

COMPREENSÃO E LINGUAGEM: O CAMINHO PARA A REABILITAÇÃO DA TRADIÇÃO NO PENSAMENTO DE HANS-GEORG GADAMER

UNDERSTANDING AND LANGUAGE: THE WAY TO THE REHABILITATION OF THE TRADITION IN HANS-GEORG GADAMER THOUGHT*

RENATA RAMOS DA SILVA**
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, BRASIL

Resumo: Gadamer pretende realizar uma defesa da tradição, reabilitando-a no cenário filosófico como elemento fundamental do conhecimento em geral. Para tanto, o filósofo procura refutar a tese de que os sentidos herdados constituem uma determinação acrítica de nossas compreensões. Como mostraremos, a resposta gadameriana a tal problema deve ser extraída da sua análise da linguagem, que podemos encontrar, de maneira especial, na terceira parte de *Verdade e Método*. Assim, esta análise condicionaria a verdadeira reabilitação da tradição, uma vez que o estudo do fenômeno da compreensão levaria Gadamer a considerar linguagem e compreensão como essencialmente relacionados.

Palavras-chave: Compreensão; Linguagem; Tradição; Fusão de Horizonte.

Abstract: Gadamer intends to conduct a defense of tradition, rehabilitating it in the philosophical scene as a fundamental element of knowledge in general. Thus, the philosopher tries to refute the thesis that the inherited meanings are an uncritical determination of our understanding. As we will show, Gadamer's response to this problem must be extracted from his analysis of language, that we can find, specially, in the third part of *Truth and Method*. Thereby this analysis would determine the actual rehabilitation of tradition, since the study of the phenomenon of understanding would lead Gadamer to consider language and understanding as essentially related.

Keywords: Understanding; Language; Tradition; Fusion of Horizon.

* Artigo recebido em 31/03/2014 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 10/05/2014.

** Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Bolsista do CNPq – Brasil. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3307123174863934>. E-mail: renataramos104@gmail.com.

1. Introdução

A hermenêutica filosófica de Gadamer possui como traço fundamental a concepção do fenômeno da compreensão como um fenômeno universal. Diferentemente das concepções de Schleiermacher e Dilthey, Gadamer vê a hermenêutica não como uma investigação acerca do método correto para a compreensão, mas sim como uma investigação de como nós sempre já compreendemos¹. Desse modo, na visão do filósofo, o objeto de estudo da hermenêutica não se esgota nos métodos corretos para a interpretação, mas abarca o modo como compreendemos de maneira geral.

Um dos argumentos de que Gadamer se vale em *Verdade e Método*, seu *magnum opus*, para a defesa da universalidade do fenômeno da compreensão é o fato de que nós somos seres históricos e, enquanto tais, temos a nossa compreensão de mundo sempre moldada pela conjuntura historicamente dada na qual nos encontramos. Assumindo a tese heideggeriana de que nós somos seres-no-mundo, Gadamer desenvolve a ideia de que, se somos sempre lançados no mundo, então o conjunto de sentidos que mobilizamos quando compreendemos qualquer coisa já nos é pré-dado, na forma de preconceitos. Esses preconceitos, por sua vez, variam historicamente e, portanto, o compreender em geral é condicionado historicamente. Dito de outro modo, nós já sempre somos imersos numa tradição histórica, constituída independentemente de nós e, portanto, pré-dada. Sendo assim, antes de investigar especificamente os métodos a serem aplicados nas ciências do espírito, deve-se necessariamente investigar o modo como compreendemos em geral, investigação essa que leva em conta o caráter histórico da própria compreensão.

Contudo, a visão gadameriana de tais preconceitos suscita algumas dificuldades, dentre as quais a de poderem conter a marca duma determinação acrítica em nossa compreensão, uma vez que eles seriam independentes de nós. Gadamer, todavia, é enfático ao afirmar que, ao contrário, os preconceitos são condição necessária para que possamos compreender, e isso não implica a aceitação dum dogmatismo irrestrito.

A questão que surge, assim, é: como é possível compatibilizar estas duas afirmações, a de que a compreensão é condicionada historicamente, na forma de preconceitos, e a de que, ao mesmo tempo, “o fato de estar na tradição não restringe a liberdade do conhecer,

¹ Para um estudo comparado entre esses autores, ver: PALMER, 1969.

antes é o que a torna possível”². Em outras palavras: como Gadamer realiza uma defesa da tradição, reabilitando-a no cenário filosófico como elemento fundamental e fundante do conhecimento em geral.

A resposta gadameriana ao problema da tradição pode ser extraída, como buscaremos mostrar, da sua análise da linguagem, que se encontra, de maneira especial, na terceira parte de *Verdade e Método*.

Em seu *magnum opus*, Gadamer trata primeiramente das artes, e é onde se encontra a sua famosa crítica à estética kantiana. Na segunda parte aborda o problema da história e de como a visão historicista não responde às principais questões relativas a esse. E na terceira e última parte, intitulada “A Virada Ontológica da Hermenêutica no Fio Condutor da Linguagem” (“*Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache*”), o autor discute a linguagem e desenvolve a tese de que “a linguagem é o *medium* universal em que se realiza a própria compreensão”³. Apesar de temáticas distintas, e aparentemente desconexas, desenvolvidas em cada uma de suas grandes divisões, a unidade de *Verdade e Método* provém da análise do fenômeno da compreensão, que é paulatinamente esmiuçado. Nesse sentido, a terceira parte e o seu debruçar sobre a linguagem parecem ocupar um lugar privilegiado, sendo o cume da investigação elaborada.

Dessa forma, a análise do fenômeno da compreensão levaria Gadamer a ver linguagem e compreensão como essencialmente relacionados. Assim, para que se possa entender como a compreensão se dá, parece fazer-se necessário entender a estrutura e o funcionamento da linguagem.

Posto isto, o propósito deste trabalho não será o de esgotar a questão, mas apenas o de mostrar como linguagem e compreensão são vinculadas, e, portanto, expor essa via linguística como um caminho não apenas pertinente, mas necessário para a solução gadameriana ao problema da tradição. Ou seja, analisaremos a compreensão, buscando elucidar de que modo a investigação que Gadamer realiza em *Verdade e Método* acerca daquela desemboca numa investigação da acerca da linguagem, de maneira a torná-la fundamental para o compreender em geral.

2. A análise gadameriana da compreensão

² GADAMER, 2008, p. 471. (WM, p. 366-367). A fim de que as citações de *Verdade e Método* possam ser acompanhada pelo original em alemão, todas as referências deste trabalho serão da edição brasileira seguidas da abreviação WM, indicando a paginação do texto alemão.

³ GADAMER, 2008, p. 503. “*Vielmehr ist die Sprache das universale Medium, in dem sich das Verstehen selber vollzieht*”. (WM, p.392)

O ponto de partida da hermenêutica filosófica é, como dissemos, o desenvolvimento da estrutura prévia da compreensão elaborada por Heidegger em *Ser e Tempo*. Segundo esse autor, o modo de ser próprio do *Dasein*, como ser-no-mundo, implica que o compreender possui um caráter circular. Isso significa que toda interpretação é dependente, ou melhor, apenas é possível devido à pré-compreensões que já possuímos, por já sermos sempre no mundo.

Embora circular, a estrutura da compreensão não deve ser vista como uma impossibilidade para a mesma, mas como uma possibilidade positiva:

Embora possa ser tolerado, o círculo não deve ser degradado a círculo vicioso. Ele esconde uma possibilidade positiva do conhecimento originário, que, evidentemente, só será compreendida de modo adequado quando ficar claro que a tarefa primordial, constante e definitiva da interpretação continua sendo não permitir que a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia lhe sejam impostas por intuições ou noções particulares. Sua tarefa é, antes, assegurar o tema científico, elaborando esses conceitos a partir da coisa, ela mesma.⁴

De acordo com Gadamer, da análise heideggeriana não se extrai nenhum tipo de exigência à compreensão, mas essa apenas “[...] descreve a forma de realização da própria interpretação compreensiva”⁵. Ainda segundo o autor, o compreender envolve sempre um projetar, caracterizado por um pré-lineamento, baseado em determinadas expectativas do intérprete, do sentido do todo, que, por sua vez, é constantemente revisto conforme se avança na compreensão do sentido. Dessa maneira, cabe à hermenêutica a tarefa de examinar a estrutura circular da compreensão, investigando o modo como se relacionam esses sentidos antecipados e a correção dos mesmos, confirmada “nas próprias coisas”⁶. Portanto:

O círculo [...] não é de natureza formal. Não é objetivo nem subjetivo, descreve, porém, a compreensão como o jogo no qual se dá o intercâmbio entre o movimento da tradição e o movimento do intérprete. A antecipação de sentido, que guia a nossa compreensão de um texto, não é um ato da subjetividade, já que se determina a partir da comunhão que nos une com a tradição. Mas em nossa relação com a tradição essa comunhão é concebida com um processo em contínua formação. Não é uma mera pressuposição sob a qual sempre já nos encontramos, mas nós mesmos vamos instaurando-a na medida em que compreendemos, na medida em

⁴ HEIDEGGER *apud* GADAMER, 2008, p. 355 (WM, p. 270-271).

⁵ GADAMER, 2008, p. 355. (WM, p. 271).

⁶ Para uma análise comparativa entre as leituras de Gadamer e Heidegger acerca do círculo hermenêutico, ver: GRONDIN, 2002, p. 36-51; GREGORIO, 2006.

que participamos do acontecer da tradição e continuamos determinando-o a partir de nós próprios. O círculo da compreensão não é, portanto, de modo algum um círculo “metodológico”; ele descreve antes um momento estrutural ontológico da compreensão.⁷

A tese gadameriana é, assim, que nós já sempre somos imersos numa tradição, constituída independentemente de nós, e é a partir desses sentidos já dados por essa que buscamos compreender. Esses sentidos, que possuímos na forma de pré-conceitos, seriam aqueles mesmos, portanto, que antecipamos ao compreender.

Com isso, temos que, por um lado, toda a nossa compreensão parte desses sentidos já dados e compartilhados. Os preconceitos, assim, compõem aquilo que nos foi legado historicamente e que molda as perspectivas pelas quais compreendemos, isto é, forma o nosso horizonte histórico⁸. Por outro lado, a compreensão não se dá com a simples mobilização desses sentidos pré-dados. Antes, a estrutura circular do compreender, como se disse acima, implica que esse é um processo que ocorre através do aperfeiçoamento da antecipação, tendo em vista o sentido do próprio texto. Ou seja, a compreensão não é diretamente efetuada, de maneira a ser enclausurada pelos preconceitos, mas é a partir deles que realiza a sua tarefa de mediar o sentido dado, familiar ao intérprete, e o sentido buscado, estranho e distante.

Para Gadamer, a estrutura circular da compreensão ganha destaque no caso em que nos deparamos com um texto antigo⁹. Os intérpretes, por exemplo, contemporâneos tendem inicialmente a lê-lo sob a ótica dos dias atuais, com os usos linguísticos próprios da sua época. É, contudo, apenas no confronto com o texto mesmo, que podem dar-se conta, isto é, ganhar a consciência de que os sentidos são distintos. E isso ocorre mesmo diante de um texto da tradição na qual o intérprete se encontra inserido, o que, a princípio, facilitaria ou tornaria mais imediata a compreensão daquele, dada a familiaridade que o intérprete teria com o texto. Porém, a diferença histórica entre esses ainda impõe a plena realização da tarefa

⁷ GADAMER, 2008, p. 388-389. (WM, p. 298).

⁸ “Nós definimos o conceito de situação justamente por sua característica de representar uma posição que limita as possibilidades de ver. Ao conceito de situação pertence essencialmente, então, o conceito do horizonte. Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto de um determinado ponto. [...] Aquele que não tem um horizonte é um homem que não vê suficientemente longe e que, por conseguinte, supervaloriza o que lhe está mais próximo. Ao contrário, ter horizontes significa não estar limitado ao que há de mais próximo, mas poder ver para além disso. Aquele que tem horizontes sabe valorizar corretamente o significado de todas as coisas que pertencem ao horizonte, no que concerne a proximidade e distância, grandeza e pequenez.” (GADAMER, 2008, p. 399-400. (WM, p. 307)). Para um estudo acerca dos preconceitos, ver: SILVA, 1995.

⁹ Para entender a relevância que possui o texto em geral, como paradigma para o processo de compreensão, cf. GADAMER, 2008, p. 504-512. (WM, p. 393-399).

hermenêutica, já que os sentidos antecipados pelo intérprete não coadunariam prontamente com aqueles expressos no texto. Dessa forma, afirma Gadamer:

[...] o sentido da pertença, isto é, o momento da tradição no comportamento histórico-hermenêutico, realiza-se através da comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores. [...] Por outro lado, a consciência hermenêutica sabe que não pode estar vinculada à coisa em questão ao modo de uma unidade inquestionável e natural, como se dá na continuidade ininterrupta de uma tradição. [...] Só que essa não pode ser compreendida no sentido psicológico de Schleiermacher [...], mas num sentido verdadeiramente hermenêutico, isto é, em referência a algo que foi dito (*Gesagtes*), a linguagem em que nos fala a tradição, a saga (*Sage*) que ela nos conta (*sagt*). Também aqui se manifesta uma tensão. Ela se desenrola entre a estranheza e a familiaridade que a tradição ocupa junto a nós, entre a objetividade da distância, pensada historicamente, e a pertença a uma tradição. *Esse entremeio (Zwischen) é o verdadeiro lugar da hermenêutica.*¹⁰

A hermenêutica, portanto, lida com a tensão entre passado e presente, entre aquilo que a tradição nos fornece e a nossa situação atual. Disso resulta a questão antes mencionada: como é possível haver a compreensão se o intérprete se mantém no seu horizonte de sentido presente e o texto no passado? Isto é, ainda que se defenda o círculo hermenêutico, é necessário mostrar como é possível essa passagem de estados do intérprete: de um inicial marcado pela falta de consciência da alteridade do texto, para o seguinte, que, reconhecendo a falha da antecipação dos sentidos, conscientiza-se da sua posição e corrige a interpretação do texto¹¹.

Aqui se encontra uma das novidades do pensamento de Gadamer. Segundo o autor, o fenômeno da compreensão se dá numa fusão de horizontes. A ideia do filósofo é que, quando buscamos compreender, não nos limitamos a simplesmente interpretá-lo segundo o nosso modo de ver a coisa. Nós, apesar de partirmos do nosso horizonte de sentido, queremos que o outro fale, a fim de que possamos entrar numa espécie de acordo ou entendimento mútuo (*Verständigung*). Dessa forma, compreender (*verstehen*), para Gadamer, significa sempre um “entender-se” (*Verständigung*).

¹⁰ GADAMER, 2008, p. 390-391. (WM, p. 300).

¹¹ “Também aqui se coloca o problema de como escapar ao circuito fechado das próprias opiniões prévias. De modo algum podemos pressupor como dado geral que o que nos é dito em um texto se encaixa sem quebras nas próprias opiniões e expectativas. Ao contrário, o que me é dito por alguém, numa conversa, por carta, num livro ou de outro modo, encontra-se por princípio sob a pressuposição de que o que é exposto é sua opinião e não a minha, da qual eu devo tomar conhecimento sem precisar partilhá-la. Todavia, essa pressuposição não representa uma condição que facilite a compreensão; antes, representa uma nova dificuldade, na medida em que as opiniões prévias que determinam minha compreensão podem continuar desapercibidas. Se elas motivam mal-entendidos, como seria possível percebê-las, por exemplo, frente a um texto, onde não há contra-objeções da parte do outro? Como se pode proteger um texto previamente frente a mal-entendidos?” (GADAMER, 2008, p. 357 (WM, p.273)).

Contudo, isso não significa que o intérprete deve abandonar a sua situação histórica e “pôr-se no lugar” do outro, o que é impossível¹². Tampouco significa partilhar as opiniões daquele, como se passassem a ser suas. Antes, a fusão de horizontes indica que a compreensão é um fenômeno expansivo, isto é, amplia o horizonte de sentidos daquele que compreende.

A noção de fusão de horizontes, portanto, permite entender de que modo os horizontes do passado e do presente podem se comunicar. Contudo, essa comunicação ou ampliação não se dá por mera justaposição; isto é, a expansão do horizonte de sentido não é dada por um simples somatório de dois elementos distintos. Segundo Gadamer, não há horizonte do presente sem um passado, isto é, esses não se diferenciam essencialmente. Na verdade, o horizonte atual é em constante formação a partir do horizonte passado. Ou seja, o horizonte do presente nada mais é que um permanente refazer, reconstruir do passado. Dessa maneira, toda a compreensão é sempre uma nova compreensão *dentro* de uma tradição. Nas palavras de Gadamer:

Na verdade, o horizonte do presente está num processo de constante formação, na medida em que estamos obrigados a pôr constantemente a prova todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. Antes, compreender é sempre um processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos. Conhecemos a força dessa fusão sobretudo de tempos mais antigos e da ingenuidade de sua relação com sua época e com suas origens. A vigência da tradição é o lugar onde essa fusão se dá constantemente, pois nela o velho e o novo sempre crescem juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explícita e mutuamente.¹³

Destarte, para Gadamer, a fusão de horizontes não só permite que a tradição fale ao intérprete do presente, como também exprime o movimento próprio dessa. A cada nova compreensão, a própria tradição se modifica, se atualiza. Portanto, todo compreender é sempre um acontecimento, uma realização da própria tradição. Assim:

[...] a compreensão é menos um método através do qual a consciência histórica se aproximaria do objeto eleito para alcançar seu conhecimento

¹² Esse é um ponto de crítica de Gadamer a Schleiermacher, uma vez que esse defendia como tarefa da hermenêutica a reconstrução da intenção do autor, que seria uma forma de ler o texto a partir da perspectiva, no horizonte de sentido do autor, colocando-se, assim, em seu “lugar”. Conferir: GADAMER, 2008, p. 254-270 (WM, p. 188-201).

¹³ GADAMER, 2008, p. 404-405. (WM, p. 311).

objetivo do que um processo que tem como pressuposição estar dentro de um acontecer da tradição. *A própria compreensão se mostrou como um acontecer [...]*¹⁴

Com isto, temos que, segundo Gadamer, o compreender em geral se encontra na tensão existente entre os sentidos pré-dados acerca de algo e a situação presente, e mutável, na qual esse mesmo deve ser compreendido. Além disso, a própria compreensão é vista como um “entender-se”, como fusão de horizontes, e, portanto, como um acontecimento dentro de uma tradição. Contudo, para que a compreensão de fato realize essa fusão, esse caráter performativo deve fazer parte desse mesmo fenômeno, isto é, deve compor o processo do compreender como um momento, uma etapa. Caso contrário, poderíamos questionar se todo esse processo nada mais seria que um outro que não a compreensão, sendo essa limitada à mera aproximação “do objeto eleito para alcançar seu conhecimento objetivo”. Ou seja, é necessário esclarecer em que sentido o próprio compreender é um acontecer, e de que modo esse não é um simples efeito daquele.

Para Gadamer, porém, é na medida em que *aplicamos* esses sentidos à situação concreta, que a própria compreensão se mostra como um acontecer¹⁵. Dessa forma, temos que:

O projeto de um horizonte histórico é, portanto, só uma fase ou momento na realização da compreensão, e não se prende na auto-alienação de uma consciência passada, mas se recupera no próprio horizonte compreensivo do presente. Na realização da compreensão dá-se uma verdadeira fusão de horizontes que, com o projeto do horizonte histórico, leva a cabo simultaneamente sua suspensão. Nós caracterizamos a realização controlada dessa fusão como a vigília da consciência histórico-efetual. [...] É o problema da *aplicação*, presente em toda compreensão.¹⁶

Gadamer retira da hermenêutica clássica a ideia de que à compreensão pertencem três “momentos”, ou melhor, é dividida em três componentes: *subtilitas intelligendi*, *subtilitas explicandi* e *subtilitas applicandi*¹⁷. Ainda segundo o filósofo, a estreita conexão entre a compreensão e a interpretação fez com que o terceiro momento ficasse escondido e eliminado da problemática hermenêutica romântica. O que Gadamer se propõe é, portanto, recuperar esse momento velado. Nas categorias gadamerianas, ao fenômeno da compreensão

¹⁴ GADAMER, 2008, p. 408. (WM, p. 314).

¹⁵ “A própria compreensão tem o caráter de acontecimento precisamente porque não deixa as coisas como estão, uma vez que sempre implica sua *aplicação*”. (GADAMER, 2008, p. 443. (WM, p. 343). Grifos nosso).

¹⁶ GADAMER, 2008, p. 405 (WM, p. 312).

¹⁷ Cf. GADAMER, 2008, p. 406-411 (WM, p. 312-316).

pertencem, assim: a compreensão (*Verstehen*), a interpretação (*Auslegung*) e a aplicação (*Anwendung*).

A relação desses três elementos é tal que a compreensão é realizada pelo ato de interpretação, cuja essência é a aplicação na prática. Ou seja, se, por um lado, todo compreender é sempre um interpretar, envolvendo uma interpretação específica, então, por outro lado, essa última somente ocorre diante e num caso concreto dado, para o qual é mobilizado, isto é, aplicado, um sentido.

Com isso, temos, primeiramente, que para Gadamer a compreensão e a interpretação não são atos distintos e consecutivos, mas perspectivas distintas de um mesmo ato. Assim, “compreender é sempre interpretar, e, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão”¹⁸.

Em segundo lugar, a compreensão é um fenômeno tal que não se limita a uma predeterminação histórica, mas se reatualiza, ganha novos contornos a cada vez que a realizamos justamente porque “[...] na compreensão, sempre ocorre algo como uma aplicação do texto a ser compreendido à situação *atual* do intérprete”¹⁹. Desse modo, a aplicação como parte constitutiva do compreender implica que toda compreensão é um acontecimento numa tradição. Cabe agora investigarmos, de modo mais detido, o que significa, para Gadamer, esse momento do compreender, isto é, o aplicar.

Para tanto, convém analisarmos, ainda que brevemente, o paralelo que o próprio filósofo traça entre o seu pensamento e o de Aristóteles: é a partir da conclusão de que a hermenêutica trabalha com um caso especial da relação entre o geral e o particular que Gadamer aponta a atualidade da ética aristotélica e a toma como paradigma para a hermenêutica filosófica.

Em contraposição à ética platônico-socrática, na qual o conhecimento do bem é o determinante para a ação, Aristóteles defende que há um tipo de saber não teórico que é mais relevante, isto é, que configura de modo essencial o agir ético. A tese do Estagirita é que a ética não se restringe a um conjunto de proposições sobre fatos, como se dados objetivamente reclamassem a mera constatação dos mesmos. Antes, o saber ético atinge aquele que sabe de modo especial, impondo um modo de atuar específico e que, portanto, “É algo que ele deve fazer”²⁰.

¹⁸ GADAMER, 2008, p. 406 (WM, p. 312). A análise da relação entre compreensão e interpretação será deixada de lado, uma vez que não é estritamente necessária ao nosso argumento.

¹⁹ GADAMER, 2008, p. 406-407 (WM, p. 313). Grifo nosso.

²⁰ GADAMER, 2008, p. 414 (WM, p. 319).

A famosa ideia que está por trás de tal tese é a de que o simples conhecimento teórico do bem, do ‘como devo agir?’, ainda não é suficiente para que se dê uma ação moralmente boa. De acordo com Aristóteles, faz-se necessário também um saber próprio, ligado diretamente à situação concreta, que daria ao agente as condições de “pôr em prática” aquilo que sabe teoricamente.

Com isso, temos que: o conhecimento do bem é universal, uma vez que compreende noções gerais aplicáveis a diferentes casos. E, dessa forma, o próprio conceito de bem, por natureza, não indica em que situações concretas ele é pertinente, nem como em cada uma dessas deve-se proceder para atualizá-lo. Ou seja, o conhecimento do bem não explica como são de fato possíveis ações boas²¹. Portanto, faz-se necessário uma outra virtude que de alguma forma possibilite o sujeito elencar os elementos determinantes duma dada situação, de modo a reconhecer tanto o fim em questão, isto é, que é o caso no qual o conceito de bem é aplicável, quanto, e especialmente, os melhores meios para atingir esse fim. Assim, somente quando o agente tem presente que deve proceder de tal e tal maneira nesta circunstância específica é que ele tem condições de realizar uma ação boa. E, segundo Aristóteles, a virtude dianoética que propriamente desempenha essa função é a *phronesis*²².

De acordo com a leitura gadameriana, essa virtude tem, assim, o caráter especial de levar em conta, e de modo próprio, a situação particular na qual o sujeito se encontra. Isso significa que: “O saber ético, como é descrito por Aristóteles, não é evidentemente um saber objetivo. Aquele que sabe não está frente a uma constelação de fatos, que basta constatar, mas é *atingido* diretamente por aquilo que conhece”²³. Destarte, enquanto saber prático, a *phronesis* se distingue tanto do conhecimento teórico (*episteme*) quanto da técnica (*techné*)²⁴ e,

²¹ “Se o que é bom para o homem se dá 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”. (GADAMER, 2008, p. 412-413 (WM, p. 318)).

²² “Frente à ideia do bem, determinada pela teoria platônica das ideias, 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 tronar visível o perfil das coisas e ajudar, de certo modo, a consciência moral com este esboço do mero perfil. Mas o problema de como deve ser possível esta ajuda já é um problema moral, pois pertence à estrutura essencial do fenômeno ético o fato de que aquele que atua deve saber e decidir por si mesmo e não permitir que lhe arrebatem essa autonomia por nada. Para o enfoque correto de uma ética filosófica, portanto, é decisivo que essa não pretenda suplantiar a consciência ética e que não busque uma informação meramente teórica e “histórica”, mas que esclareça os contornos dos fenômenos ajudando assim a consciência ética a ganhar clareza sobre si mesma”. (GADAMER, 2008, p. 413 (WM, p. 318)).

²³ GADAMER, 2008, p. 414 (WM, p. 319). Grifo nosso.

²⁴ Por uma questão de concisão, deixaremos de lado a interessante discussão acerca das distinções entre *techné* e *phronesis*. Cf. SCHUCHMAN, 1979.

por isso, atua de maneira especial na relação entre o universal e o particular, entre uma regra geral e a situação concreta.

Como dissemos, o ponto de Gadamer ao investigar o pensamento ético de Aristóteles é estabelecer um paradigma para a hermenêutica. Por que, então, a ética aristotélica? Não somente porque defende um tipo de conhecimento que relaciona o universal e particular, mas porque esse implica um fazer, um agir; e, portanto, é um saber que afeta diretamente o sujeito que o possui. A ideia é que o agir verdadeiramente ético supõe um tipo de conhecimento que leva em conta o próprio agente. Ou seja, ser ético não significa conhecer teoricamente o bem, mas agir bem. De forma análoga, para Gadamer, o compreender não significa um conhecimento ideal de um objeto. Mas também deve levar em conta a situação particular na qual o intérprete se encontra, afetando-o diretamente. Em outras palavras, ao compreender consideramos impreterivelmente a nossa situação atual, os nossos preconceitos presentes. E isso é manifestado no momento da aplicação próprio à compreensão:

Também nós tínhamos nos convencido de que a aplicação não é uma parte última, suplementar e ocasional do fenômeno da compreensão, mas o determina desde o princípio e no seu todo. Também aqui a aplicação consistia em relacionar algo geral e prévio com uma situação particular. O intérprete que se confronta com uma tradição procura aplicá-la a si mesmo. Mas isso tampouco significa que, para ele, o texto transmitido seja dado e compreendido como algo de universal e que só assim poderia ser empregado posteriormente numa aplicação particular. Ao contrário, o intérprete não quer apenas compreender esse universal, o texto, isto é, compreender o que diz a tradição e o que constitui o sentido e o significado do texto. Mas para compreender isso ele não pode ignorar a si mesmo e a situação hermenêutica concreta na qual se encontra. Se quiser compreender, deve relacionar o texto com essa situação.²⁵

Assim, o fenômeno da compreensão para Gadamer, entendido como um acontecer, como a verdadeira experiência hermenêutica, abarca um tipo especial de relação entre o geral e o particular²⁶. De fato, os sentidos dados pela tradição na forma de preconceitos são o elemento geral que, a cada vez que mobilizados numa interpretação, devem ser aplicados ao caso concreto e particular. De modo que, apesar desses preconceitos condicionarem a forma como o particular é abordado, não impossibilitam novas compreensões do mesmo. Antes, é

²⁵ GADAMER, 2008, p. 426 (WM, p. 329).

²⁶ “Se o próprio núcleo do problema hermenêutico é que a tradição como tal deve ser compreendida a cada vez de modo diferente, então o que está em questão é a relação entre o geral e o particular. Compreender passa a ser um caso especial da aplicação de algo geral a uma situação concreta e particular”. (GADAMER, 2008, p. 411 (WM, p. 317)).

no próprio compreender, por envolver esse momento de aplicação, que isso se torna possível. Em outros termos, a nossa condição histórica é segundo Gadamer aquilo mesmo que pode nos libertar das amarras do historicismo, isto é, da visão determinística das nossas compreensões.

O momento da aplicação é, assim, de extrema relevância para o processo da compreensão, uma vez que nos permite entender esse fenômeno como um acontecimento que, por levar em conta a situação presente do intérprete, o capacita a fundir o seu horizonte de sentido com aquele do que é interpretado. Isso significa que, ao compreender, o intérprete ganha luz sobre o seus próprios pré-conceitos, na medida em que necessita lançar mão deles. Segundo Gadamer, é isso o que significa a fusão de horizontes: um entender-se que torna claro os preconceitos do intérprete a si mesmo, na confrontação com o que diz daquilo que é interpretado. Essa mesma clarificação, ou melhor, revelação é nomeada por Gadamer de consciência da história efetual.

Portanto, aquele que quer compreender, afirma o filósofo, deve ter consciência de seus próprios preconceitos. Em última análise, é isso o que permite o intérprete diferenciar aquilo que lhe pertence como horizonte de sentido daquilo que o próprio texto quer dizer. Assim:

Aquele que está seguro de não ter preconceitos, apoiando-se na objetividade de seu procedimento e negando seu próprio condicionamento histórico, experimenta o poder dos preconceitos que o dominam incontroladamente como uma *vis a tergo*. Aquele que não quer conscientizar-se dos preconceitos que o dominam acaba se enganando sobre o que se revela sob sua luz. [...] Da mesma maneira, aquele que pela reflexão se coloca fora da relação vital com a tradição destrói o verdadeiro sentido desta. A consciência histórica que quer compreender a tradição não pode abandonar-se à forma de trabalho da metodologia crítica com a qual se aproxima das fontes, como se ela fosse suficiente para proteger contra a intromissão dos seus próprios juízos e preconceitos. Na verdade, ele precisa pensar também sua própria historicidade.²⁷

Dessa forma, a verdadeira compreensão implica sempre a consciência da história efetual, como sendo seu efeito próprio. Portanto, é preciso analisar de que modo Gadamer explica esse ganho de consciência, fundamental para o seu argumento.

Como dissemos, os nossos preconceitos vêm à luz quando confrontados com o texto. Tal confrontação presente no processo de compreensão se dá justamente porque a interpretação não é imediata; ao contrário, muitas vezes é falha: a antecipação de sentido não

²⁷ GADAMER, 2008, p. 471 (WM, p. 366). Sobre a discussão acerca do método, ver: WEINSHEIMER, 1985.

coaduna perfeitamente com o sentido manifestado pelo texto. Daí o reconhecimento de que os nossos preconceitos são distintos daqueles a partir dos quais o texto fala.

O que Gadamer tem em mente, assim, é que a descoberta dos nossos preconceitos, que determinam o nosso horizonte de sentido, é uma descoberta no estilo da dialética de Hegel. É a partir da interação com o outro, com um tu, e da consequente diferenciação do outro, isto é, de eu me reconhecer como eu e não como o outro, que me é possível determinar quem eu sou²⁸. Da mesma forma, é somente no conflito com o texto, com um tu, que posso tornar claro, trazer à luz, o modo como eu sou, ou melhor, a perspectiva a partir da qual compreendo o mundo.

Portanto, assim como para Hegel, esse será um processo, como foi dito, que leva à autoconsciência. De fato, a dialética é tal que, na medida em que se desenvolve essa relação, ambas as partes reconhecem no outro a sua própria identidade²⁹. De modo semelhante, Gadamer pensa a compreensão como um fenômeno processual, isto é, que a cada vez é mais e mais aprofundado, levando, assim, de modo cada vez mais claro, o intérprete à consciência de seus próprios preconceitos.

Todavia, o fato de Gadamer recorrer ao pensamento hegeliano não deve nos conduzir a enganos. Diferentemente de Hegel, Gadamer nega qualquer tipo de teleologia no processo do compreender³⁰. Antes, diz o filósofo, a compreensão e, assim, a tarefa hermenêutica são infinitas, não cumprem um caminho determinado em vista de um fim próprio, tal como o Espírito Absoluto hegeliano. Ou seja, Gadamer não se compromete com a tese metafísica do Absoluto; ao contrário, defende que a compreensão, por depender do momento presente, isto é, ser sempre relativa a esse, será sempre exercida tanto quanto houver presente, portanto, indefinidamente³¹.

Com isto, fica claro que o filósofo se propõe a considerar do pensamento de Hegel apenas os aspectos relevantes à hermenêutica, descartando as teses que poderiam o levar ao

²⁸ “A vida do espírito consiste, antes, em reconhecer a si mesmo no ser-do-outro. O espírito, orientado para o conhecimento de si mesmo, vê-se dividido com o “positivo” que lhe aparece como estranho, e deve aprender a reconciliar-se com ele, reconhecendo-o como próprio e familiar. Dissolvendo a dureza da positividade, reconcilia-se consigo mesmo. Na medida em que essa reconciliação constitui o trabalho histórico do espírito, a atitude histórica do espírito não consiste em mirar-se num espelho nem mesmo numa suspensão puramente formal-dialética da auto-alienação em que se encontra, mas numa *experiência* que experimenta a realidade e é ela própria real”. (GADAMER, 2008, p. 453 (WM, p. 352)).

²⁹ “Talvez não haja nada tão decisivo e determinante do processo dialético da *Fenomenologia do Espírito* como o problema do reconhecimento do tu. Para mencionar apenas algumas das etapas dessa história: segundo Hegel, a autoconsciência própria somente alcança a verdade de sua autoconsciência, na medida em que luta por obter seu reconhecimento no outro”. (GADAMER, 2008, p. 450 (WM, p. 351)).

³⁰ Cf. GADAMER, 2008, p. 464-465 (WM, p. 361), 466-467 (WM, p. 363).

³¹ Para uma análise das consequências dessa característica do processo hermenêutico, ver: BILEN, 2000.

idealismo especulativo³². Dessa forma, Gadamer salvaguarda primordialmente a análise hegeliana da experiência do outro, como um tu, que acaba sempre por iluminar o próprio eu. Nesse sentido, o autor entende que é no confronto com a tradição que ganhamos consciência de nossa própria historicidade³³.

Assim, as reflexões de Gadamer acerca da filosofia hegeliana levam o autor a defender que a compreensão se dá a partir de uma relação fundamental entre o eu, o intérprete, e o tu, o texto. Sendo assim, é indispensável que o intérprete permita que a tradição fale a partir de sua própria perspectiva. Ora, afirma o filósofo, isso só é possível caso o intérprete esteja verdadeiramente aberto ao que o texto venha lhe dizer. De fato, como foi dito, o objetivo de toda compreensão é deixar que o tu fale a partir de seu próprio horizonte. Portanto, “Eu tenho de deixar valer a tradição em suas próprias pretensões, e não no sentido de um mero reconhecimento da alteridade do passado, mas de reconhecer que ela tem algo a nos dizer”³⁴.

De acordo com Gadamer, a abertura ao outro não pode significar, contudo, um simples “deixar vir à fala”. Antes, essa marca da compreensão deve ser mais radical: estar aberto ao outro implica estar disposto a ser contradito por aquele, isto é, estar disposto à possibilidade do erro, de ter suas razões superadas pelo que o outro tem a dizer. Compreender, assim, envolve sempre uma atitude não dogmática: o impor uma interpretação não significa apenas estar fechado em seu próprio horizonte de sentido, mas também o não considerar plenamente a fala do outro. Dessa forma, afirma Gadamer:

[...] na relação inter-humana o que importa é experimentar o tu realmente como um tu, isto é, não passar ao largo de suas pretensões e permitir que ele nos diga algo. Para isso é necessária abertura. Mas, por fim, esta abertura não se dá só para aquele a quem permitimos que nos fale. Ao contrário, aquele que em geral permite que se lhe diga algo está aberto de maneira fundamental. [...] A abertura para o outro implica, pois, o reconhecimento de que devo estar disposto a deixar valer em mim algo

³² “Somente estaremos em condições de liberar o problema da hermenêutica histórica das consequências híbridas do idealismo especulativo, se não nos contentarmos apenas com um abrandamento irracional do mesmo, mas soubermos reter a verdade do pensamento hegeliano”. (GADAMER, 2008, p. 448-449 (WM, p. 348)).

³³ “No âmbito hermenêutico o correlato dessa experiência do tu é o que se costuma chamar de consciência histórica. A consciência histórica sabe da alteridade do outro e do passado em sua alteridade, do mesmo modo que a compreensão do tu sabe do mesmo como pessoa. No outro do passado não busca o caso particular de uma regularidade geral, mas historicamente único”. (GADAMER, 2008, p. 470-471 (WM, p.366)). Porém, Gadamer faz aqui uma ressalva. O fato de essa experiência se dar entre um eu e um tu não implica que tal relação deva ser entendida como sendo entre dois indivíduos. Na visão do filósofo, o que entra em conflito é um conteúdo de sentido que ultrapassa a singularidade tanto do intérprete quanto do autor do texto. Dessa forma, a compreensão se pauta numa relação com o todo da tradição, não com a individualidade do autor, como propõe Schleiermacher. Cf. GADAMER, 2008, p. 467-468 (WM, p. 363-364).

³⁴ GADAMER, 2008, p. 472 (WM, p. 367).

contra mim, ainda que não haja nenhum outro que o faça valer contra mim.³⁵

Essa abertura fundamental para a compreensão, portanto, é o que nos permite, segundo Gadamer, ouvir o outro, a tradição. Tal disposição, contudo, formalmente considerada, é apenas um requisito para uma verdadeira compreensão. Como vimos, o compreender se dá, por uma parte, pela confrontação do horizonte histórico do intérprete com o do texto. Por outra parte, o ganho de consciência fruto dessa é paulatino, de modo que a compreensão como um todo ocorre dialeticamente, no constante “ir e vir” de tal confronto. Todavia, se a rejeição de uma posição teleológica faz Gadamer também rejeitar esse movimento dialético nos moldes hegelianos, o caráter de abertura do mesmo motiva o filósofo a entender todo esse processo como um processo de estrutura dialógica. Dessa forma, o estar aberto para a tradição é efetivamente crucial à compreensão porque possui a estrutura lógica, nomeada pelo filósofo, de dialética da pergunta e da resposta.

Gadamer parte da seguinte ideia: toda vez que buscamos compreender algo, nos questionamos acerca desse, ou seja, formulamos uma pergunta se a coisa em questão é ou não de determinado modo. Com isto, temos que está na base de todo o compreender um perguntar³⁶.

O ponto crucial, que, contudo, é decorrente disso, é como essa atitude questionadora pode pertencer ao mesmo fenômeno da compreensão, ao invés de ser um simples requisito para esse. Aqui se faz necessário retomarmos a tese gadameriana de que a compreensão realiza uma abertura fundamental: para que possamos verdadeiramente trazer o texto à fala, é preciso que estejamos dispostos a ser contraditos por esse. Isso significa que, num primeiro movimento em direção ao diálogo, não podemos nos limitar aos nossos próprios preconceitos. Ora, disso resulta que esse direcionamento deve envolver uma série de possibilidades, de modo a permitir que o texto fale por si só. Para tanto, devemos questionar o texto, pois, somente assim, pode-se deixar em aberto o sentido do texto. Dessa forma:

³⁵ GADAMER, 2008, p. 471-472 (WM, p. 367).

³⁶ “É claro que toda experiência pressupõe a estrutura da pergunta. Não se fazem experiências sem a atividade do perguntar. O conhecimento de que algo é assim, e não como acreditávamos inicialmente, pressupõe evidentemente a passagem pela pergunta para saber se a coisa é assim ou assado. Do ponto de vista lógico, a abertura que está na essência da experiência é essa abertura do “assim ou assado”. Ela tem a estrutura da pergunta”. (GADAMER, 2008, p. 473 (WM, p. 368)). E: “Perguntar permite sempre ver as possibilidades que ficam em suspenso. Por isso, se é possível compreender uma opinião à margem do próprio opinar, não é possível compreender a questionabilidade desligando-nos de um verdadeiro questionar. Compreender a questionabilidade de algo já é sempre perguntar”. (GADAMER, 2008, p. 489 (WM, p. 380-381)).

Perguntar quer dizer colocar no aberto. A abertura daquilo sobre o que se pergunta consiste no fato de não possuir uma resposta fixa. Aquilo que se interroga deve permanecer em suspenso na espera da sentença que fixa e decide. O sentido do perguntar consiste em colocar em aberto aquilo sobre o que se pergunta, em sua questionabilidade.³⁷

Com isto, fica claro por que a estrutura lógica da abertura é a dialética da pergunta e da resposta. Estar disposto a se contradito por outro é permitir que esse fale a partir de sua própria perspectiva. Ora, isso somente é possível se, ao se dirigir a ele, o intérprete não apresenta respostas, que são sempre fechadas, mas antes perguntas, que não decidem de antemão o sentido em questão³⁸.

Assim, toda pergunta envolve uma abertura. Todavia, para que essa mesma pergunta tenha sentido, é necessário que a abertura em questão não seja ilimitada. Ou seja, a pergunta dever ser ao mesmo tempo aberta e delimitada.

Para Gadamer, toda pergunta deve ter um sentido. Isso significa que ela mesma já deve indicar a direção que a resposta precisa tomar para também ter sentido e ser pertinente³⁹. Caso contrário, teríamos que a abrangência da pergunta seria tal que qualquer tipo de resposta seria possível. Ora, isso inviabilizaria a própria conversação. Dessa forma, a pergunta deve restringir o assunto em questão sem, contudo, fechá-lo. Portanto, para o filósofo, todo perguntar é uma abertura às possíveis respostas; porém, não uma abertura plena para qualquer resposta, porque toda pergunta, tendo sentido, possui um horizonte, isto é, uma delimitação própria do âmbito de respostas.

Destarte, toda pergunta, de acordo com Gadamer, é elaborada a partir de determinada perspectiva que direciona a resposta. Assim, perguntar “implica uma fixação expressa dos *pressupostos vigentes*, a partir dos quais se mostra o que está em questão, aquilo que permanece em aberto”⁴⁰. Ou seja, a própria pergunta que compõe o movimento dialético

³⁷ GADAMER, 2008, p. 474 (WM, p. 369).

³⁸ “A estreita relação que se mostra entre perguntar e compreender é a única que dá sua real dimensão à experiência hermenêutica. Aquele que quer compreender pode deixar em suspenso a verdade do que tem em mente. Ele pode ter retrocedido desde a intenção imediata da coisa à intenção de sentido como tal, e considerar esta não como verdadeira, mas simplesmente como algo com sentido, de maneira que a possibilidade de verdade fique em suspenso. Esse pôr-em-suspenso é a verdadeira essência original do perguntar”. (GADAMER, 2008, p. 488-489 (WM, p. 380)).

³⁹ “É essencial a toda pergunta que tenha um sentido. Sentido quer dizer, todavia, sentido de orientação. O sentido da pergunta é pois a única direção que a resposta pode adotar se quiser ter sentido e ser pertinente. [...] Nesse sentido, o *logos* que desenvolve esse ser assim aberto já é sempre resposta, e só tem significado no sentido da pergunta”. (GADAMER, 2008, p. 473 (WM, p. 368)). Ou ainda: “Entretanto, a abertura da pergunta não é ilimitada. Ela implica, antes, uma delimitação precisa através do horizonte da pergunta. Uma pergunta sem horizonte acaba no vazio”. (GADAMER, 2008, p. 475 (WM, p. 369)).

⁴⁰ GADAMER, 2008, p. 475 (WM, p. 369). Grifo nosso.

do compreender é sempre um indicativo dos preconceitos do intérprete, uma vez que esses condicionariam aquela. Daí que, para o filósofo, a pergunta tem prevalência em comparação com a resposta: toda pergunta, de alguma forma, já denuncia o horizonte a partir do qual foi formulada. Dessa forma, o perguntar é fundamental para a consciência da história efetual, já que seria, ao menos num primeiro momento, a partir dele que o intérprete pode reconhecer a sua situação presente.

Porém, como vimos, a consciência dos próprios preconceitos não se dá de modo imediato, e, portanto, tampouco se dá com uma única pergunta. Antes, o ganho de clareza acerca da nossa situação histórica é fruto de um processo dialético. Isso significa que fazer uma pergunta é apenas o início do que Gadamer chama de verdadeira conversação. As idas e vindas do movimento dialético são, assim, entendidas como um constante perguntar e responder, de modo que todo esse processo tem a estrutura de um diálogo, no qual entram em jogo os horizontes de sentido tanto do intérprete quanto do texto⁴¹.

Contudo, se esse processo tem a estrutura lógica do diálogo, como afirma Gadamer, então o próprio perguntar inerente a essa deve manter sempre a sua característica essencial, isto é, a orientação para o aberto. Ora, para tanto, o intérprete deve sempre levantar questões sem se deixar levar por opiniões fechadas e pré-estabelecidas. Dessa forma:

Levar adiante uma conversa significa voltar-se na direção do tema que orienta os interlocutores. Requer não abafar o outro com argumentos, mas ponderar realmente a importância objetiva de sua opinião. Assim o diálogo se caracteriza como a arte de ir colocando à prova. Mas essa arte de ir colocando à prova é, no fundo, a arte de perguntar, visto que, como mencionamos, perguntar significa colocar algo em suspenso e aberto. Opondo-se à rigidez das opiniões, o perguntar põe em suspenso o assunto com suas possibilidades. Aquele que possui a “arte” de perguntar sabe defender-se da tendência da opinião comum em reprimir a interrogação. Quem possui essa arte irá, ele mesmo, buscar todos os argumentos a favor de uma opinião.⁴²

Disso resulta que a conversação, de modo próprio, não se limita a nenhuma das perspectivas em jogo, isto é, às opiniões prévias dos interlocutores; antes, o diálogo sempre as ultrapassa, levando a novas posições⁴³. Ora, é justamente dessa forma que se realiza a fusão

⁴¹ “A dialética, como arte do perguntar, só pode se manter se aquele que sabe perguntar é capaz de manter de pé suas perguntas, isto é, a orientação para o aberto. A arte de perguntar é a arte de continuar perguntando; isso significa, porém, que é a arte de pensar. Chama-se dialética porque é a arte de conduzir uma verdadeira conversação”. (GADAMER, 2008, p. 479 (WM, p. 372)).

⁴² GADAMER, 2008, p. 479 (WM, p. 373).

⁴³ “O que vem à tona, na sua verdade, é o *logos*, que não é nem meu nem teu, e que por isso sobrepuja tão amplamente a opinião subjetiva dos companheiros de diálogo que aquele que o conduz permanece sempre

de horizontes: um “entender-se” entre o intérprete e o texto que desemboca numa ampliação dos horizontes de sentido. E, assim, fica esclarecido o nexos que Gadamer estabelece entre compreensão e dialética. Toda compreensão, para o filósofo, realiza uma fusão de horizontes. Isso significa que o intérprete deve, por uma parte, levar em conta a sua própria situação, o que é representado pelo momento da aplicação inerente àquela, e, por outra parte, permitir que o outro venha à fala, marcado pela abertura. Dados esses elementos, uma verdadeira conversação pode ocorrer entre o intérprete e o texto, isto é, através do diálogo, um compreender o outro, numa fusão de horizontes.

Todavia, parece ser ainda necessário estabelecer um solo comum que permita tal conversação, ou seja, que possibilite a interação própria da compreensão. Como foi visto, o problema circularidade da compreensão é solucionado na medida em que há a fusão de horizontes. Porém, essa somente pode ser uma solução, por assim dizer, formal para a questão. De fato, deve haver um “mínimo” de comunhão prévia para que possa ocorrer a fusão. Tal requisito é extraído da própria estrutura do diálogo, isto é, do modo como todo e qualquer diálogo é efetuado: linguisticamente⁴⁴. Ou seja, esse “mínimo” corresponde, segundo Gadamer, ao caráter de linguagem da conversação⁴⁵. Assim, a linguagem funciona, dentro do paralelo que traçamos, como a matéria sob a qual é desenvolvida a compreensão.

Dessa forma, para Gadamer, os preconceitos dos interlocutores devem ser mobilizados sob um âmbito comum que possibilite a comunicação entre eles. Nesse sentido, para que tal conversação ocorra, é necessário haver um meio comum que permita que um venha ao encontro do outro⁴⁶. Esse meio é, de acordo com o filósofo, a linguagem. Com isto, a linguagem corresponderia ao aspecto concreto do fenômeno da compreensão, daí que

como aquele que não sabe. A dialética, como arte de conduzir uma conversação, é ao mesmo tempo a arte de juntar os olhares para a unidade de uma perspectiva (*synoran eis en eidos*), isto é, a arte de formação de conceitos como elaboração da intenção comum”. (GADAMER, 2008, p. 480 (WM, p. 373-374)).

⁴⁴ “O que caracteriza a conversação, frente à forma endurecida das proposições que urgem sua fixação escrita é precisamente que, aqui, em perguntas e respostas, no dar e tomar, no passar ao largo do outro na conversa e no pôr-se de acordo com ele, a *língua* realiza aquela comunicação de sentido cuja elaboração artística frente à tradição literária é a tarefa hermenêutica. Por isso, quando a tarefa hermenêutica é concebida como um entrar em diálogo com o texto, mais que uma metáfora, isso representa a verdadeira recordação de sentido originário. O fato de a interpretação dar-se no âmbito da linguagem não significa a transposição para um medium estranho. Significa, antes, que se restabelece uma comunicação de sentido originário. O que foi transmitido em forma literária é assim recuperado do alheamento em que se encontrava, para o presente vivo do diálogo cuja realização originária é sempre perguntar e responder”. (GADAMER, 2008, p. 480 (WM, p. 374). Grifo nosso).

⁴⁵ Cf. FIGAL, 2002, p. 102-125.

⁴⁶ “[...] é plenamente legítimo falar de uma conversação hermenêutica. Mas isso implica que tanto a conversação hermenêutica quanto a real precisam elaborar uma linguagem comum, e que essa elaboração de uma linguagem comum, como na conversação, não representa a preparação de um aparato com vistas ao acordo, mas coincide com a própria realização do compreender e do acordo”. (GADAMER, 2008, p. 502 (WM p. 391))

estaria para a matéria assim como o sentido para a forma⁴⁷, cumprindo um papel determinante para a compreensão.

O compreender, assim, se dá no meio da linguagem. Contudo, isso ainda carece explicação. Para Gadamer, o fato de a linguagem atuar desse modo não implica que essa seja um instrumento para o entendimento mútuo, isto é, como um mero meio para um determinado fim⁴⁸. Se fosse assim, o caráter de linguagem característico da dialética, seria um aspecto accidental ou coadjuvante da compreensão, ou seja, algo extrínseco ao fenômeno, mas que é lançado mão para a realização do mesmo. Entretanto, ao contrário, a noção de *medium* para o autor implica a de âmbito, de lugar próprio. Isso significa que a compreensão não simplesmente se vale da linguagem, mas necessariamente é um fenômeno linguístico. Nesse sentido, o compreender é fundado na linguagem.

No início da última parte de *Verdade e Método*, Gadamer afirma que:

[...] compreender o que alguém diz é pôr-se de acordo na linguagem e não transferir-se para o outro e reproduzir suas vivências. Destacamos que a experiência de sentido, que assim ocorre na compreensão, implica sempre um momento de aplicação. Percebemos agora que todo esse *processo é um processo de linguagem*.⁴⁹

Portanto, para que se possa entender como o compreender se dá, é necessário entender o funcionamento da linguagem, uma vez que ambos remetem ao mesmo fenômeno. Dessa forma, a análise gadameriana da compreensão, desenvolvida em *Verdade e Método*, deve levar em consideração a linguagem, como elemento fundamental daquela. E, assim, podemos dizer que, para Gadamer, estudar a compreensão é também estudar a linguagem, do mesmo modo que estudar verdadeiramente a linguagem é estudar ao mesmo tempo a compreensão.

Com isto, temos que para uma real reabilitação da tradição, baseada na estrutura circular da compreensão, é preciso analisar o caráter de linguagem inerente a todo compreender. E, portanto, o caminho rumo a tal empreitada deve passar pela análise da linguagem.

⁴⁷ Isso, contudo, não implica a distinção real entre sentido e linguagem, como Gadamer demonstra na terceira parte de *Verdade e Método*, a partir da analogia com a explicação Patrística (sobretudo Agostinho) do mistério da encarnação e da trindade. Cf. GADAMER, 2008, p. 540-552 (WM p. 422-431). Para uma análise dessa relação, ver: DI CESARE, 2011, p. 177-198; LAWN, 2004, p. 41-64.

⁴⁸ Gadamer critica a visão instrumentalista da linguagem. Cf. GADAMER, 2008, p. 524-540 (WM p. 409-422).

⁴⁹ GADAMER, 2008, p. 497. “*Verstehen, was einer sagt, meint, wie wir haben, sich in der Sprache Verständigen und nicht, sich in einen anderen Versetzen und seine Erlenisse Nachvollziehen. Wir haben hervor, daß die Erfahrung von Sinn, der derart im Verstehen geschieht, stets Applikation einschließt. Jetzt beachten wir, daß dieser ganze Vorgang ein sprachlicher ist*”. (WM, p. 387)

Referências Bibliográficas

ARISTOTELE. **Ética Nicomachea**. A cura di Marcello Zanatta. 10. ed. Milano: BUR, 2007.

BILEN, O. **The Historicity of Understanding and The Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics**. Washinsgton, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2000. (Cultural heritage and contemporary change. Series I, Culture and Values, vol.27).

DI CESARE, D. Das unendliche Gespräch. Sprache als Medium der hermeneutischen Ontologie (GW 1, 442-478). In: FIGAL, G. (Hrsg.). **Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode**. Berlin: Akademie-Verlag, 2011, p. 177-198.

DOSTAL, R. J. (Ed.) **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

FIGAL, G. The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language. In: DOSTAL, R. J. (Ed.) **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 102-125.

GADAMER, H.-G. **Gesammelte Werke** Bd.1. Hermeneutik: Wahrheit und Methode – 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6.Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher).

_____. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Nova revisão da tradução por Enio Paulo Giachini. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

GREGORIO, Giuliana. **Linguaggio e interpretazione su Gadamer e Heidegger**. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2006.

GRONDIN, J. Gadamer's Basic Understanding of Understanding. In: DOSTAL, R. J. (Ed.) **The Cambridge Companion to Gadamer**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 36-51.

_____. **Introduction to Philosophical Hermeneutics**. Translated by Joel Weinsheimer. New Haven: Yale University, 1994. (Yale Studies in Hermenutics)

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback, e posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2006.

LAWN, C. **Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-Analytic Philosophy of Language**. London: Continuum Studies in Philosophy, 2004.

MARSHALL, D. G. Truth, Tradition and Understanding, **Diacritics**, v. 7., n. 4, winter 1977, p. 70-77. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/464858>. Acesso em: 15 de novembro de 2012.

MODA, A. **Lettura di “Verità e Metodo” di Gadamer**. Torino: UTET Libreria, 2000.

PALMER, R. E.. **Hermeneutics** – Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer. Illinois: Northwestern University Press, 1969.

ROHDEN, L. **Hermenêutica Filosófica**. São Leopoldo: UNISINOS, 2002. Coleção Ideias.

SILVA, M. L. P. **O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação**. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1995.

SCHUCHMAN, P. “Aristotele’s Phronesis and Gadamer’s Hermeneutics”, **Philosophy Today**, v. xxiii, n. 1, 1979, p.41-50.

WEINSHEIMER, J.C. **Gadamer’s Hermeneutics: A Reading of Truth and Method**. New York: Yale University Press, 1985.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



RAMOS, Renata. COMPREENSÃO E LINGUAGEM: O CAMINHO PARA A REABILITAÇÃO DA TRADIÇÃO NO PENSAMENTO DE HANS-GEORG GADAMER. **Synesis**, v. 6, n. 1, p.205-225, jan/jun. 2014. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=469>. Acesso em: 15 jun. 2014.
