A REABILITAÇÃO DA TRADIÇÃO HUMANISTA COMO EXPERIÊNCIA DA VERDADE EM HANS-GEORG GADAMER

The rehabilitation of the humanist tradition as experience of truth on Hans-Georg Gadamer

Cristiano Capovilla & Almir Ferreira da Silva Júnior
UFMA

Resumo: O trabalho parte da investigação de Gadamer sobre o desdobramento do projeto iluminista e sua pretensão de envolver a totalidade do saber humano, condicionando seus caminhos e determinando seus meios a partir do sucesso e eficácia do horizonte físico-matemático. As repercussões dessa influência na própria autofundamentação das ciências humanas representam um grande risco, pois transcende as questões das diferenças entre métodos, dizendo respeito aos próprios objetivos do conhecimento humano. Trata-se, pois, da finalidade do conhecimento, isto é, das questões referentes à dimensão ética e política. A hermenêutica filosófica vem justamente argumentar que é na impossibilidade de escapar dos pressupostos ontológicos e metafísicos do compreender que reside a abertura para tratar das ciências humanas como uma questão filosófica. É frente a essa abertura a uma tradição de conhecimento que a hermenêutica realiza uma reabilitação dos conceitos humanistas de Formação (*Bildung*); *Sensuscommunis*; Juízo e Gosto. Sua intenção é desvelar o quanto de experiência da verdade ficou fora da abordagem das ciências humanas ao se fundamentarem nos constrangimentos metodológicos impostos pela epistemologia moderna.

Palavras-chave: ciências humanas, humanismo, verdade, hermenêutica.

Abstract: The work of the Gadamer researches on the deployment of the Enlightenment project and its wish to involve the whole of human knowledge, conditioning his ways and determining their means from the success and effectiveness of the physical-mathematical horizon. The repercussions of that influence in their own self-foundation the humanities represent a great risk, for it transcends the issues of differences between methods, saying about the own objectives of human knowledge. It is therefore the purpose of knowledge, that is, the issues of ethical and political dimension. The philosophical hermeneutics has rightly argued that it is impossible to escape the ontological and metaphysical assumptions of understanding is where lies on the opening to treat the human sciences as a philosophical issue. It is against this opening to a tradition of knowledge that hermeneutics performs a rehabilitation of humanistic concepts of Formation (*Bildung*); *Sensuscommunis*; Judgment and Taste. His intention is to reveal how much experience the truth got out of the approach of the human sciences when substantiating the methodological constraints imposed by modern epistemology.

Keywords: human sciences, humanism, verity, hermeneutics.

1. Introdução

Quando se trata de repensarmos a autonomia epistemológica das ciências humanas na modernidade, a problematização do seu *status* de cientificidade ou mesmo do seu processo de auto evidência, somos remetidos a um universo de discussões hermenêuticas, entre as quais sua relação com a antiga tradição do humanismo. Nesse sentido, algumas questões sobressaem como relevantes, dentre elas: por que na passagem do século XVIII ao XIX, a antiga tradição humanista foi substituída por formulações metodológicas mais afeitas às ciências naturais? Será que esse deslocamento do humanismo provocou alguma consequência na nossa atual crise ética e de valores? O tecnicismo social, a busca pela eficácia dos meios e uma aporia sobre a finalidade do nosso agir estão dissociados desse tratamento dado às humanidades?

Essas são algumas das várias perguntas subjacentes na obra Verdade e método (*Wahreit und Methode*, 1960)[1]do filósofo e hermeneuta alemão Hans-Georg Gadamer. Em seu propósito de articular uma crítica dirigida à noção de consciência científica moderna, o hermeneuta discute e avalia, dentre outras questões, as consequências práticas do afastamento teórico da tradição humanista pela epistemologia no campo das ciências humanas. Essa transferência, que foi naturalizada como "evolucionismo social", pode esconder questões éticas e políticas com grandes consequências para o mundo contemporâneo, notadamente sobre a fundamentação das atuais ciências humanas. Ao inserir-se na problematização epistemológica da ciência moderna, a referida obra aponta, como um dos seus estímulos, a crítica à postura positivista que consistia em absolutizar um método de busca pela verdade, e por extensão, à noção de subjetividade moderna como elucidação para explicar o fenômeno da compreensão e interpretação humanas. Daí seu propósito em apresentar fundamentos filosóficos básicos de construção de uma nova concepção hermenêutica, o que resulta não em

[1]Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzuge einer philosophischen hermeneutic*. Tubingen: Mohr. 1960. A partir de agora: Gadamer, Hans-Georg. Verdade e Método I. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 11. ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011a.

uma formulação metodológica, mas no questionamento sobre a ideia de construção subjetiva do saber.

O evento histórico analisado por Gadamer, embora seja um processo que se desenvolve dentro do quadro do pensamento alemão e de sua tradição cultural, envolve também toda a Europa e seu campo de influência. Portanto, as questões do declínio do humanismo e suas consequências práticas são similares em diversas comunidades nacionais, tornando o assunto um tema filosófico da nossa época. No caso alemão, o hermeneuta aponta que a estética do romantismo, embora recebendo influência externa da metodologia científica moderna, guarda dentro de si, no interior dos estudos culturais, um conteúdo histórico diferenciado, justamente a antiga tradição renascentista das humanidades. Isto quer dizer que o movimento do romantismo alemão tem mais importância na definição de aspectos históricos, sociais e artísticos do que o simples debate metodológico.

A proposta de retomada do humanismo não se reduz, a princípio, a uma mera contraposição metodológica à ciência moderna, mas representa um diferencial que reorienta a reflexão acerca dos "objetivos do conhecimento". A validade do humanismo para as ciências humanas não é uma questão de meios, de domínio técnico e científico do saber, mas de finalidade do conhecimento, da *práxis*, do seu sentido filosófico. Nesse intento, Gadamer expõe o percurso teórico que possibilitou essa decadência dos saberes próprios do humanismo frente aos métodos físico-matemáticos das ciências naturais dentro da cultura alemã e a importância do resgate dessa tradição.

O hermeneuta deixa claro que não está interessado no debate sobre a possibilidade de aplicação das metodologias científicas às ciências humanas. Isso, por si só, já ocorre independente de qualquer questão teórica: "[...] o espírito metodológico da ciência impõe-se por toda parte" (GADAMER, 2011a, p. 15). Também não quer retomar o debate dezenovista acerca da oposição entre ciências naturais *versus* ciências humanas. A abordagem hermenêutica e filosófica de Gadamer pretende trazer à tona algo esquecido justamente por essa contenda, algo que antecede o debate metodológico e em parte torna-o possível. Sua consideração não coloca um problema de metodologia específica das ciências humanas, de delimitação

de objetos, mas de ontologia, isto é, das condições que tornam possível a própria universalidade da compreensão. Sua meta é abordar os problemas das ciências humanas pela ótica da filosofia.

É perante a milenar tradição de sentido da filosofia que as ciências humanas ganham um aspecto histórico, desencobrindo as escolhas teóricas e decisões práticas que levaram nossa sociedade a tratar como objeto particular elementos fundamentais da nossa existência. Os saberes que hoje são tratados na forma de objetos de um sujeito epistêmico abstrato sempre existiram como componente básico da vida social e histórica. Ambos, sociedade e história, formam o campo linguístico-ontológico sobreo qual se debruça a hermenêutica da compreensão. É nesse sentido que Gadamer resgata as contribuições do humanismo como elementos de uma experiência de verdade que sobrevive produtiva mesmo por dentro da legislação da ciência moderna. São noções que convertem o todo das vivências históricas e comunitárias na particularidade da ação prática. É, pois, na vida prática, no espaço onde se efetiva a potencialidade das relações humanas, que o humanismo mantém o diálogo com *corpus* da tradição ontológica ocidental.

Diante do exposto, temos como objetivo, do ponto de vista hermenêutico-filosófico, analisar o problema da verdade nas ciências humanas considerando a reabilitação dos conceitos humanistas. Uma indagação sobressai: em que medida a retomada desses conceitos seria decisiva para a proposta de ressignificação hermenêutica da verdade? Trata-se, então, de reconsiderar a questão da verdade nas ciências humanas pensando o conjunto de suas experiências para além dos constrangimentos metodológicos impostos pela epistemologia moderna.

2. Hermenêutica e ciências humanas

Abordar a relação entre hermenêutica e ciências humanas implica, antes de tudo, explicitar alguns pressupostos necessários para a abordagem dessa questão. Como sabemos o adjetivo de “humanas” para a “ciência” implica na localização desse saber no campo da epistemologia, ou seja, todo endereço do saber ocidental é designado pela teoria do conhecimento científico moderno. A epistemologia ou

filosofia da ciência define a legislação e a taxiologia desse campo do saber humano. Assim, falar em ciências humanas já nos posiciona frente às questões determinadas pela ciência moderna. Por este raciocínio, relacionar hermenêutica e ciências humanas pressupõe considera-las sob a ótica da epistemologia, explicando o papel específico de cada uma dentro do conjunto maior do conhecimento científico.

Como ressalta Domingues (2004, p.16), o século XIX seria a pré-história das ciências humanas, só tendo sentido falar de ciências humanas se fizermos referência ao século XX e "[...] no interior dos paradigmas vigentes na atualidade". Considera que ao discursar sobre as ciências humanas estamos condicionados pelo paradigma científico da modernidade, que localiza nos pressupostos da positividade iluminista e na aurora do mundo contemporâneo, a instauração da ciência sociológica, centrada fundamentalmente na capacidade de explicação das teorias. Portanto, é no horizonte de significados da discussão epistemológica que devemos abordar as ciências humanas. Daí porque epistemologia e ciências humanas seriam termos indissociáveis.

Se, de fato, for como expõe Domingues, então como é possível articular outro discurso, não epistemológico, acerca das ciências humanas na contemporaneidade? Não seria um "abuso de linguagem" aceitar termos que fazem referência a conteúdos exógenos à ciência? Por outro lado, até que ponto os fundamentos de uma hermenêutica filosófica constituiriam um parâmetro de abordagem para todas as ciências humanas? Entretanto, o próprio Domingues não aposta todas as fichas na alternativa acima, uma vez que, ao expor sobre os fundadores das ciências humanas, reconhece que o problema e a solução da diferença de conteúdo entre eles "[...] não é exatamente a lógica ou a epistemologia, mas a metafísica ou ontologia, em cuja origem vamos encontrar o velho problema do uno e do múltiplo". (DOMINGUES, 2004, p.17-18). Ora, temos aqui, a confissão que mesmo dentro do paradigma epistemológico que se pretende autônomo, há a existência de uma tradição de discurso cujo sentido milenar ainda se faz valer enquanto pressuposto do conhecimento.

É justamente na impossibilidade de escapar dos pressupostos ontológicos e metafísicos do compreender que reside a abertura para tratar das ciências humanas mesmo além dos paradigmas epistemológicos da modernidade. Em face de tal

constatação, a pergunta feita anteriormente deveria ser invertida: quais as condições teóricas que levaram as ciências humanas a se considerarem autônomas e particulares frente a uma tradição que já existia e se fazia valer enquanto conhecimento e compreensão da sociedade? É frente a essa abertura a uma tradição de conhecimento que Gadamer realiza o resgate dos conceitos humanistas, ou, de modo mais específico, sua reabilitação. Sua intenção é desvelar o quanto de verdade ficou fora da abordagem das ciências humanas ao se fundamentarem na metodologia oriunda das ciências naturais. Subjaz a essa ideia o juízo de que a compreensão, ao contrário do que pretende a particularidade epistemológica, seria um constitutivo fundamental do ser histórico-social. Afinal, a compreensão não é apenas um modo de comportamento do sujeito epistêmico, "mas o modo de ser da própria pré-sença (*Dasein*)" (GADAMER, 2011a, p. 16).

Seria, portanto, plenamente legítimo aceitar o conhecimento e a verdade para além das determinações do esclarecimento e da justificação científica moderna, uma vez que o fenômeno da compreensão está presente em todas as referências humanas, inclusive nas próprias ciências, não podendo, assim, ser reduzido a uma metodologia científica particular. Essa "resistência" em não transformar a compreensão em um objeto particular da metodologia científica, bem como a crítica dirigida à pretensão de exclusividade e universalidade da metodologia científica como o único discurso legítimo sobre o conhecimento e a verdade, constitui-se num dos propósitos da obra de Gadamer. A procura por experiências de verdade que ultrapassem o domínio da metodologia científica moderna e o questionamento por suas próprias legitimações são as consequências necessárias dessa posição de resistência teórica e política.

As ciências humanas oferecem um campo particularmente fértil para esse trabalho de resistência teórica e política ao predomínio da metodologia científica, isto porque partilham formas de experiência que estão para além do controle definido pela legislação da ciência moderna, como, por exemplo, a experiência da filosofia, da arte e da própria história. São modos de compreensão cujas experiências de verdade não podem ser verificadas pelos meios metodológicos da ciência moderna. Somente através do aprofundamento do fenômeno da compreensão é que se dará cabo a esta tarefa do pensamento.

Para a hermenêutica filosófica a compreensão e a interpretação não são um problema específico das ciências. "Compreender e interpretar textos não é um expediente reservado apenas à ciência, mas pertence claramente ao todo da experiência do homem no mundo" (GADAMER, 2011a, p. 29). A interpretação, longe de ser um conhecimento absolutamente claro e distinto tal qual exige o cartesianismo, envolve discernimentos e verdades relacionados com a tradição e é exatamente nisto que reside a atualidade do fenômeno hermenêutico.

O caso da experiência filosófica é sintomático nesse movimento de resistência. A importância que a história da filosofia adquiriu desde meados do século XIX, trouxe à tona uma experiência de compreensão dos clássicos a partir da qual a concepção de verdade dos antigos pensadores se faz valer mesmo à consciência do leitor contemporâneo, que normalmente se manifesta autônomo em relação ao passado[2]. Ao se relacionar com a tradição filosófica, o pensador contemporâneo é forçado a reconhecer que sua própria perspectiva compreensiva está de uma forma ou de outra ligada aos pensadores clássicos.

> Precisamos admitir que na compreensão dos textos desses grandes pensadores se reconhece a verdade que não seria acessível por outros meios, ainda que isso contradiga o padrão de pesquisa e de progresso com que a ciência mensura a si mesma. (GADAMER, 2011a, p. 30).

O mesmo vale para a experiência da arte.

> O fato de experimentarmos a verdade numa obra de arte, o que não se alcança por nenhum outro meio, é o que dá importância filosófica à arte, que se afirma contra todo e qualquer raciocínio. Assim, ao lado da experiência da filosofia, a experiência da arte é a mais clara advertência para que a consciência científica reconheça seus limites. (GADAMER, 2011a, p. 31).

[2] Para Gadamer (2011a) a filosofia contemporânea, mais do que qualquer outra, está consciente de seu distanciamento com relação aos modelos clássicos. Mesmo assim, ainda reconhece a si mesma como partícipe dessa antiga tradição. Isto ocorre porque os conceitos filosóficos, tal qual a própria linguagem, nos propiciam uma experiência do mundo. Ao interpretar um conceito filosófico da tradição temos mais a receber do que propriamente a doar conteúdo para sua compreensão.

Já a tradição histórica, onde o conjunto das ciências humanas se manifesta, mantém sua verdade independente de ser transformada em objeto de pesquisa pela metodologia científica. Pois que:

> [...] 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, 2011a, p. 31).

Ao querer pensar sobre a verdade nas próprias ciências humanas, somos obrigados a estabelecer um vínculo inescapável com a tradição histórica, a qual o todo da vida está vinculado. Longe de tirar seus conceitos de princípios *a priori*, abstratos e anistóricos, as ciências humanas possuem uma compreensão e uma interpretação próprias, forjadas na prática da vida e aperfeiçoadas ao longo do tempo. São "[...] um acontecimento que já vem de longe" (GADAMER, 2011a, p. 33). Assim, o resgate da tradição humanista, mesmo dentro da jurisdição da metodologia científica, procura trazer à superfície das ciências humanas elementos que possibilitem caracterizar de modo histórico e social as práticas específicas das comunidades nacionais em contraposição ao universalismo abstrato do cientificismo. Nesses nossos tempos de homogeneização globalizante, o recorte das comunidades nacionais, suas histórias e modos de vida específicos, ganham contornos políticos importantes. É essa a radicalidade da questão filosófica para as ciências humanas. O que é muito diferente da visão asséptica da consciência metodológica do ideal iluminista.

3. O ideal da *Aufklarung* e a ruptura com a tradição humanista

Mas como essa tradição humanista entrou em declínio e, com isso, sua pretensão de verdade foi substituída nas ciências humanas pelo padrão metodológico da ciência moderna, cuja natureza lhe é exterior? Gadamer procura investigar como essa rica tradição entrou em antagonismo com as ciências físico-matemáticas na concorrência pelas determinações dos conhecimentos históricos e sociais. Na compreensão dos fundamentos da hermenêutica filosófica, os ideais do iluminismo encarnados na Alemanha do século XVIII pelo pensamento kantiano representaram o mais profundo corte com a tradição humanista. Essa ruptura provocada pelas

consequências da filosofia transcendental se deu de duas formas: pela perda da jurisdição do conhecimento teórico sobre o campo ético e estético (A) e pela ilusão da "maioridade da razão" (B). Vejamos.

A) Immanuel Kant, em sua *Crítica da Razão Pura* (1781), determinou o alcance e os limites do conhecimento a partir do exame dos elementos que o constituem e dos elos que existem entre eles. A intuição recebe as representações sensíveis necessárias, o entendimento recolhe os dados da intuição e produz representações por meio do pensamento e, dessa união heterogênea, surgem as condições de possibilidade do conhecimento no interior da experiência. O conhecimento resulta de uma atividade do entendimento sobre os fenômenos dados à nossa intuição. Só assim, poderemos delimitar o alcance da razão enquanto faculdade do conhecimento. Sem tal exame, a metafísica permanecerá circunscrita nos conflitos que a atormentam sendo consequentemente impedida de se estabelecer como uma ciência nos moldes da matemática e da física. O conhecimento, portanto, pela jurisdição da própria razão, está delimitado pelas fronteiras da experiência possível. Para afastar a metafísica clássica, que presumia conhecer algo pelo pensamento puro, a *lógica da verdade* define que fora da jurisdição do entendimento as coisas podem ser pensadas, mas nunca conhecidas.

O mesmo tribunal que impede a ação do conhecer sobre o pensamento puro, também impossibilita restringir o inteiro pensar às condições que tornam possível o conhecimento da experiência. A Crítica possibilitou a Kant definir duas questões centrais ao desenvolvimento da razão ocidental: estabelecer os limites do conhecimento como condição de possibilidade dos objetos da experiência e, por outro, demonstrar a possibilidade de uma jurisdição racional onde podemos pensar a liberdade. De um lado o conhecimento positivo das coisas, como *phaenomena*, campo de atuação das ciências, de outro o pensamento não positivo das coisas, como *noumena*, campo de ação da liberdade. A física e a matemática definem no interior do campo do conhecimento o arquétipo da ciência. Já a liberdade e os demais fenômenos que emergem da dimensão moral e político-cultural da vida humana, tradicional problema das humanidades, não poderão ser conhecidos, mas apenas pensados.

O clássico trabalho de Gilles Deleuze (1994) sobre a filosofia kantiana explicita a separação e relação possíveis entre essas duas jurisdições da razão:

> Kant distingue duas legislações e dois domínios correspondentes: a legislação por conceitos naturais é aquela em que o entendimento, determinando esses conceitos, legisla na faculdade de conhecer ou no interesse especulativo da razão; o seu domínio é o dos fenômenos como objetos de toda experiência possível, na medida em que formam uma natureza sensível. A legislação pelo conceito de liberdade é aquela em que a razão, determinando esse conceito, legisla na faculdade de desejar, isto é, no seu próprio interesse prático; o seu domínio é o das coisas em si pensadas como noumenos, na medida em que formam uma natureza suprassensível. Tal é o que Kant denomina o "abismo imenso" entre os dois domínios. (Deleuze, 1994, pg.38)

E mais adiante:

> É por analogia com as formas das leis teóricas de uma natureza sensível que indagamos se uma máxima pode ser pensada como lei prática de uma natureza suprassensível (isto é, se uma natureza suprassensível ou inteligível é possível sob tal lei). Neste sentido, a natureza do mundo inteligível aparece como "tipo" de uma natureza sensível. (Idem, p 40)

Ora, tomando por correta a leitura de Deleuze, deduzimos que, ao delegar ao entendimento exclusividade ao conhecer e o privilégio da liberdade ao pensamento, a razão termina por estabelecer uma analogia entre os dois campos distintos, caracterizada pela existência das leis, onde o próprio suprassensível acaba por ser pensado como uma natureza por semelhança com a natureza sensível. Para Deleuze (1994, p. 40), "Assim, não basta dizer que a relação das duas naturezas é de analogia; convém acrescentar que o próprio suprassensível só pode ser pensado como uma natureza *por analogia com* a natureza sensível" (grifo do autor).

Mesmo não sendo essa a intenção kantiana, o esvaziamento da razão prática e da crítica do juízo ocasionados pela restrição do alcance do conhecimento como condição de possibilidade dos objetos da experiência, abriu espaço para que uma jurisprudência cognoscente, fundamentada na analogia ou semelhança entre os dois campos distintos da ação racional, passasse a referenciar o campo dos costumes e da estética na forma da lei positiva da ciência. As humanidades que pretendiam possuir

conhecimentos e queriam gozar de validade científica em suas proposições deveriam transformar, por analogia ou semelhança, em objeto estabelecido lógica e experimentalmente seus conteúdos. Só assim ganhariam certidão de nascimento dentro da classificação das ciências esclarecidas. As humanidades, a partir de então, como extensão jurisprudente do tribunal da razão, passam a compreender a si mesmas por aproximação aos modelos das ciências da natureza e da lógica-matemática.

Ao demonstrar que nosso conhecimento da natureza é todo ele travejado por elementos inscritos na nossa faculdade de conhecer, cuja estrutura antecede a experiência e determina os parâmetros no interior dos quais ele se torna possível, Kant deu uma nova dignidade ao pensar filosófico. As contribuições da filosofia crítica são inquestionáveis, segundo Gadamer. Mas seu legado epistemológico teve um efeito dúbio sobre as humanidades: se, por um lado, abriu novos horizontes com o pensamento transcendental, por outro esvaziou de conteúdo cognoscente justamente aquilo de que viviam os estudos filológico-históricos, propriamente onde poderiam ter tirado a autocompreensão metodológica das humanidades. Por consequência, na Alemanha do século XIX, o autorraciocínio lógico das ciências do espírito passou a compreender a si mesmo por semelhança à ciência da natureza. Isto quer dizer que o conhecimento histórico e social, que pretendia ser saber positivo, passou a se ver, se reconhecer, se interpretar, por analogia e semelhança à jurisdição científica do iluminismo. A partir daí, aconteceu a completa dominação do modelo cuja origem remonta às ciências naturais modernas.

B) A ruptura com os ideais do humanismo não resultou apenas do esvaziamento do conhecimento do campo ético e estético, mas também pela ideia de recusa da validade da autoridade e dos conceitos da tradição. A ciência moderna surgiu dessa palavra de ordem originada da dúvida cartesiana: só se pode ter certeza daquilo que a razão independente pode atingir livrando-se das "opiniões recebidas". Mas, sem dúvida, se encontra em Kant a formulação máxima desse preceito iluminista, segundo o qual a autoridade e o preconceito[3] devam ser superados perante o tribunal

[3]Gadamer demonstra que no alemão "preconceito" ou "juízo prévio" é *Vorurteil* que provem de "juízo" *Urteil*. Isso demonstra que o preconceito é somente um juízo que se afirma antes do exame definitivo da

crítico da razão: "Tem coragem de te servir de teu próprio entendimento" (KANT, 2005, p. 63). A crítica iluminista se dirige à autoridade política e os preconceitos das sagradas escrituras, mas, por extensão, valem para qualquer informação histórica que, a partir de então, não merecem valor por si mesmas, dependendo agora do julgamento da razão moderna. Há o deslocamento da autoridade do saber da tradição histórica para o tribunal da razão crítica.

As ciências humanas em geral, e o historicismo em particular, teriam se harmonizado com esse pressuposto, principalmente a escola histórica alemã, vendo no "método científico" a única possibilidade de se atingir o conhecimento positivo. Por isso mesmo, o debate acerca da natureza científica das ciências humanas, proporcionado pelo historicismo germânico, não avançou mais que a visão do racionalismo francês. Ambos estão sobre o mesmo solo da *Aufklarung* moderna, dividindo os mesmos preconceitos contra os pré-juízos.

Para Gadamer "há com efeito também um preconceito da *Aufklarung* que suporta e determina sua essência: é o preconceito contra os preconceitos em geral e, com isso, a despontenciação da tradição " (2011a, p. 360). É precisamente essa transposição das premissas iluministas ao universo da história que consegue perpetuar seu argumento básico: a oposição entre indivíduos e a comunidade, o presente e o passado, a liberdade e a autoridade, os juízos e os pré-juízos, o contemporâneo e o tradicional. Oposição essa que, longe de ser algo estritamente teórico, também se reveste de forte componente prático e político.

Entretanto, muito antes de um sujeito se achar preparado para julgar "toda autoridade e todo preconceito", ele já perpassou na sua própria constituição de intérprete, pela família, por uma sociedade, por um Estado e por uma linguagem que o predeterminou. Ao contrário das pretensões racionalistas da Kant, não pode haver um tribunal "neutro", livre de pressupostos, nas ciências humanas. Gadamer nos alerta que a autonomia do sujeito e sua autorreflexão não ultrapassam as fronteiras da subjetividade que, por sua vez, é apenas um pequeno brilho na constelação da história. Afinal, somos nós que pertencemos à história e não ela que nos pertence. Por

interpretação. (2011a, p. 360). Utilizaremos os termos preconceito e pré-juízo como definições sinônimas. Além disso, optamos por sempre grafar o termo "pré-juízo", na intenção de distinguir da palavra "prejuízo" que, na maioria das interpretações do português, remete a algo negativo.

isso os preconceitos de um indivíduo dizem mais da realidade histórica do seu ser do que seus juízos reflexivos. Os pré-juízos são condições da compreensão.

As determinações do pensamento alemão do século XIX se apropriaram - a seu modo e seguindo suas necessidades - das poderosas formulações racionalistas de Immanuel Kant. Quando as ciências do espírito quiseram se fundamentar metodologicamente ao lado das ciências da natureza, já não tinham os meios próprios para essa finalidade. A obstrução do caminho humanista causada pelas indagações transcendentais kantianas retirou a pretensão de verdade dessa tradição, eliminando a peculiaridade metodológica das ciências humanas, abrindo espaço para a transferência mecânica da metodologia da ciência natural moderna.

Mas essa era a pretensão de Kant ao estabelecer suas críticas? Gadamer diz que não. Entretanto,

> Ao desacreditar qualquer outro conhecimento teórico que não fosse o da ciência da natureza, forçou a autorreflexão das ciências do espírito a apoiar-se na metodologia das ciências da natureza. [...] Mas será que o importante é reservar o conceito da verdade para o conhecimento conceitual? Não será preciso reconhecer também que a obra de arte tem uma verdade? (2011a, p. 82).

4. O historicismo alemão na esteira da *Aufklarung*

Na mesma esteira do iluminismo, mas nitidamente voltada aos aspectos históricos e sociais, sobressai a influência da obra *Sistema de lógica dedutiva e indutiva* de John Stuart Mill[4], de 1863, que procurava demonstrar a eficácia da lógica indutiva também para as questões morais[5]. Tratava-se de expandir a indução para as ciências morais (*moral sciences*). O mesmo padrão de uniformidade, regularidade e legalidade que torna previsíveis os fenômenos nas ciências da natureza deve ser reconhecido nas questões individuais da ciência moral. E assim demonstrar que o raciocínio que está por trás da ciência experimental tem validade geral. No campo da vida social, o fenômeno deve estar despido de questionamentos metafísicos, mantendo-se

[4] John Stuart Mill (1806-1873). Filósofo e economista inglês. Considerado um dos pensadores liberais mais influentes do século XIX. Na ética foi um defensor do utilitarismo.

[5]Gadamer reconhece que esse programa de pensamento está fincado numa antiga tradição inglesa. David Hume seria o que melhor a formulou, principalmente na introdução do *Tratado acerca da natureza humana*.

independente sobre a gênese e a origem do que se está observando. Não se busca identificar e compreender causas para determinados efeitos, mas somente constatações de regularidades em qualquer situação, podendo-se, assim, fazer previsões. "É o ideal de uma ciência natural da sociedade, aqui desenvolvida programaticamente, e que em alguns campos gerou pesquisas exitosas. Basta pensar na psicologia de massas [6]"(GADAMER, 2011a, p. 38).

A tradução do termo de Mill, *moral sciences*, para o alemão, *Geisteswissenchaften*, vulgarizou o termo "ciências do espírito" para o tratamento científico das questões sociais. Essa tradução, que se popularizou, trouxe consequências hermenêuticas profundas, uma vez que identificou as ciências do espírito sob o padrão científico das ciências naturais, tais quais as ciências morais de Mill. Eliminava-se a própria definição de "humanidades" para os estudos históricos, éticos e estéticos.

Em 1843, J.G. Droysen[7] especulava que as ciências do espírito deveriam gravitar em torno do conceito da história, esta última compreendida como uma ciência própria, livre da filosofia e não submetida às ciências naturais. Ao contrário da reflexão filosófica, a historiografia seria o resultado de uma cognição empírica e não especulativa. Por outro lado, essa orientação empírica deveria divergir do padrão característico das chamadas ciências naturais, uma vez que promove o conhecimento do mundo empírico sem recorrer ao procedimento da remissão de fenômenos particulares a leis gerais. Mesmo assim, a aparente "independência" das ciências humanas se caracterizava através do padrão instituído pelas ciências naturais, uma vez que prevalecia a concepção de que "[...] as ciências do espírito deveriam poder ser fundamentadas também como um grupo independente de ciências" (GADAMER, 2011a, p. 40); isto é, a autonomia das ciências humanas já pressupunha a aceitação epistemológica da delimitação dos saberes. A partir daí, estava instaurado o problema

[6] É o que entendemos por psicologia social, cujo maior mérito de eficácia está na utilização dos seus estudos por profissionais do marketing, da propaganda, da política eleitoral e da indústria cultural. Também apresenta soluções de eficácia em dinâmica de grupo e instituições, atuando nos recursos humanos de grandes empresas e corporações.

[7] Johann Gustav Droysen (1808-1884) Historiador alemão. Teorizou sobre a delimitação e fundamentação da especificidade do conhecimento histórico, sobretudo por contraposição à filosofia e às ciências naturais. Contribuiu, a partir da segunda metade do século XIX, com a investigação sobre a especificidade metodológica das ciências humanas.

recorrente da escola histórica alemã: como delimitar em objeto particular a totalidade da história universal?

Nessa mesma linha, Wilhelm Dilthey[8] teorizou uma independência metodológica das ciências humanas frente às ciências da natureza, distinguindo suas formas próprias de compreender. Pretendia manter em um mesmo arcabouço teórico a herança clássico-romântica e o padrão metodológico das ciências modernas. Desse modo, também buscou fundamentar a autonomia das ciências histórico-sociais na legalidade iluminista. Embora quisesse justificar a independência das ciências humanas, Dilthey foi fortemente influenciado pelo modelo instituído das ciências naturais. Gadamer argumenta que o padrão cientificista prevalece no momento mesmo em que os aspectos ontológicos são descartados em troca de uma pureza metodológica.

> Para Dilthey o conhecimento científico implica a dissolução dos vínculos vitais, a conquista de uma distância em relação à própria história, pois somente isso possibilita considerá-la como objeto. [...] O que orienta a autoconcepção científica [...] continua sendo o modelo das ciências da natureza (GADAMER, 2011a, p. 41).

Dilthey tentou fundamentar epistemologicamente não só a história, mas todas as ciências humanas, procurando depurar toda a metafísica oriunda da influência do idealismo alemão, coisa que seus antecessores não conseguiram fazer. Assim,

> [...] ele pôde estabelecer como meta construir um novo fundamento epistemológico sólido, entre experiência histórica e a herança idealista da escola histórica. O sentido de seu propósito é completar a crítica da razão pura kantiana com uma crítica da razão histórica. (GADAMER, 2011a, p. 297).

Ora, assim como Kant eliminou a possibilidade da metafísica como ciência a partir da demonstração da existência de um domínio no qual o uso de conceitos *a priori* estava justificado, possibilitando o conhecimento e respondendo sobre as condições de possibilidade da ciência natural pura, a escola histórica também deveria exigir uma fundamentação crítica do conhecimento histórico. Tratava-se de fazer com

[8] Wilhelm Dilthey (1833-1911). Filósofo hermenêutico, psicólogo, historiador, sociólogo e pedagogo alemão. Seus estudos sobre a fundamentação das ciências das ciências humanas tiveram forte repercussão na passagem dos séculos XIX para o século XX.

o conhecimento da história o mesmo que Kant fez com o conhecimento da natureza. Se o próprio conhecimento histórico estava limitado à experiência, então se tratava da mesma problemática racional das ciências da natureza, ou, dito de outra forma, como é possível a experiência histórica se converter em ciência? O retorno a Kant indica que a teoria crítica do conhecimento deveria rejeitar a pretensão hegeliana de uma construção pura da história do mundo[9].

Dilthey está convencido de que as ciências humanas e as ciências da natureza formam uma verdadeira comunidade, pois a essência do método experimental é a elevação acima da casualidade subjetiva da observação, e é com sua ajuda que surge o conhecimento da regularidade da natureza. Da mesma forma, as ciências do espírito também procuram elevar-se metodologicamente acima da casualidade subjetiva, alcançando assim a objetividade do conhecimento histórico. A opção pelo universalismo metodológico e abstrato das ciências naturais como garantia de objetividade para a autorreflexão das ciências do espírito, conduz ao mesmo tempo a uma atitude de desapego, de desenraizamento e "desfazer-se" de todo saber prévio ou autoridade instituída. As consequências dessa atitude transcendem a questão metodológica, influindo em valores e objetivos das sociedades. Essa opção reveste-se também das questões da tradição, dos costumes, da religião e do direito.

A tentativa de Dilthey em harmonizar a forma de conhecimento das ciências do espírito com os padrões metodológicos das ciências naturais resultou na negligência com a própria historicidade das ciências do espírito e sua validade real. A aceitação de que a única legislação que torna um conhecimento objetivo é das ciências naturais, consumou a *Aufklarung* em *Aufklarung* histórico.

A hermenêutica filosófica chama atenção para o fato de que a própria busca pela utilização de métodos já é uma submissão ao padrão instituído pela cientificidade moderna, e esta é, em toda parte, caracterizada como exemplo nas ciências da natureza. "Não existe nenhum método próprio para as ciências do espírito" (GADAMER, 2011a, p.42). É por isso que as ciências humanas, na visão gadameriana,

[9]Gadamer (2011a, p. 298) destaca que a questão filosófica do conhecimento é abordada no século XIX como "teoria do conhecimento", expressão que só aparece na época pós-hegeliana, sendo fruto do descrédito e dissolução do sistema hegeliano e a consequente eliminação da correspondência entre *logos* e ser.

foram e continuam sendo um problema da própria filosofia. A própria autorreflexão, como ciência empírica e particular, já nos nega um reconhecimento de um saber constituído e prático sobre a história e a vida social. Pergunta-se: por que instituir uma ciência particular se a prática da vida social e histórica já nos lega uma tradição, um saber real sobre essas questões? Por que delimitar um objeto que na prática social se nos apresenta como o todo da vida? Essa é a base da crítica hermenêutica ao processo de cientificismo e tecnicismo das ciências humanas na Alemanha.

Do ponto de vista filosófico, os métodos indutivos e dedutivos transpostos mecanicamente das ciências naturais e matemáticas para as ciências humanas não compreendem a real natureza desse saber. O conhecimento dos fenômenos sóciohistóricos não é edificado por um processo indutivo nem deduzido axiomaticamente. Não está em questão caracterizar o fenômeno concreto como caso de uma regra geral. Para Gadamer (2011a, p. 38-39) "[...] seu ideal é, antes, compreender o próprio fenômeno na sua concreção singular e histórica [...]", e mais adiante completa: "[...] compreender como este homem, este povo, este estado é o que veio a ser; dito genericamente, como pode acontecer o que agora é assim".

Entretanto, em que pese às dificuldades de enquadrar as ciências humanas nos estritos quadros da metodologia cientificista, o entendimento do século XIX não vislumbrava outra forma de caracterizar o conhecimento e a verdade que não fosse através dos procedimentos das ciências naturais. Os teóricos alemães apenas submetiam as ciências humanas ao arquétipo do conhecimento físico-matemático. Para Gadamer, essa hegemonia do método científico oriundo dos modernos estudos da natureza provoca uma devastação na interpretação das tradições, uma vez que, a linguagem derivada da matematização e do experimentalismo, não precisa de precedente histórico. Por isso seriam insuficientes para fundamentar a compreensão das ciências humanas enquanto constituição de um saber verdadeiro. Ante tal constatação, a discussão gadameriana questiona-se sobre a possibilidade de buscar na própria tradição a referência para a fundamentação das ciências humanas, o que implica uma retomada dos conceitos humanistas.

5. A tradição humanista como fundamentação das ciências humanas

O Humanismo é um termo relativo ao amplo movimento renascentista europeu, que compreende o período transitório entre Baixa Idade Média e início da época Moderna (séculos XIV a XVI). Surgido provavelmente na Itália, colocava o homem e o seu mundo como o centro e referência de todas as coisas existentes no universo. A filosofia, as artes e ciências passavam a vislumbrar uma atividade intelectual renovada, na medida em que voltaram a interessar-se pelos autores da Antiguidade clássica greco-romana. Houve uma interpretação do passado como condição necessária para compreender a vida da época. Daí a expressão Classicismo.

A origem da palavra *humanitas* remonta ao uso que os romanos cultivavam como uma qualidade essencial da vida: o de serem membros da comunidade política romana, *civis romanus*. Foi usada por Cícero[10]para descrever a formação do cidadão romano, que ele acreditava deveria ser educado para ser um orador, isto é, fazer uso público da palavra, além de um conjunto de virtudes e valores adequados para uma vida ativa na esfera comunitária. Para Cícero, *humanitas* não era uma doutrina formal, mas um complexo ordenado de valores, um pensamento para ação. Afirmou a importância do homem como um ser que precisa ser cultivado na moderação do seu universo moral. O homem que pratica *humanitas* fica confiante do seu valor, cortês com os outros, decente em sua conduta social e ativo em seu papel político.

No contexto do renascimento, o termo *humanitas* foi retomado, entre outros, pelo poeta italiano Petrarca[11], que reviveu o conceito de Cícero para cultivo das humanidades. Foi, pois, na situação de interpretação e compreensão das antigas tradições pagãs do ocidente, que surgiram entre os intelectuais engajados um conhecimento próprio para o período, os *studia humanitatis*, que acabaram por pugnar o sistema medieval do *trivium* e do *quadrivium*[12]. Abarcavam os *studia*

[10] Marco Túlio Cícero (106 a.C.- 43 a.C.). Filósofo, orador, escritor, advogado e político romano. Apresentou aos Romanos as escolas da filosofia grega e criou um vocabulário filosófico em latim, distinguindo-se como linguista, tradutor e filósofo. Atualmente sua obra é apreciada principalmente pelo seu humanismo e escritos filosóficos e políticos.

[11]Francesco Petrarca (1304-1374). Intelectual, poeta e humanista italiano. Tornou-se um dos primeiros a redescobrir o conhecimento da Roma Antiga e Grécia Antiga. Entre outras realizações, participou da primeira tradução latina de Homero e em 1345 descobriu pessoalmente uma inédita coleção de cartas de Cícero.

[12] São palavras latinas que significam "três formas" e “quatro formas” de ensino que levam ao conhecimento da verdade. Empregadas em escolas e universidades medievais, respectivamente, o *trivium*, composto pelos ensinos da gramática, lógica e retórica, e o *quadrivium*, que consistia na

humanitatis: gramática, retórica, dialética, história, poética, direito, filosofia moral, geometria, aritmética, além da medicina e da história natural e, como disciplina paradigmática, ao fornecer-lhes métodos, a filologia. Grande importância dava à linguagem. Era através da linguagem que os costumes deveriam ser substancializados. Os humanistas usaram seus ideais retóricos e dialéticos para atacar a filosofia escolástica e a posição central dada à lógica. Alegavam que a formação abstrata da lógica afastava o homem da sua condição prática, mantendo uma perspectiva contemplativa perante o conhecimento do real da vida. Ao opor vida prática à contemplativa, os humanistas retomam em um novo patamar a querela medieval dos universais, resgatando e atualizando o antigo debate entre Platão e Aristóteles[13].

Desde sua origem que o humanismo se posiciona contra a "ciência da escola", isto é, contra a escolástica. Ao resgatar os estudos clássicos, a língua grega e o caminho da erudição latina, despertou uma revalorização da retórica clássica e um novo ideal de sabedoria humana. Para a compreensão hermenêutica, essa oposição aos acadêmicos não é nova e remonta aos tempos da origem da filosofia. A crítica de Platão à sofística e sua relação ambígua com Isócrates[14] dizem respeito a essa problemática.

Gadamer enxerga na herança do classicismo alemão uma herança preservada de conceitos filosóficos que ainda são fundamentais para as modernas ciências humanas. Para ele, há, na abordagem humanista, um saber e uma verdade que estão para além do alcance da ciência moderna, cuja referência foi justamente afastada pelas metodologias tecnicistas. O resgate da tradição humanista se apresenta então como condição de possiblidade para uma hermenêutica das ciências humanas,

Aritmética (número), Geometria (número no espaço), Música (número no tempo) e Astronomia (número no espaço e no tempo), quando combinados, resultavam nas sete artes liberais de estudos clássicos da idade média.

[13] Controvérsia filosófica medieval entre os partidários do cristianismo ocidental acerca da existência ou não dos conceitos universais, opondo, principalmente, mas não exclusivamente, os realistas e os nominalistas. Os primeiros defendiam a realidade dos termos universais como entes transcendentes ou como propriedades imanentes, já os segundos interpretavam os universais como meras entidades linguísticas, nomes sem realidades (*nomina*), simples "sopros vocais" (*flatus vocis*), como termos genéricos aos quais nada corresponderia na realidade.

[14]Isócrates (436-338 a C.). Filósofo e retórico ateniense. Foi discípulo do sofista Górgias. Dedicou-se ao ensino e fundou sua escola de retórica, contemporânea e rival da Academia platônica. Em sua obra, "Contra os sofistas", atacava a retórica meramente formalista e erística praticada pelos sofistas, mas defendia a retórica como núcleo essencial de uma formação. Também combateu a filosofia platônica, que julgava inapta para a formação ética e política do homem grego.

principalmente os conceitos de I. Formação (*Bildung*); II. *Sensuscommunis*; III. Juízo e IV. Gosto. Vejamos em que consistem tais conceitos.

I. Gadamer aponta Herder[15] como o principal responsável pela compreensão da nova formulação do conceito de formação, *Bildung* em língua alemã. A noção fundamental é a "formação que eleva à humanidade", tendo um aspecto histórico-social e prático, não podendo ser interpretada como meio, mas somente como finalidade. Herder forja esse conceito no hiato entre as duas grandes tradições filosóficas alemãs, entre Kant e Hegel, entre o idealismo subjetivo e o objetivo, entre o iluminismo e o historicismo[16].

A palavra *Bildung* (formação) tem o equivalente latino *formatio*, no inglês corresponde a *form* (forma) e *formation* (formação). No alemão, também as derivações da palavra *formierung* (forma) e *Formation* (formação) competem com a palavra *Bildung*. Entretanto, a formação tal qual Herder nos legou, supera a interpretação da "forma", pois *Bildung* (formação) contém em si a palavra *Bild* (imagem) e seus derivativos *Nachbild* (cópia) e *Vorbild* (modelo). A formação é superior em significados e conteúdos que a palavra "forma". A formação é o resultado do devir, corresponde a uma transferência do devir para o ser. Para Gadamer (2011a, p. 46):

> [...] o resultado da formação não se produz na forma de uma finalidade técnica, mas nasce do processo interior de formulação e formação, permanecendo assim em constante evolução e aperfeiçoamento. [...] É justamente nisso que o conceito de formação supera o mero cultivo de aptidões pré-existentes, do qual deriva.

O fato da formação não ter um caráter técnico, isto é, ser um meio para atingir um fim, possibilita o apoderamento total daquilo que alguém é instruído. Ao possuir o todo daquilo que lhe formou, o adquirido passa a ser herança viva, fica preservado no espírito, nas relações, sendo por isso um conceito genuinamente histórico. Portanto,

[15] Johann Gottfried von Herder (1744-1803). Filósofo e escritor alemão. É conhecido por proclamar e divulgar aos escritores alemães da sua época um apelo à criatividade de uma literatura autenticamente nacional e popular, exercendo grande influência na gênese do romantismo alemão.

[16]Gadamer (2011a, p. 45) destaca que embora Kant trate do "dever para consigo mesmo" como um ato de liberdade, ainda está preso a uma faculdade do sujeito, isto é, a um discurso da subjetividade. Tanto que "Kant não utiliza a palavra formação nesse contexto". Ao contrário, é Hegel que vai acolher "o dever para consigo mesmo" no seu devir histórico e relacioná-lo à formação.

"[...] é justamente o caráter histórico da 'conservação' o que importa para a compreensão das ciências do espírito". (GADAMER, 2011a, p. 47).

Para Gadamer (2011a) foi Hegel quem melhor elaborou sobre o que é a formação. Tanto a filosofia como as ciências do espírito têm na formação sua condição de existência. Nesse caso, o aspecto central reside no fato contraditório de que o homem "não é por natureza o que deve ser", isto é, ele se caracteriza por romper com imediato e a natureza para ser o que é. É dessa condição que brota a imprescindibilidade da formação. É a condição através da qual nos elevamos do individual ao universal. Essa "elevação ao universal" é o que Hegel compreendia em sua época por formação. É um complexo de determinações essenciais da racionalidade humana. O fundamento da formação humana é tornar-se um ser espiritual, isto é, "[...] abstrair de si e ter em vista um sentido universal, pelo qual paute sua particularidade com medida e postura" (GADAMER, 2011a, p. 48). O ser do espírito, a realidade das ideias, está vinculado essencialmente com o conceito de formação.

A formação é uma tarefa humana que compreende elevar-se à universalidade. Para tanto, requer um trabalho, um altruísmo do que é particular em favor do universal. Gadamer (2011a, p. 48) aponta que na Fenomenologia do Espírito Hegel demonstra, através da "dialética fenomenológica", a origem "[...] de uma autoconsciência livre 'em si e para si' e mostra que a essência do trabalho é formar a coisa, e não deformá-la"[17].

Na *Propedêutica*, Hegel se esforça por demonstrar que a formação prática consiste em "exigir a si mesmo um sentido universal". É o que ocorre na reflexão que, "face à circunstância ou negócio individual, permanece aberta à consideração do que ainda pode ser necessário" (GADAMER, 2011a, p.49). Ao trabalhar numa coisa, em um primeiro momento, o homem estranha, pois está abandonado no serviço de algo que não é dele. Depois, com a coisa pronta, o que parecia ter-lhe sido negado, volta em seu proveito. Esse é o processo fenomenológico da consciência laboriosa que contém em si todos os momentos da formação prática.

[17]Gadamer (2011a) destaca a ação de formação em Hegel, isto é, o ato de elevar-se do particular ao universal, como referência ao trabalho, na medida em que o homem "ao formar a coisa, forma-se a si mesmo". "A consciência laboriosa contém todos os momentos daquilo que constitui uma formação prática: distanciamento da imediatez da cobiça, das necessidades pessoais e do interesse privado e a exigência de um sentido universal". "O trabalho é a cobiça inibida". (Ibid, p. 48).

Ao destacar o caráter prático da formação, como trabalho de elevar-se ao universal, Hegel expõe a determinação fundamental do espírito histórico: "[...] reconciliar-se consigo mesmo e reconhecer-se a si mesmo no ser-outro", diz Gadamer (2011a, p. 49). É claro que ao adquirir formação somos levados aos interesses teóricos, pois toda ação prática é também tarefa do espírito. Hegel expõe o fato de que cada indivíduo real, empírico e particular, se eleva no reino da cultura e do espírito através do idioma, dos costumes e instituições do seu povo. Esses elementos fornecem a matéria prima de que os indivíduos devem se apropriar ao se relacionar com o mundo. O indivíduo se descobre povo e, ao voltar a si, descobre que a própria existência é coletiva e histórica. Em um mundo formado humanamente de costumes e linguagem, estamos sempre a caminho da formação. Portanto, estamos diante de um conceito que não diz respeito somente ao aspecto teórico, mas demonstra também possuir um caráter ético e comunitário, uma vez que implica sempre a necessidade de abertura ao outro, ao diferente, ao estranho.

A relação dialética entre o particular e o universal é aqui demonstrada como a mediação necessária entre ambos: entregar-se ao sentido universal é, ao mesmo tempo, saber limitar-se. Isto quer dizer que tornar o universal concreto, como sentido da ação ordinária, logo particular, é fazer-lhe seu. Nesse caso, o particular da ação não será nenhuma limitação e, ao mesmo tempo, o universal existirá enquanto histórico. A formação, portanto, não é apenas o "alheamento", mas também o "retorno a si mesmo". A formação é compreendida como "[...] o processo que realiza a elevação histórica do espírito ao sentido universal, mas é também o elemento onde se move aquele que se formou". (2011a, p.50).

As ciências humanas também aparecem como compondo o elemento mediador entre o "alheamento" e o "retorno a si mesmo", isto é, também elas se movimentam na formação. Mas isso é do ponto de vista da filosofia. Entretanto, ao se pensarem dentro da jurisdição iluminista da ciência moderna, as ciências do espírito do século XIX "[...] pressupõem que a consciência científica já é algo formado" (GADAMER, 2011a, p.51), favorecendo um modo específico de juízo e conhecimento das quais elas são apenas um elemento. Essa universalidade científica que já está formada de

antemão, sem o percurso do trabalho, é completamente diferente da proposta humanista.

No humanismo, o conhecimento e a prudência não aparecem como determinações universais do saber prático, mas somente em casos particulares, que requerem a imediaticidade do sentido e o tento, isto é, a capacidade de avaliar as coisas quando elas acontecem. É a capacidade de avaliar e discernir com segurança o caso concreto, mesmo sem poder dar razões universais, que caracteriza os saberes do mundo da vida. Não se trata de uma consciência inconsequente, mas de uma forma de conhecimento. O conhecimento prático que interessa às ciências humanas está ligado ao conceito de formação. Assim quem possui "[...] sentido estético sabe discernir o belo e o feio, a boa e a má qualidade, e quem possui sentido histórico sabe o que é possível e o que não é possível para uma época, e tem sentido para distinguir o passado do presente". (GADAMER, 2011a, p. 53).

O conhecimento prático das ciências humanas não é, pois, uma questão de procedimento nem de comportamento, como quer a moderna metodologia científica, mas de um saber prático que nasce dentro de um processo de formação. Aqui há sempre o recurso ao universal do outro que, como apontava Hegel e sua dialética, é um particular visto de fora. Ver a si mesmo e seus fins com certo distanciamento é ver com os olhos dos outros. Só poderemos formar um sentido universal na nossa consciência se compreendermos que sempre se apresentam distintos pontos de vista, cada qual universal no seu campo e, no âmbito deste, reconhecendo as diferenças. O sentido universal é, pois, uma totalidade de contrários, onde as diferenças, ao invés de impedirem o todo, possibilitam-no, uma vez que não poderá haver a totalidade com a exclusão do outro.

A questão da formação nos remete a pensar em uma experiência de abertura mais ampla, abertura ao outro, ao fenômeno da arte ou mesmo ao passado. Daí o seu sentido universal e comunitário. Para Gadamer (2011a, p. 54):

> [...] o que faz das ciências do espírito ciências pode ser compreendido bem melhor a partir da tradição do conceito de formação do que da ideia de método da ciência moderna. Vemo-nos remetidos à tradição humanista, que ganha novo significado a partir da resistência que oferece às pretensões da ciência moderna.

II. Gadamer aponta os estudos de Vico[18] como uma referência do ideal humanista ainda válido para as ciências humanas. No seu escrito *De nostri temporis studiorum ratione* (Sobre os estudos racionais do nosso tempo), de 1704, Vico resgata os conceitos de *sensus communis*, *eloquentia* e do *eu legein*, todos do antigo ideal do humanismo. Mas o que nos dizem esses conceitos hoje?

O antigo conceito do *eu legein*, do "bem-falar", remonta desde a antiguidade e foi utilizado tanto por filósofos quanto por retóricos. Isto porque há uma ambiguidade na interpretação do "bem-falar", significando não somente a arte de dizer bem qualquer coisa, mas fundamentalmente "dizer o que é correto, o que é verdadeiro". A retórica estava há muito tempo em luta com a filosofia e contra a ociosa especulação dos sofistas. A dualidade entre a verdade e dizer qualquer coisa é oriunda desses embates. A retórica retomada por Vico pretende transmitir a verdadeira sabedoria da vida, em seu sentido prático, sendo, portanto, um ideal do humanismo que vem desde a antiguidade.

A não superação da ambiguidade do ideal retórico fez com que essa tradição fosse rejeitada tanto por Platão quanto pela metodologia antirretórica da modernidade. O antigo ideal retórico ainda hoje está submetido ao mesmo juízo platônico que condenou para sempre todos os sofistas ao erro e às inverdades da argumentação. Na modernidade, a retórica, assim como os sofistas, viraram sinônimos de falsidade e inexatidão. Ao contrário de explicitar a questão da ambiguidade inerente à interpretação da tradição retórica, a abordagem epistêmica afasta o aspecto prático do discurso, reduzindo sua validez aos axiomas lógicos, com validade abstrata e universal para todos os tempos e lugares, sem relação com a imaginação e a criatividade, com o aqui e o agora. Além disso, parece claro que Gadamer, ao resgatar Vico, procura explicitar o conteúdo de verdade que envolve o "bem-falar".

[18]Giambattista Vico (1668-1744). Filósofo e professor de retórica italiano. Herdeiro da tradição humanista, logo percebeu na filosofia cartesiana as bases das novas ciências emergentes, mas, ao mesmo tempo, descobriu nesse pensamento erro e perigo, pois obstruía o exame racional das vivências históricas. Vico entendeu que dar exclusividade a uma mistura de "razão clara e distinta" com a mecânica, seria adverso para a formação da juventude. Suas obras procuraram oferecer uma nova ciência que poderia trazer as mais altas percepções da renascença para dentro da metodologia dos primeiros investigadores modernos.

O maior exemplo da utilização do "bem-falar" da retórica é a figura de Vico. Ele retoma o antagonismo da antiguidade entre o acadêmico e o sábio, que possui seu fundamento na diferença conceitual entre *sophia* e *phronesis*, elaborada por Aristóteles e desenvolvida pelos peripatéticos como uma crítica ao ideal teórico de vida. No período helenístico, quando o ideal grego de formação tinha se fundido com o extrato político dominante em Roma, sobressaiu-se a imagem do sábio. Mas é a partir do Renascimento, com o ressurgir da filosofia e da retórica antigas, que a imagem de Sócrates se torna o mote da oposição contra o academicismo, a escolástica e a ciência moderna. A retórica ganha novo aporte e o humanismo encontra em Sócrates a figura que questiona os dogmáticos. Ao contrário do entendimento comum que afasta Sócrates dos sofistas e da retórica, Vico unifica-os na tradição da prática do diálogo.

Vico enxerga, segundo Gadamer (2011a, p. 57), na "disputa entre os antigos e os modernos" o antagonismo entre a tradição humanista e a ciência moderna. Não se contesta o préstimo da ciência moderna, mas apenas se demonstra os seus limites práticos na conformação da comunidade. Os conceitos de *sensus communis*, *prudentia* e de *eloquentia* não podem ser dispensados para a formação, nem mesmo diante da moderna metodologia matemática. Aqui entra o aspecto da educação dos jovens, que deveria ser centrada numa "sabedoria prática" ou *prudentia*. A fala e a persuasão, assim como a própria linguagem, devem ser tratadas como fontes de conhecimento histórico, pois são repositórios do passado. O domínio da linguagem, a *eloquentia*, não é só uma questão de teoria, mas reveste-se de uma ação prática, das relações e costumes de uma sociedade. Assim, o *sensus communis* é formado pela jurisdição da linguagem e pelo domínio da sabedoria prática, não pelo "verdadeiro" das ciências naturais e formais, mas sim pelo "verossímil", pela certeza prática de uma comunidade. Não se trata de uma capacidade universal inata em todos os homens, mas "[...] o sentido que institui a comunidade". (GADAMER, 2011a, p. 57).

> Vico acredita que o que dá diretriz à vontade humana não é a universalidade abstrata da razão, mas a universalidade concreta representada pela comunidade de um grupo, de um povo, de uma nação, do conjunto da espécie humana. O desenvolvimento desse senso comum é, por isso, de decisiva importância para a vida. (GADAMER, 2011a, p. 57-58).

Ao contrário do desprezo que a teoria mantém para com o senso comum desde a antiguidade platônica, Vico resgata um senso comum histórico e social, prenhe de conteúdos e significados inscritos na vida real e comunitária dos seres humanos. Lá, no dia a dia da vida, o verdadeiro e o correto estão emaranhados na realidade empírica das pessoas. É um saber que não está fundamentado em razões abstratas e universais, mas que permite encontrar o que é plausível, verossímil, o certo aqui e agora. Vico procura argumentar que sempre houve na história do pensamento um conhecimento que não se limita à verdade matemática, único fundamento da ciência moderna. Reivindica o direito de verdade e do verossímil para a vida comunitária e histórica.

Gadamer (2011a) afirma que essa diferença entre os saberes teórico e prático é resgatada do antigo antagonismo aristotélico entre o saber *theoretikós* e a *phronesis*. Ao contrário do universalismo da teoria e do seu aspecto contemplativo, o saber prático da *phronesis* se direciona para uma situação concreta, para as circunstâncias e suas infinitas variedades. O hermeneuta destaca que o antagonismo apontado por Aristóteles é mais do que uma simples diferença entre teórico e abstrato, já que

> [...] também significa a capacidade de subsunção do particular pelo universal, que denominamos "capacidade de juízo". O que atua aí é, antes, um motivo ético, positivo, que também existe na doutrina estoica romana do *sensus communis*. Acolher e dominar eticamente uma situação concreta exige essa subsunção do dado sob o universal, ou seja, sob o fim que se persegue: que daí resulte o correto. (GADAMER, 2011a, p. 59).

Para o hermeneuta, o filósofo grego desenvolve a *phronesis* como uma virtude ética, como direcionamento da vontade, como "virtude espiritual". Não se trata, pois, de uma inteligência prática, uma engenhosidade universal e nem uma faculdade subjetiva, mas uma determinação do ser ético. Quando Vico acentua o valor do *sensus communis*, ele se baseia na argumentação que Aristóteles desenvolveu contra a "ideia de bem" de Platão. Na querela contra a ciência matemática moderna, o *sensus communis* aparece como sendo um "[...] sentido para a justiça e o bem comum, que vive em todos os homens, e mais, um sentido que é adquirido através da vida em comum e determinado pelas ordenações e fins desta". (GADAMER, 2011a, p. 59)

Ora, estamos diante do resgate de um conceito ético-político cujo centro se dá na vida comunitária, no *ethos* da sociedade[19]. Vico recorre aqui à tradição romana e não grega, para extrair todo o conteúdo ético-político do *sensus communis*. É nos clássicos romanos que vai buscar seus valores, construídos no sentido próprio das suas tradições da vida civil e social, dando significação a esse conceito, que contrasta com as especulações teóricas dos filósofos gregos. Para Gadamer (2011a, p. 60),

> [...] seu objeto, a existência moral e histórica do homem tal como se configura nos seus feitos e nas suas obras, está decisivamente determinado pelo *sensus communis*. Assim, a conclusão a partir do universal e a demonstração a partir de fundamentos não são suficientes, porque o decisivo aqui são as circunstâncias.

Para Vico (apud GADAMER, 2011a), a fonte de verdade da história é completamente diferente da razão teórica: *verum esse ipsum factum*, "a verdade é precisamente o que é feito". O romano Cícero já apontava essa distância ao defini-la como *vita memoriae* (memória viva). O fundamento humano da história traz à tona o poder das paixões e sua impossibilidade de definições estritamente racionais. Em tudo isso está operando o saber prático da *phronesis* aristotélica.

Ao resgatar o conceito romano de *sensus communis* e defender a retórica humanista contra a ciência moderna, Vico nos aproxima de uma experiência da verdade do conhecimento das ciências humanas que já não era mais acessível para a autorreflexão dessa mesma ciência do século XIX. Ele explorava um conteúdo retórico-humanista que se desenvolvia ininterruptamente desde a antiguidade. Para nós da contemporaneidade, essas formulações parecem distantes e inacessíveis, o que mostra as enormes dificuldades que resultaram da aplicação do método moderno da ciência físico-matemática às ciências humanas.

III. É também no latim que está o fundamento do juízo, o *iudicium* (julgamento), considerado como uma virtude espiritual fundamental. Gadamer (2011a)

[19] Tal qual nas deduções físico-matemáticas, onde o sujeito abstrato do conhecimento tem direito exclusivo à verdade, o individualismo liberal moderno se pensa livre e desimpedido das determinações histórico-sociais, com exclusivo direito ao comércio e a participação política. A ideia de um "indivíduo" ou de um "sujeito do conhecimento" abstrato, que está incólume à sociedade, à história e à linguagem, e que, mesmo assim, exige exclusividade da verdade, unifica a crítica humanista aos valores epistêmicos e políticos modernos.

sugere que o conceito de *sensus communis* continuou a ser desenvolvido na Alemanha do século XVIII através do conceito de juízo. Em ambos há uma prática de colocar as questões em um contexto mais amplo, subsumir o elemento simples com o que já se sabe e está aprendido. O juízo vale por uma compreensão comum. Mas para os representantes do *Aufklarung* alemão, o senso comum não passa de um julgamento sem reflexão. Para Gadamer (2011a, p. 70), "[...] é lógico, portanto, que a filosofia do *Aufklarung*alemão não tenha incluído o juízo entre as capacidades superiores do espírito, mas entre os inferiores do conhecimento". Dessa forma, o conceito de *iudicium* tomou rumo diferente do sentido originário romano associado ao *sensus communis*.

Esse debate tem um significado especial para estética, uma vez que Baumgarten[20]afirma que o juízo reconhece o sensorial-individual, o particular, e nele mesmo julga sua perfeição e imperfeição. Não se trata de uma aplicação do universal a coisa, mas da concordância interna da própria coisa. Segundo o hermeneuta (2011a, p. 70),

> Trata-se já daquilo que Kant mais tarde viria a denominar de "juízo reflexivo", e que entende como julgamento segundo uma finalidade real e formal. Não se dá nenhum conceito, mas o individual é julgado "imanentemente". Kant chama isso de um julgamento estético, e como Baumgarten chama *iudicuim sensitivum* como *gustus*, também Kant vai repetir: "Um julgamento sensorial de perfeição chama-se gosto".

Ora, o conteúdo semântico do *sensus communis* de Vico não pode ser reduzido a um juízo estético, por não se tratar de uma faculdade, uma capacidade formal, mas sim abranger um padrão histórico e social. O juízo é menos uma faculdade que uma exigência imposta a todos. É do "senso comunitário", da legítima "solidariedade ético-civil", é que podemos decidir sobre justiça e injustiça, sempre em nome do "proveito

[20] Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762). Filósofo alemão. Introduziu pela primeira vez o termo "estética", com o qual designou a ciência que trata do conhecimento sensorial que chega à apreensão do belo e se expressa nas imagens da arte. A estética, portanto, está em contraposição à lógica como ciência do saber cognitivo. Baumgarten não é o fundador da estética como ciência, mas o termo por ele introduzido no campo filosófico respondia às necessidades da investigação nesta esfera do saber e alcançou ampla difusão.

do comum". É o momento do ser cidadão ético na comunidade, partilhar um *ethos* social. Para Gadamer (2011a, p. 71),

> [...] é isso que torna tão imponente o apelo de Vico à tradição humanista: em face da logicização do conceito de senso comum, ele mantém toda abundância de conteúdo que se conserva viva na tradição romana dessa palavra (e que até os nossos dias caracteriza a raça latina).

Ao contrário da tradição humanista, Kant imprime outro relevo ao apropriar-se do conceito de senso comum na Crítica do Juízo. O sentido original já não desempenha nenhum papel no sistema crítico, uma vez que todo o desenvolvimento da sua filosofia moral toma sentido contrário do "sentimento moral" da filosofia inglesa. A incondicionalidade do mandamento moral não pode ser rebaixada a uma inclinação como o sentimento. Ainda sobre a logicização do juízo na ética kantiana, Gadamer (2011a, p. 73) diz:

> [...] Kant exige que a determinação de nossa vontade seja determinada apenas pelos vetores que repousam na autolegislação da razão pura prática. Nenhuma comunhão da sensibilidade pode servir de base para isso, mas apenas uma "ação da razão prática, a qual mesmo obscurecida conduz com segurança"; esclarecer e consolidar essa ação é tarefa da crítica da razão prática.

Da mesma forma que o ético, o lógico também se afasta do sentido original do *sensus communis*. Na doutrina transcendental dos juízos, os conceitos devem se relacionar *a priori* com seus objetos, e não com uma subsunção do individual no universal. Para Kant (apud GADAMER, 2011a, p. 73), "[...] possuir o que se encontra por toda parte simplesmente não traz mérito nem vantagem".

É em sua noção de juízo do gosto estético que Kant vai manter uma espécie de "juízo sensorial", podendo se falar de um verdadeiro sentido comum. Para ele, o verdadeiro sentido comum é o gosto. Estamos, portanto, diante de um aparente paradoxo: relacionar o senso comum ao bom gosto é o mesmo que equiparar o comum ao extraordinário, o que não tem instrução ao instruído. Veremos que isso só fara algum sentido dentro da intenção transcendental da filosofia kantiana.

IV. Dentro de uma genealogia hermenêutica da palavra "gosto", Gadamer (2011a, p. 74) destaca que a "[...] longa pré-história desse conceito, até ser transformado por Kant como o fundamento de sua crítica do juízo, permite reconhecer que originariamente o conceito de gosto possui um cunho muito mais moral do que estético". O gosto, originariamente, remete a uma matriz humanística, de formação e convívio social. Destaca-se, nesse contexto, o pensamento de Balthasar Gracian[21] e sua influência na Alemanha. Para ele, mesmo o gosto mais sensível, comum e imediato já contém o princípio da distinção que se realiza no julgamento espiritual. Isto quer dizer que o gosto como acolhida ou recusa em virtude do desfrute mais imediato não é somente um ato puramente sensorial, instintivo, mas está a meio caminho entre a sensibilidade e a liberdade do espírito, uma espécie de "espiritualização da animalidade". Assim como não há uma só formação cultural para o espírito, também vale para o gosto.

O gosto, tal qual apresenta Gracian (apud GADAMER, 2011, p. 76), enquanto envolvido num ideal de formação, está relacionado com a ascensão da chamada "terceira classe social" [22] e acompanha, por isso, a hegemonia do regime absolutista da Espanha para a França e Inglaterra. Procura dotar a sociedade de uma formação contrária à "fidalguia de sangue" e dos cortesãos cristãos medievais. Em seu lugar propõe o ideal de uma sociedade instruída, do "bom gosto", que se legitima não mais através da ascendência, da geração e do status, mas da comunhão dos juízos, da preferência para a exigência do julgamento.

Assim, o conceito de gosto assume uma "forma de conhecimento", na medida em que,

[21] Baltasar Gracián y Morales (1601-1658). Prosador, teólogo e filósofo espanhol. Pensador da arte da vida, em seu livro A Arte da Prudência, explana sobre as relações humanas, tendo como princípio a instabilidade do ser humano no campo emocional. É uma espécie de manual de estratégia para bem viver. Seu modo de pensar se baseia na realidade dos fatos. Para ele, o ser humano é imprevisível e age todo o tempo buscando seus próprios interesses. Ser precavido ante as circunstâncias para obter o equilíbrio é a base de seus ensinamentos.

[22] Durante a idade média, o regime feudal europeu organizava-se em três grandes classes sociais: o clero, a nobreza e os trabalhadores em geral (comerciantes, industriais e camponeses). A partir do século XIV, transformações econômicas e sociais fizeram ascender a classe dos comerciantes e industriais, que ficaram conhecidos por "burgueses". Esse evento é também chamado de "ascensão da terceira classe".

> [...] segundo sua natureza mais própria, o gosto não é algo privado, mas um fenômeno social de primeira categoria. Em nome de uma universalidade que ele representa e a que se refere, pode até opor-se à inclinação privada do indivíduo, como se fosse uma instância de julgamento. (GADAMER, 2011a, p. 76)

Tal qual o conteúdo dos conceitos anteriores que compõem o ideal humanista, o gosto está envolto na experiência concreta de cada caso particular e, a partir dele, procura a elevação ao geral do "bom gosto". Não há padrões universais que determinem de uma vez por todas e para todos os casos certo tipo de gosto. Por outro lado, o gosto também não se perde na individualidade subjetiva, uma vez que todo gosto quer, por conhecimento e formação, ser "bom gosto". O caráter decisivo do juízo de gosto implica sempre sua pretensão de validade.

Gadamer (2011a) destaca que o gosto aparece mais como fenômeno negativo, como repulsa ao "bom gosto", do que propriamente como algo positivo, como confirmação do que se gosta. Assim, o "mau gosto" é antes um "não ter gosto algum", isto é, não ter formação, critério de julgamento. O gosto se opõe a tudo que lhe é repugnante e ameaça feri-lo. "O gosto deve ser definido como uma capacidade de discernimento espiritual" (GADAMER, 2011a, p.77). Isto quer dizer que não basta reconhecer esta ou aquela coisa como bela, mas levar em consideração no julgamento o todo com que deve concordar o que é belo. Mesmo assim, outros poderão discordar, pois não há uma universalidade abstrata como parâmetro de julgamento, mas deverão concordar com nossa capacidade de julgar o caso em questão com sentido coletivo e social do belo.

> O que perfaz a amplitude originária do conceito de gosto é justamente o fato de que com ele se está designando uma forma própria de conhecimento. Ele pertence ao âmbito daquilo que, sob o modo de juízo reflexivo, engloba no individual o universal, sob o qual deve ser subsumido. (GADAMER, 2011a, p. 78).

Ora, essa peculiar forma de conhecimento vai requerer julgamentos do individual com vistas a um todo que não está dado como um universal *a priori*, nem pensado à base de conceitos teleológicos. É preciso ter uma fina sensibilidade para, em cada caso concreto, demonstrar o caminho até esse todo necessário, mas não absoluto. O universal aqui está regulado pelo campo dos costumes, do *ethos*. Mas

mesmo nesse campo dos costumes, não estão dadas de maneira unívoca e definitiva as regras normativas. Sempre será necessária uma complementação produtiva na avaliação dos casos concretos. Os juízos universais sempre serão "produtivos" na medida em que são concretizados, fazendo a mediação entre o geral e o particular.

Segundo Gadamer (2011a, p. 79), ao contrário da afirmação kantiana segundo a qual somente o julgamento do belo e do sublime produz um juízo produtivo, "[...] o belo na natureza e na arte terá que ser completado pelo amplo oceano do belo que se alastra na realidade ética do homem". O caso particular nunca é um mero caso. Todo juízo sobre algo pensado em sua individualidade concreta não se restringe em aplicar o modelo universal, mas o co-determina, completa e corrige. Assim, todas as decisões éticas, como as que exigem as situações que envolvem nossa atuação, requerem um juízo de gosto, embora não sejam as únicas determinações da ética, trata-se de um momento imprescindível. O gosto não é a base da ética, mas "um elevado complemento". (GADAMER, 2011a, p. 81).

> Temos então, na passagem do século XVII, o encontro do conceito de gosto como formação com a filosofia moral que vem desde a antiguidade. Essa fusão é um importante componente do humanismo, cujo fundamento é grego. "A ética grega – a ética da medida dos pitagóricos e de Platão, a ética da *mesotes* criada por Aristóteles – é, num sentido profundo e abrangente, uma ética do bom gosto"[23]. (GADAMER, 2011a, p. 81).

Isso parece estranho ao nosso tempo porque somos fundamentalmente influenciados pela interpretação da filosofia moral de Kant, para a qual a ética é purificada "de todos os momentos estéticos e sentimentais". Sem dúvida, a Crítica do Juízo de Kant desempenhou um papel crucial para as modernas ciências do espírito, foi um divisor de águas. Por um lado,

> [...] restringiu o conceito de gosto ao campo em que podia reivindicar validade autônoma e independente, como um princípio próprio do juízo – e, por outro lado, restringiu com isso o conceito do conhecimento ao emprego teórico e prático da razão. A intenção

[23] Em nota, Gadamer destaca que, embora Aristóteles ainda desenvolva no campo da ética o *orthos logos* (discurso reto) de Platão, isso assume apenas um esboço de caráter geral. O mais importante é descobrir a nuance correta, a *phronesis*, isto é, "o valor da situação".

> transcendental que o guiava encontrou sua satisfação no restrito fenômeno do juízo sobre o belo (e o sublime) e desterrou do centro da filosofia o conceito mais universal da experiência do gosto e a atividade do juízo estético no âmbito do direito e dos costumes. (GADAMER, 2011a, p. 81)

Mas nem tudo se perdeu na formulação kantiana. O conceito de "gênio" que sobreviveu na *crítica* mantém a possibilidade de conjunção entre a ética e a estética. A hermenêutica romântica e a historiografia retomaram e desenvolveram essa questão em oposição ao racionalismo e ao empirismo da *Aufklarung*.

6. Considerações Finais

Presenciamos na contemporaneidade a pretensão da jurisdição epistemológica de envolver a totalidade do saber humano, condicionando seus caminhos e determinando seus meios a partir do sucesso e eficácia do horizonte físico-matemático. É o desdobramento do projeto iluminista. As repercussões dessa influência na própria autofundamentação das ciências humanas representam um grande risco, pois transcende as questões das diferenças entre métodos, dizendo respeito aos próprios objetivos do conhecimento humano. Trata-se, pois, da finalidade do conhecimento, isto é, das questões referentes à dimensão ética e política.

O domínio metodológico e cientificista dos saberes e sua pretensão de reprimir os pressupostos sobre o conjunto da compreensão humana acarreta uma ameaça globalizadora e excludente. A consideração segundo a qual a dignidade do conhecimento só começa a partir da fundação da ciência moderna e do mundo contemporâneo, isto é, do horizonte instalado pelo iluminismo, expõe o risco de adotar um critério universal, válido por si mesmo e abarcando todos os tempos e lugares, como um axioma matemático, para mensurar o desenvolvimento cultural de comunidades nacionais tão diferentes, mas que sabemos haver no mundo. Esse mesmo tratamento é dispensado à história. Essa é vista não como herança das vivencias comuns, isto é, como tradição, própria de determinada comunidade linguística, mas como objeto completamente passível de domínio e manipulação,

como “informação”, “entretenimento” e “notícia”, como algo que pode ser controlado e dominado.

Entretanto, coloca-se a questão de saber em quais condições tornariam possível uma escolha ‘objetiva’ e ‘neutra’ dos métodos das ciências naturais em detrimento de um saber próprio das ciências humanas? Existiria realmente um “ponto de Arquimedes” a partir do qual pudéssemos mensurar o valor de distintos campos de pensamento, colocando esta como superior, aquela como inferior? Ou estaria essa “régua” contida na própria ideologia que se pretende ‘objetiva’ e ‘neutra’?

Ora, é a transferência mecânica para as ciências humanas dos pressupostos de “objetividade” da física e de “neutralidade” da matemática que constitui o horizonte de interpretação da ciência iluminista. Ocorre que esse “ponto de Arquimedes” do saber científico se mostra uma grande ilusão nas ciências humanas, pois são também eles pressupostos, isto é, estão inscritos na estrutura da compreensão e interpretação dos sujeitos histórico-sociais. A pretensão iluminista de fornecer ideias para além de qualquer horizonte de significação é ela mesma um elemento do horizonte de interpretação. A compreensão apropriada dos desafios das ciências humanas deve levar em consideração algo da posição no tempo, lugar e visão de mundo do intérprete e, por esses meios, escutar o que própria coisa tem a nos dizer, sem desconsiderar a constituição do seu saber construído no horizonte de uma tradição.

Não se trata, pois, de um problema de metodologia, de delimitação de objetos, de meios de mensuração, mas de ontologia, isto é, das condições que tornam possível a própria universalidade da compreensão. O valor ontológico intrínseco às ciências humanas mostra que sua abordagem não pode ser epistemológica e metodológica, mas essencialmente filosófica. Como afirma Gadamer, problematizar filosoficamente a questão da verdade não é tomá-la como uma questão de método, além do que “... as ciências humanas não se limitam a pôr um problema para a filosofia. Ao contrário, elas põem um problema de filosofia” (2006. P. 20).É na impossibilidade de escapar dos pressupostos ontológicos e metafísicos do compreender que reside a abertura para tratar das ciências humanas, mesmo além dos paradigmas epistemológicos da modernidade.

Nesse sentido, as ciências humanas devem interpretar no âmbito milenar da filosofia o significado da tradição das humanidades que já existia e se fazia valer enquanto conhecimento prático e compreensão da sociedade. O filósofo alemão parece querer destacar o humanismo como o mais importante evento cultural do renascimento, uma vez que compreendeu uma fusão de horizontes de linguagens das tradições da antiguidade, medieval e moderna. Os humanistas procuraram verter os elementos da tradição antiga e medieval, assim como os novos desenvolvimentos das ciências da natureza, sem se desviar do desafio de interpretar e aplicar o *corpus* da tradição metafísica ocidental. O sentido da formação humanista era a unidade e multiplicidade do ser humano, expresso em suas instituições, saberes, credos e cultura. O antigo ideal grego do polímata (*polymathēs*) foi reinterpretado na figura do "homem universal" ou "homem do mundo" (*homo universalis*), cuja sabedoria consistia em elevar-se ao universal através da *formatio*, da compreensão do papel da linguagem como constituinte intrínseca da visão de mundo. Era a *eloquentia* latina.

O humanismo traz à tona questão inadiável do domínio da linguagem prática da retórica no exercício da compreensão da relação entre o particular e o universal. É nesse diapasão da linguagem que os conceitos da tradição humanista ainda ecoam na modernidade. É nela que escutamos o eco da antiga e fundamental tradição do pensamento aristotélico. Foi o estagirita quem primeiro argumentou, contra o intelectualismo platônico, no sentido de que o conhecimento prático não pode ser determinado na forma e no modo de conhecer antes mesmo de investigar a coisa que se quer saber. O saber prático (*phronesis*) só poderá descobrir o caminho apropriado para investigar a coisa na medida em que a própria coisa determinar o caminho. Por isso se trata de um conhecimento próprio, distinto da *episteme* e da *techne*.

As noções humanistas são carregadas de conteúdo humano, histórico e social, pois convertem o todo das vivências históricas e comunitárias na particularidade da ação prática. É, pois, na vida prática e na experiência da linguagem, que se dá o espaço onde se efetiva a potencialidade das relações humanas e se realiza a tradição. Os conceitos legados por essa tradição expõem uma verdadeira riqueza ética e política que foi soterrado e esquecido, principalmente (mas não somente) na Alemanha da *Aufklarung*. Gadamer resgata as contribuições do humanismo renascentista como

elementos de uma experiência de verdade que sobrevive produtiva mesmo por dentro da ciência moderna. Trata-se de indagar sobre o papel que essa tradição desempenha no interior do comportamento histórico e demonstrar sua produtividade hermenêutica.

É através da rica tradição humanista e no que ela traz de conteúdo da filosofia prática, que a hermenêutica vai interpretá-la, abrindo a possibilidade de reabilitá-la para a tarefa que hoje ocupa as ciências humanas. Como se daria isso? O próprio Gadamer nos diz que,

> o caráter científico da filosofia prática é, ao meu ver, o único modelo metodológico concebível da compreensão que as ciências humanas possuem delas mesmas, se se quer libertá-las da espúria restrição de perspectiva imposta pelo modelo das ciências naturais (GADAMER. 2006. p. 13).

A visão de mundo que tradição humanista nos legou destaca a centralidade prática das "disciplinas das línguas" como a retórica, a dialética e a própria hermenêutica. O conjunto das disciplinas humanistas nos fornecem as capacidades para dialogar com o universo humano. É no caminho da linguagem que se dará a conjunção entre a filosofia e as ciências humanas.

Mas a reabilitação da tradição humanista propicia uma experiência de verdade nas ciências humanas? Aqui Gadamer retoma a noção de verdade interpretada por Heidegger. Em Ser e tempo, Heidegger não aceita a concepção tradicional sobre o espaço do conhecimento dentro de uma relação entre sujeito e objeto. Para ele, o *Dasein* já se encontra em seu modo de ser, isto é, já se encontra no exterior junto ao ente. Isso implica que a verdade passa a ser pensada não mais como uma busca de um fundamento último, mas em um contexto em que ela esteja inserida e se manifeste. A verdade é então pensada como *Aletheia*, desvelamento; um movimento de encobrimento e desocultação.

Partindo dos desenvolvimentos dessa compreensão, Gadamer interpreta a verdade hermenêutica tal como se constitui em um jogo, ou seja, como um entrelace ontológico entre o oculto e o desvelado. A verdade não apresenta mais a identidade da certeza e não se restringe à unificação normativa do conhecimento teórico e

científico da natureza. A verdade deve ser concretizada na abertura do horizonte do tempo histórico. Assim, o que confere a essa reflexão sobre as ciências humanas um estatuto de pensamento sobre a verdade é a sua natureza enquanto experiência hermenêutica, uma experiência de abertura e memória, de recuperação da finitude humana sob o horizonte universal da linguagem, e essa nossa condição radical como seres humanos, determinados pela pergunta, pela interpretação e pela busca de respostas.

Através do desenvolvimento das estruturas prévias da compreensão, as tradições são efetivadas como condições da interpretação e do conhecimento dos eventos da história. É no acontecer hermenêutico da tradição, enquanto dialética da pergunta e da resposta, que a linguagem emerge no seu meio ontológico. Toda nossa experiência de mundo se desenvolve no médium da linguagem e só assim estabelecemos horizontes de sentido e articulamos uma experiência hermenêutica do compreender soba primazia de um diálogo entre o presente e o passado, o antigo e o novo. Eis a relevância de considerarmos a tradição como transmissão e, enquanto tal, como uma dinâmica que se atualiza e amplia a abertura do nosso universo hermenêutico que, por sua vez, revela a substância histórico-finita do homem como ser no mundo no horizonte da experiência de verdade.

Referências

BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea***.** Tradução de M.G. Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992.

DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant.* Tradução de Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994.

DOMINGUES, Ivan. *Epistemologia das ciências humanas. Tomo I: positivismo e hermenêutica.* Durkheim e Weber. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. *Da problemática do método ao método como problema – a hermenêutica filosófica e a questão do compreender*. Revista Gragoatá, n. 29, p. 49-62, jul./dez. 2010.

GADAMER, H-G. *Elogio da teoria*. Tradução J. T. Proença. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. *O Problema da consciência histórica*. 3. ed. Tradução de Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2006.

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

_____. *Verdade e método II: complementos e índice*. 6. ed. Tradução de Ênio Paulo Gianchini. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011b.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 4. Ed. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2009.

KANT, Imamnuel. *Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?* Textos Seletos. Tradução Floriano de Sousa Fernandes. 3 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

TAYLOR, Charles. *Gadamer on the human sciences.* In: DOSTAL, Robert J. (Edited by). *The Cambridge companion to Gadamer*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Almir Ferreira da Silva Júnior, Prof. Adjunto do Departamento de Filosofia/UFMA
Doutor em Filosofia (USP)
E-mail: almirferreirajr@gmail.com

Cristiano Capovilla, Professor do Colégio Universitário/UFMA,
Mestre em Filosofia (UFPI)
E-mail: capovillacristiano@gmail.com