

## Comentários sobre uma explicação da hermenêutica.

Giovani Z. Gheno<sup>1</sup>

Ao elaborar o posfácio referente à terceira edição de *Verdade e Método* em 1972, Gadamer inicia as respostas de algumas críticas com uma contextualização do livro em meio ao ambiente filosófico da época. Depois de uma redemarcação do terreno de sua hermenêutica, ele guia-se pela discussão da relação desta com as metodologias científicas e com a tarefa crítica do pensamento. Logo de saída, e em muitos parágrafos subsequentes, Gadamer faz uma apresentação de relações entre as ciências e a hermenêutica de modo a redelimitar seus modos de funcionamento e principalmente tentar de uma vez por todas fazer com que pensadores mais acostumados a entender filosofia da ciência como uma teoria do método científico aprendam o que é o conhecimento hermenêutico.

Gadamer logo de início avisa que pode já ter chegado tarde. Mas dizer que chegou tarde significa também justamente colocar-se em posição propriamente hermenêutica. Para a compreensão que se busca agora, assumir a posterioridade em relação ao momento que teria sido oportuno que aquela compreensão aparecesse faz exatamente com que Gadamer evidencie que seu livro já não poderia ter sido o que seus críticos pensavam que fosse. Em vez de centralizar a aplicação hermenêutica nas ciências (normais ou humanas), como vinha sendo feito desde o fim do séc. XIX e início do séc. XX, ele afasta-se da obviedade da importância do método hermenêutico e aproxima-se da pesquisa sobre a verdade de outro ponto de vista. Se as ciências venceram e o método é o científico, então, para tentar dialogar com esta pujante e soberba ciência, deve-se regredir vários passos e tentar primeiro fazê-la enxergar que há algo fora dela – e que é verdadeiro não por oposição ou em função dela.

Outro aspecto hermenêutico de anunciar que chegou tarde também é dar força retórica a uma irônica ingenuidade, que vai lhe servir para colocar-se ao nível em que ele entende que se encontram seus críticos. O tom do posfácio não é de reexplicação dos objetivos do livro, mas de um convite a um retorno a um ponto desconhecido em que teria sido possível observar, pelo menos, que há uma separação e relação estreita entre as ciências e a hermenêutica, e assim, vislumbrar o que viria a ser a hermenêutica.

Algumas vezes, ao referir-se a autores que não reconhecem ou não dão a mesma importância para a hermenêutica que ele, Gadamer chama-os de ingênuos, desleais ou cegos. Claro que o caráter retórico destas expressões já poderiam ser uma primeira lição de

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia - PUC/RS

hermenêutica para os referidos autores e Gadamer usa com habilidade este recurso, ainda que ele possa vir a aumentar o risco de entrar em argumentação hermenêutica com interlocutores não preparados para sequer aceitar-se nesta posição, e, portanto, o risco de não possuir interlocutores.

Gadamer sempre cede às objeções quanto à não delimitação de muitos de seus conceitos importantes, mesmo em se tratando de um trabalho que se diz filosófico. Pode parecer alguém querendo provar a aceleração gravitacional atirando-se de um penhasco, mas paradoxalmente ele reenfaziza que não é leviano com seus conceitos. Chamar para interlocução pensadores que valorizam primordialmente a univocidade ou a reflexividade quase absoluta da razão faz qualquer hermeneuta passar por grandes dificuldades; em função disso, explicar a sua posição em relação à compreensão é tentar explicar-lhes o que é a compreensão hermenêutica.

Neste posfácio, Gadamer nada mais faz do que tentar dizer novamente o que tentou dizer em seu livro, mas usando, mais uma vez, a falha na tentativa anterior como base para uma nova tentativa. Como se ele assumisse a posição que lhe foi erroneamente atribuída por seus críticos na argumentação de Verdade e Método para, a partir deste mal-entendido, retomar um caminho mais promissor.

Admitindo uma posição “mediadora entre a filosofia e as ciências”, Gadamer pode sutilmente iniciar um convite ao teórico do método científico a descrever, tentando não comprovar cientificamente, a própria experiência científica, enquanto experiência referida a experiência mais ampla da práxis social humana. Nada mal para um bom hermeneuta; entretanto, esta base de lançamento já começa a exigir que os interlocutores se coloquem numa posição em que só os hermeneutas se sentem bem – na tranquilidade da companhia e na necessidade de aumentar a intimidade com o ainda não completamente compreendido mas que já ocorreu: a não compreensão atual, que é a fecunda porta de entrada dos condicionamentos atuantes da compreensão prévia.

O que dizer do destino de um diálogo deste tipo? Certamente a hermenêutica filosófica entenderia que sua posição é mais vantajosa do que a de uma filosofia crítica, científica ou mesmo pragmática, por pensar situar-se na direção de uma radicalização da historicidade do conhecimento como algo pertencente à experiência da cultura, e, portanto, virtualmente poder englobar qualquer interlocutor. Mas o racionalista crítico-reflexivo sentir-se-ia em vantagem ao se considerar especialista em detectar vaguidades e ambiguidades e mostrá-las como exemplo da nebulosidade inconfiável do que pretende ser uma história dos conceitos enquanto linguagem filosófica.

Ainda assim, permanece sempre aceitável para o hermenêuta o fato de a construção do direcionamento da intenção do texto poder muito bem escorregar para uma forma de discurso mais em sintonia com a lógica e filosofia tradicional, no esforço de conseguir fazer valer seu ponto de vista, enquanto perspectiva. A tensão é: como fazer alguém entender que o conhecimento é primordialmente uma experiência histórica que acontece em meio ao fenômeno da linguagem? Será uma conversa em que a auto-explicação por parte do hermenêuta falante, que considera-se determinado pela sua historicidade indefinidamente e em função de sua finitude, não respeitará os limites da lógica e outros procedimentos amigos da ortolinguagização e, portanto, não convencerá aos que ainda apeguem-se à pura racionalidade crítico-reflexiva por si só como sinal seguro de conhecimento.

Será o objetivo deste diálogo a resolução de um mal-entendido? Claro que Gadamer, ao explicar novamente a hermenêutica filosófica, lembra a importância de não se considerar a hermenêutica como um simples instrumento resolvidor de mal-entendidos. Mas é óbvio que ela o é, mesmo no pior dos sentidos, mas o é. Resolver mal-entendidos pode ser funcionar em direção a univocidade, mas isto não quer dizer que este movimento não leve a um conhecimento hermenêutico.

O conhecimento hermenêutico vem justamente do não comprometimento entre a aquisição de conhecimento e a usurpação da linguagem para fora do seu lugar de origem na práxis social humana com o objetivo de adquirir cada vez maior controle do conhecimento. Para o hermenêuta este é um caminho que só leva a distorções: gerar certezas por potenciação da reflexividade sobre o conhecimento é algo, para ele, impossível de ser feito sem abandonar o acontecer histórico e o caráter de linguagem do conhecimento.

Esta postura é praticamente uma rendição à linguagem sob a intensificação da forma como Gadamer entende que a compreensão se relaciona com a linguagem, que ele descreve como um ir-e-vir entre as palavras e os conceitos. Ou seja, pode-se ir também, mas no vir se estará exercendo o mesmo modo de conhecimento hermenêutico, que à primeira vista parece visar a uma confusão, mas que em verdade pretende é livrar o direcionamento do pensamento tanto da supervalorização exclusiva de apenas uma das vias – que ocorreria sobre a exigência de erigir uma oposição entre o ir da ciência ou o vir da poesia – como da fusão destes dois movimentos de uma maneira fixa e sistemática, como uma combinação algorítmica ou aleatória para chegar à verdade por meio dos ir-e-vires.

Este método hermenêutico filosófico – que trata das palavras que nos levam aos conceitos que nos colocam em uma experiência que permite reconceitualizar o que significam as palavras – consegue assumir esta perspectiva em relação ao conhecimento em função de

uma outra postura quanto à experiência do conhecimento, que é definida como a adoção de uma diferente relação com a linguagem, e da entrada decisiva da historicidade, alegada como núcleo fundamental da hermenêutica filosófica.

Buscar outra relação com a linguagem e fazer da história a propulsora não do progresso linear-acumulativo do conhecimento, mas da fecundidade do círculo hermenêutico, são duas principais posturas hermenêuticas que as distanciam de qualquer outro conhecimento. Poder-se-ia distinguir dois principais tipos de críticos à quem se dirige Gadamer e que se opõem a estas posturas como os do grupo dos novos positivistas ou teóricos da ciência ingênuos e os iluministas reflexivo-emancipadores.

Os primeiros aferrenham-se na exatidão dos resultados científicos para conferir-lhes relevância frente a outras formas de conhecimento e só entendem a hermenêutica como um proceder que, por ser desconectado da tecnicização e da busca da univocidade, é irracional. Gadamer os considera justamente auto-contraditórios e levianos por crerem que a ciência não só prova a si mesma como também se aprova dentro de uma complexa práxis humana que envolve experiências infinitamente mais básicas que um experimento científico, como a simples experiência da vida, por exemplo, da qual esta ciência cega se distancia perigosamente.

Os segundos temem que a hermenêutica imponha restrição a procedimentos racionais técnicos, entre estes procedimentos a própria reflexão sobre a práxis. Gadamer os vê como incapazes de operar com maneiras não técnico-procedimentais de lidar com o contexto do conhecimento racional, o que os revela como uma espécie de eternos ressofisticadores de uma razão auto-referida, procedimento este que acaba na verdade por impedir a expansão de seu projeto crítico para onde sempre sonharam: o contexto de práxis social humana que sustenta toda experiência de conhecimento.

Mas, será que se pode considerar estas discrepâncias como um mal-entendido? A partir da constatação de que cada lado sente-se já plenamente explicitado e explicado, restam duas posições diferentes. Para o não hermeneuta, fica a sensação agradável de ter cumprido sua argumentação impecavelmente, o que lhe permite apenas sentar e esperar até que o hermeneuta entre no ou acompanhe o seu raciocínio, o que para ele já significará que tem o pleno e seguro domínio do uso da razão. Já o hermeneuta, não poderia se livrar pelo menos do fértil desconforto de, por ter adotado uma relação com a linguagem semelhante à que poderia ter com um jogo – conforme o conceito de jogo definido por Gadamer –, aceitar a possível incompletude ou insuficiência da compreensão do interlocutor como uma legítima experiência hermenêutica. Esta experiência seria a garantia do não abandono do acontecer histórico do

conhecimento e a porta de entrada da compreensão prévia, e, por isso, o devido ponto de partida do diálogo racional humano.

A mal-compreensão de um texto pode ser reavaliada pelo método hermenêutico, mas a mal-compreensão de um texto hermenêutico sobre hermenêutica – com sentido de uma hermenêutica filosófica ou hermenêutica da hermenêutica – não tem como ser da mesma forma reavaliada, pois incorreria numa espécie de negação do que já está acontecendo. O hermeneuta – filosófico – é o que não pode compreender um sentido quando se percebe apontando para o próprio umbigo, mas também é o que nunca pode exigir que seja plenamente entendido – neste ponto lhe é vetado desprezar enunciados ou conceitos direcionados à univocidade com o objetivo de trazer seus interlocutores de forma indefesa para renderem-se à confusão em meio às brumas hermenêuticas.

Ainda assim, Gadamer assume esta tarefa com reforço retórico – ou seja – a hermenêutica filosófica proposta por Gadamer, sob o ponto de vista do diálogo com outras formas de conhecimento, reivindica uma omniabrangência que lhe permite sempre trazer de volta, em analogia com uma etapa argumentativa, algo que os fundadores da filosofia não perceberam que já admitiam dentro dela – o caráter do acontecer como exterior e sustentador da fala racional. Se se pudesse dizer explicitamente, seria um proceder que aceitaria iniciar com posições que admitissem, por exemplo, que quem fala num volume mais alto e que quem fala com melhor pronúncia seria melhor entendido. Com esse estilo de choque retórico sobre a importância da retórica Gadamer pretende, com a aposta de não recair em contradição e também não poder ser entendido logicamente, sensibilizar – transitivamente – o interlocutor para fora dos limites de segurança insuficientes e inúteis da univocidade. A retórica é a própria pulsação da historicidade de dentro das palavras. Não é uma coerção, nem um obstáculo, mas o sustentáculo, um momento decisivo do conhecimento.

Quem identificasse nesta posição um aparente cinismo compartilharia do cacoete platônico de suspender a fala do seu lugar de origem na experiência e buscar a destemporalização do dito. Contrapor a retórica à racionalidade crítica é arrancar o tempo, no sentido de historicidade, do fenômeno da linguagem – é arrancar do homem, finito, a sua principal condição de capacidade de conhecimento. Sem levar em conta radicalmente a historicidade, o homem perderia a relação mais verdadeira possível com a linguagem enquanto proporcionadora de caminhos para o conhecimento racional do real, ainda que – e justamente pelo fato de que – esta seja uma relação especialíssima com tudo que não é o dito.

Gadamer procura, em vista disso, ampliar o conceito de discussão racional e mostrar que, numa discussão, o que é coerção e qual sua importância são pontos muito relativos,

sendo que uma das mais perigosas seria justamente a limitação das intenções e paixões humanas envolvidas no diálogo à lógica dos enunciados, ou seja, a coerção lógico-linguística. Promovendo uma inversão em relação a um racionalismo estrito, somente a discussão em que há o componente persuasivo retórico seria uma discussão que também se dirigiria às intenções e insatisfações e, portanto, seria racional enquanto uma discussão referida à verdadeira práxis social humana. Seria a capacidade de ser racional e poder pertencer a uma experiência que pode não ser englobada somente pelas circunstâncias racionalmente controladas, seria receber para dentro do conhecimento “o que sabemos que acontece conosco enquanto conhecemos”. E o que acontece, acontece além de que conhecemos e porque já conhecemos.

O erro dos emancipadores seria considerar a compreensão de sentido como uma conscientização cada vez mais refinada do objeto a que se referem os conteúdos dos enunciados do diálogo através da busca de univocidade na linguagem e do controle racional das coerções, enquanto coerção for, ingenuamente, a admissão do que a racionalidade lógico-linguística não permite. Seria impossível admitir este tipo de entendimento da discussão racional e ao mesmo tempo tomar a compreensão prévia como a condição de possibilidade do diálogo. Enquanto o próprio conceito de coerção permanecer acrítico, a tradição vai continuar sendo vista – talvez até ideologicamente – como autoritária e conservadora.

Gadamer identifica no processo histórico do crescimento da ciência na idade moderna o início de uma lenta superposição à prática política. O controle do “experimento” acaba controlando a experiência, e o conceito de práxis humana se vê subjulgado à efetividade da técnica. Esta efetividade, se por um lado é decorrente de um legítimo evoluir histórico; é, por outro lado, descontroladamente autorreferida frente à experiência da vida e os que se aferram a ela como o mais humano modelo de compreensão são no mínimo levianos.

Para Gadamer, a filosofia só surgiu no momento em que se atingiu este âmbito – racional – onde a compreensão do sentido ultrapassa a toda lógica linguística do dito e refere-se à experiência do acontecer da práxis social humana. Em analogia com a sua análise dos textos eminentes, poder-se-ia dizer que o diálogo racional é o que já possui – e mantém atuante como a sempre nova origem do caminho para o sentido – a minha pergunta sobre as suas razões enquanto referida ao acontecer do compreender.