

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE

Faculdade de Filosofia

Ana Zacarias Domingos

**O lugar dos preconceitos na hermenêutica ontológica de Hans-Georg
Gadamer.**

Licenciatura em Filosofia

Maputo
Maio- 2024

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE

Faculdade de Filosofia

Ana Zacarias Domingos

O lugar dos preconceitos na hermenêutica ontológica de Hans-Georg Gadamer.

Monografia científica a ser apresentada à Faculdade de Filosofia da Universidade Eduardo Mondlane como requisito parcial para a obtenção do grau académico de Licenciada.

Tutor: Mestre Elias Judite Macuácuá

Maputo

Maio- 2024

DECLARAÇÃO DE HONRA

Eu **Ana Zacarias Domingos**, portadora do B.I nº 110100535371Q, emitido pelo arquivo de Identificação da Cidade de Maputo, aos 22/07/2022 declaro que esta monografia científica é resultado da minha investigação pessoal, o seu conteúdo é original sendo que todas as fontes consultadas encontram-se devidamente citadas e constam das referências bibliográficas.

Declaro ainda que esta monografia científica não foi apresentada em nenhuma outra instituição de ensino para a obtenção de qualquer grau académico, nem como forma de avaliação.

Maputo, Maio de 2024

(Ana Zacarias Domingos)

A minha mãe, Maria de Fátima Paya (*in memoriam*), que apesar da sua ausência física, sempre esteve e estará presente em todas as etapas da minha vida.

Ao meu pai, Zacarias Domingos Gonçalves que muito fez e tem feito por mim, ao apoio incondicional durante estes anos.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, à Deus pelo dom da vida, pela graça que me deu de poder realizar este trabalho, apesar das imensas dificuldades no início e ao longo da realização do mesmo. Em segundo lugar, ao meu pai Zacarias Domingos Gonçalves pelos valores que sempre procurou ensinar à nós seus filhos e pelo incentivo que deu-me para fazer a Faculdade.

Aos meus irmãos Milena, Domingos, Kizito e Sérgio e de modo geral aos meus familiares e amigos por me terem apoiado nos momentos que mais precisei durante esta caminhada. Ao meu irmão Domingos de forma particular e especial, por tantas vezes que sacrificou o seu trabalho e colocou em risco o seu emprego para poder emprestar-me o computador para que eu pudesse fazer a minha monografia.

A todos os docentes da Faculdade de Filosofia da Universidade Eduardo Mondlane por todo ensinamento, de forma especial ao meu tutor, Mestre Elias Judite Macuácuá, pelo acompanhamento durante a elaboração deste trabalho, que permitiu melhora-ló e pela sua paciência ao lidar com os meus erros e atrasos, aos amigos e colegas de turma por terem compartilhado comigo estes anos na academia.

RESUMO

A presente monografia científica tem como tema: *O lugar dos preconceitos na hermenêutica ontológica de Hans-Georg Gadamer*. Sendo que, o mesmo tem como objectivo analisar a hermenêutica ontológica de Hans-Georg Gadamer. A abordagem filosófica que o autor procura visa compreender a natureza da compreensão humana. Um aspecto importante dessa abordagem é a forma como os preconceitos são considerados na interpretação e compreensão. De acordo com Gadamer, os preconceitos desempenham um papel fundamental na interpretação porque influenciam a maneira como percebemos e compreendemos o mundo. Dai que, não devemos considerar, estes mesmos preconceitos como algo negativo, Gadamer argumenta que os preconceitos são uma parte inevitável e necessária do processo de interpretação. Os preconceitos são formados por meio de nossas experiências, educação, cultura e linguagem. Eles moldam nossa compreensão prévia do mundo e fornecem um contexto no qual interpretamos novas informações. No entanto, Gadamer adverte que os preconceitos também podem limitar nossa compreensão, restringindo-nos a determinadas perspectivas e impedindo uma interpretação mais ampla e abrangente. Para Gadamer, a tarefa do intérprete não é eliminar os preconceitos, mas sim estar consciente deles e ser capaz de se abrir para perspectivas diferentes. Isso envolve um diálogo crítico com os preconceitos, questionando sua validade e buscando uma compreensão mais ampla e inclusiva. Através desse diálogo, os preconceitos podem ser desafiados e expandidos, permitindo uma interpretação mais rica e aprofundada.

Palavras-Chave: Hermenêutica, ontologia, preconceitos, círculo hermenêutico, tradição e linguagem.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO I: OS ANTECEDENTES DO DEBATE HERMENÊUTICO DE HANS-GEORG GADAMER.....	10
1. O contributo de Schleiermacher: o projecto da hermenêutica universal.....	10
1.1 Os predecessores da hermenêutica schleiermachiana	11
1.2 A problemática da hermenêutica dialéctica em Schleiermacher	14
2. O historicismo hermenêutico de Dilthey.....	17
3. A hermenêutica da facticidade em Heidegger.....	19
CAPÍTULO II: OS PRECONCEITOS E A PROPOSTA DA REABILITAÇÃO DA TRADIÇÃO E DA AUTORIDADE	24
1. A visão Iluminista dos Preconceitos.....	24
2. A tradição e a autoridade na hermenêutica	27
3. O carácter preconceituoso da dialéctica da interpretação e compreensão.....	30
CAPÍTULO III: A CENTRALIDADE DOS PRECONCEITOS E DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA NA HERMENÊUTICA.....	33
1. A relevância do círculo hermenêutico.....	33
2. A distância temporal e a consciência histórica.....	36
3. Os preconceitos e o papel da linguagem	38
CONCLUSÃO.....	41
BIBLIOGRAFIA.....	43

INTRODUÇÃO

A presente monografia tem como tema *O lugar dos preconceitos na hermenêutica ontológica de Hans-Georg Gadamer*. A escolha do tema deve-se concretamente ao factor da marginalização que os preconceitos e a tradição tiveram durante toda a época moderna, com o iluminismo, que dava mais primazia a razão e deixando a margem tudo que não era passivo ao crivo da razão, outrossim, à relevância que esta temática oferece no debate sobre a hermenêutica ontológica no que concerne a tradição, de igual modo, ao facto da hermenêutica ontológica de Gadamer ser uma abordagem filosófica que busca compreender a natureza da dicotomia compreensão-interpretação e o rolo que estes dois conceitos desempenham no processo da formação da nossa compreensão do mundo.

Deste modo, para muitos teóricos da hermenêutica como Gadamer, a noção de preconceito sofreu grande influência negativa por parte do iluminismo, que viu nele um empecilho para a razão, cuja função é exclusivamente a busca da verdade e a libertação do homem, assim, com estes argumentos procuraremos responder ao longo deste trabalho as seguintes questões: de que modo o debate hermenêutico-filosófico antecedente ao pensamento de Gadamer influenciou-o para a projecção de uma hermenêutica ontológica, encontrada sobretudo na obra *Verdade e Método*? Até que ponto os preconceitos desempenham um papel de reabilitação da tradição na compreensão humana? E que lugar os preconceitos ocupam na abordagem ontológica da hermenêutica de Gadamer?

Depois de levantadas as questões, com o mesmo tema pretendemos alcançar os seguintes objectivos, o objectivo geral: reflectir entorno do papel dos preconceitos na hermenêutica ontológica de Hans-Georg Gadamer. E objectivos específicos: mostrar a influência do debate hermenêutico-filosófico anterior ao pensamento de Hans-Georg Gadamer; explicar a importância dos preconceitos na reabilitação da tradição no debate ontológico da hermenêutica de Hans-Georg Gadamer e debater sobre a centralidade dos preconceitos e a sua relação com a consciência histórica na hermenêutica ontológica de Hans-Georg Gadamer.

O referencial teórico que suporta esta pesquisa foi composto principalmente pelas obras de Hans-Georg Gadamer, em especial seu livro *“Verdade e Método”*, considerada uma obra essencial da hermenêutica ontológica. Também foram considerados textos de outros filósofos

e estudiosos da hermenêutica, como Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey e Martin Heidegger, que contribuíram para o desenvolvimento desse campo de estudo. Schleiermacher contribuiu para o debate a volta da hermenêutica destacando a necessidade da fusão das perspectivas do autor e do leitor, a importância da compreensão do contexto histórico e cultural, o papel fundamental da linguagem na interpretação e a consciência das influências pessoais na compreensão de um texto, ao passo que o pensamento hermenêutico de Dilthey se baseia na compreensão da natureza humana através da interpretação das expressões culturais, valorizando a subjectividade, a empatia e o contexto histórico, sua abordagem teve um impacto significativo nas ciências humanas, influenciando áreas como a sociologia, a antropologia, a psicologia e a filosofia da história. Ao enfatizar a importância do historicismo, Dilthey argumenta que a compreensão do presente só é possível através do estudo e interpretação do passado, ele via a história como um processo contínuo de desenvolvimento humano, em que as experiências e as ideias do passado moldam o presente, já em Heidegger está a ideia de que somos seres imersos em um contexto histórico e linguístico, e que nossa compreensão do mundo é moldada por essas influências, Heidegger argumenta que a linguagem desempenha um papel central na interpretação do ser e na forma como nos relacionamos com o mundo. Através da linguagem, atribuímos significado às coisas e nos relacionamos com elas.

A pesquisa é de carácter bibliográfico que consiste na consulta de obras de Gadamer e outras afins a temática que se aborda na mesma, outrossim, a presente pesquisa é de carácter dedutivo, pois a colocação assume a ordem decrescente, iniciando por contextualização do debate hermenêutico dos predecessores da hermenêutica de Gadamer nomeadamente, Schleiermacher, Dilthey e Heidegger, indo para a problemática da marginalização dos preconceitos e a sua respectiva reabilitação, culminando com a centralidade da temática dos preconceitos na consciência histórica e a relevância do círculo hermenêutico e distância temporal. Igualmente tem-se o auxílio da técnica hermenêutica que consiste na leitura e interpretação das ideias do autor em questão.

O trabalho está dividido em três capítulos, sendo que o primeiro, denomina-se *Os antecedentes do debate hermenêutico de Hans-Georg Gadamer*. Onde mostramos que, o debate hermenêutico de Gadamer tem suas raízes nas discussões filosóficas anteriores sobre a problemática da hermenêutica que ocorreram ao longo dos séculos, com Schleiermacher, Dilthey e sobretudo por Heidegger que, por sua vez, influenciaram drasticamente o

pensamento de Gadamer. O segundo capítulo intitula-se *Os preconceitos e a proposta da reabilitação da tradição e da autoridade*, onde demonstramos que a tradição e a autoridade são parte integrante da compreensão e da interpretação, que por sua vez, a tradição não é mais vista como algo estático ou a margem da condição humana, mas sim como uma condição sine qua non da compreensão humana. O terceiro e último capítulo intitulado: *A centralidade dos preconceitos e da consciência histórica na hermenêutica*, neste capítulo salientamos a importância da centralidade dos preconceitos e da consciência histórica na hermenêutica de Gadamer como condição da compreensão do círculo hermenêutico e da distância temporal e, conseqüentemente da compreensão do todo através das partes.

CAPÍTULO I: OS ANTECEDENTES DO DEBATE HERMENÊUTICO DE HANS-GEORG GADAMER

Neste capítulo pretende-se abordar sobre a contribuição de Schleiermacher no que tange ao desenvolvimento da teoria hermenêutica, olhando sobretudo dois pilares, neste caso os seus predecessores, os filólogos Friedrich Ast e Friedrich August Wolf e a suas respectivas contribuições e influências directas na hermenêutica schleiermachiana, ou seja, na ideia de uma hermenêutica geral, ira-se debruçar igualmente sobre o historicismo hermenêutico de Dilthey como condição para o alcance de uma interpretação válida das expressões da vida interior, culminando com a hermenêutica fenomenológica de Heidegger como resgate, compreensão e interpretação do Dasein, ou seja, do ser existencial.

1. O contributo de Schleiermacher: o projecto da hermenêutica universal

A reflexão hermenêutica de Schleiermacher teve o seu impulso inicial determinado pela necessidade teórica de explicar e justificar um procedimento prático, qual seja, o da interpretação e tradução de textos antigos clássicos. Mesmo esta sendo uma arte bem antiga, *“a hermenêutica ainda não tinha recebido um tratamento sistemático que constituísse ciência”* (SCHLEIERMACHER, 1999: 14), visto que, anteriormente¹, a hermenêutica encontrada por Schleiermacher se encontrava em um agregado de regras particulares, derivando-se, deste modo da prática do que de princípios.

Insatisfeito com tais procedimentos que continham basicamente regras e métodos interpretativos particulares, Schleiermacher buscava sobretudo, *“as razões das regras e do procedimento, portanto, da arte da compreensão em geral”* (SCHLEIERMACHER, 1999: 15), como afirmara Gadamer, isso significa bem mais do que expandir o problema hermenêutico da compreensão do que foi fixado por escrito à compreensão do discurso em geral.

Deste modo, dir-se-á que trata-se de uma necessidade filosófica de uma hermenêutica que passa a indagar o que significa em geral interpretar e compreender e como é que este

¹ A partir do renascimento (séc. XVIII) fixaram-se três tipos básicos de técnica de interpretação: hermenêutica teológica, a hermenêutica filosófico-filológica (profana) e a hermenêutica jurídica.

fenómeno ocorre, deixando para trás a mera preocupação em interpretar apenas este ou aquele texto.

1.1 Os predecessores da hermenêutica schleiermachiana

“Os filólogos que foram seus predecessores imediatos viam as coisas diferentemente. Para eles a hermenêutica era determinada pelo conteúdo do que se devia compreender, ou seja, pela unidade óbvia da literatura vétero-cristã” (GADAMER, 2008: 247).

Assim sendo, Palmer (2006: 83) refere que, para que se possa apreciar a natureza e magnitude do contributo de Schleiermacher para o desenvolvimento da teoria hermenêutica, é necessário que se atenda o estado da hermenêutica no seu tempo, principalmente as concepções avançadas por dois filólogos, nomeadamente, Friedrich Ast e Friedrich August Wolf, pois, *“o conhecimento de algo da obra de Wolf e de Ast torna-se um pré-requisito para a compreensão de Schleiermacher”* (PALMER, 2006: 83). Por conseguinte, Basílio (2019: 27) entende que a partir do século XVII, a hermenêutica se tornou um dos eixos principais do debate epistemológico e da teoria das ciências humanas.

E, a partir da época renascentista, a técnica da compreensão e interpretação subdividiu-se em três domínios: a hermenêutica teológica que se dedica à interpretação de textos sagrados, tradicionalmente conhecida por exêgese das Sagradas Escrituras; hermenêutica filosófico-filológica centrada no estudo de textos filosóficos e clássicos e, hermenêutica jurídica assente fundamentalmente na interpretação das leis.

Friedrich Ast ao publicar seus dois trabalhos sobre filologia em 1808: *Elementos básicos de Gramática, Hermenêutica e Crítica*; e *Esboços de Filologia*, tem como intuito esclarecer a finalidade e objecto do estudo filológico.

“Para Ast o objectivo essencial é de captar o espírito da antiguidade que era revelado com nitidez na herança literária” (PALMER, 2006: 84). Dado que, a filologia não debruça o factual e o empírico como fins em si mesmos mas como meios para alcançar o conteúdo externo e interno de uma obra como uma unidade.

Esta unidade que é unidade maior do espírito, que é uma unidade intrínseca de obras individuais. Por influência deste encontro com o espírito, o estudo da filologia tem valores espirituais; que serve como finalidade pedagógico-ética: assemelhar-se aos gregos. Conforme adverte Palmer (2006: 84) não se pode captar o espírito da antiguidade sem se ter em conta a

linguagem, pois, a linguagem é o principal meio de transmissão do espiritual, para que se faça os estudos da filologia é necessário que se tenha em conta a gramática.

Na leitura de um autor antigo pressupõe-se alguns princípios fundamentais para o compreendermos e explicarmos correctamente e assim o estudo das línguas antigas tem que estar sempre ligado à hermenêutica. Com isto, a hermenêutica é separada do estudo da gramática.

O conceito de unidade espiritual das humanidades é a base do conceito de Ast de círculo hermenêutico, isto é, segundo Palmer (2006: 85) o *Geist*² é a fonte de todo o desenvolvimento e de toda a mudança, encontramos nas partes individuais a marca do espírito da totalidade; a parte é compreendida a partir do todo e o todo a partir da harmonia interna das partes.

“Schleiermacher sublinha que Ast repete muitas vezes afirmando que: assim como o todo seguramente é compreendido a partir do particular, também o particular pode ser compreendido a partir do todo” (BASÍLIO, 2019: 41). Só se pode captar correctamente a complexa unidade do espírito da antiguidade se captarmos as suas revelações individuais em obras antigas individuais, e por outro lado, o *Geist* de um autor individual não pode ser captado se não o colocarmos na relação que sustenta com o todo.

Para Palmer (2006: 85) a hermenêutica tem o dever de clarificar a obra através do desenrolar interno do seu significado e a de relacionar cada uma das partes entre si e mais latamente com o espírito da época. Deste modo, Ast faz uma divisão desta tarefa em três partes ou formas de compreensão nomeadamente, a *compreensão histórica* que é relativamente a compreensão do conteúdo da obra, que pode ser artística, científica ou de carácter geral; *compreensão gramatical* que se circunscreve a compreensão na sua relação com a linguagem, e a *compreensão Geistige*, aquela que compreende a obra na sua relação com a visão total do autor e com a visão total da época.

Por sua vez, Friedrich August Wolf, definiu a hermenêutica como ciência das regras pelas quais se reconhece o sentido dos signos. Em Wolf as regras variam com o objecto, assim sendo existiam várias hermenêuticas, uma para a poesia, para a história e para o direito. *“Wolf defendia que cada regra deveria ser obtida através da prática; a hermenêutica torna-se assim uma pesquisa prática, mais do que uma pesquisa teórica”* (PALMER, 2006: 88). Na sua visão, a hermenêutica é uma coleção de regras.

² Espírito.

A hermenêutica de Wolf tem como objectivo captar o pensamento escrito ou mesmo oral de um autor como ele desejaria ter sido captado. A interpretação é diálogo, diálogo com um autor. O objectivo da hermenêutica é a comunicação perfeita, isto é, a captação do tema ou da ideia do autor como ele gostaria de ter sido captado. Wolf defende que o intérprete deve estar temperamentalmente apto para compreender o tema, de modo a poder posteriormente explicá-lo a outros, pois, “*a grande preocupação de Wolf do processo hermenêutico é a capacidade que o intérprete deve desenvolver para captar as ideias fundamentais que o autor comunica quando escreve ou discursa*” (BASÍLIO, 2019: 40).

O intérprete deverá ter um talento geral de empatia com os pensamentos alheios; deverá ter essa leveza de espírito que depressa sintoniza com outros pensamentos. Sem uma aptidão para o diálogo, para entrar no universo mental de uma outra pessoa, a explicação e consequentemente a hermenêutica é impossível.

Tal como em Ast, a explicação tem que basear-se na compreensão, e a compreensão na explicação. O sentido de uma imagem é captado directamente na compreensão, avançamos um passo quando damos uma explicação oral ou escrita dessa imagem, pois, para Wolf *apud* Palmer (2006: 89) compreendemos para nós mesmos para explicarmos para os outros.

A hermenêutica tem portanto duas vertentes: a compreensão e a explicação. Wolf também propõe uma hermenêutica tripla como faz Ast, mas faltava-lhe a metafísica do *Geist* no seu terceiro estágio. Os seus três níveis ou espécies de interpretação são: *interpretatio grammatica, histórica e philosophica*.

Segundo Basílio (2019: 39), tanto Wolf como Ast, na qualidade de filólogos, advogavam a ideia de que o espírito da antiguidade se capta através das relações individuais das obras antigas individuais, a tarefa da hermenêutica consistia em decifrar o sentido da obra relacionando as partes entre si com o espírito da época. “*Ast e Wolf abriram o caminho para Schleiermacher. Decerto, o pensamento hermenêutico de Schleiermacher tem traços inconfundíveis de Friedrich Ast e de Wolf*” (BASÍLIO, 2019: 40).

De acordo com Basílio (2019: 28) para Schleiermacher, uma das grandes tarefas da hermenêutica é a reconstrução do sentido original de um texto, tal concepção foi defendida pelos filólogos Ast e Wolf e desenvolvida por Schleiermacher, pois, para o último, a hermenêutica se fundamenta em dois conceitos fundamentais designados por: compreensão e

interpretação. Trata-se de dois conceitos que dão cunho epistemológico e justificação metodológica às ciências históricas, ou seja, às ciências humanas na linguagem de Dilthey.

1.2 A problemática da hermenêutica dialéctica em Schleiermacher

Conforme anotamos anteriormente, até Schleiermacher, a hermenêutica era uma técnica auxiliar da teologia e da filologia, ou seja, existia como uma pluralidade de interpretações especializadas, *“a hermenêutica como arte da compreensão não existe como uma área geral, apenas existe uma pluralidade de hermenêuticas especializadas”* (PALMER, 2006: 91), esta asserção programática com a qual Schleiermacher abriu as suas conferências de 1819 sobre a hermenêutica, enuncia numa frase o seu objectivo fundamental: construir uma hermenêutica geral como arte da compreensão.

Como adverte Gadamer (2008: 247) em Schleiermacher, ao contrário já não se busca a unidade da hermenêutica na unidade de conteúdo da tradição a que se deve aplicar a compreensão, mas excluindo de toda especificação de conteúdo, ele a procura na unidade de um procedimento que nem se quer se diferencia pelo modo como as ideias são transmitidas, se por escrito ou oralmente, se numa língua estranha ou na língua própria e contemporânea.

“A partir das influências filosófico-filológicas recebidas de Wolf e Ast, Schleiermacher defende uma hermenêutica geral” (BASÍLIO, 2019: 41) que apenas contém regras gerais e explicação do procedimento interpretativo enquanto tal, mas antes e sobretudo, fornecesse as razões das regras e do procedimento, portanto, da arte da compreensão em geral.

Para Gadamer (2008: 254) Schleiermacher começa a guinada hermenêutica quando abandona o conceito de incompreensibilidade recorrendo ao conceito de mal-entendido, ao que por sua vez, Bleicher (1980: 27) entende que a experiência de um equívoco e a consequente tentativa de evitar a sua repetição reside no âmago da procura da certeza, que culmina com a formulação de uma hermenêutica sistemática por parte de Schleiermacher, visto que, para este, ao contrário dos seus predecessores entende que todo o processo de interpretação e compreensão está intimamente ligada como a palavra exterior e interior, sendo assim, todos os problemas de interpretação são na realidade problemas de compreensão.

“A dificuldade de compreensão e o mal-entendido já não são levados em conta só como momentos ocasionais, e sim como momentos integradores que se procura eliminar de antemão” (GADAMER, 2008: 255). Deste modo, a hermenêutica se eleva a autonomia de um

método, na medida em que o mal-entendido se produz por si mesmo e a compreensão é algo que temos de querer e de procurar em cada ponto.

Sendo assim, segundo Palmer (2006: 100), a hermenêutica deixa de ser vista como um tema disciplinar específico do âmbito da teologia, da literatura ou do direito, e passa a ser a arte de compreender uma expressão linguística, visto que, “*Schleiermacher propõe uma hermenêutica fundamentalmente centrada na linguagem*” (PALMER, 2006: 98), ou seja, a hermenêutica de Schleiermacher não está preocupada em formular regras e dar explicações do procedimento interpretativo como tal, mas ela visa sobretudo, fornecer as razões das regras e do procedimento, portanto, a arte da compreensão no geral, no lugar de se questionar como se interpreta este ou aquele tipo de texto, Schleiermacher questiona-se sobre o significado no geral do acto de interpretar e compreender e como isso ocorre.

Gadamer (2008: 255) afirma que a resolução de Schleiermacher está num *cânon* de regras gramaticais e psicológicas de interpretação que se afastam completamente de toda ligação dogmática do conteúdo, inclusive na consciência do intérprete, concomitantemente Bleicher (1980: 28) realça que, tudo o que necessita de uma maior determinação num dado contexto só pode ser determinado por referência ao campo de linguagem partilhado pelo autor e pelo seu público inicial, e o significado de cada palavra num dado passo tem de ser determinado por referência à sua coexistência com as palavras que a rodeiam.

“*Mesmo assim, a tarefa que ele se impõe é precisamente isolar o procedimento do compreender. Trata-se de torná-lo autónomo, como uma metodologia própria*” (GADAMER, 2008: 255). Ao formular um sistema de normas interpretativas, Bleicher (1980: 28) entende que Schleiermacher permitiu que se desfrutasse de um desenvolvimento ao nível da prática hermenêutica que proveio do gradual afastamento de um ponto de partida dogmático, como adverte Gadamer (2008: 255) isso implica a necessidade de libertar-se das tarefas redutoras que determinavam a essência da hermenêutica em seus predecessores, Wolf e Ast.

“*A hermenêutica geral não admite o uso de uma metodologia específica para um texto supostamente privilegiado, como a bíblia*” (BLEICHER, 1980: 28), pois, a única concessão feita ao conteúdo específico consiste no uso diversificado dos métodos aprovados pela ciência hermenêutica, para Gadamer (2008: 256) isso significa bem mais do que expandir o problema hermenêutico da compreensão do que foi fixado por escrito à compreensão do discurso em geral, visto que, o que deve ser compreendido não é a literalidade das palavras e seu sentido

objectivo, mas também a individualidade de quem fala ou do autor, *“na verdade, o pressuposto de Schleiermacher é de que cada individualidade é uma manifestação da vida universal e assim cada qual traz em si um mínimo de cada um dos demais”* (GADAMER, 2008: 260).

O fim último da hermenêutica schleiermachiana é compreender o sentido do texto, o qual se entende como a expressão da individualidade do autor, assim segundo Schleiermacher *apud* Gadamer (2008: 260) pode dizer-se que se deve conceber imediatamente a individualidade do autor, transformando-se de certo modo no outro, portanto, ao pontualizar assim a compreensão no problema da individualidade, a tarefa da hermenêutica apresenta-se para Schleiermacher como uma tarefa universal.

“Assim, ao lado da interpretação gramatical, ele coloca a interpretação psicológica (técnica), e é aqui que se encontra a sua contribuição mais genuína” (GADAMER, 2008: 256). Pois, a hermenêutica schleiermachiana ocorre a partir da união de duas perspectivas nomeadamente: a compreensão gramatical centrada no texto, e a compreensão psicológica voltada ao autor, ambas perspectivas são momentos de um mesmo processo de interpretação.

Para Gadamer (2008: 257) a hermenêutica schleiermachiana abrange a arte da interpretação gramatical e psicológica, sendo que para Bleicher (1980: 29) Schleiermacher surge como figura central por mais dois motivos: primeiro, completou a exêgese gramatical com a interpretação psicológica, a que se referiu como divinatória, a hermenêutica *“é, em última análise um comportamento divinatório, um transferir-se para dentro da constituição completa do escritor, um conceber o decurso interno da feitura da obra”* (GADAMER, 2008: 257).

No entanto, o extremo da estranheza quanto o da familiaridade dão-se com a diferença relativa de toda individualidade, *“O “método” da compreensão visará tanto o comum - por comparação - como o peculiar - por adivinhação -, ou seja, terá de ser tanto comparativo como adivinatório”* (GADAMER, 2008:260). Schleiermacher (1999:19) estabelece dois métodos de eliminação do estranho, que são: o método divinatório que procura apreender o individual imediatamente, e o método comparativo que parte do genérico e procura detectar o particular por contraste.

Portanto, a adivinhação do que o outro quis dizer ou pensou numa dada passagem alcança a sua certeza apenas através da comparação, sem a qual ele sempre poderá ser fantasioso, de tal

maneira que os dois estão interligados, sendo assim não podem separar-se um do outro, pois a comparação pressupõe sempre já uma pré-compreensão imediata do que será comparado. A hermenêutica é tanto arte como ciência, procura reconstruir o acto criador original, como realmente foi.

2. O historicismo hermenêutico de Dilthey

Com a morte de Schleiermacher em 1834, o projecto da hermenêutica universal esmoreceu. Entretanto, a consideração do problema tendeu a circunscrever-se em interpretação histórica, filológica ou judicial, mais do que em hermenêutica geral como arte de compreensão.

Como bem nota Grondin (2003; 146) desde a primeiríssima germinação de seus esforços intelectuais, por volta de 1860, até as suas últimas anotações, Dilthey colocou todo o trabalho de sua vida sob o *“leitmotiv”* de uma crítica da razão histórica, cuja tarefa seria a de legitimar gnosiologicamente o nível científico das ciências do espírito.

Para Gadamer (2008: 299) Dilthey procurava incluir as ciências do espírito na renovação da filosofia crítica, ele não esquece que a experiência é, neste terreno, algo fundamentalmente diferente que no âmbito do conhecimento da natureza, tratava-se somente de comprovações verificáveis, que tem lugar através da experiência, isto significa tratar-se do que se desvincula da experiência do indivíduo e constitui um acervo permanente e confiável do conhecimento empírico.

Portanto, o tempo de Dilthey é o da total recusa do Hegelianismo e apologia do conhecimento experimental, assim, o único modo de alavancar o conhecimento histórico consistia em conferir-lhe uma dimensão científica comparável a que as ciências da natureza haviam conquistado com Kant, portanto, Dilthey quer dar fundamento às ciências do espírito a mesma que Kant deu na crítica da razão pura às ciências da natureza.

Assim, *“Dilthey tinha como objectivo apresentar métodos para alcançar uma interpretação «objectivamente válida» das «expressões da vida interior» ”* (PALMER, 2006: 105) pois, Dilthey reagiu de forma drástica a tendência que os estudos humanísticos revelavam tomando as normas e os modos de pensar das ciências naturais e aplicando-as ao estudo do homem.

“A raiz da discrepância, que demonstraremos em Dilthey, situa-se na já caracterizada posição da escola histórica, a meio caminho entre filosofia e a experiência” (GADAMER, 2008: 296), visto que para a Escola histórica Alemã ou para a hermenêutica romântica (Ranke e

Droysen) a história era simplesmente vista como a compilação dos acontecimentos com os seus representantes ou seus protagonistas, ignorando, deste modo, a importância da própria imersão dos historiadores na história.

Nem mesmo a tradição idealista era uma alternativa viável, pois sob a influência de Augusto Comte e dos seus estudos com Ranke, Dilthey determinou que a experiência concreta e não a especulação tem que ser o único ponto de partida admissível para uma teoria das *Geisteswissenschaften*³, neste sentido, Gadamer (2008: 295) nota que a tensão entre o tema estético-hermenêutico e o tema da filosofia da história na escola histórica alcança seu ponto culminante em Wilhelm Dilthey.

Dilthey compreendeu a inconsistência epistemológica da pretensão à objectividade da escola histórica alemã, encarando-a como uma mistura acrítica das perspectivas idealista e realista. Desse modo, segundo Gadamer (2008: 297) Dilthey pôde estabelecer como meta construir um novo fundamento epistemológico sólido, entre a experiência histórica e a herança idealista da escola histórica, o sentido de seu propósito é de completar a crítica da razão pura kantiana com uma crítica da razão histórica.

Kant escrevera a *Crítica da Razão Pura* colocando os fundamentos epistemológicos das ciências. Segundo Palmer (2006: 107), Dilthey atribui-se a tarefa de escrever uma crítica da razão histórica onde seriam colocados os fundamentos epistemológicos dos estudos humanísticos.

Assim sendo, para Gadamer (2008: 297) aos olhos da escola histórica, a filosofia especulativa da história representava um dogmatismo tão crasso como havia sido a metafísica racional, assim sendo a escola devia exigir de uma fundamentação filosófica do conhecimento histórico o mesmo que Kant exigira para o conhecimento da natureza, visto que, se nem a natureza e nem a história são pensadas como uma forma de manifestação do espírito, então “*o modo como o espírito humano deve conhecer a história torna-se tão problemático como o conhecimento da natureza, baseado nas construções do método matemático*” (GADAMER, 2008: 299). Portanto, a questão central que se coloca às ciências do espírito assim como à filosofia de Dilthey apresenta-se da seguinte forma: como se constrói a vida humana, a vida espiritual, na história?

³ Ciências humanas

Na perspectiva Gadameriana (2008: 301) Dilthey desenvolve o modo como o indivíduo adquire um contexto vital e, a partir daí, procura ganhar os conceitos constitutivos capazes de sustentar também o contexto histórico e seu conhecimento, pois, *“a primeira condição da possibilidade da ciência da história consiste em que eu mesmo sou um ser histórico, e que aquele que investiga a história é o mesmo que a faz”* (GADAMER, 2008: 300).

Portanto, o que torna possível o conhecimento histórico é a homogeneidade do sujeito objecto, a experiência concreta, histórica e viva tem que ser o ponto de partida e o ponto de chegada das *Geisteswissenschaften*. *“as ciências históricas tão-somente continuam o pensamento começado na experiência da vida”* (GADAMER, 2008: 300), é a partir da própria vida que temos que desenvolver o nosso pensamento e é para ela que orientamos as nossas questões.

Por essa razão, na visão de Dilthey *“o nosso pensamento não pode ir para além da própria vida”* (PALMER, 2006: 106), pois, na visão de Gadamer (2008: 300) o que sustenta a construção do mundo histórico não são fatos extraídos da experiência e em seguida incluídos numa referência evidente, mas o facto de que a sua base é, antes a historicidade interna, própria da mesma experiência.

Portanto, estes conceitos na opinião de Gadamer (2008: 301) diferentemente das categorias do conhecimento da natureza são conceitos vitais, pois a última pressuposição para o conhecimento do mundo histórico é a vivência. *“A própria vida se auto-interpreta. Tem estrutura hermenêutica. É dessa forma que a vida constitui a verdadeira base das ciências do espírito”* (GADAMER, 2008: 305).

A hermenêutica não é uma herança romântica no pensamento de Dilthey, mas dá-se conseqüentemente a partir da fundamentação da filosofia na vida. Neste contexto, Dilthey vê a hermenêutica como fundamento das ciências do espírito, ampliando conseqüentemente a hermenêutica e associando-a a visão histórica, Dilthey tomou a história como auxiliar na compreensão da vida.

3. A hermenêutica da facticidade em Heidegger

Segundo Palmer (2006: 23) tomando-se a raiz grega da palavra hermenêutica, pode-se usualmente, traduzí-la por “interpretar”, assim, nesta definição encontra-se delineado o

sentido clássico, bem como a tarefa da hermenêutica, a de apresentar técnicas para a correta interpretação de um texto escrito.

Assim, para Palmer (2006: 129), tal como Dilthey considerou a hermenêutica no horizonte do seu projecto de procurar uma teoria do método para as ciências do espírito historicamente orientada, também Heidegger usou a palavra hermenêutica no contexto da sua busca, mais ampla de uma ontologia fundamental.

Heidegger quer um método que revele a vida nos seus próprios termos, uma vez que, A questão do ser *“não pode surgir senão de uma pré-compreensão do sentido do ser. Porque se não sabemos o que ser quer dizer, compreendemos, todavia, vagamente, todos os enunciados que convocam o ser”* (FRANCK, 1986: 18).

“O ser era o prisioneiro escondido, quase esquecido, das categorias estáticas do Ocidente, que Heidegger esperava libertar” (PALMER, 2006: 130), para Gadamer (2008: 386) quando apareceu “Ser e Tempo” já se admitia de modo natural, que essa retomada do mais antigo era, ao mesmo tempo, um progresso com respeito à oposição da filosofia contemporânea e, sem dúvida, o facto de que Heidegger assumia as investigações de Dilthey e as ideias do Conde Yorck na continuação da filosofia fenomenológica não representou uma ligação arbitrária.

Portanto, Heidegger procurou um método de ultrapassar as concepções do ser definidas no ocidente, um método que permitisse ir às raízes dessas concepções, uma hermenêutica que lhe permitisse tornar manifestos os pressupostos sobre os quais se tem baseado. *“Tal como Nietzsche, Heidegger desejava pôr em causa toda a tradição metafísica ocidental”* (PALMER, 2006: 129), pois, para Gadamer (2008: 390) essa é a razão pela qual o verdadeiro precursor da posição Heideggeriana na indagação pelo ser e no seu remar contra a corrente dos questionamentos ocidentais, não podiam ser nem Dilthey nem Husserl, mas Nietzsche.

Ao concluir a insuficiência da metafísica clássica, por sua objectividade ao ser, é na fenomenologia de Edmund Husserl que segundo Palmer (2006: 129) Heidegger encontra as ferramentas intelectuais inacessíveis a Dilthey ou a Nietzsche, e um método que explicava os processos do ser na existência humana, de tal modo que, o ser, e não simplesmente a ideologia de cada um, pudesse tornar-se patente.

Na verdade, segundo Gadamer (2008: 391), a renovação da questão do ser, que Heidegger tomou como tarefa, significa, no entanto, que em meio ao positivismo da fenomenologia, ele

reconheceu o problema fundamental da metafísica, ainda não resolvido, problema que, na sua culminação extrema, ocultou-se no conceito de espírito, tal como foi pensado pelo idealismo especulativo, por isso, a tendência de Heidegger é orientar a sua crítica ontológica contra o idealismo especulativo, passando pela crítica à Husserl.

Na visão de Gadamer (2008: 344), o questionamento já não é mais igual ao de Husserl, quando Heidegger empreende a interpretação do ser, verdade e história a partir da temporalidade de absoluto, pois, esta temporalidade já não era mais a da consciência ou a do eu-originário transcendental.

Deste modo, *“este novo campo tinha contudo um significado totalmente novo em Heidegger, diferente daquele que tivera em Husserl”* (PALMER, 2006: 129), como nota Gadamer (2008: 341), sob o termo-chave de uma hermenêutica da facticidade Heidegger opõe à fenomenologia eidética de Husserl, e à distinção entre o facto e essência, sobre que ela repousa, uma exigência paradoxal.

Pois, enquanto Husserl utiliza a fenomenologia com a ideia de tornar visível o funcionamento da consciência como subjectividade transcendental, Heidegger viu na fenomenologia o meio vital do ser-no-mundo histórico do homem, *“na sua historicidade e temporalidade viu pistas indicativas da natureza do ser; o ser, tal como se revela na experiência vivida”* (PALMER, 2006: 130).

“Era claro, portanto, que o projecto heideggeriano de uma ontologia fundamental colocava em primeiro plano o problema da história” (GADAMER, 2008: 344), assim, ao se apropriar da fenomenologia madura de Edmund Husserl, Heidegger acaba associa-la ao historicismo de Dilthey, buscando neste último os subsídios hermenêuticos que faltavam no outro para pensar a objectividade histórica fáctica, portanto, o resultado que Heidegger aufere é um híbrido chamado fenomenologia hermenêutica.

Para Heidegger (2005: 57) a palavra fenomenologia exprime uma máxima que se pode formular na expressão: as coisas em si mesmas, por oposição às construções soltas no ar, às descobertas ocidentais, à admissão de conceitos só aparentemente verificados, por oposição às pseudo-questões que se apresentam, muitas vezes, como “problemas” ao longo de muitas gerações, *“a expressão fenomenologia diz, antes de tudo, um conceito de método, não caracteriza a quiddidade real dos objectos de investigação filosófica mas o seu modo, como eles são”* (HEIDEGGER, 2005:57).

Heidegger se empenha em descrever e caracterizar a ontologia e a partir do seu objecto de estudo, pois a verdadeira ontologia deve estar aberta à facticidade do ser, como bem nota Palmer (2006: 134) a ontologia tem que se tornar fenomenologia, a ontologia tem que se voltar para os processos de compreensão e de interpretação pelos quais as coisas aparecem, *“tem que descobrir o modo e a orientação da existência humana, tem que tornar visível a estrutura invisível do ser-no-mundo”* (PALMER, 2006: 134). Ou seja, *“o que o ser significa terá de ser determinado a partir do horizonte do tempo”* (GADAMER, 2008: 389), portanto, ontologia deve, enquanto fenomenologia do ser, tornar-se uma hermenêutica da existência, que revela o que está escondido.

Eis que a determinação do objecto da hermenêutica, o fáctico, portanto, esta passa a ser a base de interpretação e não mais suspensa e limitada a linguagem, metáfora ou conceitos que o homem cria para prendê-lo, *“com este impulso a hermenêutica, transformou-se em interpretação do ser do Dasein”* (PALMER, 2006: 134). É com Heidegger que é possível comprovar desde cedo uma recepção de Schleiermacher, Droysen e Dilthey, a coisa muda lentamente, *“com seu pensamento, a hermenêutica avança de forma duradoura para o centro da reflexão filosófica”* (GRONDIN, 2003: 157).

A tese de Heidegger, segundo Gadamer (2008: 389) era: o próprio ser e o tempo, com isso se rompe todo o subjectivismo da mais recente filosofia, pois, na medida em que Heidegger ressuscita o tema do ser e, com isso, ultrapassa toda a metafísica precedente, e não somente o seu ponto mais alto no cartesianismo da ciência moderna e da filosofia transcendental, ganha ele, face às aporias do historicismo, uma posição fundamentalmente nova.

“O conceito da compreensão já não é mais um conceito metódico como em Droysen, a compreensão não é, tampouco, como na tentativa de Dilthey de fundamentar hermenêuticamente as ciências do espírito” (GADAMER, 2008: 393), uma operação que se daria posteriormente na direcção inversa, ao impulso da vida rumo à idealidade, *“compreender é o carácter ôntico original da própria vida humana”* (GADAMER, 2008: 393).

Assim sendo, para Palmer (2006: 134) a hermenêutica transforma-se numa ontologia da compreensão e da interpretação, uma vez que a compreensão em Dilthey não era universal, agradava-lhe a ideia de uma compreensão histórica separada de uma compreensão científica, neste contexto, Heidegger dá o impulso final e define a essência da hermenêutica como o

poder ontológico de compreender e interpretar, o poder que torna possível a revelação do ser das coisas e em última instância das potencialidades do próprio ser do *dasein*.

Ao tratar a hermenêutica, Heidegger pensa algo maior, pois, não se trata mais de interpretar um texto, partindo da proposta hermenêutica desenvolvida por Schleiermacher e Dilthey, Heidegger aplica a hermenêutica à vida, a existência. “*Dizendo de outro modo: a hermenêutica ainda é a teoria da compreensão, mas a compreensão é definida de modo diferente (ontologicamente)*” (PALMER, 2006: 135), ou seja, para Heidegger, a compreensão é o poder de captar as possibilidades que cada um tem de ser, no contexto do mundo vital em que cada um de nós existe, a compreensão não se concebe como algo que se possui mas antes como um modo ou elemento do ser-no-mundo, não é uma entidade no mundo, antes é a estrutura do ser que torna possível o exercício actual da compreensão a um nível empírico. A compreensão é a base de toda a interpretação e é contemporânea da nossa existência e está presente em todo o acto de interpretação.

CAPÍTULO II: OS PRECONCEITOS E A PROPOSTA DA REABILITAÇÃO DA TRADIÇÃO E DA AUTORIDADE

Neste capítulo, pretende-se apresentar o legado do iluminismo e de toda a filosofia moderna e, conseqüentemente, o descrédito do conceito do preconceito pelo iluminismo durante toda ciência moderna, desde a sua marginalização até ao seu descrédito, passando pela proposta de reabilitação da tradição e autoridade na hermenêutica, essas que são fontes de verdade porque através delas se dá a compreensão e a interpretação, o iluminismo pretendia libertar a compreensão e a interpretação dos preconceitos, e Gadamer vem legitimar os preconceitos no debate hermenêutico como condição incontornável para a compreensão e interpretação, estes preconceitos que eram vistos de forma negativa com o iluminismo.

1. A visão Iluminista dos Preconceitos

“Uma análise da história do conceito mostra que é somente no Aufklärung⁴ que o conceito de preconceito recebeu o matiz negativo que agora possui” (GADAMER, 1997: 407), portanto, a noção de preconceito sofreu grande influência negativa por parte do iluminismo, que viu nele um empecilho para a razão, cuja função é a busca da verdade a libertação do homem, passagem da minoridade para a sua maioridade, assim, o iluminismo se preocupava tão-somente com o que o homem poderia produzir a partir de sua capacidade intelectual.

A escola histórica no romantismo confirma, assim, que a própria repetição romântica do originário se assenta sobre o solo do iluminismo. Esta ciência histórica é o seu mais soberbo fruto, e se entende a si mesma como consumação no iluminismo, como o último passo da liberação do espírito dos grilhões dogmáticos, como o passo rumo ao conhecimento objectivo do mundo histórico, capaz de igualar em dignidade o conhecimento da natureza da ciência moderna.

O problema dos preconceitos, afirma Basílio (2019: 72) foi colocado pela primeira vez na história da filosofia, por Francis Bacon (1978) o mesmo que compreendia que os preconceitos, que designava pejorativamente de ídolos, não levavam o intelecto humano à aquisição do conhecimento verdadeiro, pois eles são revestidos de opiniões paradoxais. *“As*

⁴ Iluminismo

paixões impregnam e inibem o entendimento. Assim, os preconceitos que derivam da natureza humana obstaculizam o verdadeiro conhecimento” (BASÍLIO, 2019:74).

Essa mudança subjectiva surgiria com a ideia de progresso, de ruptura com o passado (a igreja, que era a garantia da ordem do mundo no período Medieval), e em geral, se encontraria associado com algum evento significativo tomado como um marco histórico, nesse caso a revolução francesa.

“O iluminismo francês precede a revolução francesa, situando-se temporalmente no fim do reinado de Luís XIV, em 1715, inspira uma ofensiva contra as tradições políticas e religiosas” (BELO, 2001: 35). O ritmo alucinante a que se sucedem as experiências gera uma sensação nova e traz para o primeiro plano a qualidade humana que as torna possíveis: a razão. De facto, o progresso experimentado em todos os ramos do saber repousa na valorização dessa capacidade, portanto, a crença apaixonada no progresso será um dos signos marcantes do pensamento, e reflecte no visível desenvolvimento alcançado pelas ciências e pela técnica. *“A luz da razão é o mais poderoso meio para fazer o homem feliz, assim sintetiza Kant uma das grandes máximas do iluminismo, e exorta os seus concidadãos a terem coragem para a usar”* (BELO, 2001: 37).

Sendo assim, segundo Gadamer (1997: 408) na visão iluminista, a falta de fundamentação não deixa espaço a outros modos de certeza, pois significa que o juízo não tem fundamento na coisa, que é um juízo sem fundamento, portanto, essa é a conclusão típica do racionalismo, e portanto, sobre ele repousa o descrédito dos preconceitos em geral e a pretensão do conhecimento científico de excluí-los totalmente, como afirma Belo (2001: 37), o espírito crítico do iluminismo encontra na religião, nos dogmas, nas fontes tradicionais da autoridade e do saber, a justificação para o obscurantismo que grassa na sociedade. Ao império das trevas, do fanatismo, da intolerância opõe a luz da instrução. *“A razão deve ser aplicada a todas as áreas do saber, desde a economia à política passando pelo direito, pela administração e pela organização doméstica”* (BELO, 2001: 37).

Paralelamente, através do discurso do método, Descartes inaugura um movimento sísmico de legitimidade, uma mudança de paradigma da autoridade de textos para a autoridade da razão, pois a razão em Descartes é a única que pode determinar a verdade, todo o saber escolástico e de textos antigos, toda a tradição é vista como algo obscuro, sem sentido e sem valor, portanto, o iluminismo, que foi um movimento filosófico, que se desenvolveu particularmente

na França, Alemanha e Inglaterra no século XVIII, caracterizava-se principalmente pela defesa da ciência e da racionalidade crítica, contra fé, a superstição e o dogma religioso, ou seja, o iluminismo se posicionava também contra qualquer tipo de tradição.

“A ciência moderna, que escolheu esse lema segue assim o princípio da dúvida Cartesiana de não aceitar por certo nada sobre o que exista alguma dúvida, e a concepção do método, que faz jus a esta exigência” (GADAMER, 1997: 408). Portanto, o iluminismo defende uma autonomia absoluta da razão e dessa forma conduziu a um desprezo pela tradição, Kant definiu o iluminismo como aquilo que permite ao homem sair da sua menoridade, ensinando-lhe a pensar por si mesmo e a não depender de decisões de outro, assim, o facto de que a autoridade seja uma fonte de preconceitos coincide com o conhecido princípio fundamental do iluminismo, tal como fórmula Kant: tenha coragem de te servir de teu próprio entendimento, no entanto, é a partir dessa supervalorização da razão que deu lugar ao menosprezo, que se fez acerca da tradição.

A crítica do iluminismo se dirige, em primeiro lugar, contra a tradição religiosa do cristianismo, portanto, a sagrada escritura, enquanto esta é compreendida como um documento histórico, a crítica bíblica põe em perigo sua pretensão dogmática, e é nisso que se opõe a radicalidade peculiar do iluminismo moderno, face a todos os movimentos do iluminismo: que ele tem de se impor frente à sagrada escritura e toda a sua interpretação dogmática, ou seja, *“A tendência geral do iluminismo é não deixar valer autoridade alguma e decidir tudo diante do tribunal da razão”* (GADAMER, 1997: 410), pois o pensamento iluminista tem como fundamento a crença no poder da razão humana de compreender nossa verdadeira natureza e ser consciente das nossas circunstâncias.

Assim, como afirma Gadamer (1997: 410) a tradição escrita, a sagrada escritura, como qualquer outra informação histórica, não podem valer por si mesmas, portanto, a possibilidade de que a tradição seja verdade depende da credibilidade que a razão lhe concede, assim sendo, *“A fonte última de toda a autoridade já não é a tradição mas a razão”* (GADAMER, 1997: 410), o que está escrito não precisa ser verdade, nós podemos sabê-lo melhor, essa, é a máxima geral com a qual o iluminismo moderno enfrenta a tradição, e em virtude da qual acaba ele mesmo convertendo-se em investigação histórica.

O Romantismo compartilha com o preconceito do iluminismo e se limita a inverter a sua valorização, procurando fazer valer o velho como velho: a medievalidade gótica, a sociedade

estatal cristã da Europa, a construção estatal da sociedade, mas também a simplicidade da vida campesina e a proximidade da natureza.

2. A tradição e a autoridade na hermenêutica

Para Gadamer (2008: 368) este é o ponto de partida do problema hermenêutico, por essa razão, que no ponto abordado neste capítulo, examinamos o descrédito do conceito do preconceito no iluminismo, pois, *“o que se apresenta sob a ideia de uma autoconstrução absoluta da razão como um preconceito restritivo na verdade faz parte da própria realidade histórica”* (GADAMER, 2008: 368), uma vez que, muito antes de nos compreendermos na reflexão sobre o passado, já nos compreendemos naturalmente na família, na sociedade e nos estados em que vivemos, por essa razão, para Gadamer (2008: 368) os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica do seu ser, como frisa Grondin (2003: 186) Gadamer trata da questão dos preconceitos como estando ligados à historicidade do homem, daí que Gadamer sustenta que os preconceitos valem de certa forma como condição de compreensão transcendentais. *“Se a compreensão está voltada ao problema de preconceitos, é pelo facto de, estes fazerem parte da circularidade hermenêutica e terem provocado debates em torno da epistemologia das ciências humanas”* (BASÍLIO, 2019: 72).

Com isso, para Gadamer (2008: 368) a questão central de uma hermenêutica verdadeiramente histórica pode ser reformulada da seguinte maneira: qual é a base que fundamenta a legitimidade dos preconceitos? E em que se diferenciam os preconceitos legítimos de todos os inumeráveis preconceitos cuja superação representa a inquestionável tarefa de toda razão crítica?

No que se refere, à divisão dos preconceitos, para Gadamer os preconceitos podem ser divididos em preconceitos de autoridade e por precipitação, na base dessa distinção encontra-se a premissa fundamental do iluminismo, segundo a qual um uso metódico e disciplinado da razão é suficiente para nos proteger de qualquer erro. Esta é a ideia cartesiana do método.

Na óptica de Gadamer (2008: 368), aproximamo-nos desse problema ao procurar desenvolver positivamente a teoria dos preconceitos que o iluminismo desenvolveu a partir de um propósito crítico, já a precipitação é a verdadeira fonte de equívocos que induz ao erro no uso

da própria razão. A autoridade, pelo contrário, é a culpada de que nós não façamos uso da própria razão, a distinção se baseia, portanto, numa oposição excludente entre a autoridade e a razão, portanto, é certamente importante combater a falsa prévia aceitação do antigo, nesse caso, das autoridades.

Uma vez que, de acordo com Gadamer na época, tradição e autoridade são combatidas enquanto falsas e prévias aceitações, devendo ser recusadas, *“como fonte de todo o erro no uso da razão”* (GADAMER, 2008: 369), portanto, a posição tomada pelo pensamento iluminista encontra o seu fundamento na denuncia de um uso inadequado da razão, ou seja, na acusação de que a autoridade e a tradição tomam lugar do juízo próprio, enquanto preconceito que, uma vez consolidado vigora inconscientemente e impedindo o conhecimento, *“assim, o preconceito da precipitação deve ser entendido ao modo de Descartes, ou seja, como fonte de todo erro no uso da razão”* (GADAMER, 2008: 369).

Todavia, como aponta Gadamer (2008: 370) isso não exclui o facto da autoridade e a própria tradição poderem também ser fontes de verdade, o que o iluminismo ignorou em sua pura e simples difamação generalizada contra a autoridade, que na altura, deturpou estes conceitos com vista do ideal de razão subjectiva, a autoridade provinda da tradição fora considerada em directa oposição à liberdade e à racionalidade.

“De facto, a difamação de toda a autoridade não é o único preconceito consolidado pelo iluminismo. Ela levou também a uma grave deformação do próprio conceito de autoridade” (GADAMER, 2008: 370), portanto, sobre a base de um esclarecedor conceito da razão e liberdade, o conceito de autoridade acabou sendo referido ao oposto da razão e liberdade, a saber, ao conceito de obediência cega.

Todavia, como frisa Gadamer (2008: 371) a essência da autoridade não é isso, na verdade, a autoridade é, em primeiro lugar, uma atribuição a pessoas, mas a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num acto de submissão e de abdicação da razão, mas num acto de reconhecimento e de conhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e visão e que, por consequência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio juízo. Isso implica que, se alguém tem pretensões à autoridade, esta não deve ser-lhe outorgada, *“antes, a autoridade é e deve ser alcançada. Ela repousa sobre o reconhecimento e, portanto, sobre uma acção da própria razão”* (GADAMER, 2008: 371), que tornando-se consciente dos seus próprios limites, atribui ao outro uma visão mais acertada.

“A compreensão correcta desse sentido de autoridade não tem nada a ver com a obediência cega a um comando. Na realidade, autoridade não tem a ver com obediência, mas com o conhecimento” (GADAMER, 2008: 371). Todavia, não restam dúvidas de que a autoridade implica necessariamente poder dar ordens e encontrar obediência, mas isso provém unicamente da autoridade que alguém tem, a própria autoridade anónima e impessoal do superior que deriva das ordens não procede, em última instância, dessas ordens, mas torna-as possíveis, *“seu verdadeiro fundamento é, também aqui, um acto de liberdade e da razão, que concede autoridade ao superior basicamente porque este possui uma visão mais ampla ou é mais experto”* (GADAMER, 2008: 371).

Assim, para Gadamer *apud* Zabeu (2014: 103) a autoridade não se coloca à frente de toda a opinião ou crítica, mas se encontra aberta as novas compreensões no movimento próprio da existência humana, portanto, o existente humano pode pensar diferente daquilo que lhe chega pela tradição, bem como se posicionar frente à autoridade, contudo, não pode desconsiderar esses elementos, pois isso significaria ignorar aspectos fundamentais de sua compreensão do mundo, a qual está situada no horizonte da tradição e de outros com quem pode estabelecer um diálogo, visto que estão reconhecidos em seu horizonte.

Portanto, é nisso que consiste a essência da autoridade que exige o educador, o superior, o especialista, é claro que os preconceitos que eles inculcam encontram-se legitimados pela pessoa, pois, para Gadamer (2008: 372) o que é consagrado pela tradição e pela herança histórica possui uma autoridade que se tornou anónima, e nosso ser histórico e finito está determinado pelo facto de que também a autoridade do que foi transmitido, e não somente o que possui fundamentos evidentes, tem poder sobre nossa acção e nosso comportamento.

“É isso, precisamente, que denominamos tradição: ter validade sem precisar de fundamentação” (GADAMER, 2008: 372), e nossa dívida para com o romantismo é justamente essa correção ao iluminismo, no sentido de reconhecer que, do lado dos fundamentos da razão, a tradição conserva algum direito e determina amplamente as nossas instituições e comportamentos.

Uma vez que a tradição é permeada por preconceitos, os quais são a condição de cada movimento compreensivo, constituindo, no modo de ser do existente humano sua abertura e projecção ao mundo, nesse sentido, a tradição e seus preconceitos não são algo que uma pessoa possa meramente aceitar ou recusar por determinado uso adequado da sua

racionalidade, pois, apesar de poder se posicionar frente ao que do passado lhe chega compreensivelmente, sempre haverá preconceitos agindo sobre ela em suas relações no mundo, muito deles ocultos.

Os preconceitos ultrapassam qualquer pretensão de domínio racional sobre eles, são sempre actantes na compreensão humana e só podem ser vislumbrados a partir da própria historicidade. *“Os preconceitos são frutos da história ou cultura, isto porque os homens são historicidade e, portanto, pertencem a história. As opiniões que tem sobre as coisas são resultado da sua construção histórica”* (BASÍLIO, 2019: 75). Esta abordagem legitima a substância dos prejuízos que se projectam sobre a coisa mesma que deve ser compreendida.

“Parece-me, no entanto, que entre a tradição e a razão não existe nenhuma oposição que seja assim tão incondicional” (GADAMER, 2008: 373) assim, por mais problemática que seja a restauração consciente de tradições ou a criação consciente de tradições novas, também a fé romântica nas tradições que vingaram, ante as quais deveria silenciar toda a razão, acaba sendo preconceituosa e, no fundo, fiel ao iluminismo. *“Na realidade, a tradição sempre é um momento da liberdade e da própria história”* (GADAMER, 2008: 373).

Encontramo-nos inseridos na tradição, e essa não é uma inserção objectiva, como se o que a tradição nos diz pudesse ser pensado como estranho ou alheio, trata-se sempre de algo próprio, modelo e intimidação, um reconhecer a si mesmo no qual o nosso juízo histórico posterior não verá tanto um conhecimento, mas uma transformação espontânea e imperceptível da tradição.

3. O carácter preconceituoso da dialéctica da interpretação e compreensão

A dialéctica tradição e compreensão foi uma questão muito discutida no iluminismo, e mediante o debate, o iluminismo rejeitou totalmente a tradição, considerando a irrelevante na construção do conhecimento, pelo facto de ela basear-se em situações não avaliadas na esteira do método científico.

A questão central do iluminismo era a de libertar a compreensão e a interpretação dos preconceitos e das opiniões que dominavam na época. A hermenêutica de Gadamer tendo notado o cunho negativo atribuído à tradição pelo iluminismo e pelo racionalismo crítico, procura recuperar um sentido positivo para ela. Gadamer sustenta que a tradição se mantém

pelo facto de ser cultivada, aceite ou então justificada, e por essa razão, continua a ter sentido, não sendo transmitida como se de um dogma se tratasse e muito menos ao serviço do interesse dominante.

“Gadamer defende que os nossos juízos prévios tem a sua importância própria na interpretação” (PALMER, 2006: 185), por essa razão, os juízos prévios do individuo são mais do que meros juízos, são a realidade histórica do ser, *“os juízos prévios não são algo que devemos aceitar ou que possamos recusar, são a base da capacidade que temos para compreender a história”* (PALMER, 2006: 185).

Portanto, a tradição é a base ou fonte da qual brotam os pressupostos, mas, tal como afirma Palmer (2006: 186), a tradição não se coloca contra o nosso pensamento como um objecto de pensamento, ela é produto de relações, é o horizonte no interior do qual pensamos, uma vez que para Gadamer, nós estamos situados no interior da tradição, a qual fornece pressupostos, todavia, é necessário distinguir os pressupostos frutíferos daqueles que para além de nos aprisionarem, impedem-nos de pensar e de ver, pois *“não adquirimos os nossos pressupostos inteiramente a partir da tradição”* (PALMER, 2006: 186).

Os aspectos da realidade e da história com os quais a razão irá trabalhar são fornecidos pela tradição, pois, *“A hermenêutica deve partir do facto de que quem quer compreender está ligado à coisa que vem à fala na tradição, mantendo ou adquirindo um vínculo com a tradição a partir de onde fala o texto transmitido”* (GADAMER, 2002: 79).

Assim sendo, a compreensão é a participação na tradição, em um momento onde se mistura o passado e o presente em direcção ao futuro. A compreensão não inicia do nada, mas sim ela se dá pelo facto de que algo nos interpela, visto que, segundo Palmer (2006: 186) temos que nos lembrar que a compreensão é um processo dialéctico de interacção da auto-compreensão da pessoa (o seu horizonte ou mundo) com aquilo que ela encontra.

“A auto-compreensão não é uma consciência que flutua livremente” (PALMER, 2006: 186), não é uma luz trémula que a situação presente preenche, mas sim é uma compreensão que já se situa na história e na tradição, e apenas pode compreender o passado alargando o seu horizonte de modo a englobar a coisa que se encontra.

Heidegger *apud* Gadamer (2002: 172) afirma que o passado não existe primariamente na recordação, mas sim no esquecimento, este é para Gadamer o modo de pertença do passado à

existência humana. É pelo facto, do passado possuir essa natureza de esquecimento que podemos reter e recordar algo, é este esquecer que permite reter e conservar o que se perdeu e mergulhou no esquecimento.

Quando Gadamer reconhece a importância fulcral e incontornável que a tradição representa na compreensão humana, ele não a concebe enquanto uma continuidade histórica natural, no sentido de se referir a um progresso histórico, mas sim, por perceber que em cada época são adoptadas concepções distintas, que por muitas vezes se excluem entre si, não constituindo necessariamente um todo harmónico. *“A compreensão implica sempre uma pré-compreensão que, por sua vez, é prefigurada por uma tradição determinada em que vive o intérprete e que modela os seus preconceitos”* (GADAMER, 2003: 13).

A tradição é essencialmente conservação, e ela está sempre a actuar nas mudanças históricas e em todo o acto de compreender, *“a tradição sempre é um momento da liberdade e da própria história”* (GADAMER, 2008: 373).

Para Zabeu (2014: 105) a hermenêutica de Gadamer mostra que somente nos confrontando com a tradição mantemos o que é digno de ser preservado, ao passo que também a transformamos, isso sucede porque encontramos-nos sempre em tradições não por inserção objectiva, mas sim de algo próprio, quando tomamos consciência da nossa própria historicidade compreendemos que desde sempre nos encontramos inseridos na tradição enquanto participantes.

CAPÍTULO III: A CENTRALIDADE DOS PRECONCEITOS E DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA NA HERMENÊUTICA

Neste capítulo, pretende-se centralizar na importância dos preconceitos no processo de interpretação e compreensão do processo hermenêutico, assim como a necessidade dos mesmos na formação contínua do círculo hermenêutico consequentemente a compreensão do todo através das partes e vice-versa, bem como a sua necessidade na questão da distância temporal entre uma determinada obra e o seu intérprete para o processo de compreensão e interpretação, e o papel da linguagem na compreensão e interpretação, esta linguagem que para Gadamer é a base principal para o processo de compreensão e interpretação, pois ela une o emissor ao receptor, o autor e o leitor.

1. A relevância do círculo hermenêutico

A questão do círculo hermenêutico está ligada a dialéctica todo-parte, pois segundo Silva (2010: 7) o processo de compreensão procede de acordo com um movimento circular que vai da prévia compreensão à compreensão das partes e da compreensão explícita destas até a um novo sentido do todo.

A ideia de círculo aparece no contexto filosófico da hermenêutica com Schleiermacher, onde ele afirma que o sentido de uma palavra em uma determinada passagem, deve ser determinado a partir do contexto onde ela ocorre. Isso significa que, cada parte do discurso, seja ela material ou formal, é indeterminada em si, e que a determinação do sentido preciso de uma parte depende de sua correlação com as outras partes concomitantes.

Como bem nota Basílio (2019: 67) a interpretação começa com preconceitos que são posteriormente substituídos pelos conceitos. No sistema hermenêutico decorre uma renovação de preconceitos. Há revisão do projecto inicial que possibilita esboçar um novo projecto. *“Todo esse trabalho constitui o movimento de compreender e interpretar descrito por Heidegger e que Gadamer vai designar círculo hermenêutico”* (BASÍLIO, 2019: 67).

Na filosofia, todo o processo de interpretação assenta no círculo hermenêutico. *“O círculo hermenêutico é entendido como fundamento das ciências interpretativas”* (BASÍLIO, 2019: 68) ele se apresenta como um problema ontológico ou como um problema epistemológico das ciências do espírito.

O que significa que para Basílio (2019: 68) o método interpretativo se fundamenta no círculo hermenêutico que articula a relação entre o todo e as partes. Portanto, o círculo hermenêutico é o núcleo racional onde se estabelece uma certa leitura de textos ou de expressões partindo da conexão dos elementos que constituem as partes e o todo, ou seja, segundo Palmer (2006: 93) o círculo como um todo define a parte individual, e as partes em conjunto formam o círculo.

“Por uma interação dialéctica entre o todo e a parte, cada um dá sentido ao outro, a compreensão é portanto circular. E porque o sentido aparece dentro deste círculo, chamamos-lhe o círculo hermenêutico” (PALMER, 2006: 94), portanto, compreendemos o sentido de uma palavra individual quando a consideramos na sua referência à totalidade da frase, e reciprocamente, o sentido da frase como um todo está dependente do sentido das palavras individuais. O círculo hermenêutico é a estrutura da própria compreensão, é o local onde se move todo o conhecimento. É a estrutura circular que reveste o carácter ontológico e epistemológico.

Gilvan J. Silva *apud* Basílio (2019: 68) apresenta o seu pensamento sobre o círculo hermenêutico afirmando que, Gadamer faz ver, tendo como base Heidegger, que o círculo tem um sentido ontologicamente positivo na compreensão, pois ela possibilita ao interprete elaborar um projecto sobre o que vai interpretar, mas, no decorrer da interpretação, é possível a elaboração de um novo projecto e isso sucessivamente. Nesta senda, os preconceitos e pré-compreensões, que o intérprete possui ao se deparar com um texto, tem espaço para serem postos à prova e, assim, evidenciar a possibilidade para uma coerente compreensão.

“O autor deixa claro que Gadamer transformou, sob influência de Heidegger, o círculo hermenêutico em um espaço de projecção do intérprete através de leituras” (BASÍLIO, 2019: 68), pois, através de leituras, o intérprete reconstrói o conhecimento que vai se movendo do ponto do autor para o de leitor com auxílio da linguagem, na verdade, Gadamer, concebe o círculo hermenêutico como uma estrutura da compreensão no qual se move o conhecimento.

Ainda segundo Basílio (2019: 69) o princípio do círculo hermenêutico resume-se no movimento que acontece através da leitura do todo para as partes e das partes para o todo, nesse processo, um texto é lido várias vezes de uma forma dialéctica entre compreensão (síntese sobre o que o texto diz) e interpretação (análise do que se pode concluir com o texto),

assim sendo, o autor em si é uma parte do mundo e sua abstração oriunda da leitura é uma teoria totalizante, nesse processo reflexivo, se produz a interpretação e o sentido.

Heidegger *apud* Gadamer (2002: 74) afirma que o círculo não deve ser degradado a círculo vicioso, mesmo que este seja tolerado, pois no círculo encontram-se uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário, cuja compreensão adequada, só será possível caso a interpretação tenha compreendido que sua tarefa primeira, constante e última, permanece sendo a de não receber de antemão algo prévio, mas assegurar o tema científico na elaboração dos conceitos a partir da coisa ela mesma.

Segundo Gadamer (2008: 356) quem quiser compreender um texto, realiza sempre um projectar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete prelineia um sentido do todo. *“Naturalmente que o sentido somente se manifesta porque quem lê o texto lê a partir de determinadas expectativas e na perspectiva de um sentido determinado”* (GADAMER, 2008: 356).

Assim sendo, para Gadamer (2008: 356) faz sentido afirmar que o intérprete não se dirija directamente aos textos a partir da opinião prévia que lhe é própria, mas examine expressamente essas opiniões quanto à sua legitimação, ou seja, quanto à sua origem e validade, pois, *“Quem quiser compreender um texto, está, ao contrário, disposto a deixar que ele diga alguma coisa”* (GADAMER, 2002: 76).

Gadamer (2008: 356) afirma que, diante de qualquer texto, a nossa tarefa é não introduzir, directa e acriticamente, nossos próprios hábitos extraídos da linguagem, ou, no caso de uma língua estrangeira, o hábito que nos é familiar por meio de autores ou de nosso trato cotidiano com a linguagem, ao contrário, reconhecemos que a nossa tarefa é alcançar a compreensão do texto somente a partir do hábito da linguagem da época e de seu autor.

Portanto, a compreensão do que está posto no texto consiste precisamente na elaboração desse projecto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com a base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido, há que se ter consciência dos próprios pressupostos a fim de que o texto se apresente a si mesmo em sua alteridade, de modo a possibilitar o exercício da sua verdade objectiva contra a opinião própria.

“O círculo da compreensão não é, portanto, de modo algum, um círculo metodológico, ele descreve antes um momento estrutural ontológico da compreensão” (GADAMER, 2008:

389), ou seja, segundo Gadamer (2008: 389) o sentido desse círculo que forma a base de toda a compreensão possui uma nova consequência hermenêutica que denomina-se concepção prévia da perfeição, portanto, para Gadamer (2002: 77) o sentido fundamental do círculo entre todo e a parte, base para toda compreensão, precisa ser complementado por uma outra determinação, que é a concepção prévia da perfeição, significa que só é compreensível aquilo que realmente apresenta uma unidade de sentido completa.

Outrossim, de acordo com Gadamer (2008: 390) o preconceito da perfeição, além da exigência formal de que um texto deve expressar perfeitamente sua opinião, pressupõe também que aquilo que ele diz seja uma verdade perfeita, confirmando nesse sentido que compreender significa em primeiro lugar ser versado na coisa em questão, e somente secundariamente destacar e compreender a opinião do outro como tal.

Assim sendo, a primeira de todas as condições hermenêuticas é a pré-compreensão que surge do ter de se haver com essa mesma coisa, a partir daí determina-se o que pode ser realizado como sentido unitário e, com isso, a aplicação da concepção prévia da perfeição.

Na sua obra intitulada “*O problema da consciência histórica*” Gadamer afirma que quando compreendemos um texto, não nos colocamos no lugar do outro, nem é o caso de pensar que se trata de penetrar a actividade espiritual do autor, trata-se na verdade de apreender simplesmente o sentido, o significado, a perspectiva daquilo que nos é transmitido. Portanto, trata-se em outros termos, de aprender o valor intrínseco dos argumentos apresentados, e isto de maneira mais completa possível. E a melhor maneira de aprender o valor intrínseco desses argumentos, é baseando-se nas próprias coisas e não em suas antecipações.

2. A distância temporal e a consciência histórica

Na visão de Gadamer (2002: 79) deste ponto intermediário em que se posiciona a hermenêutica, segue-se que o seu núcleo é exactamente o que até o presente havia sido deixado completamente à margem pela hermenêutica: a distância temporal e o seu significado para a compreensão.

Diz ainda Gadamer (2002: 79) que o tempo não é primeiramente um abismo que deve ser ultrapassado porque separa a distância. “*É na verdade o fundamento sustentador do acontecer, onde se enraíza a compreensão actual. Desse modo, a distância temporal não é*

algo que deva ser superado” (GADAMER, 2002: 79). Na verdade, o que importa é reconhecer a distância temporal como uma possibilidade positiva e produtiva da compreensão, onde a mesma distância temporal é preenchida pela continuidade da origem e da tradição, cuja luz nos mostra tudo que nos é transmitido.

Gadamer (2008: 391) introduz a ideia da distância temporal na compreensão, por perceber que neste processo, aquele que quer compreender deve estar vinculado com a coisa que se expressa na transmissão e, ter ou alcançar determinada conexão com a tradição a partir da qual a transmissão fala, nessa conexão com a tradição há uma polaridade entre familiaridade e estranheza, diante da qual se baseia a tarefa da hermenêutica: a de esclarecer as condições sobre as quais surge a compreensão.

Portanto, para que as condições sob as quais surge a compreensão sejam esclarecidas é preciso que o ser admita sua vinculação a determinada tradição e, a partir daí buscar uma distância temporal de sua realidade histórica, esta atitude permite ao intérprete filtrar os seus preconceitos e identificá-los dentro do seu universo, sejam eles produtivos ou indesejáveis.

“Essa distinção deve acontecer, antes, na própria compreensão, e é por isso que a hermenêutica precisa perguntar pelo modo como isso se dá” (GADAMER, 2008: 391) e portanto, elevar ao primeiro plano aquilo que na hermenêutica tradicional ficava à margem: a distância temporal e seu significado para a compreensão.

De acordo com Gadamer (2008: 392) o facto de a compreensão posterior possuir uma superioridade de princípio face à produção originária e possa, por isso, ser formulada como um compreender melhor, não se deve a uma conscientização posterior capaz de equilibrar o intérprete com o autor original como defendia Schleiermacher, mas ao contrário, descreve uma diferença insuperável entre o intérprete e o autor, diferença que é dada pela distância histórica.

Pois, *“cada época deve compreender a seu modo um texto transmitido, pois o texto forma parte do todo da tradição na qual cada época tem um interesse objectivo e onde também ela procura compreender a si mesma”* (GADAMER, 2008: 392). Uma vez que, o verdadeiro sentido de um texto não depende do aspecto puramente ocasional representado pelo autor e seu público originário, ou pelo menos não se esgota nisso, pois sempre é determinado também pela situação histórica do intérprete e conseqüentemente por todo curso objectivo da história.

Ademais, para Gadamer (2008: 393), o tempo já não é, primariamente, um abismo a ser transposto porque separa e distância, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes. Assim, a distinção dos períodos não são algo que deva ser superado, pois, esta era, antes, a pressuposição ingênua do historicismo, ou seja, que era necessário deslocar-se ao espírito da época, pensar segundo seus conceitos e representações em vez de pensar segundo os próprios, e assim se poderia alcançar a objectividade histórica. *“Na verdade trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender”* (GADAMER, 2008: 393).

Para Gadamer (2008: 392) é isso que de forma simples e ingênuo o autor Chladenius leva em consideração, pois, ele crê que um autor não precisa ter reconhecido por si mesmo todo o verdadeiro sentido do seu texto e, que por isso, o intérprete pode e deve compreender mais do que aquele, isto porque *“o sentido de um texto supera o seu autor não ocasionalmente, mas sempre”* (GADAMER, 2008: 392), por isso, a compreensão nunca é um comportamento meramente reprodutivo mas também e sempre produtivo.

3. Os preconceitos e o papel da linguagem

Na terceira parte *de Verdade e Método*, denominada *a linguagem como médium da experiência hermenêutica*, Gadamer pontua porquê a compreensão do mundo⁵ perpassa pela veia da linguagem, ao atribuir à linguagem o poder do ser humano de realizar suas experiências hermenêuticas, poderíamos dizer segundo Chris Lawn (2010: 107) que a linguagem expressiva, na realidade constitui o mundo: o mundo humano só é possível através das solidariedades íntimas da linguagem e da vida cultural e sem estas solidariedades não existiria o mundo humano, portanto, este sentimento é compartilhado na distinção que Gadamer faz entre o mundo e o ambiente, pois para Gadamer, o conceito de mundo é contrario ao de ambiente, que todos os seres vivos no mundo possuem, uma vez que o que distingue o mundo do ambiente é a linguagem, assim, Gadamer vê na linguagem a grande arma à disposição dos sujeitos para compreenderem suas experiências no mundo, pois, *“compreender o que alguém diz é pôr-se de acordo na linguagem e não transferir-se para o outro e reproduzir suas vivências”* (GADAMER, 2008: 497).

⁵ Mundo não é o mesmo que ambiente, pois só o homem tem mundo, para termos um mundo temos que estar aptos a abrir um espaço diante de nós, no qual o mundo se possa mostrar tal como é, ter um mundo é ao mesmo tempo ter linguagem.

Nesse sentido Gadamer (2008: 497) explica a importância da linguagem na vida do ser humano, afirmando que, a linguagem é o meio em que se realizam o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa em questão.

Portanto, para Gadamer, a linguagem é o meio privilegiado da experiência humana do mundo, por meio da linguagem a hermenêutica consegue operar, porque ela não é transparente, não é óbvia e produz sentidos que não estão nunca dados previamente, ou seja, a linguagem consegue operar porque se constitui numa relação dialógica no processo da interpretação, e o sujeito não é uma consciência solitária que busca descobrir os sentidos das coisas, mas é um sujeito que, por meio da linguagem, fala sobre o mundo, sobre as coisas e sobre si mesmo.

“A linguagem é o médium universal em que se realiza a própria compreensão, a forma de realização da compreensão é a interpretação” (GADAMER, 2008: 503). Assim sendo, para Gadamer, todo compreender é interpretar, e todo o interpretar se desenvolve no médium de uma linguagem que pretende deixar falar o objecto, sendo, ao mesmo tempo, a própria linguagem do interprete, com isto, o fenómeno hermenêutico se apresenta como um caso especial da relação geral entre pensar e falar, cuja enigmática intimidade faz com que a linguagem se oculte no pensamento, portanto, para Gadamer (2008: 504) a relação essencial entre o carácter de linguagem e a compreensão se mostra de imediato no fato de que é essencial para a tradição existir no médium da linguagem, de tal modo que o objecto primordial da interpretação possui a natureza própria da linguagem.

Portanto, para Gadamer a linguagem possui um certo enigma, uma vez que todo o pensar sobre a linguagem vê se sempre de novo apanhado pela linguagem, pois, só podemos pensar dentro de uma língua, e é justamente este habitar de nosso pensamento em uma linguagem o enigma profundo que a linguagem coloca ao pensamento. Nesse sentido, a hermenêutica filosófica de Gadamer vislumbra na linguagem uma possível relação de sujeito com o mundo.

Pois na visão de Gadamer, a linguagem é o instrumento que permite a compreensão, a qual advém, necessariamente da interpretação, isso porque todo compreender, de certa forma é interpretar e toda a interpretação se desenvolve mediada pela linguagem, a linguagem é aos olhos de Gadamer o instrumento que faz o elo entre interpretação e compreensão e também, é a linguagem que permite a ligação entre o sujeito e o objecto. *“No processo da interpretação, a linguagem é o elemento indispensável que une a compreensão e a interpretação, une o*

emissor ao receptor, ou seja, o autor ao leitor” (BASÍLIO, 2019: 98), ou seja, o pensamento é expresso através da linguagem.

Portanto, o filósofo segundo Basílio (2019: 98), através da linguagem, aprende o pensamento e interpreta-o, ele pode mudar dos processos da construção histórica, mas não a linguagem, porque a filosofia está vinculada à linguagem. Quando Gadamer debate sobre a linguagem, ele o faz observando que a viragem ontológica da hermenêutica sob orientação da linguagem adquiriu o seu ponto decisivo com a expressão de Heidegger segundo a qual a linguagem é a morada do ser, todavia, Gadamer populariza-a com a sua particular expressão: *o ser que pode ser compreendido é linguagem*.

A consequência desse pensamento de Gadamer é que qualquer compreensão é linguagem e, portanto, objecto do diálogo, por essa razão a hermenêutica de Gadamer é considerada dialógica, pois há uma fusão entre o processo da compreensão e a linguagem, ou seja, não há pensamento sem linguagem e o objecto próprio da compreensão é a linguagem.

CONCLUSÃO

Findo do trabalho, surge a necessidade de tecer algumas considerações finais em torno do mesmo, sendo que, deve-se considerar que a hermenêutica ontológica de Hans-Georg Gadamer, é uma hermenêutica filosófica que enfatiza a compreensão mútua entre o intérprete e o texto, isto porque enfrentamos um texto com um conjunto de expectativas ou preconceitos que constituem a nossa compreensão, embora, primeiramente os preconceitos eram vistos como algo negativo, como oposição da razão iluminística, pois para o iluminismo a tradição não tem validade é a razão que deve imperar, todavia, com Gadamer constata-se que é com base nesta pré-compreensão nossa que damos uma primeira interpretação do texto, destacando a importância dos preconceitos, ou seja, da pré-compreensão e da fusão de horizontes para alcançar uma interpretação autêntica. No entanto, é importante reconhecer que a hermenêutica ontológica, ela mesma não está isenta de preconceitos, uma vez que os preconceitos que formam a pré-compreensão do intérprete são frutos de elaborações do passado e as suas ideias são transmitidas pela tradição.

Gadamer argumenta que o diálogo entre o intérprete e o texto é um processo hermenêutico dinâmico, no qual as pré-compreensões são expostas e transformadas por meio da fusão de horizontes, uma vez que, a função do tempo é de eliminar aquilo que não é essencial, deixando com que o verdadeiro significado oculto na coisa, se torne evidente, assim, a distância temporal tem simultaneamente uma função negativa e positiva, pois ela não só faz com que se elimine certos juízos prévios peculiares à natureza do tema, como provoca o aparecimento daqueles que nos levam a uma compreensão verdadeira. Portanto, disso resulta que quem interpreta um determinado texto à distância temporal da publicação do mesmo, tem as maiores possibilidades de compreender mais plenamente o seu verdadeiro sentido. Portanto, os preconceitos não devem ser vistos como obstáculos à compreensão, mas como elementos que devem ser reconhecidos e questionados durante o processo interpretativo, uma vez que os preconceitos não são sempre verdadeiros, eles são suscetíveis aos erros.

Ao trazer os nossos preconceitos e submetê-los à crítica reflexiva, podemos ampliar nossa compreensão e obter uma interpretação mais autêntica, pois, o intérprete é um indivíduo que no decurso da sua vida apreendeu (da linguagem comum, das leituras, das conversas, do que ouviu dos outros, dos professores), portanto, um património cultural, este património cultural é o que Gadamer chama de pré-compreensão, entendido como tecido das ideias,

pressuposições, teorias, mitos, portanto, o interprete coloca-se diante do texto com a sua pré-compreensão e, com base no sentido do mais imediato que o texto lhe exhibe, ele esboça preliminarmente um significado de todo, ou seja, esboça uma primeira interpretação sua e, se esse esboço mostrar que há um choque entre a nossa interpretação e algum trecho do texto ou contexto, então devemos propor um esboço posterior de sentido, outra interpretação a ser submetida ao crivo do texto e do contexto, e se também não resultar, experimentar-se-à uma terceira, e assim por diante e, teoricamente ao infinito, e este é, em poucas palavras o círculo hermenêutico, portanto, o movimento do compreender, o procedimento de qualquer actividade interpretativa nossa, pois, depois de publicado, um texto vive uma vida autónoma, produz seus efeitos, só com a passagem do tempo poderemos alcançar o que diz o texto, só gradualmente é que a sua verdadeira significação histórica emerge e começa a interpretar o presente.

Para concluir, ao afirmar que a linguagem é a revelação do mundo, Gadamer tem em vista ou como finalidade mostrar que a linguagem revela o nosso mundo, não o nosso mundo ambiente ou universo científico mas sim, o nosso mundo da vida, de frisar que mundo para Gadamer não é o mesmo que ambiente, pois, somente o homem tem mundo, e ter um mundo é o mesmo que ter uma linguagem, e os animais segundo Gadamer não tem mundo, uma vez que não tem linguagem.

BIBLIOGRAFIA

BASÍLIO, Guilherme. (2019). *Hermenêutica filosófica: apontamento para compreender Hans-Georg Gadamer*. Maputo, Publifix.

BELO, Filomena. OLIVEIRA, Ana. (2001). *A Revolução Francesa*. [S.l], Quimera.

BLEICHER, Josef. (1980). *Hermenêutica contemporânea*. Trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa, Edições 70,

FRANCK, Didier. (1986). *Heidegger e o problema do espaço*. Trad. João Paz. Portugal, Instituto Piaget.

GADAMER, Hans-Georg. (1997). *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis RJ, 3ª ed., Vozes.

_____. (2002). *Verdade e Método II: Complementos e Índice*. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis RJ, Vozes.

_____. (2003). *O Problema da consciência histórica*. Trad. Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro, 2ª ed., FGV.

_____. (2008). *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis RJ, 10ª ed., Vozes.

GRONDIN, Jean. (2003). *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Bennodischinger. São Leopoldo, Unisinos.

HEIDEGGER, Martin. (2005). *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis RJ, 15ª ed., Vozes.

LAWN, Chris. (2010). *Compreender Gadamer*. Trad. Hélio Magri Filho. Petrópolis RJ, 2ªed., Vozes.

MAUTNER, Thomas. (2010). *Dicionário de filosofia*. Trad. Desidério Murcho. Lisboa, Edições 70.

PALMER, Richard E. (2006). *Hermenêutica*. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa, Edições 70.

SILVA, Maria Luisa Portocarreiro. (2010). *Conceitos fundamentais de hermenêutica filosófica*. [S.l], Coimbra.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. (1999). *Hermenêutica- Arte e técnica da interpretação*. Trad. Celso Reni Braidão. Petrópolis RJ, Vozes.

ZABEU, Gabriela Miranda. (2014). *Tradição e autoridade na hermenêutica de Hans-Georg Gadamer*, Brasil, Peri.