

CAPÍTULO 5¹

A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER

A filosofia de Gadamer completa a teoria ontológico-existencial da compreensão e, simultaneamente, constitui a base da sua superação, através da tônica na linguisticidade da com-preensão.

Ao salientar aqui o contributo de Gadamer para a teoria hermenêutica irei seguir uma linha de desenvolvimento de incide, em primeiro lugar, sobre a sua exposição da histo-ricidade da compreensão, antes de considerar a sua linguisticidade, especialmente em relação à universalidade do pro-blema hermenêutico.

1. *A historicidade da compreensão*

Este aspecto é tratado por Gadamer em termos do círculo hermenêutico, com o objetivo de despertar a consciência filosófica das *Geisteswissenschaften*. Gadamer baseia-se, simultaneamente, na exposição que Heidegger faz da pré-estrutura da compreensão e na tônica de Bultmann na compreensão prévia, na medida em que a primeira é concretizada e a segunda alargada na concepção de «preconceitos» que constituem um determinado «horizonte da compreensão».

Gadamer afirma que toda a compreensão é «preconceituosa» e investe um enorme trabalho de pensamento na reabilitação de um conceito que adquiriu a sua conotação negativa com o Iluminismo.

A partir desta reivindicação de autonomia, a Razão consi-deraria os preconceitos como escassos restos de uma menta-lidade não esclarecida, que obsta à autodeterminação racional. Esta opinião entrou também no pensamento de alguns român-ticos e, conseqüentemente, moldou a formulação da doutrina do historicismo. Ao rejeitarem os preconceitos, tanto o Iluminismo e as ciências naturais que dele provieram, como as *Geisteswissenschaften* do século XIX, entram numa aliança profana que encontra um denominador comum na procura de um conhecimento objetivo, que esperam alcançar seguido um sistema de regras e princípios metódicos e pela «conquista dos mitos pelo logos» (pp. 257, 242)².

Contudo, Gadamer vê aqui a perda da continuidade da tradição que, não obstante, subjaz a ambas as abordagens. Para além dos preconceitos e da tradição, também a autoridade foi rejeitada pelo Iluminismo, como um anátema, no uso da faculdade da Razão. Como exigência de obediência cega, ela mereceu bem o seu destino, só que isso não retém a essência da verdadeira autoridade, que só pode ser mantida através do consentimento daqueles por ela afetados: tem de ser adquirida e reafirmada continuamente através do seu consentimento. De fato, «a autoridade nada tem a ver com a obediência cega, mas antes com o conhecimento» (pp. 264, 248).

A ideia de Razão absoluta ignora o fato de a Razão só se poder afirmar em condições históricas. Até a aplicação mais neutra dos métodos da ciência se rege por uma antecipação dos momentos da tradição na seleção do tópico de investigação, na sugestão de novas perguntas e no despertar do interesse pelo novo conhecimento. Cabe, por conseguinte, à hermenêutica filosófica realçar o momento histórico na compreensão do mundo e determinar a sua produtividade hermenêutica. Neste sentido, o problema hermenêutico está subjacente a todo o conhecimento. As ciências naturais fazem provir a direção do seu desenvolvimento das leis do seu objeto, mas não basta a referência ao elemento da tradição que as afeta, para se apreender a influência sistemática dos fatores históricos sobre as

¹ BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Edições 70, LDA, Lisboa, Portugal, 2002.

² As referências são a Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1975, e à tradução *Truth and Method*, quando surgirem dois números; a referência ao texto alemão indica apenas a própria tradução.

Geisteswissenschaften: o seu objeto já não é o mesmo, sendo sempre constituído, de novo, pelas diferentes questões que lhe são dirigidas. As *Geisteswissenschaften* só se podem libertar da identificação obsessiva com os processos exemplificados pelas ciências naturais se as características históricas do seu objeto forem reconhecidas como um momento positivo e não como um obstáculo à objetividade.

Constata-se a reapreciação radical que Gadamer faz da situação do intérprete quando é avaliada a existência de preconceitos. Para não ser mal interpretado desde o começo, Gadamer formula um aviso:

uma pessoa que procura compreender um texto está preparada para que este lhe diga algo. Por isso uma mente preparada pela hermenêutica deve ser, desde o princípio, sensível à novidade do texto. Mas este tipo de sensibilidade não implica nem «neutralidade» na questão do objeto, nem a anulação da personalidade dessa pessoa, mas a assimilação consciente dos significados prévios e dos preconceitos. O que importa é estar consciente da sua própria predisposição, para que o texto se possa apresentar em toda a sua novidade e conseguir, assim, afirmar a sua própria verdade, por oposição aos nossos sentidos (pp. 253, 238).

E assim Gadamer reabilita a autoridade e a tradição e nega a oposição delas à Razão, referindo-se a «preconceitos legítimos». Como conseguimos separar os preconceitos legítimos dos arbitrários e em que é que eles assentam?

A interpretação temporal do *Dasein*, efetuada por Heidegger, indica o Tempo como a base em que o presente encontra as suas raízes. Enquanto o historicismo insistiu num distanciamento entre o presente e o passado, que resultou no postulado metodológico do reconhecimento de acontecimentos passados através conceitos utilizados na altura, a fim de se chegar a resultados objetivos, a filosofia hermenêutica con-sidera continua esta «distância», isto é, ligada pela tradição que proporciona ao intérprete o potencial cognitivo. Recordamos que a teoria hermenêutica insiste na compreensão como uma atividade da subjetividade do intérprete e que melhor se concretizava ao nível de duas mentes em harmonia. A meto-dologia de Betti, por exemplo, atribui enorme importância à espontaneidade do sujeito - sem reconhecer a amplitude da interpretação do ato de compreensão nos processos históricos. Por conseguinte, Gadamer afirma que «a compreensão não deve tanto ser concebida como uma ação da subjetividade de uma pessoa, mas como o inserir-se numa tradição em que passado e presente se fundem constantemente» (pp. 274-5, 258). Foi esta perspectiva que a preocupação obsessiva com o método obscureceu.

Um preconceito que Gadamer analisa é o da «perfeição», em que os elementos formais e materiais se fundem na com-preensão do contexto de um texto - que presumimos anteci-padamente estar unificado por um único sentido e ser verdadeiro. Evidentemente que nos interessa o conteúdo de um texto e não a opinião do autor enquanto tal. A hermenêutica metodológica objetivou o leitor inicial e substituiu-o pelo intérprete. Ao inserir-se na sua tradição, porém, o intérprete põe em jogo os seus próprios preconceitos na tentativa de fazer justiça à proclamação da verdade do texto, ultrapassando, deste modo, o seu ponto de vista inicial e isolado e a sua preocupação com a individualidade do autor. O intérprete integra-se sempre num contexto de tradição, que pode ser divulgado e considerado a plataforma comum dos preconceitos básicos e secundários. Seria presunção imaginar que toda a série de preconceitos que faculta e orienta a compreensão possa ser revelada e utilizada arbitrariamente; à margem do processo de compreensão, chega mesmo a ser impossível separar os preconceitos ilusórios dos preconceitos produtivos. A filtragem dos preconceitos «legítimos» tem lugar na dialética entre a diversidade e a familiaridade, entre objeto e tradição, que é transmitida pela distância temporal: «Não só ela vai deixando desvanecer aqueles preconceitos de natureza particu-lar e limitada, como leva aqueles que ocasionam a compreensão genérica a emergir claramente como tal» (pp. 282, 263-4).

Ao confrontar o texto com as suas próprias concepções, o intérprete não visa, como é lógico, reproduzi-lo no seu estado primitivo; não só o texto representa, em todas as épocas, mais do que a intenção do seu autor, como é também lido em circunstâncias diferentes, sendo, por conseguinte, a

com-preensão um esforço produtivo. Neste processo, os nossos preconceitos terão, ou de se revelar adequados ao conteúdo, ou de ser alterados, e é nesta abordagem experimental que pode surgir a proclamação da verdade do texto. A relevância que o historicismo coloca na certeza metódica leva-o negligenciar o seu elemento histórico na compreensão e a perseguir o fantasma deste objeto histórico que pode ser compreendido progressivamente. Em oposição a esta perspectiva, Gadamer utiliza a fórmula hegeliana da unidade da identidade e da diferença para descrever o processo de compreensão como sendo aquele em que o «objeto» faz parte do eu e em que ambos se desenvolvem no decurso do conhecimento.

Gadamer aborda este aspecto sob a designação de *Wirkungsgeschichte* (história-efetual) e salienta o aparecimento e o conteúdo da consciência que se tem dela. Este termo não permite definições breves, mas Gadamer, numa brilhante análise, evidencia os seus elementos estruturais: conhecimento da situação hermenêutica especial e do «horizonte» que a caracteriza; relação dialógica entre intérprete e texto; dialética entre pergunta e resposta; abertura à tradição. Gadamer identifica também a história efetual com o «conhecimento hermenêutico», pelo fato de articular simultaneamente o conhecimento da história e a história.

A história efetual representa a possibilidade positiva e produtiva da compreensão. Neste contexto, o intérprete encontra-se na sua própria «situação», a partir da qual tem de compreender a tradição, através dos preconceitos que dela faz provir. Por conseguinte, qualquer conhecimento dos fenômenos históricos rege-se sempre pelos resultados da história efetual, que determinam de antemão o que é considerado importante conhecer. Esta força pode ser ignorada face à confiança objetivista em métodos de interpretação -só que não desaparecerá como resultado, fazendo-se sentir «por detrás» do observador ingênuo; mas pode igualmente ser aproveitada para chegar à verdade que nos é acessível, não obstante todas as limitações que nos são impostas pela finitude da nossa compreensão.

O conhecimento das condições prévias fundamentais da nossa compreensão dos efeitos da história efetual é uma condição necessária para o trabalho verdadeiramente científico. Tal implicaria um conhecimento da situação hermenêutica, isto é, a situação em que nos encontramos *vis-à-vis* da tradição que desejamos compreender. Como toda a reflexão, também esta tem de observar os limites impostos pela nossa historicidade: «existir historicamente significa que o conhecimento de nós próprios nunca pode ser completo. Todo o conhecimento pessoal provém do que nos é dado previamente pela história... » (pp. 285-6, 269). Por este motivo, qualquer situação histórica contém o seu próprio horizonte. O conhecimento histórico reconhece épocas diferentes que têm de ser compreendidas nos seus próprios termos, tentando assumir a posição ocupada pelos destinatários iniciais do sentido visado por um determinado autor. Mas, paradoxalmente, a vontade de reconstruir situações passadas para efeitos do conhecimento objetivo ultrapassa a verdadeira tarefa; descobrir a verdade válida e compreensível representada na tradição transforma-se num meio para atingir um fim. Em contrapartida, o conhecimento hermenêutico considera uma abstração a concepção de épocas unitárias com um horizonte fechado: «O movimento histórico que é o Dasein humano caracteriza-se pelo fato de não ser determinado por qualquer situação definida e, por conseguinte, não possuir um horizonte verdadeiramente fechado. Ao invés, um horizonte é algo em que podemos caminhar e que se desloca conosco» (p. 288). Tanto o intérprete como a parte da tradição em que está interessado contêm o seu próprio horizonte; contudo, a tarefa não consiste em colocarmo-nos dentro deste último, mas em alargarmos o nosso próprio horizonte para que possa integrar o outro. Gadamer chama à elevação da nossa própria particularidade e da particularidade do objeto a uma generalidade superior, a «fusão dos horizontes»; é o que se verifica quando tem lugar a compreensão, isto é, o nosso horizonte está em constante processo de formação, pondo à prova os nossos preconceitos no encontro com o passado e tentando compreender partes da nossa tradição. Por conseguinte, é inadequado conceber um horizonte isolado do presente, visto que ele foi já formado através do contacto com o passado. Este conhecimento da história efetual destina-se a ajudar-nos na fusão controlada dos horizontes.

Deste modo, Gadamer pode integrar no conceito de «horizonte» a compreensão prévia de Bultmann, como abordagem questionante juntamente com a *Vorgriff* conceptual e projetiva de Heidegger. Por conseguinte, o intérprete tem, primeiro, consciência de uma distância entre o texto e o

seu próprio horizonte, que leva, no processo de compreensão, a um novo horizonte compreensivo que transcende a questão e os preconceitos iniciais. A experiência efetuada no processo que conduz a uma nova compreensão é de caráter hermenêutico e basicamente diferente da experiência subjacente à formulação dos métodos científicos. Desde Bacon que a objetividade da ciência se baseia na possibilidade de uma experiência constante, isto é, susceptível de repetição, que garante a intersubjetividade dos resultados. Esta abordagem destina-se a eliminar todos os elementos históricos, conforme sucede com o método experimental na ciência natural. A análise de Husserl do «mundo da vida» procurou opor-se ao monopólio da experiência adquirida no «mundo da ciência» - mas com ele a experiência, mesmo na esfera pré-científica, contém uma característica desta última, é dirigida a fenômenos reais.

O elemento de historicidade do conhecimento foi reconhecido categoricamente por Hegel. A experiência, como dialética, assenta na negação determinada e isso revela o fato de uma nova experiência não se limitar a implicar a anulação de uma outra anterior, mas representar uma fase nova e mais avançada do conhecimento, que compreende tanto o novo conhecimento, como uma consciencialização daquele que fora inicialmente considerado, de forma errada, como verdadeiro: não só temos agora mais conhecimentos, como de melhor nível. Porém a experiência dialética não conserva o elemento especificamente hermenêutico na fusão dos horizontes. Faz parte de um esquema que se completa no conhecimento absoluto, a identidade total do objeto e do conhecimento. O que se presume - o sistema de conhecimento pessoal to- _ tal - transgride precisamente a perspectiva hermenêutica central de que o autoconhecimento nunca pode ser completo. A experiência hermenêutica não implica um desejo de saber tudo, mas, através de uma abertura a novas experiências, «encontra a sua própria realização, não no conhecimento definitivo, mas nessa abertura à experiência, que é encorajada pela própria experiência ... refere-se à experiência como um todo» (pp. 338, 319).

A experiência que aqui nos interessa é a da finitude humana; não implica o mero reconhecimento daquilo que está exatamente neste momento diante de nós, mas a consciência das limitações dentro das quais o futuro está ainda aberto às novas perspectivas. Assim, a verdadeira experiência é da nossa própria historicidade.

2. A compreensão como processo dialógico

A experiência hermenêutica não é nem monológica, como a ciência, nem dialética, como a história universal de Hegel. Como Gadamer a explica através do modelo do discurso humano, referi-la-ei como «dialógica» e não como «dialética».

Um diálogo pode ser tratado como análogo da interpretação de um texto pelo fato de, em ambos os casos, se registrar uma fusão de horizonte:

ambos se interessam por um objeto que é colocado diante deles. Tal como uma pessoa procura chegar a acordo com o seu parceiro em relação a um objeto, também o intérprete compreende o objeto a que o texto se refere... ficando ambos em proveitosa conversa, sob a influência da verdade do objeto e ligados assim um ao outro numa nova comunidade ... [é] a transformação numa comunhão, em que deixamos de ser aquilo que éramos (pp. 360,341).

O que caracteriza, então, esta experiência hermenêutica?

A principal tarefa do intérprete é descobrir a pergunta a que o texto vem dar resposta; compreender um texto é compreender a pergunta. Simultaneamente, um texto só se torna um objeto da interpretação se confrontar o intérprete com uma pergunta. Nesta lógica de pergunta e resposta, um texto acaba por ser um acontecimento ao ser atualizado na compreensão, que representa uma possibilidade histórica. Consequentemente, o horizonte do sentido é limitado e a abertura, tanto do texto como do intérprete, constitui um elemento estrutural na fusão dos horizontes. Nesta concepção dialógica, os conceitos usados pelo Outro, seja um texto, seja um tu, ganham nova força, por se inserirem na compreensão do intérprete. Ao entendermos a pergunta colocada pelo texto, fizemos já perguntas a nós próprios e, por conseguinte, abrimo-nos novas possibilidades de sentido.

3. A linguisticidade da compreensão

A fusão de horizonte é, todavia, inconcebível sem a intervenção da linguagem. Salientei já que a compreensão tem de ser vista como uma interpretação e essa interpretação é a forma explícita da compreensão. Esta concepção associa-se ao fato de a linguagem usada na interpretação representar um momento estrutural da interpretação - algo que Bultmann ignorara em absoluto.

Para Gadamer, o problema da linguagem constitui o tema central da filosofia hermenêutica. A sua preocupação com a linguagem marca mesmo o ponto em que ele ultrapassa as preocupações da hermenêutica existencial; apresenta, igualmente, uma saída da «cadeia especulativa de uma filosofia da história universal», de Hegel (pp. 343, 323). Em vez de uma intervenção total da história universal e à luz da consciência de que uma medição é necessária à fusão dos horizontes, Gadamer desenvolve a teoria da universalidade da linguagem. A linguisticidade como articulação do passado e do presente possui também a vantagem de constituir um forte argumento contra o ideal de objetividade avançado pelas *Geisteswissenschaften*.

Ao discutir a linguisticidade de toda a compreensão, Gadamer reúne as perspectivas até então acumuladas no seu livro, conferindo-lhes maior acuidade. A «viragem ontológica da hermenêutica, sob a orientação da linguagem», adquire a sua capacidade penetrante através da incorporação da obra de Heidegger, produzida após a sua famosa «viragem», que melhor se reflete na afirmação de que a «linguagem é a casa do ser» (Heidegger, 1967, p. 145).

O pensamento de Heidegger vai agora «a caminho da linguagem», como sugere o título da sua obra. A filosofia hermenêutica já não é considerada uma teoria, mas o próprio meio de interpretação, cujo foco não é expresso em termos de uma compreensão da existência, mas em termos da compreensão da linguagem, ou melhor, da compreensão da própria existência em termos de uma linguagem que se nos dirige do interior de si mesma. Por conseguinte, a linguagem não pode ser concebida como uma objetivação, mas é, em si mesma, aquilo que nos fala. Consequentemente, um texto não deveria ser analisado em face da intenção do autor, mas do assunto nele contido e que se nos dirige e ao qual respondemos com as nossas palavras. A própria natureza do homem tem de ser definida como sendo linguística: ele existe, por *ant-worten*, respondendo com palavras, aos apelos do ser. Em *Identidade e Diferença*, o termo «hermenêutica» reporta-se mesmo ao seu sentido original, como a mensagem dos deuses transmitida por Hermes. Gadamer desenvolve o tema do ser «que é trazido à linguagem... do ser que chega à linguagem abrindo-se a si mesmo» (Gadamer, 1967, p. 192), através da determinação da tarefa da reflexão hermenêutica em relação à linguagem como meio, processo, fundamento e «solo» onde e através do qual tem lugar o diálogo. Ela não pode servir de instrumento, como no caso da linguagem considerada como um sistema de sinais; provoca a revelação de uma situação, ou do tema de um texto. Revela o nosso «mundo», o espaço que rodeia e une os partici-pantes, num «jogo» em que entram os seus preconceitos. «Da relação da linguagem com um mundo provém a sua realidade específica. As realidades entram na linguagem» (pp. 421, 403). Não existe um mundo à margem da linguagem:

a análise linguística da nossa experiência do mundo é mais importante, se comparada com tudo o que é reconhecido e designado como entes. A relação fundamental da linguagem e do mundo não significa, então, que o mundo se torne o objeto da linguagem. Ao invés, o objeto do conhecimento e das afirmações está já inserido no horizonte do universo da linguagem. A natureza linguística da experiência humana do mundo não significa a sua transformação num objeto (pp. 426, 408).

A circularidade registrada é mais uma vez avaliada de forma positiva - é impossível olharmos para a existência linguística, pois «não podemos ver de cima um mundo linguístico desta forma; não existe nenhum ponto de vista exterior à experiência do mundo na linguagem, a partir do qual ele se pudesse transformar num objeto» (pp. 429, 410).

Esta linha de argumentação assenta na ligação entre a linguagem e a compreensão. A linguagem não produz uma for-mulação de algo que poderíamos ter já compreendido de uma forma pré-linguística, mas é o ser como compreensão signi-ficativa enquanto tal. O seu carácter universal consiste no seguinte: «não é o reflexo de algo adquirido, mas o apare-cimento na linguagem de uma totalidade de sentido... o ser que pode ser compreendido é linguagem» (pp., 450, 431-2); a concordância proveniente de um diálogo, como acontece na interpretação de um texto, isto é, de um assunto, tem lugar no contexto da linguagem. A fusão dos horizontes pode ser vista agora como «a realização plena da conversação, em que é expresso algo que não é só meu ou do meu autor, mas comum» (pp. 366, 350). O horizonte do intérprete funde-se com o significado de um texto, ou a posição de um colega e é, neste sentido, determinante, sem, no entanto, assumir um ponto de partida fixo; é antes uma opinião e uma possibilidade que está aberta à mudanças, quando se encontra com um outro «objeto». Só assim é possível esclarecer um assunto.