é, depende da sua diferenciação temporal, de suas diferentes vozes. Com isso, é possível que se diga que a verdade dos processos históricos se encontra interligada à participação interpretativa para que o ser de algo se constitua. Todo esse processo, como já dito, não é controlado pela subjetividade das consciências, mas sim pela própria dinâmica da história que transmite suas configurações ou efeitos, a *história efetual* (GADAMER, 2011, p. 471): “A experiência da tradição histórica vai fundamentalmente além do que nela se pode investigar. Ela não pode simplesmente ser classificada como verdadeira ou falsa, no sentido determinado pela crítica histórica; transmite sempre a verdade, da qual devemos *tirar proveito*” (GADAMER, 2011, p. 31). O que se encontra em jogo na Hermenêutica filosófica é justamente acompanhar de perto a

gênese histórica das imagens, conceitos ou legados na tradição, ou seja, dos conceitos se formando historicamente enquanto conceitos. Há aqui, assim, mediando o nosso texto, a ideia de uma universalidade objetiva peculiar, e é a essa universalidade que Gadamer junte a noção de verdade dos processos históricos.

2 A COMPREENSÃO COMO MARCA ESTRUTURAL DO MUNDO HISTÓRICO

Conforme viemos reiteradamente afirmando, a tradição se autoapresenta como medida objetiva e universal descolada de subjetividades pontuais. Tal característica realça o segundo elemento marcante de *Verdade e Método: a compreensão como traço estrutural do mundo*, o que faz com que a existência seja compreensiva, em todo e qualquer movimento que ela venha a se apresentar, desde um aceno que se dá a um amigo que calmamente caminha por uma calçada em uma manhã de domingo até uma complexa teoria científica. Como acima dizíamos, em *Ser e tempo*, através da noção de ser-aí, percebe-se que a existência humana não é marcada por determinações essenciais ou quidativas, afastando-se a ideia de uma natureza humana. Dessa maneira, *o ser-aí é hermenêutico*, uma vez que necessita do mundo histórico-sedimentado para concretizar o poder-ser que é a marca característica da sua indeterminação ontológica originária. Pensar hermeneuticamente representa sempre a tentativa de se enxergar o horizonte histórico de sentido que torna possível a articulação de significados:

A experiência hermenêutica é uma experiência do elemento próprio ao que se encontra contraposto – daquilo que se encontra aí para que venhamos a entrar em correspondência com ele e que, contudo, não se deixa absorver em nenhuma tentativa de alcançar uma tal correspondência. Por isso, enquanto a coisa hermenêutica, o elemento próprio ao que se encontra contraposto, precisa se encontrar no centro do pensamento hermenêutico. Oposicionalidade é o tema central da filosofia que parte de um princípio hermenêutico (FIGAL, 2006, p. 13).

No §31 de *Ser e tempo*, Heidegger equipara existência e compreensão. Existir é descerrar, abrir mundo – “existindo, o *Dasein* é o seu ‘aí’, o que significa, assim: o mundo é ‘aí’; o seu *ser- ‘aí’* [*Da-sein*] é o ser-em” (HEIDEGGER, 2012, p. 407), daí o modal ser-aí ser correlato ao modal ser-no-mundo. O mundo, aberto pela existência, contudo, enquanto totalidade de campos de sentido, não mobiliza pontualmente cada existência: “o que ele faz é muito mais demarcar de maneira estável o que cada coisa é e em virtude do que elas podem entrar em nosso projeto particular” (CASANOVA, 2010, p. 114). Para que as orientações do mundo sejam possíveis em minha existência pontual, concretizando o meu poder-ser através do aí, do mundo, entra em cena a compreensão: compreender é abrir a possibilidade de concretização do impessoal na existência: “No em-vista-de-quê, o existente ser-no-mundo abre-se como tal, abertura essa que foi denominada

entender” (HEIDEGGER, 2012, p. 407). Por mais que os campos de sentidos sejam abertos a todos de maneira indistinta, a compreensão torna *possível a possibilidade*, valendo-se da concepção kierkegaardiana do pecado original enquanto o instaurar da possibilidade da possível redenção, de articulação desses campos em minha existência – por ser quem eu sou, é possível, para mim, escrever esse trabalho aqui e agora e não outra coisa. Essa possibilidade de concretização compreensiva é atualizada pela interpretação:

Chamamos *interpretação* o desenvolvimento do entender. Na interpretação, o entender, entendendo, apropria-se do entendido. Na interpretação se funda existencialmente no entender e este não surge dela. A interpretação se funda existencialmente no entender e este não surge dela. A interpretação não consiste em tomar conhecimento do entendido, mas em elaborar possibilidades projetadas no entender (HEIDEGGER, 2012, p. 421).

A compreensão é um existencial do ser-aí que se articula intimamente com o poder-ser que o marca – “o entender é o ser existencial do poder-ser próprio do *Dasein* ele mesmo e isto de tal maneira que este ser abre em si mesmo o que lhe toca” (HEIDEGGER, 2012, p. 411). Com isso, pode-se dizer que a existência é compreensiva, quando se existe, em qualquer comportamento intramundano, a compreensão já operou, o que faz com que seja ela o traço estrutural do mundo. Todavia, a compreensão é finita, pois ela sempre encontra um limite intransponível: o mundo histórico sedimentado, a tradição ou facticidade.

Faticidade é a designação para o caráter ontológico de “nosso” *ser-aí* “próprio”. Mais especificamente, a expressão significa: esse *ser-aí* *em cada ocasião* [...] na medida em que é “aí” em seu caráter ontológico no *tocante ao seu ser*. [...] Por conseguinte, por *fático* chama-se algo que “é” articulando-se por si mesmo sobre um caráter ontológico, o qual é *desse modo*. Caso se tome a “vida” como um modo de “ser”, então, “vida fática” quer dizer: nosso próprio *ser-aí* enquanto “aí” em qualquer expressão aberta no *tocante a seu ser* em seu caráter ontológico (HEIDEGGER, 2016, p. 13, 14).

Günther Figal chama a atenção para o fato de que ser significa ser a vida fática, ou seja, a vida é fática na medida em que é ela mesma vivida (FIGAL, 2006, p. 21). Sartre chama também a atenção para o corpo como esse limite contra o qual nada posso, ao dizer que o “corpo é o que eu sou imediatamente: o corpo é-me dado por um refluxo do mundo rumo à minha facticidade” (SARTRE, 2013, p. 411).

O limite da facticidade do mundo, assim, faz com que a compreensão seja finita e histórica. Em Gadamer, a compreensão é finita e histórica justamente também por articular-se com o compreendido – não é ela qualquer coisa, pois a relação entre tradição e compreensão é simbólica. Ao mesmo tempo, o compreendido sofre acréscimo de ser na compreensão pelo fato de ser temporal, ou seja, necessitar de sua diferenciação para que se seja idêntico. Compreensão em

Gadamer é a verdadeira *condição transcendental de surgimento do ser do compreendido*, que necessita da interpretação, da pergunta, para articular-se enquanto tal. Tais características ficam ainda mais notáveis nos elementos centrais do humanismo, obscurecidos pela ciência moderna, sobretudo no acontecimento da obra de arte:

Em verdade, a hermenêutica gadameriana aqisce à finitude de todo e qualquer processo compreensivo. Jamais se começa uma interpretação do zero, assim como nunca chegamos efetivamente ao fim de todas as possibilidades interpretativas. A finitude da compreensão implica ao mesmo tempo uma situação deveras peculiar que merece agora uma rápida consideração. Como vimos, não há para Gadamer o ser do que interpretamos para além da interpretação. Ao contrário, é só no decurso mesmo da interpretação que aquilo a ser interpretado apresenta a verdade que é a sua. Assim, aquilo que buscamos interpretar depende do intérprete como parte indispensável de seu movimento de chegar a si mesmo. Todavia, no momento em que o movimento da interpretação leva a coisa diretamente a si mesma, é aí justamente que a coisa vem à tona em seu caráter simbólico, um caráter que conquista dimensão paradigmática na obra de arte (CASANOVA, 2010, p. XVI).

A escuta e entrega a essa medida objetiva não metodologicamente estruturada se realizava no interior da tradição do humanismo, obscurecida com o desenvolvimento da ciência moderna, cujos padrões de aferição são obtidos à luz das ciências naturais: tratam-se das categorias da *autoformação para o humano*, do *sensus communis*, do *juízo* e do *gosto* (GADAMER, 2011, p. 13, 14). Nesses elementos, não se verifica um universal desvinculado do particular ou da situação prática concreta¹ – vê-se uma conexão imediata do histórico e do particular, sem a necessidade de se sacrificar unilateralmente um pelo outro. Nas figuras fundamentais do humanismo, o que ali se manifesta é justamente a medida histórico-objetiva que se autoimpõe.

A *formação*, dentre as categorias do humanismo, é aquela talvez mais emblemática para a Hermenêutica filosófica por expressar o movimento de *autoformação* dos campos tradicionais. Gadamer, aqui, vale-se da *Bildung*, ou formação hegeliana do Espírito, para retratar o movimento histórico em que se formam as objetividades ou as imagens da tradição. Em Hegel, o movimento da história é realizado pelo Espírito que se autoconhece no fluxo do tempo (HEGEL, 1999, p. 17). O Espírito, motor da história, assim, toma plena consciência de si no encontro consigo mesmo a partir das experiências pontuais das consciências individuais. A experiência da

¹ Daí Gadamer afirmar a ligação da Hermenêutica com a filosofia prática: “Assim, pois, me parece que a resposta que Aristóteles dera acerca da possibilidade de uma filosofia moral vale também para nosso interesse na hermenêutica. Sua resposta era que a ética é, certamente, só uma empresa teórica e que tudo que se diz, na descrição teórica das formas da vida reta, só pode ser de ajuda muito limitada para a aplicação concreta da experiência humana. Não obstante, o querer saber geral não se detém ali onde o decisivo é a reflexão prática concreta. A conexão entre o querer geral e a reflexão prática concreta é uma conexão de reciprocidade. Assim, pois, me parece que a consciência teórica acerca da experiência da compreensão e a práxis da compreensão, a hermenêutica filosófica e a própria autocompreensão, não podem ser separadas uma da outra”. (GADAMER, 1993, p. 77).

consciência, do Espírito, portanto, é sempre a experiência de mediação do particular ao universal do Espírito:

A experiência filosófica implica, pois, o conceito de mediação, pela qual o imediato sensível é negado “numa segunda realidade de modo que esta última não seja senão na medida em que se chegou a ela a partir de alguma outra coisa com relação a ela”. Ora, o que faz isso, o que torna possível esse elevar-se para uma segunda realidade, então mediatizada, e guarda em si o imediato de que partiu, é a negação do imediato. Essa negação somente um poder faz, o pensar (SALGADO, 1996, p. 60).

Como se nota na *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2012, p. 172), a experiência das consciências particulares, em seus diversos *momentos*, transcende essas mesmas consciências individuais justamente pelo fato de que, quando se estabelecem, elas, experiências, estão concretizando as *figuras* de autoformação do Espírito. Portanto, as experiências individuais particulares sempre concretizam o Espírito universal, mesmo que não se tenha essa intenção em específico. Essa unidade entre experiências individuais e concretização do universal do Espírito se justifica diante da equiparação hegeliana entre sujeito e substância (HEGEL, 2012, p. 35):

Para Hegel, só o espírito é realmente activo, tanto na história como na natureza. É simultaneamente a substância e o sujeito último de tudo; por isso, define o espírito universal, que rege o mundo – as duas traduções que se complementam do termo alemão *Weltgeist* –, como a substância que é sujeito. Desenvolvendo Espinosa e uma longa tradução metafísica, Hegel propõe pensar a substância como o princípio criador que eternamente rege as coisas, mas que é, definitivamente, um pouco parado, fossilizado e sem evolução. O espírito universal é a substância que o cria e que move tudo; é o motor último, mas este também está em movimento, em desenvolvimento e evolução (MAYOS, 2008, p. 94).

Jean Hyppolite vê a identidade entre sujeito e substância hegeliana, presente no §17 da *Fenomenologia do Espírito*, como a superação do traço de Espinosa em Schelling:

Em sua filosofia [hegeliana], o Absoluto já não será apenas *substância*, mas ainda *sujeito*. Não senão este modo de superar o espinosismo de Schelling: voltar ao subjetivismo de Kant e Fichte. O absoluto não mais estará, então, para além de todo o saber; será saber de si no saber da consciência. O saber fenomênico será o saber progressivo que o Absoluto tem de si mesmo. Assim, a manifestação ou o fenômeno que é para a consciência não serão estranhos à essência; desta, serão a revelação. Inversamente, a consciência do fenômeno se elevará à consciência do saber absoluto. Absoluto e reflexão não mais estarão separados; a reflexão será um momento do Absoluto (HYPPOLITE, 1999, p. 23).

É o Espírito que se forma no processo, concretiza-se nas experiências da consciência, o que implica em dizer que o movimento da formação carrega consigo as etapas estacionárias dos momentos de concretização, mesmo que a subjetividade que experimenta não se dê conta disso: a experiência particular garante sempre a formação do universal.

Gadamer resgata a autoformação hegeliana com o intuito de apresentar o *processo histórico em que se forma o ser da tradição* na articulação com o seu acontecer específico, ou, de maneira mais clara, ressalta a formação do ser do interpretado no processo de interpretação, diferenciando-se de Hegel por se apegar ao próprio processo e não às figuras da consciência, que sempre apontam para a necessidade da reconciliação com o universal (GADAMER, 2011, p. 51). Quando Gadamer chama a atenção para o processo histórico de autoformação do campo tradicional, o que se destaca desde já é o processo em sua *constante retomada* e não o seu resultado: nem há aqui uma espécie de processualismo, em que o ser é produzido pelo processo, cujo resultado, evidentemente, é a própria negação do ser – pois sempre se precisaria de uma nova configuração, uma nova etapa, para que o ser fosse efetivamente, nem só o resultado para além do processo, evidenciando a influência da tese platônica desenvolvida no *Filebo* - o que se sobressai não é o *ser*, nem o *vir-a-ser*, mas sim o *ser em seu processo de vir-a-ser*.

Assim como Aristóteles sabe que sua reflexão teórica, por ele designada como ética, deve servir à vida realmente vivida, também está claro que para Platão e para o leitor do *Filebo* que o resultado desse diálogo, o ideal de uma vida justamente harmonizada, é, enquanto tal, *um logos que aponta para o érgon*: escolher o Justo no momento da escolha. Aqui não é o lugar para continuar a buscar as relações internas entre a dialética do Uno e do Múltiplo e a doutrina dos números ideais. Interessa-nos, aqui, apenas o Uno; interessa-nos que a vida humana, como todo Ser, pertença ao gênero *misto*, surja aquilo que se chama Ser-Bom. [...] Por conseguinte, a vida humana é, em si mesma, dialética. É, simultaneamente, *Uno e Múltiplo, em cada momento, é ela própria e, consequentemente, está separada de si mesma, da mesma forma* que, no final, o Ser-o-Quê de todo Essente é de forma tal, que é, em todo partícipe [...], ele próprio” [Grifos nossos] (GADAMER, 2009, p. 122, 123).

O que se observa na tese da autoformação é justamente o processo pelo qual o ser de algo se produz historicamente em meio ao devir da sua retomada histórica – o que marca, assim, como nos diz Gadamer, com base em Platão, não é a obra para além do processo, do *érgon* para além do *logos*, mas sim como o *érgon se faz em meio ao logos*, ou seja, como os processos históricos carregam consigo verdades não científicas, mas tradicionais, cuja peculiaridade é justamente a *retomada* que possibilita que novas vozes tradicionais se articulem e promovam novas vozes do ser de algo.

No sentido de Gadamer, porém, a sobreposição do passado só é verdadeiramente histórica se ela reconhece a si mesma como “uma sobreposição de uma tradição que continua efetiva”. O projeto do historicamente outro não é, como Gadamer diz, “senão o momento de uma fase na realização da compreensão” e a “lucidez da consciência histórico-efetiva” consiste de maneira correspondente em levar a cabo, “juntamente com o projeto do horizonte histórico, a sua suspensão”. Para compreender, precisamos ser provocados por algo alheio. Logo que compreendemos, contudo, escorregamos de volta para o interior do fluxo da vida histórica (FIGAL, 2006, p. 27).

Contudo, como já se pode notar, não implica isso em dizer que o processo constitui o ser de algo, ou que a interpretação forma o interpretado, configurando um interpretativismo niilista em que o ser é um mero construto ocasional. Gadamer, na esteira husserliana, vê a relação intencional entre a *interpretação* e o *interpretado*. Conforme afirmávamos acima, já na *Primeira Investigação Lógica* Husserl prevê a unidade co-originária, anterior mesma ao juízo, entre o ato intencional e o seu campo correlato, o que permitiria, v.g., que, no índice, o símbolo aponte para o simbolizado sem que seja necessária a mediação judicativa:

Dos dois conceitos ligados à palavra *signo*, consideramos primeiro o de *índice*. À relação aqui reinante denominamos *indicação*. Neste sentido, o *estigma* é o signo do escravo, a bandeira, o signo da nação. A isto pertencem, em geral, todas as “marcas distintivas”, no sentido original da palavra, enquanto propriedades “características”, destinadas a tornar conhecidos os objetos a que se ligam. [...] Neles encontramos, então, como elemento comum, a circunstância de quaisquer *objetos* ou *estado-de-coisas*, de cuja existência alguém tem conhecimento *atual*, lhe indicarem a *existência de certos outros objetos ou estados-de-coisas*, no sentido de que a *convicção acerca do ser de um é por ele vivida como motivo* (e certamente como um motivo *não intelectual*) *para a convicção ou a suposição acerca do ser de outros*. A motivação produz, entre os atos judicativos em que, para o ser pensante, se constituem os estados-de-coisas indicador e indicado, uma *unidade descritiva* que não deve ser apreendida como, digamos, uma “qualidade de forma” fundada nos atos judicativos – nela reside a essência da indicação. Dito mais claramente: a própria unidade de motivação dos atos judicativos tem o caráter de uma unidade judicativa e, com isso, ela tem, na sua integralidade, um correlato objetual aparente, um estado-de-coisas unitário que nela parece estar, que nela é visado (HUSSERL, 2012, p. 22).

Essa relação intencional entre ato e campo correlato em Husserl aparece em Gadamer inserida no processo de autoformação dos campos históricos através da co-requisição imediata entre interpretação e aquilo de que a interpretação é interpretação. Tal como a intencionalidade da consciência permite dizer que a consciência *é sempre consciência de*, a interpretação *é sempre interpretação de*, de forma que quando se inicia o processo interpretativo, o interpretado, ou seja, aquilo que é legado pela tradição, a imagem ou preconceito, baliza ou orienta a interpretação para que esta abra espaço para a articulação do ser do interpretado. Isso implica em dizer que a interpretação não é qualquer coisa, mas sim mais um acontecimento ou articulação do interpretado na interpretação.

Entretanto, nesse processo, o próprio interpretado se reconfigura, podendo adquirir uma nova configuração ou acréscimo de ser, justamente pelo fato de o ser do interpretado não estar previamente definido (GADAMER, 2011, p. 463), é ele ser temporal, portanto. É passível de ser percebido aqui que novas interpretações, tanto as mais aprimoradas como as pífias, podem se dar no processo, mas cabendo ressaltar que elas serão articulações do interpretado no processo de interpretação.

Não há, portanto, na autoformação gadameriana, formação definitiva do interpretado, mas se garantem novas interpretações pela manutenção da relação *proporcional* entre interpretação e interpretado, como se dá na ideia platônica, que nunca se esgota na *participação* (*methéxis*) na coisa particular (GADAMER, 2011, p. 478). Gadamer lê a ideia em Platão como um universal que se encontra no particular, atravessando cada um dos seus momentos, mas que não se esgota nesse particular, ou, em outros termos, o particular torna visível o universal (GADAMER, 2012, p. 373). Assim, as coisas sensíveis participam da ideia:

Quero dizer o seguinte – volveu Sócrates – e não estou a enunciar nenhuma novidade, mas apenas a repetir o que, em outras ocasiões como na pesquisa passada, tenho me fatigado de dizer. Tentarei mostrar-te a espécie de causa que descobri. Volto a uma teoria que já muitas vezes discuti e por ela começo: suponho que há um belo, um bom, e um grande em si, e do mesmo modo as demais coisas. Se concordas comigo também admities que isso existe, tenho muita esperança de, por esse modo, explicar-te a causa mencionada e provar que a alma é imortal. – Naturalmente admito que isso existe, confirmou Cebes; e, agora, fazes depressa o que dizes. Sócrates: Examina, pois, com cuidado, se estás de acordo, como eu, com o que se deduz dessa teoria! Para mim é evidente: quando, além do belo em si, existe um outro belo, este é belo porque participa daquele apenas por isso e por nenhuma outra causa (PLATÃO, 1972, p. 112, 113; 100a-c).

Ou ainda como esclarece Lima Vaz: “Atribuímos então às coisas sensíveis uma *eponymía* com relação às Ideias (102b; 103b). Essa relação das coisas com as Ideias exprime-se, no *Fédon*, pela noção de “participação” (*methéxis*: 100c), segundo a qual se tem ou a “presença” ou a “comunidade” das Ideias com as coisas (*eíte parousía eíte koinomía*: 100d)” (LIMA VAZ, 2012, p. 74). Já Jean-François Mattéi ressalta a relação entre *eidos*, aspecto, e *idea*:

A *ousía* de uma coisa se exprime por seu *eidos* ou sua *idea*, que é a propriedade universal de um conjunto irredutível aos objetos particulares. Assimilam-se frequentemente aos termos de *eidos* e de *idea* que têm a mesma origem (*weid* – “ver”), e traduzem-se indiferentemente por “forma” ou “ideia”. Seu sentido é, contudo, mais nuançado. *Eidos* designa o “aspecto” de uma coisa, sua “forma”, seu “rosto”, ou sua “cara” (*Protágoras*, 352a). *Idea* representa o aspecto visível de um objeto cujas determinações são menos seguras que a da *eidos*, que remete a uma figura precisa. Platão fala da alma como uma *idea* no *Teeteto* (184d), pois sua forma é menos determinada que a de uma figura geométrica. O próprio Bem não é qualificado como *eidos*, mas como *idea*. Se a *ousía* caracteriza o ser, sua *quidade*, o *eidos* designa o rosto sob o qual o ser aparece à *idea* da alma. Esta é originalmente parente das ideias que vão se revelar a ela sob o efeito da reminiscência (MATTÉI, 2010, p. 72).

Contudo, este particular sensível se relaciona de forma participativa e proporcional com o universal, ou seja, não há a possibilidade de apreensão definitiva do universal em meio ao particular. É que nos ensina Paul Ricouer:

O ser da essência é o ter das coisas. *Mênon* 72c aproxima assim os dois verbos: aquilo pelo qual as virtudes *são* é o que elas *têm*. Seu instrumento de existência (esse “pelo qual” elas *são*) é seu ter essencial. No início do platonismo, o possível

é possível *do* real e não possível *como* real. O interesse do platonismo é primeiramente absorvido *pela função da essência com relação às coisas*; é por isso que inicialmente o verbo “ser” não é acentuado. Platão só insistirá sobre o ser *em si* quando enfatizar a imperfeição da relação da essência com as coisas, no momento em que destacar que as coisas *são apenas* semelhanças. Insistirá então na distância, e não mais na posse, entre as coisas particulares e as essências. Como o sensível “não tem” o inteligível, não poderá dá-lo, não poderá mais que “lembrá-lo”, evoca-lo por “reminiscência”. Haverá solidariedade entre a reminiscência como semelhante distante (e não mais implicação) e o conhecimento do inteligível (RICOUER, 2014, p. 10).

A ideia permite tornar visível na coisa sensível o universal em meio ao seu aspecto, de que ela, coisa, participa. Contudo, não é possível a determinação definitiva do universal em meio a esse particular – o que é possível é a busca, a procura, da aproximação constante da relação proporcional com o universal:

Em todo o caso, salta aos olhos que toda a terminologia empregada nos diálogos tendo como objetivo a relação entre ideia e fenômeno seja de extrema liberalidade: os termos *parussia*, *symploké*, *koinonía*, *méthexis*, *mímesis*, *míxis* encontram-se uns ao lado dos outros. Entre essas expressões, o termo *méthexis* recebeu maior destaque no final, tanto no diálogo *Parmênides* quanto na crítica aristotélica: essa palavra é, como parece, um neologismo platônico para a “participação” do Individual no Geral, uma problemática desenvolvida sobretudo no *Parmênides*. Além disso, partindo da observação aristotélica de que Platão teria seguido a filosofia pitagórica, quase se pode concluir apenas que esta falava de uma *mímesis* das coisas perante os números, ou seja, da representação visível das relações numéricas puras na ordem celestial e na teoria da harmonia musical, Platão faria uso de outra palavra: *méthexis*. [...] Com isso, porém, a *mímesis* passa a ser uma expressão inadequada. É claro que descrever o mundo dos fenômenos como *mímesis* das condições matemáticas puras, isto é, como meras aproximações, mantém um certo sentido metafórico – e, dessa forma, a expressão permanece, juntamente com o par de conceitos “imagem” e “protoimagem”, uma expressão possível desde *Fédon* até *Timeu*. Em contrapartida, *méthexis* descreve a partir do outro lado, a partir do Ser das condições puras, deixando indeterminado o *status* ontológico do partícipe. [...] Além disso, a nova expressão *méthexis* presta-se melhor ao contexto eleático de problema em torno do Uno, do Todo, do Ser, que Platão seguiu desenvolvendo. Por essa razão, ele aceita que a dialética do Todo e das Partes passa pela relação entre Multiplicidade e Unicidade. Partes e elos pertencem ao Todo, de que são partes e elos. Isso pode parecer trivial. Mas o que significa isso para a relação do Múltiplo com o Uno, isto é, para a participação na Ideia? O *Filebo* coloca essa questão – e, seja qual for a solução, o fato de “os Múltiplos”, que não são “Ser”, mas “Gênese”, pertencem ao Ser como partes e elos proíbe toda e qualquer interpretação dogmática do corismo (GADAMER, 2009, p. 12-15).

Assim, o caráter filosófico por excelência é o da busca da manutenção da relação autêntica das coisas com aquilo de elas são coisas – é o caráter genuíno de *phylia*, e tal caráter se manifesta nos processos históricos e tradicionais: a interpretação nunca é definitiva, pois sempre na relação proporcional do interpretado, novas vozes ou configurações do seu ser podem se desenvolver.

A autoformação aponta para a constituição de uma objetividade universal em relação com contextos ou situações particulares, sem a necessidade de mediação ou redução a uma das polaridades, universal ou particular. É nesse sentido que Gadamer tenta promover o resgate da filosofia prática aristotélica (GADAMER, 2011, p. 411) em sua ligação com as demais categorias do humanismo: tato, senso comum, juízo e gosto, pois, em todas elas, há a necessidade de aproximação proporcional entre o universal (o legado da tradição) e o particular da situação específica de recepção da tradição, através da virtude da *phronésis*.

Aristóteles combate a tese da ciência normativa do bem em Platão ao afirmar que a ação ética sempre se realiza em meio a contextos ou situações específicas, que não podem ser universalizados. Nesse sentido, é preciso uma virtude que oriente a ação boa a partir daquilo que se apresenta na situação, ou seja, é o agir bem mediante a requisição da situação. Essa virtude é a *phronésis* (ARISTÓTELES, 1991, p. 149), uma habilidade prática, não-inata portanto, que se exerce mediante o hábito constante e que se alarga com a experiência: “Em termos aristotélicos, o problema é o seguinte: não basta a ciência para operar a boa decisão, porque ela só será boa se coroada de sucesso *hic et nunc*. A avaliação da situação particular em vista da decisão é obra da *phronesis*, que supõe a experiência” (PERINE, 2006, p. 40).

Como ação ética em meio à situação, diante da ausência de uma ciência do bem universal para além da situação, Aristóteles concebe a *phronesis* enquanto a capacidade de se obter a *mesotes*, o meio-termo ou justa medida, equilíbrio entre carência e excesso, que sempre se articula com o que se encontra em questão no contexto específico de ação (ARISTÓTELES, 1991, p. 72, 73, 158). Contudo, a justa medida também não pode ser universalizada, pois é ela peculiar à situação.

A experiência implica uma forma de conhecimento universalmente formulável e já formulado, pois há uma certa captação do universal implícita em *empeiria*, enquanto esta é a memória atual de muitos casos particulares semelhantes. A obra da *phronesis*, virtude da parte calculadora do intelecto que dirige o processo de decisão, consiste em tornar razoável, por um lado, a captação não-racional do fim operada pelo desejo (1139 b3), fazendo dele um desejo refletido (*orexis dianoetike*) e, por outro, consiste em tematizar no âmbito da razão aquilo que há de universal, mas não ainda formulado, no conhecimento empírico da experiência. Dito de outro modo, *phronesis* capta o particular à luz do universal, isto é, à luz do fim, e capta-o “proaireticamente”, vale dizer, em estado de decisão, como particular protraído para o fim. Dito ainda de outro modo, *phronesis* capta o particular no contexto racional-decisório, e não estratégico-pragmático, do cálculo dos meios-para-o-fim (PERINE, 2006, 41, 42).

O que ocorre com a *phronesis* é justamente a conexão com a situação de ação para que se retire dela a medida da ação que é peculiar e condizente à situação. De maneira clara, na Ética aristotélica não há a possibilidade de uma ação em que se percebe a submissão de condutas a regras

universais. Contudo, isso não significa que impere o total e completo casuísmo da ação, que será sem nenhum critério de orientação. O que desponta a partir da *phronesis* enquanto saber prático é justamente a capacidade de, em meio à situação de ação, obter-se a necessidade do agir mediante a escuta plena ao que ali acontece.

Se o que é bom para o homem se dá a cada vez na concreção da situação prática em que ele se encontra, então o saber ético deve chegar a discernir de certo modo o que é que esta situação concreta exige dele ou, dito de outro modo, aquele que atua deve ver a situação concreta à luz do que se exige dele em geral. Negativamente, significa que um saber geral que não saiba aplicar-se à situação concreta permanece sem sentido, e até ameaça obscurecer as exigências concretas que emanam de uma determinada situação. [...] Frente à ideia do bem, determinada pela teoria platônica das idéias, Aristóteles enfatiza o fato de que, no terreno da filosofia prática não se pode falar de uma exatidão de nível máximo como a que fornece o matemático. Esse requisito de exatidão, na verdade, estaria fora de lugar. Aqui se trata tão somente de tornar visível o perfil das coisas e ajudar, de certo modo, a consciência moral com este esboço do mero perfil (GADAMER, 2011, p. 412).

O que as éticas normativo-universais, como a kantiana, tornam prescindível é o próprio contexto da situação de ação, fazendo com que, de certa forma, a ação se desenvolva de maneira abstrata por se constituir *descolada* das particularidades específicas práticas. Gadamer vê em Aristóteles a capacidade de se obter a medida da ação pela escuta plena à situação, que fomenta ainda mais a capacidade de agir eticamente pela constância do hábito – a *hexis*, a atitude firme, gera a propensão para o agir ético devido à exemplaridade, que atua como paradigma para as ações posteriores (GADAMER, 2011, p. 415).

A *phronesis* é a escuta à objetividade do campo de realização da ação, ou seja, responder ao que é requisitado pela situação sem a mediação de um saber teórico. Essa característica é profundamente paradigmática para a Hermenêutica filosófica e para a autoformação dos processos históricos, pois o que se chama a atenção por Gadamer é a necessidade de escuta ao que é transmitido pela tradição, de onde é capaz de exsurgir uma medida objetiva e necessária que não é da ordem da submissão de fenômenos a regras. A Hermenêutica filosófica procura justamente a necessidade nos processos históricos, a escuta à tradição e o diálogo com esta pelo fato de, a partir dela, encontrarem-se orientações que determinam a possibilidade de ser das coisas. Daí Gadamer ver na Ética de Aristóteles o mesmo aspecto que se percebe na Hermenêutica: a aplicação imediata e conjunta de universal e particular, pois a posição particular é sempre a de recepção e movimento em meio às imagens da tradição, em meio a uma situação objetiva de compreensão. A pertença à tradição é o ponto de partida para a compreensão da verdade no interior das humanidades: “Na verdade, em toda compreensão histórica já está sempre implícito que a tradição que nos alcança

dirige sua palavra ao presente e deve ser compreendida nessa mediação – mais ainda: *como* essa mediação” (GADAMER, 2011, p. 431).

Da mesma maneira que é por meio da prática, o hábito, *hexis*, que se alarga a experiência e se fomenta a possibilidade da ação conforme à requisição da situação, na Hermenêutica quanto mais se lida de forma esclarecida com a tradição maiores serão as possibilidades de fomento do próprio caráter rico ou produtivo dessa tradição: uma tradição filosófica rica é aquela que se preocupa com as questões que estão em jogo no interior dessa mesma tradição – as coisas em questão são retomadas na peculiaridade que pertence a elas:

É muito mais “agindo” que o agente descobre “onde ele tem de intervir”; o saber deve “dirigir seu fazer”. Isso acontece na prática hermenêutica, à medida que experimentamos a cada vez, a partir da tradição que se dá para nós, possibilidades da própria compreensão e as deixamos ganhar validade na respectiva situação de vida. Na aplicação, aquilo que é legado é passado adiante, nós nos deixamos determinar por meio dele em nosso presente e nos recolocamos de volta na tradição como aqueles que sabem: “Nós falamos sobre o fato de o intérprete pertencer à tradição, com a qual ele tem algo em comum, e vimos na própria compreensão um momento de acontecimento” (FIGAL, 2006, p. 38).

Hermenêutica é aplicação porque já sempre se movimenta em um passado que é corrigido no presente pela compreensão. Compreender é mobilizar passado – é isso que se desprende da noção de *hermenêutica da facticidade* acima apresentada: “o foco propriamente dito da hermenêutica da facticidade – por mais estranho que isso possa soar – é a idéia de que no fato do ser-aí deve residir compreensão e de que o próprio ser-aí é hermenêutico” (GADAMER, 2009, p. 44). A noção de hermenêutica da facticidade heideggeriana, em que o mundo histórico sedimentado é o limite intransponível como também a condição de possibilidade do compreender, permite que Gadamer desenvolva a chamada *virada prática no interior da Hermenêutica*, ou visualize a Hermenêutica como *filosofia prática*.

3 HERMENÊUTICA: FILOSOFIA PRÁTICA

A consideração da Hermenêutica como filosofia prática parte da tematização da *phronesis* aristotélica – o ouvir à situação para nela encontrar a medida do agir, ponto paradigmático para a Hermenêutica pelo situar-se em meio à tradição, que permite que os campos de sentido possibilitem a articulação de ser:

Com certeza, porém, significa que a possibilidade de uma filosofia da práxis se fundamenta a partir de uma racionalidade já incluída na própria práxis. Nesse sentido, Aristóteles pode dizer: o ponto de partida, a *arché*, o princípio da filosofia prática é o *hoti*, o “que” – e esse “que” não visa apenas ao próprio agir, mas precisamente também à claridade interna, que pertence a todo agir que repousa

sobre a *prohairesis*, sobre a escolha decisiva, Portanto, já é sempre com uma autointerpretação da vida que se articula e já é sempre sobre tal autointerpretação da vida que se constrói a formação conceitual generalizante, esquematizante, tipificante da filosofia prática (GADAMER, 2009, p. 281).

Gadamer pensa a tradição como aquela instância que é capaz de restituir a própria possibilidade, inclusive do discurso filosófico (DUQUE ESTRADA, 2000, p. 519). Nesse sentido, *práxis* ou Hermenêutica enquanto filosofia prática significa o situar-se em meio à tradição, em que o contexto do mundo fático tem não só primazia, como também estabelece a possibilidade da lida teórica com os entes e dos comportamentos práticos em geral.

“Práxis” exprime melhor, como o demonstrou especialmente Joaquim Ritter, a forma de comportamento dos seres vivos, em sua mais ampla generalidade. A práxis, como o ser vivo, está situada entre a atividade e o “encontrar-se em um estado ou situação”. Como tal, não está limitada ao homem, que atua exclusivamente por livre escolha (*prohairesis*). Práxis significa melhor realização da vida (*energia*) do ser vivo, a quem corresponde uma “vida”, uma forma de vida, que é levada a cabo de uma determinada maneira (*bios*). Também os animais têm *praxis* e *bios*, isto é, uma forma de vida (GADAMER, 1993, p. 58).

Na verdade, a concepção gadameriana da Hermenêutica enquanto filosofia prática é um resgate da compreensão e interpretação heideggeriana presentes nos parágrafos 31 e 32 de *Ser e tempo*. Conforme dizíamos, a compreensão é um existencial do ser-aí. Existir é abrir, descerrar campo de sentido, e a compreensão é a responsável pela possibilidade de os campos de sentido concretizarem o poder-ser que sou em meio à minha indeterminação originária. Já a interpretação é o deixar que a compreensão se articule, ou seja, é a conformação do compreendido. Interpretar, em suma, é atualizar as possibilidades abertas pela compreensão. A toda instante a compreensão e a interpretação já acontecem na existência cotidiana, sendo, dessa forma, a própria possibilidade de realização da existência em meio à abertura do possível pelo existencial compreensão. Portanto, o mundo prático sempre tem primazia, precedência ontológica – é esse o traço marcante de toda a tradição hermenêutica.

Quando Gadamer pretende tematizar, na esteira heideggeriana, a Hermenêutica como *práxis*, sua intenção é afastar a concepção metodológica de interpretação da Hermenêutica clássica, pois em Schleiermacher e em Dilthey, por ser a compreensão metodológica, notava-se a cisão entre interpretar e compreender, que eram sucedidos pela aplicação do compreendido à situação particular. Essa esquematização não mais se sustenta a partir de *Ser e tempo* por meio da tríade *existência-compreensão-interpretação*, e diante, também, do fato de a Hermenêutica em Gadamer ser aplicação, como se percebe no caráter paradigmático da *phronesis* aristotélica:

Na velha tradição da hermenêutica, que se perdeu completamente na autoconsciência histórica da teoria pós-romântica da ciência, esse problema ainda ocupava um lugar sistemático. O problema hermenêutico se dividia como segue:

distingue-se uma *subtilitas intelligendi*, compreensão, de uma *subtilitas explicandi*, a interpretação, e durante o pietismo se articulou como terceiro componente a *subtilitas applicandi*, a aplicação (por exemplo, em J. J. Rambach). 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 uma aptidão que requer uma particular finura de espírito. Ora, como vimos, o problema hermenêutico recebeu seu significado sistemático no momento em que o romantismo reconheceu a unidade interna de *intelligere* e *explicare*. A interpretação não é um ato posterior e ocasionalmente complementar à compreensão. Antes, compreender é sempre interpretar, e, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão (GADAMER, 2011, p. 406).

A autoformação dos campos tradicionais, articuláveis na interpretação, que concede voz ao que se transmite pela tradição, na unidade simbólico-fenomenológica entre interpretação e aquilo de que a interpretação é interpretação, é expressa em seu âmbito prático, entrelaçada com o paradigma da sabedoria fronética aristotélica por meio das categorias do tato, do senso comum e do gosto, sempre vigentes no interior do humanismo. O que se observa em cada um desses elementos é justamente a escuta à situação para dela se retirar uma medida necessária de ação diversa da ordem da submissão de particulares a universais.

O *tato* é um elemento do humanismo que Gadamer desenvolve sob a influência de Helmholtz, que se marca na sensibilidade peculiar de responder àquilo que é exigido na situação (GADAMER, 2011, p. 51). O tato não se ensina teoricamente – é exercido a partir das orientações do próprio mundo histórico. Não se pode negar que, com ele, forma-se uma medida necessária de ação, pois, do contrário, não seria possível afirmar que alguém possui ou não tato para se comportar em consonância com o que está em jogo na situação. Essa característica do tato permite que se reconheça o valor hermenêutico de outro elemento essencial do humanismo: o *senso comum*, a formação compartilhada do sentido através da aproximação proporcional com o verossímil (GADAMER, 2011, p. 57). O senso comum possui relação estreita com a tradição retórica, e Gadamer vê na figura de Giambattista Vico a tentativa de empreender uma tarefa semelhante a sua: a de procurar desenvolver um espaço alternativo de desenvolvimento de universais para além do campo científico-natural. É esse o esforço do programa de uma *Ciência Nova*:

Sendo assim, tornar-se necessário voltar-nos para a tradição humanista e perguntar: que forma de conhecimento das ciências do espírito se poderá aprender dela? É aqui que o escrito de Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, apresenta um valioso ponto de referência. A defesa do humanismo empreendida por Vico, como já mostra o título, é mediada pela pedagogia jesuítica e se dirige tanto contra Descartes como contra o jansenismo. Assim como esboço de uma “nova ciência”, esse manifesto pedagógico de Vico tem sua base plantada em velhas verdades. Por isso, se refere a *sensus communis*, o senso comum, e ao ideal humanista da *eloquentia*, momentos que já existiam no antigo conceito do sábio. Desde antigamente, o “bem falar” (*eu legein*) é uma fórmula ambígua e não

apenas um ideal retórico. Significa também o dizer o que é correto, ou seja, o que é verdadeiro, e não somente a arte de falar, a arte de dizer bem alguma coisa (GADAMER, 2011, p. 56).

O projeto da *Ciência Nova* de Vico procura promover a visualização do mundo humano como aquele realmente capaz de ser conhecido por ser obra do próprio homem: como afirma Isaiah Berlin (1982, p. 34), domínio e o critério da verdade é tê-la feito. O verdadeiro e o fato se convertem em Vico: “o verdadeiro representa, dessarte, o resultado final de um processo, de uma elaboração espiritual, em que fato e idéia se convertem reciprocamente: ‘*verum et factum convertuntur*’, ou então, ‘*verum ipsum factum*’. Essa distinção entre o ‘verdadeiro’ (*vero*) e o ‘certo’ (*certo*) é essencial na gnosiologia de Vico” (REALE, 2000, p. 115). Essa valorização do universo humano – pois, como adverte Otto Maria Carpeaux (2011, p. 195), por mais que ainda existam traços claros do cristianismo em Vico, é o homem que lhe interessa - representa uma forte reação à filosofia cartesiana e à sua pretensão de conhecimento matematizante da realidade:

Na primeira parte do *Discurso do Método* e de novo na primeira *Meditação Cartesiana sobre a Filosofia Primeira*, Descartes descreve a história da sua resolução radical de duvidar de tudo o que não é “certo”, a fim de encontrar, pela dúvida metódica, a certeza absoluta e, por conseguinte, a verdade científica. [...] Todo o conhecimento baseado na experiência dos sentidos tem, por consequência, de ser eliminado, pois nenhuma certeza absoluta pode advir dos sentidos, que tantas vezes nos enganam. Uma pequeníssima certeza, mas extremamente importante, a que Descartes chegou por via de eliminação, é a da certeza formal do *cogito ergo sum*, com as suas ideias inatas. A partir daí, o mundo físico pode ser reconstruído cientificamente através das ideias matemáticas, a verdadeira “língua” da natureza (LÖWITH, 1991, p. 122).

Através da convergência entre o *verum* e o *factum*, o mundo histórico, mundo humano, civil, é passível de ser conhecido plenamente, pois os fenômenos históricos são *carne de nossa carne* (BLEICHER, 2002, p. 31). O método cartesiano não se aplicaria ao mundo histórico por apegar-se ao binômio *verdadeiro-falso*, desprezando o plano do *verossímil*, esfera sobre a qual se desenvolveram as artes, a poesia, o sentimento, a eloquência, a retórica e a moral – as humanidades. Vico chama a atenção para a necessidade de conjugação entre a certeza e a precisão universal do método filosófico à particularidade histórica daquilo que é transmitido no interior da tradição humanista, cujo modo de apreensão se dá com a filologia:

A filosofia considera a razão, de que procede a ciência do verdadeiro; a filologia considera a autoridade do arbítrio humano, de que resulta a consciência do certo. [...] Esta mesma *dignidade* comprova haverem falhado pela metade tanto os filósofos que não aferiram as suas razões pela autoridade dos filólogos, quanto os filólogos que não se deram ao cuidado de verificar as suas autoridades pela razão dos filósofos. Se uns e outros tivessem feito isso, teriam sido mais úteis às repúblicas e nos teriam antecedido no meditar esta Ciência (VICO, 1979, p. 34).

A valorização do mundo histórico, o construído pelo homem, em Vico, permite que o senso comum e a retórica apareçam como elementos privilegiados da Ciência Nova pelo fato de instituírem a busca por aquilo que deve ser dito, o falar bem, o que se articula com pretensão de verdade em meio à palavra, mas que não se desenvolve por força da demonstração matemática:

Vico fundamenta o significado e o direito autônomo da eloquência sobre esse senso comum do verdadeiro e do correto, que não é um saber baseado em razões, mas que permite encontrar o que é plausível (*verisimile*). A educação não poderia palmilhar o caminho da pesquisa crítica. A juventude exigiria imagens para a fantasia e para o desenvolvimento da memória. Mas o estudo das ciências segundo o espírito da nova crítica não produz isso. Assim, Vico complementa a *Crítica* do cartesianismo adicionando-lhe a antiga *Topica*. Esta é a arte de encontrar argumentos e serve para o desenvolvimento de um sentido para o que é convincente, sentido que trabalha instintivamente e *ex tempore* e que, por isso, não pode ser substituído pela ciência (GADAMER, 2011, p. 58).

Tanto o senso comum como a retórica, presentes em Vico, são importantes para Gadamer pelo fato de permitirem que se olhe para a situação concreta e se encontre aquilo que precisa ser dito – escolher a palavra adequada que permita que a coisa em jogo no discurso se seja dita de forma compatível com aqueles que se encontram em meio ao discurso. É essa a diferença entre o erudito, que sabe, mas não respeita o que se encontra em jogo na situação de fala, e o sábio, que sabe exatamente o momento correto de dizer as coisas que são requisitadas pela situação (que é também uma das características do tato) (GADAMER, 2011, p. 57).

Na retórica, o que se encontra em questão é o verossímil (GADAMER, 2011, p. 57). Verossímil não é aquele que nunca será verdadeiro, mas sim o que tem aparência de verdade, ou estabelece com ela uma relação. Assim, o que marca a retórica é busca da proporção com o verdadeiro, o verossímil. Em Platão pode-se perceber que o discurso nunca é vazio: o discurso é sempre orientado pela coisa que em encontra em jogo no discurso. Assim, todo *logos* é *logos de*, o *logos tynós*, como se pode perceber no *Crátilo* (PLATÃO, 1988, p. 162, 163), quando Sócrates rebate a tese do convencionalismo do nome defendida por Hermógenes através da tese da relação imanente entre palavra e coisa. Heidegger (2012, p. 113), no §7º de *Ser e tempo*, adota posição semelhante ao afirmar que o *logos*, enquanto discurso, significa o tornar manifesto aquilo de que se discorre no discurso, ou seja, o *logos* é *logos* do ente, que, em seu pensamento tardio, pressupõe o acontecimento de ser como manifestabilidade do ente na totalidade (CASANOVA, 2010, p. 192). Apesar de sempre ser *logos de*, ou seja, de haver a relação entre *logos* e ideia, no *Timeu* Platão afirmar não ser possível o discurso completo sobre as coisas, mas somente um discurso proporcional: o máximo que se pode obter é a manutenção da relação proporcional entre o discurso e as coisas do discurso pelo fato de se partir do mundo sensível sujeito ao devir, marcado pela

visibilidade, tangibilidade e pela corporeidade (PLATÃO, 2011, p. 95). Esse mundo é criado pela divindade, o demiurgo, e o homem, pela sua natureza, não conseguiria apreender definitivamente no plano do *logos* aquilo de que ele é *logos*. A saída, então, é a busca do discurso verossímil, que procura a relação proporcional com as coisas, mesmo que não se dê de maneira definitiva:

- Timeu: Assim sendo, de acordo com estes pressupostos, é absolutamente inevitável que este mundo seja uma imagem de algo. Mas em tudo, o mais importante é começar pelo princípio, de acordo com a natureza. Deste modo, no que diz respeito a uma imagem e ao seu arquétipo, temos que distinguir o seguinte: os discursos explicam aquilo que é seu congénere. Por isso, os discursos claros, estáveis e invariáveis explicam, com a colaboração do intelecto, o que é estável e fixo – e tanto quanto convém aos discursos serem irrefutáveis e insuperáveis, em nada devem afrouxar esta relação. Em relação aos que se reportam ao que é copiado do arquétipo, por se tratar de uma cópia, estabelecem com essa cópia uma relação de verosimilhança e analogia; conforme o ser está para o devir, assim a verdade está para a crença. Portanto, ó Sócrates, se, no que diz respeito a variadíssimas questões sobre os deuses e sobre a geração do universo, não formos capazes de propor explicações perfeitas e totalmente concordantes consigo mesmas, não te admires. Mas se providenciarmos discursos verossímeis que não sejam inferiores a nenhum outro, é forçoso que fiquemos satisfeitos, tendo em mente que eu, que discurso, e vós, os juízes, somos de natureza humana, de tal forma que, em relação a estes assuntos, é apropriado aceitarmos uma narrativa verossímil e não procurar nada além disso. - Sócrates: Excelente, ó Timeu: Devemos sem dúvida alguma aceitá-lo, tal como propões. Acolhemos o teu prelúdio com admiração, mas agora termina a ária sem interrupção (PLATÃO, 2011, p. 95, 96).

Tal posição é consentânea com a própria noção de ideia, em Platão, conforme afirmávamos acima: um universal que se encontra no particular na forma de uma participação, que é visível em seu aspecto (*eidos*), mas que não se deixar apreender definitivamente nesse particular. Pode-se notar posição semelhante em Husserl, na 2ª *Investigação Lógica*, ao afirmar o conteúdo ideal da experiência particular, ou a universalidade da espécie. Quando se dá um ato de significação, abre-se o espaço para que o conteúdo ideal do significado se conquiste no ato de significação – não se trata de atribuição de significados, mas abertura do espaço para que o significado conquiste o conteúdo ideal que é o dele. Quando isso se dá, não se pode negar o conteúdo daquilo que ali conquista o seu significado. Daí a unidade entre particular e universal – a “idealidade das significações é um caso particular da idealidade do específico em geral” (HUSSERL, 2012, p. 85).

As singularidades múltiplas que formam a significação idealmente uma são, naturalmente, os correspondentes momentos do ato de significar, as *intenções de significação*. Por conseguinte, a significação comporta-se relativamente aos respectivos atos de significar (a representação lógica relativamente aos atos de julgar, o raciocínio lógico relativamente aos atos de raciocinar), como, digamos, o vermelho *in specie* se comporta relativamente às tiras de papel que estão aqui e que “têm” todas o mesmo vermelho. Cada tira tem, ao lado de outros momentos

constitutivos (extensão, forma e semelhantes), o seu vermelho individual, isto é, o seu *caso singular* desta espécie de cor, enquanto a espécie, ela própria, não existe realmente nem nesta tira, nem onde quer que seja no mundo, nem, também, sobretudo, “no nosso pensamento”, na medida em que este pertence também ao domínio do ser real, à esfera da temporalidade (HUSSERL, 2012, p. 84).

A tradição retórica é importante para Gadamer, na busca do verossímil ou na manutenção da relação proporcional com as coisas, pelo fato de que, quando uma configuração de ser histórico, ou uma imagem construtiva da tradição é transmitida, a interpretação promove acréscimo de ser a ela, abrindo a possibilidade para uma outra configuração. Dito de forma mais clara: por mais que se tenha uma imagem histórica ali formada, esse encontro nunca é definitivo, admitindo-se novas vozes do ser. O que a Hermenêutica garante é justamente a guarda da manutenção da possibilidade de outras vozes do ser histórico continuarem a despontar para que o aspecto produtivo da tradição não se perca. O que há de comum entre retórica e Hermenêutica é um dado platônico que subjaz à base de ambas: a relação entre unidade e multiplicidade, ou seja, a ideia admite múltiplos discursos sobre o ser, assim como a retórica procura sempre o discurso mais próximo daquilo que se encontra em jogo no discurso, bem como a Hermenêutica, na história efetual, procura o aprimoramento da compreensão histórica nos diversos acontecimentos temporais das imagens da tradição.

Na medida em que a alteridade jamais emerge senão no entrelaçamento com a mesmidade, ou seja, somente de tal modo que o não ser de todo o resto só desponta como algo respectivamente identificado, somos condenados como seres pensantes ao discurso infinito. Isso não significa dizer apenas que há um regresso ao infinito, no qual se perde a diferenciação; uma vez que nela está implicada a mesmidade, em cada diferenciação particular há sempre muito mais ao mesmo tempo a presença da indeterminação infinita, que os pitagóricos denominaram o *apeiron* (o ilimitado): todo o resto se impõe concomitantemente. Nessa medida, o não reside na própria “presença”. Esse fato é formulado francamente de um tal modo (*Sofista*, 258e), que o não ser consiste na contraposição em relação ao ser. Como a natureza do outro ou da alteridade, ele é respectivamente distribuído pela relação mútua dos entes entre si. É só nessa distribuição que vem ao encontro e somente desse modo ele é um não ser. Parece contraditório pensar a totalidade de todas as diferenças como efetivamente “presente” para si – e com isso parece contraditório pensar uma presença total do não ser. O não da alteridade é nessa medida mais do que diversidade – ele é um não real do ser. [...] O reconhecimento platônico do não no ser torna, em verdade, inofensivo o não, transformando-o no outro do ser, mas a nulidade do não se torna de qualquer modo consciente de uma maneira indireta (GADAMER, 2012, p. 330, 331).

A tradição retórica, na busca do verossímil enquanto articulação proporcional com as coisas de que as palavras são palavras, requer, dessa maneira, uma escuta precisa à situação de onde desponta discurso, o que faz com a *phronesis* seja mais uma vez o elemento norteador da Hermenêutica – do mesmo modo que é preciso uma habilidade prática que envolve o desenvolvimento do discurso proporcional com as coisas, é preciso, na Hermenêutica, articular

aquilo que se recebe na situação particular a partir da oitiva a essa mesma situação. A aproximação entre retórica e senso comum permite que vá paulatinamente se formando uma comunidade universal de experiência compartilhada do sentido verossímil. A possibilidade de uma experiência compartilhada, que se desenvolve a partir de uma situação específica, é o que caracteriza a *experiência estética* em Gadamer. O modo de ser da obra de arte, portanto, é paradigmático para o que acontece no interior dos processos hermenêuticos.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Hermenêutica filosófica tem por finalidade deixar em evidência a compreensão como traço estrutural do mundo, ou seja, todas as relações que se travam no interior do mundo histórico sedimentado são compreensivas porque são mediadas pelos campos de sentido tradicionalmente formados e legados pela História efetual. Assim, nosso acesso às coisas é sempre marcado promovido pelo *como hermenêutico*, ou pela mediação da capa de preconceitos do mundo. Ao mesmo tempo, a Hermenêutica filosófica chama a atenção para a autoformação de medidas históricas que se impõem do acontecimento da compreensão, medidas essas que podem não ser contestadas no caráter objetivo que é o delas, nem ser afastadas por métodos construídos por uma subjetividade racional – é a isso que Gadamer denomina verdade.

No entanto, como exaustivamente dissemos, isso não implica em dizer que a história nos interpela definitivamente de um modo que ficamos adstritos de forma inaderredável ao que vem do passado. A filosofia em Gadamer exerce seu ofício interpretativamente: a interpretação, na recepção dos construtos tradicionais transmitidos pela História efetual, abre o espaço, no questionamento acerca dessas mesmas imagens ou na pergunta “o que é a coisa?”, permite que ela se diga na relação estabelecida entre interpretação e interpretado. A coisa de que se fala historicamente se apresenta em meio à interpretação, permitindo-se a correção conjunta de uma pela outra.

O que se quer dizer é que a imagem do passado, no horizonte de saída, é recepcionada em sua chegada no interior da interpretação, e nessa mediação conjunta de um pelo outro é possível a reconfiguração do seu ser. A fusão de horizontes aponta para a possibilidade de correção conjunta de interpretação e interpretado, pois a intencionalidade remissiva que se forma entre elas permite acréscimo de ser à imagem tradicional, que tanto permite que o construto do passado continue a ostentar sua conformação inicial, como também adquirir uma imagem diversa no encontro interpretativo. Com a Hermenêutica aprendemos que o ser de algo forma-se na relação, o que, por

outro lado, não significa dizer que ele é apenas relação, sob pena de cair-se no fantasma do relativismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Custódio Luís de. **Hermenêutica e Dialética**. Dos Estudos Platônicos ao Encontro com Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: ARISTÓTELES. *Metafísica (I e II); Ética a Nicômaco; Poética*. **Os Pensadores**. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4. ed. v. 02. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BERLIN, Isaiah. **Vico e Herder**. Trad. Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília: Editora UnB, 1982.

BLEICHER, Joseph. **Hermenêutica Contemporânea**. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 2002.

CARPEAUX, Otto Maria. **História da Literatura Universal**. v. único. São Paulo: Leya, 2011.

CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Eternidade Frágil**. Ensaio de Temporalidade na Arte. Rio de Janeiro: Viaverita, 2013.

_____. “Pensamento em transição”: Heidegger e o “outro início” da filosofia. In: CASANOVA, Marco Antonio, MELO, Rebeca Furtado de (Org.). **Fenomenologia Hoje IV**. Fenomenologia, ciência e técnica. Rio de Janeiro: Viaverita, 2013. p. 269-301.

_____. Apresentação a GADAMER. In: **Hermenêutica da Obra de Arte**. Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DESCARTES, René. **Os Pensadores**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr.. v. XV. São Paulo: Abril Cultural, 1973. *Meditação Segunda – Da Natureza do Espírito Humano*.

DUQUE ESTRADA, Paulo Cesar. Limites da Herança Heideggeriana: A Práxis na Hermenêutica de Gadamer. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga, v. 56, n. 3-4, 2000.

FIGAL, Günther. **Oposicionalidade**. O elemento hermenêutico e a filosofia. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. **A Razão na Época da Ciência**. Trad. Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

_____. **Verdade e Método I**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer. 11. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora São Francisco, 2011.

_____. **Hegel, Husserl, Heidegger.** Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **O Caráter Oculto da Saúde.** Trad. Antônio Luz Costa. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Verdade e Método II.** Complementos e índices. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Hermenêutica da Obra de Arte.** Trad. Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **A Idéia do Bem entre Platão e Aristóteles.** Trad. Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. Platão como *Portraitista*. In: GRONDIN, Jean. **O Pensamento de Gadamer.** Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. **Hermenêutica em Retrospectiva.** v. único. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História.** Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora da UnB, 1999.

_____. **Fenomenologia do Espírito.** Trad. Paulo Meneses. 7. ed. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes e Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador.** Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita, 2015.

_____. **Conferências e escritos filosóficos.** Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. A origem da obra de arte. Trad. Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. In: **Caminhos da Floresta.** Trad. Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Silla, Vitor Moura e João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. **Ser e tempo.** Trad. Fausto Castilho. Petrópolis/Campinas: Vozes/Unicamp, 2012.

_____. **Ontologia (Hermenêutica da faticidade).** Trad. Renato Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

HYPPOLITE, Jean. **Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel.** Trad. Andrei José Vaczi *et. al.* 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas.** Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Trad. Pedro Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Gen/Forense Universitária, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Contemplação e dialética nos diálogos platônicos**. São Paulo: Loyola, 2012.

LÖWITH, Karl. **O Sentido da História**. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1991.

MATTÉI, Jean-François. **Platão**. Trad. Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

MAYOS, Gonçal. **G. W. F. Hegel. Vida, pensamento e obra**. Trad. Catarina Mourão. Barcelona: Planeta De Agostini, 2008.

PERINE, Marcelo. *Phronesis*: um conceito inoportuno? In: **Quatro lições sobre a Ética de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 2006.

PLATÃO. Fédon. In: **Os Pensadores**. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. Crátilo. In: **Platão: Diálogos**. Teeteto – Crátilo. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1988.

_____. Timeu. In: **Platão – Timeu e Crítias**. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

REALE, Miguel. Giambattista Vico, a Jurisprudência e a descoberta do Mundo da Cultura. In: **Horizontes do Direito e da História**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

RICOUER, Paul. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

RODRIGUES, Ramón. **Hermenêutica e subjetividade**. Trad. Rebeca Furtado. Rio de Janeiro: Viaverita, 2016.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A Idéia de Justiça em Hegel**. São Paulo: Loyola, 1996.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada**. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

VICO, Giambattista. Princípios de (Uma) Ciência Nova. Acerca da Natureza Comum das Nações. Do Estabelecimento dos Princípios. In: **Os Pensadores – Vico**. Trad. Antônio Lázaro de Almeida Prado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

Sobre os autores:

Paulo César Pinto de Oliveira

Doutor em Direito - UFMG

Prof. Adjunto - UFV

Universidade Federal de Viçosa - UFV, Viçosa, MG, Brasil

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3102387105968854>

E-mail: pclafaiete@hotmail.com



Rev. Quaestio Iuris., Rio de Janeiro, Vol. 15, N.01., 2022, p. 912-945.

Paulo César Pinto de Oliveira e Allysson Eduardo Botelho de Oliveira

DOI: 10.12957/rqi.2022.54297

Allysson Eduardo Botelho de Oliveira

Mestrando em Direito pela UFMG.

Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, Belo Horizonte, MG, Brasil

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0278925402478587> Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5823-2133>

E-mail: allysson.e.b.o@gmail.com

Os autores contribuíram igualmente para a redação do artigo.

