



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

WENDERSON CARLOS DOS ANJOS ASEVEDO

HERMENÊUTICA E COMPREENSÃO: a tradição como *médium* para a verdade em
Gadamer.

São Luís - MA
2026

WENDERSON CARLOS DOS ANJOS ASEVEDO

HERMENÊUTICA E COMPREENSÃO: a tradição como *médium* para a verdade em
Gadamer.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (PPGFIL/UFMA), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Drº. Almir Ferreira da Silva Júnior

São Luís - MA
2026

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo (a) autor (a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Asevedo, Wenderson Carlos dos Anjos.

Hermenêutica e compreensão: a tradição como *médium*
para a verdade em Gadamer / Wenderson Carlos dos Anjos
Asevedo. - 2026.

108 p.

Orientador (a): Almir Ferreira da Silva Junior.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São Luís,
2026.

1. Compreensão. 2. Tradição. 3. Hermenêutica
Filosófica. 4. Verdade. I. da Silva Junior, Almir
Ferreira. II. Título.

WENDERSON CARLOS DOS ANJOS ASEVEDO

HERMENÊUTICA E COMPREENSÃO: a tradição como o *médium* para a verdade
em Gadamer.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão (PPGFIL/UFMA), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr^o. Almir Ferreira da Silva Júnior

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Júnior
(Orientador)
Universidade Federal do Maranhão – UFMA

Prof. Dr. Wandelson Silva de Miranda
(Suplente)
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista
(Examinador externo)
Universidade Federal do Piauí - UFPI

Prof. Dr. Rodrigo Viana Passos
(Examinador externo)
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

São Luís - MA
2026

À Heloísa Garcia Asevedo (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Grato ao Motor do Universo, a quem chamamos de Deus, mantenedor da vida e que me concedeu a possibilidade de chegar até aqui, na etapa final desta pesquisa.

Agradeço, igualmente, aos meus familiares, em especial à minha mãe, Rosa Maria dos Anjos Asevedo, e ao seu marido, Rosenilton Lopes Pereira. Ambos sempre acreditaram em mim e foram constantes incentivadores do meu percurso acadêmico. Todas as vezes que os visitava compartilhava os desafios da pós-graduação, saía de lá fortalecido e motivado, pois suas palavras de encorajamento tornaram-se verdadeiros sustentáculos ao longo dessa caminhada.

À Prof^{ra}. MSc. Ellen Caroline Vieira de Paiva, professora aposentada de Filosofia do Bacharelado Interdisciplinar em Ciência e Tecnologia, campus São Luís, da UFMA, a quem sempre considerarei minha orientadora, ainda que hoje nossa relação esteja também alicerçada no valor da amizade sincera. Você foi, sem dúvida, uma daquelas pessoas que abriu meus olhos para a pesquisa e que, de maneira decisiva, tornou possível esta trajetória acadêmica. Muito obrigado, mestra.

Agradeço ao Prof. Dr. Plínio Santos Fontenelle e à Prof^{ra} Dra. Natália Mendes Teixeira pela condução e pelas observações ao meu projeto de pesquisa na disciplina *Seminário de Pesquisa I*; ao Prof. Dr. Márcio Kleos Freire Pereira e ao Prof. Dr. Francisco Valdério Pereira da Silva Júnior, pela sensibilidade e análise criteriosa que acompanharam desde a estruturação final do projeto até a escrita do primeiro capítulo da dissertação, na disciplina *Seminário de Pesquisa II*; à Prof^{ra} Dra. Rita de Cássia Oliveira, pela forma poética e motivadora com que conduziu a disciplina *Hermenêutica II*; e ao Prof. Dr. José Henrique Sousa Assai e Prof. Dr. Wescley Fernandes Araújo Freire, pelas riquíssimas discussões e debates nas disciplinas *Tópicos Especiais em Filosofia Política I e II*.

De igual modo, não poderia deixar de agradecer ao professor e gestor José Nicodemos Rabelo Passinho e ao professor e coordenador pedagógico Marcos Soares, do Centro de Ensino Raimundo Rodrigues, onde leciono atualmente. Agradeço pela compreensão e pelo apoio ao ajustarem minhas funções pedagógicas, possibilitando minhas viagens a São Luís–MA para o cumprimento das atividades e pesquisa do mestrado. Ao Prof. Me. Jêibel de Carvalho, doutorando em

História pelo PPGHIST/UEMA, a quem sou profundamente grato pelo incentivo constante para que eu participasse da seleção do mestrado. Em todas as ocasiões em que nos detínhamos para conversar sobre a vida e o deleite acadêmico, aprendia imensamente com esse querido amigo. Nossos diálogos, embora situados em áreas e temáticas distintas, sempre me proporcionaram *insights* valiosos, que contribuíram de modo significativo para o amadurecimento da minha pesquisa.

Agradeço ao amigo Pastor Thiago Cantanhede, pelas orações e palavras de incentivo ao longo deste percurso. Thiago, dotado de uma gentileza e de um carisma admiráveis, sempre se mostrou aquele amigo presente tanto nas horas de labuta quanto nas de vitória. Obrigado, querido! Suas palavras foram sempre luz a iluminar o caminho, inclusive nos dias mais tempestuosos.

Não poderia deixar de agradecer, também, aos professores que integraram minha Banca de Qualificação: o Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista, professor do curso de Filosofia, do Mestrado e Doutorado da UFPI, e o Prof. Dr. Rodrigo Viana Passos, professor do curso de Filosofia da UFMA, campus Codó. Muito obrigado pelas valiosas contribuições. Suas observações criteriosas permitiram identificar equívocos pontuais, corrigir inconsistências conceituais e aprimorar significativamente a condução e finalização da pesquisa.

Por fim, expresso minha profunda gratidão ao meu querido orientador, a quem nutro grande admiração e respeito, Prof. Dr. Almir Ferreira da Silva Júnior. Sempre estive à disposição para ler atentamente meus textos, sejam resumos, artigos ou capítulos da dissertação, oferecendo sugestões, ajustes e, sobretudo, provocando-me a problematizar e repensar aquilo que havia escrito. As horas de orientação, presenciais ou virtuais, foram sempre salutares e enriquecedoras, contribuindo de maneira decisiva para o amadurecimento da pesquisa e das ideias aqui desenvolvidas. Muito obrigado, caríssimo orientador!

Compreender e interpretar não são um expediente reservado apenas à ciência, mas pertence claramente ao todo da experiência do homem no mundo. Na sua origem, o fenômeno hermenêutico não é, de forma alguma, um problema de método. (Gadamer, 2015, p. 29).

RESUMO

A presente pesquisa tem como temática central uma questão filosófica clássica, retomada no âmbito da hermenêutica filosófica: *o problema da compreensão*. Seu propósito é analisar a relação entre compreensão (*Verstehen*) e tradição (*Überlieferung/Tradition*), uma vez que, na filosofia hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, a compreensão somente se efetiva pela mediação da tradição e do reconhecimento de sua autoridade. A pesquisa, de base teórico-bibliográfica, busca responder ao problema: de que modo à tradição se constitui condição de possibilidade para a compreensão hermenêutica, tendo em vista os fundamentos ontológico-existenciais da hermenêutica filosófica de Gadamer? Para tanto, a pesquisa concentrou-se, sobretudo na obra clássica *Verdade e Método*, além de outros ensaios gadamerianos, bem como na interlocução com comentadores de língua nacional e estrangeira que discutem o fenômeno hermenêutico do compreender em sua relação com a autoridade da tradição e do problema da verdade. Nessa perspectiva, parte-se da pergunta moderna de *como é possível à compreensão?* deslocando-a do âmbito estritamente epistemológico para o horizonte da ontológico. Na concepção gadameriana, a compreensão não pode ser pensada a partir de fundamentos exclusivamente gnosiológicos, mas exige uma fundamentação hermenêutico-fenomenológica. Assim compreendida, a compreensão é concebida como um fenômeno originário, que se efetiva na experiência hermenêutica e se realiza no âmbito da *práxis*. Destaca-se o argumento hermenêutico-filosófico da reabilitação da tradição e a ideia da história efetual como fundamento nuclear para a discussão acerca da experiência da compreensão. A tradição, não se configura como um objeto disponível à dominação metodológica, mas como um acontecer histórico-ontológico que se efetiva no próprio evento da compreensão, enquanto pertença. Tal pertença se dá por meio dos preconceitos (*Vorurteile*), compreendidos como estruturas antecipatórias produtivas da compreensão, e se explicita na consciência da história efetual (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) e no horizonte da linguagem (*Sprach/Sprachlichkeit*). Ao final, a pesquisa enfatiza que tanto a compreensão quanto a tradição somente podem ser pensadas em sua plenitude a partir da noção de verdade (*Wahrheit/Alétheia*). Pensar uma hermenêutica filosófica da verdade significa refleti-la no âmbito ontológico da compreensão, sobretudo, no *médium* da tradição e enquanto experiência dialógica de fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*). Trata-se de pensar a verdade como um acontecimento hermenêutico (*Ereignis*) e como co-pertencimento, sendo a tradição o espaço de mediação em que a verdade se manifesta, reinterpreta e atualiza a própria tradição.

Palavras-chave: Compreensão, Tradição, Hermenêutica Filosófica, Verdade.

ABSTRACT

The present research takes as its central theme a classical philosophical question revisited within the scope of philosophical hermeneutics: the problem of understanding. Its purpose is to analyze the relationship between understanding (*Verstehen*) and tradition (*Überlieferung/Tradition*), since, in the hermeneutical philosophy of Hans-Georg Gadamer, understanding is realized only through the mediation of tradition and the recognition of its authority. This theoretical and bibliographical study seeks to answer the following question: in what way does tradition constitute itself as a condition of possibility for hermeneutical understanding, in light of the ontological-existential foundations of Gadamer's philosophical hermeneutics? To this end, the research focused primarily on the classic work *Truth and Method*, in addition to other Gadamerian essays, as well as on dialogue with national and international commentators who address the hermeneutical phenomenon of understanding in its relation to the authority of tradition and the problem of truth. From this perspective, the study departs from the modern question of how understanding is possible, displacing it from a strictly epistemological framework toward an ontological horizon. In Gadamer's conception, understanding cannot be grounded exclusively on gnosiological foundations, but rather requires a hermeneutic-phenomenological grounding. Thus understood, understanding is conceived as an originary phenomenon that is realized in hermeneutical experience and fulfilled in the realm of praxis. The study highlights the hermeneutical-philosophical argument for the rehabilitation of tradition and the idea of effective history (*Wirkungsgeschichte*) as a core foundation for discussing the experience of understanding. Tradition is not configured as an object available for methodological domination, but as a historical-ontological event that takes place in the very act of understanding, as belonging. Such belonging occurs through prejudices (*Vorurteile*), understood as productive anticipatory structures of understanding, and is articulated in the consciousness of effective history (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) and within the horizon of language (*Sprache/Sprachlichkeit*). Finally, the research emphasizes that both understanding and tradition can only be fully conceived on the basis of the notion of truth (*Wahrheit/Aletheia*). To think a philosophical hermeneutics of truth means to reflect upon it within the ontological dimension of understanding, but above all within the medium of tradition and as a dialogical experience of the fusion of horizons (*Horizontverschmelzung*). This involves conceiving truth as a hermeneutical event (*Ereignis*) and as co-belonging, with tradition functioning as the mediating space in which truth manifests itself as the movement that reinterprets and actualizes tradition itself.

Keywords: Understanding, Tradition, Philosophical Hermeneutics, Truth.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1.....	16
2 O FENÔMENO DA COMPREENSÃO: UM PROBLEMA HERMENÊUTICO- FILOSÓFICO:	16
2.1 O caráter ontológico-hermenêutico da compreensão.....	16
2.2 A compreensão como experiência hermenêutica.	23
2.3 A compreensão como <i>práxis</i> e a ideia de <i>phronesis</i> aristotélica.	30
CAPÍTULO 2	43
3 A AUTORIDADE DA TRADIÇÃO COMO FUNDAMENTO PARA A COMPREENSÃO:	43
3.1 Compreensão e tradição: compreender é pré-compreender.....	43
3.2 O problema da consciência histórica e a concepção de história dos efeitos.....	55
3.3 A linguagem como <i>médium</i> da tradição.	64
3.4 Compreensão, razão e autoridade da tradição.	67
CAPÍTULO 3	75
4 O PROBLEMA HERMENÊUTICO DA COMPREENSÃO A PARTIR DA RELAÇÃO ENTRE VERDADE E MÉTODO:.....	75
4.1 Verdade <i>versus</i> verdade e método.	76
4.2 A verdade como questão hermenêutico-ontológica.	84
4.3 Verdade, tradição e fusão de horizontes: um diálogo atualizado.	90
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	97
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	101

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como temática central uma questão filosófica clássica, revisitada pela hermenêutica filosófica: o problema da compreensão. Tal abordagem adquire contornos específicos e fundamentos próprios no contexto das discussões hermenêuticas, especialmente no âmbito do pensamento filosófico contemporâneo. Na investigação proposta, a discussão está circunscrita à relação compreensão e tradição, uma vez que pensar a compreensão na perspectiva hermenêutica de Hans-Georg Gadamer só se torna possível pelo *médium* da tradição e pelo reconhecimento de sua autoridade.

Nesse contexto, emerge a seguinte problemática central que orienta esta pesquisa: como a tradição se constitui condição para o fenômeno da compreensão em sua diretiva ontológico-existencial na hermenêutica de Gadamer? Essa questão conduz todo o percurso investigativo e expressa o esforço filosófico de compreender os fundamentos ontológicos da compreensão enquanto estrutura existencial e histórica que se realiza através da tradição. É justamente nesse horizonte que se insere a proposta de uma hermenêutica da compreensão, expressão que, à primeira vista, pode soar redundante, uma vez que o termo “compreensão” já remete, por si só, à ideia de interpretação e entendimento. No entanto, o que realmente está em jogo ao se falar em uma hermenêutica da compreensão? Trata-se, precisamente, de uma abordagem hermenêutico-filosófica da compreensão que, por sua vez, destaca uma forma específica de pensar o próprio fenômeno da compreensão para além de sua discussão clássica e gnosiológica desenvolvida no pensamento filosófico moderno.

A compreensão, por ser um tema clássico da filosofia, torna-se referência fundamental para a hermenêutica. Dessa forma, qualquer investigação hermenêutica sobre um fenômeno precisa necessariamente passar pela reflexão sobre a própria compreensão. Nesse contexto, qual seria a relevância da autoridade da tradição no exercício de compreender? Por que uma discussão filosófica sobre a compreensão exige, inevitavelmente, um diálogo com a tradição? E mais: não seria justamente a centralidade da tradição na formação da compreensão que confere à “hermenêutica da compreensão” seu caráter singular?

A resposta parece ser afirmativa. Isso porque refletir sobre a compreensão nos remete tanto à noção de pré-compreensão, como propõe Heidegger, quanto à ideia de compreensão como experiência hermenêutica. Assim, uma hermenêutica da compreensão aponta, simultaneamente, para a necessidade de se pensar a compreensão enquanto estrutura prévia que nos antecede, e como fenômeno que se realiza historicamente por meio da tradição. Esse entrelaçamento confere à compreensão um estatuto ontológico. Afinal, conceber a compreensão como *médium* da tradição implica reconhecê-la como um processo que, ancorado em sua dimensão pré-compreensiva, nos alcança através da história dos efeitos. A tradição só é transmissão autêntica porque se manifesta no *médium* da linguagem como história em sua efetividade.

Assim sendo, é a partir desse arcabouço teórico que se delineia o objetivo geral desta pesquisa: analisar como o recurso da tradição (*Überlieferung/Tradition*) é condição para a *compreensão* (*Verstehen*) em Gadamer. Para tanto, propõem-se três objetivos específicos: a) identificar o fenômeno da compreensão como um problema hermenêutico-filosófico em seu caráter histórico-ontológico, b) relacionar as concepções de tradição e autoridade na perspectiva dos fundamentos da hermenêutica filosófica e c) discutir o problema hermenêutico da compreensão a partir da relação entre verdade e método.

Para alcançar tais objetivos, a investigação assume caráter teórico-bibliográfico, tendo como base principal os textos de Gadamer, especialmente *Verdade e Método*, alguns ensaios de *Verdade e Método II*, *O Problema da Consciência Histórica* e outras obras, além de obras de autores da literatura secundária especializada, como Jean Grondin, Joel Weinsheimer, Robert J. Dostal, Richard J. Bernstein, Josef Bleicher, entre outros. Considerando-se que o objeto da pesquisa pertence, em sentido geral, à filosofia hermenêutica de Gadamer, aplica-se o *método hermenêutico* de abordagem. Em sentido específico, pretende-se concentrar o foco do trabalho na parte teórica da filosofia gadameriana. Assim, a pesquisa desenvolve-se metodologicamente por meio de uma estrutura tripartida, distribuída em três capítulos interligados que, de modo circular e progressivo, articulam os eixos centrais da investigação.

No primeiro capítulo, *O fenômeno da compreensão: um problema hermenêutico-filosófico*, desenvolve-se a caracterização conceitual da compreensão

em sua dimensão ontológico-hermenêutica, organizada em três seções: a) *O caráter ontológico-hermenêutico da compreensão*, b) *A compreensão como experiência hermenêutica* e c) *A compreensão como práxis e a ideia de phronesis aristotélica*. Na primeira seção, examina-se a compreensão como estrutura existencial do *Dasein*, superando a perspectiva epistemológica e assumindo uma abordagem ontológica influenciada por Heidegger, na qual compreender é um modo de ser. A segunda seção articula compreensão e experiência (*Erfahrung*), destacando seu caráter finito, histórico e mediado pela linguagem, compreendida como o meio próprio da compreensão. A terceira seção introduz o elo entre compreensão, ação e juízo prático por meio da *phronesis*, saber ético e situado que orienta a compreensão como *práxis* hermenêutica.

A partir do segundo capítulo, *A autoridade da tradição como fundamento para a compreensão*, examina a relação entre tradição e compreensão, estruturado em quatro seções: a) *Compreensão e tradição: compreender é pré-compreender*, b) *Consciência histórica e história dos efeitos*, c) *A linguagem como médium da tradição* e d) *Compreensão, razão e autoridade da tradição*. Na primeira seção, discute-se a ideia de que compreender é, essencialmente, pré-compreender, com base na ontologia do *Dasein*, já inserido em um horizonte de sentidos mediado pela tradição e preconceitos. A segunda seção aborda a crítica de Gadamer à consciência histórica moderna e apresenta a *Wirkungsgeschichte*, que destaca a continuidade da tradição como parte constitutiva da compreensão. Na terceira, enfatiza-se a linguagem como o meio por excelência da tradição, onde o sentido é transmitido e transformado. Na última seção propõe uma reconciliação entre razão e tradição: a autoridade da tradição não se impõe, mas se legitima pelo saber histórico que carrega e pelo diálogo que promove com o presente.

E por último, o terceiro capítulo, *O problema hermenêutico da compreensão a partir da relação entre verdade e método*, dedicado à análise da compreensão hermenêutica como critério ontológico da experiência de verdade. O capítulo será estruturado em três seções, a) *Verdade versus verdade e método* e b) *A verdade como questão hermenêutico-ontológica* e c) *Verdade, tradição e fusão de horizontes: um diálogo atualizado*. Este capítulo, tem por finalidade desenvolver uma hermenêutica da verdade a partir do pensamento de Gadamer, tomando como eixo central a crítica à concepção moderna que vincula a verdade ao método, conforme

estabelecida pelo projeto epistemológico da modernidade. Para isso, analisa-se o diálogo crítico de Gadamer com Descartes e Kant, no qual se questiona a primazia do sujeito cognoscente e a compreensão da verdade como certeza garantida por procedimentos metodológicos, evidenciando os limites de uma concepção fundada na subjetividade transcendental e na objetivação do saber. Com base nessa crítica, o capítulo examina as relações de convergência e distinção em relação à ontologia de Heidegger, ressaltando os limites da noção heideggeriana de *Aletheia*. Defende-se, assim, que uma hermenêutica da verdade deve levar em conta a experiência da finitude e da vida no horizonte das experiências humanas concretas, especialmente no âmbito do agir prático. Nessa perspectiva, busca-se mostrar que verdade, compreensão e tradição se articulam de modo inseparável às noções de consciência da história efetual, autoridade e fusão de horizontes, bem como à linguagem entendida como o acontecimento próprio da tradição. Pensar a tradição a partir da linguagem (*Sprach/Sprachlichkeit*) torna-se, portanto, decisivo, uma vez que é somente por meio da linguisticidade que a tradição se efetiva.

Contudo, é preciso destacar que esta pesquisa é construída de forma circular, em consonância com o próprio movimento do compreender, tal como concebido pela hermenêutica filosófica. A circularidade aqui não implica repetição, mas o constante retorno interpretativo aos mesmos temas sob novas luzes a partir do diálogo com a tradição.

CAPÍTULO 1

2 O FENÔMENO DA COMPREENSÃO: UM PROBLEMA HERMENÊUTICO-FILOSÓFICO:

Este capítulo introdutório propõe uma análise do fenômeno da compreensão a partir de seu caráter ontológico-existencial, efetivando-se na experiência hermenêutica e na *práxis*. Na primeira parte o foco da reflexão não está em saber como compreendemos, mas em que consiste o seu modo de ser, para além de nossa intenção. A segunda parte discute a ideia do compreender enquanto experiência e de modo mais específico como experiência hermenêutica. Nesse contexto, a experiência é entendida como experiência da finitude, que se realiza historicamente e é mediada pelo fio condutor da linguagem. A terceira parte concentra-se na ideia de *práxis*, tendo como base nuclear a noção de *phronesis* aristotélica. Gadamer recorre a Aristóteles e à filosofia prática para fundamentar os princípios hermenêuticos essenciais que estruturam o fenômeno da compreensão, uma vez que esta se dá, essencialmente, na e pela prática (*práxis*).

2.1 O caráter ontológico-hermenêutico da compreensão.

A hermenêutica é uma disciplina profundamente enraizada na tradição filosófica, que transcende a mera técnica interpretativa para explorar as complexidades da compreensão humana e sua relação com o mundo, desde sua origem na palavra grega *hermeneuein*¹ até suas diversas manifestações ao longo dos séculos XIX e XX, culminando na abordagem filosófica de Hans-Georg Gadamer.

Inicialmente, destaca-se a conexão etimológica da hermenêutica com Hermes² o mensageiro dos deuses na mitologia grega, que simboliza a mediação e

¹ O termo nos remete a antiguidade clássica. *Hermeneuein*, que significa interpretar, é a raiz da qual a palavra hermenêutica derivou. Para os gregos, a interpretação era a elucidação e explicação das elusivas mensagens e sinais sagrados. (Lawn, 2010, p. 66).

² Se não etimologicamente, ao menos simbolicamente, esse termo tem em sua origem a referência a Hermes, o deus mediador e mensageiro, aquele que transporta e traduz a mensagem dos deuses em uma linguagem acessível aos homens. É *hermeneuein*, uma exposição que ao ouvir uma mensagem a comunica. Ele ficou encarregado da técnica, a arte do *hermeneutés*, o intérprete que traduz numa linguagem inteligível. Hermes é o mensageiro dos deuses, mas também o encarregado dos limites e encruzilhadas de caminhos e de fronteiras. É um deus mediador, porque, estando entre as partes, põe-nas em comunicação. (SILVA JÚNIOR, Almir Ferreira da. **Estética e Hermenêutica: a arte como declaração de verdade** em Gadamer, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005).

tradução de mensagens para uma linguagem acessível aos humanos. Esse aspecto de mediação e interpretação permeia todo o desenvolvimento da hermenêutica ao longo do tempo, passando por pensadores como Schleiermacher, Dilthey e Heidegger, que expandiram seu escopo para além da interpretação textual, adentrando no âmbito da compreensão em seu caráter histórico e existencial.

Em *Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica* (1968), Gadamer ressalta o surgimento da hermenêutica na modernidade, baseada ainda no projeto da subjetividade moderna proposto por Francis Bacon e René Descartes. Segundo o filósofo:

Quando hoje falamos de “hermenêutica”, encontramos-nos situados, bem ao contrário, na tradição científica da modernidade. O uso moderno da palavra “hermenêutica” principia exatamente aí, quer dizer, com o surgimento do conceito moderno de método e de ciência. No seu uso aparece sempre implícita uma espécie de consciência metodológica. Não apenas possuímos a arte da interpretação como também podemos justificá-la teoricamente (Gadamer, 2002, p. 113).

Desse modo, ao afirmar que a hermenêutica moderna carrega consigo uma “consciência metodológica”, Gadamer sinaliza a uma crítica, ou seja, que tal consciência reduz a interpretação a um ato técnico, perdendo de vista a natureza dialógica, histórica e linguística da compreensão humana. Sua pretensão hermenêutica, portanto, visa superar a limitação do método e recolocar a interpretação no âmbito da experiência humana.

Na contemporaneidade, as discussões hermenêuticas se dividem em duas direções fundamentais: uma reflexão sobre a interpretação como atividade cognitiva e prática, e uma compreensão da linguagem como essencial para essa atividade interpretativa e para nossa existência no mundo. Afinal, o *médium* da linguagem desempenha uma função central ao articular nossa humanidade na interpretação dos fenômenos e eventos. Nesse sentido, Schleiermacher e Dilthey contribuíram significativamente para a evolução da hermenêutica. Schleiermacher propondo uma hermenêutica geral, enquanto Dilthey, no início do século XX, investigando as condições de possibilidade do conhecimento histórico e questionando a fundamentação teórico-metodológica do caráter de cientificidade das ciências do

espírito (*Geisteswissenschaften*)³. Ambos buscaram uma compreensão mais aprofundada dos processos interpretativos e sua aplicação nas ciências do espírito.

A filosofia hermenêutica de Gadamer, influenciada por Heidegger, questionou o caráter metodológico da hermenêutica e a concepção de subjetividade moderna como base para a compreensão e interpretação. Enfatiza a importância da tradição na compreensão, desconsiderando o aspecto meramente metodológico para uma diretiva ontológica⁴.

Ao longo do tempo, suas discussões expandiram seus interesses além de campos específicos como teologia e jurisprudência, tornando-se uma teoria geral da interpretação, bem como um questionamento sobre a própria natureza da compreensão⁵. A partir do século XX a hermenêutica tornou-se um problema filosófico universal, impactando diversas áreas como a filosofia, a filosofia da linguagem, a crítica literária e a filosofia da arte; questionando a objetividade na interpretação e compreensão e destacando a ideia de fusão de horizontes no *médium* da linguagem como fundamental para a compreensão dos fenômenos do mundo. Seu propósito passou a ser o de promover uma escuta atenta e uma abertura ao outro, buscando afastar os equívocos da interpretação simplista e favorecer uma compreensão mais densa e significativa dos sentidos – uma compreensão que transcende as barreiras temporais e linguísticas, e que se realiza no entrelaçamento entre tradição e experiência.

³ Para este trabalho, utilizarei o termo “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*) em vez de “ciências humanas”.

⁴ O professor Hans-Georg Gadamer, seguindo a liderança de Heidegger, desenvolveu as implicações do contributo de Heidegger para a hermenêutica (tanto as do *Ser e Tempo*, como as de posteriores obras) num trabalho sistemático sobre hermenêutica filosófica (*Wahrheit und Methode*, de 1960). Gadamer traça detalhadamente o desenvolvimento da hermenêutica, de Schleiermacher até Dilthey e Heidegger, fornecendo o primeiro relato histórico adequado da hermenêutica englobando a perspectiva do contributo revolucionário de Heidegger e refletindo sobre ele. (Palmer, 1999, p. 51).

⁵ Desse modo, segundo Bleicher, três são as tendências da crítica hermenêutica contemporânea, resultantes dos diferentes modos de abordar o problema hermenêutico do significado das expressões humanas: a teoria hermenêutica como teoria geral das interpretações, ou metodologia das ciências humanas; a filosofia hermenêutica, crítica ao objetivismo e ao metodologismo, enquanto busca de um conhecimento fundamentado na explicação e descrição do *Dasein* humano, em sua temporalidade e historicidade; e a hermenêutica crítica, em seu desafio crítico aos considerados pressupostos idealista, subjacente tanto à filosofia hermenêutica, quanto à teoria hermenêutica. O pensamento de Gadamer, por sua vez, situa-se como uma expressão da filosofia hermenêutica, no horizonte da qual a obra deste filósofo empreende uma viragem linguístico-filosófica. (Bleicher, 1992, p. 13-8).

Com esse intuito, *Verdade e Método*⁶ (*Wahrheit und Methode*), de 1960, considerada a *opus magnum* de Gadamer, consiste em uma proposta sistemática de retomar fenômenos anteriores à oposição criada pela herança do dualismo cartesiano (*res cogitans* e *res extensa*) na Modernidade entre os métodos das ciências naturais (*Naturwissenschaften*) e os das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). Isto se torna notório, quando no prefácio⁷ da obra, o filósofo deixa evidente que sua verdadeira intenção não é criar uma nova metodologia para a hermenêutica:

Não foi minha intenção desenvolver uma “doutrina da arte” do compreender, como pretendia ser a hermenêutica mais antiga. Não pretendia desenvolver um sistema de regras artificiais capaz de descrever o procedimento metodológico das ciências do espírito, ou que pudesse até guiá-lo. Minha intenção tampouco foi investigar as bases teóricas do trabalho das ciências do espírito, a fim de transformar em práticas os conhecimentos adquiridos. (...) Minha verdadeira intenção, porém, foi e continua sendo uma intenção filosófica: o que está em questão não é o que fazemos, o que deveríamos fazer, mas o que nos acontece além do nosso querer e fazer. (Gadamer, 2015, p. 14).

O ponto de partida gadameriano está intimamente ligado à preocupação com o domínio exclusivo de uma abordagem científica moderna, porque “[...] foi especialmente, a ideia de método, ou seja, o assegurar a via do conhecimento, através do ideal superior da certeza, o que deu validade a um novo conceito de unidade de saber e conhecimento”. (Gadamer, 1983, p. 92). Isto refletiria uma falha e descuido em relação à apreensão da verdade, pois restringe a compreensão do conhecer e limita as oportunidades para experiências que revelem a verdade de outras formas e horizontes. Nesse contexto, Gadamer distingue sua abordagem

⁶ Torna-se ainda relevante destacarmos o caráter provocativo desse título, conforme ressalta Ernildo Stein. Segundo sua leitura, ele explica por que Gadamer no seu livro mais importante, fala em *Verdade e Método*? Justamente porque a tradição lógico-semântica, toda a verdade está ligada ao método – o método dedutivo e o método indutivo, fundamentalmente. Gadamer quando dá título *Verdade e Método* ao livro no qual trata da chamada hermenêutica filosófica, faz isso também como provocação. Ficamos duvidando se é *Verdade e método*, *Verdade ou método* ou *Verdade contra o método*. Em geral leio o título como *Verdade contra o método*. Por que isso? Porque o autor tenta mostrar, nas três partes do livro, que existem, no nível da experiência da arte, do nível do conhecimento histórico e no nível da linguagem, três verdades que não são verdades produzidas pelo método lógico-analítico. Portanto, ao nível da arte, ao nível da história e ao nível da linguagem, temos um tipo de experiência que produz uma verdade que não é de caráter lógico-semântico. Essa, no fundo, é a ideia da obra. E é um tipo de verdade à qual temos acesso por caminhos totalmente diferentes dos que estão estabelecidos pelo conhecimento científico em geral. Nessa obra faz-se o estabelecimento maduro das ideias daquilo que se pode chamar de hermenêuticas filosóficas. (Stein, 2004, p. 47).

⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Tradução da 5ª edição alemã por Flávio Paulo Meurer. 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2015. Prefácio à segunda edição, p. 14.

filosófica da hermenêutica tradicional e de outras abordagens metodológicas nas ciências do espírito. Salienta que não estava interessado em criar uma doutrina da arte do compreender, ao contrário da hermenêutica antiga que buscava estabelecer princípios rígidos para a interpretação.

Nesse sentido, sua intenção não é desenvolver um sistema de regras para guiar o procedimento metodológico das ciências do espírito. Também não pretende investigar as bases teóricas das ciências do espírito visando transformar o conhecimento adquirido em práticas, ao contrário, sua verdadeira intenção, é uma abordagem filosófica que vai além das ações humanas conscientes. O que isto quer dizer? Significa que o cerne da questão não está no que fazemos ou deveríamos fazer, mas sim no que nos acontece, ou seja, a nossa disposição ontológica de abertura para compreender e interpretar⁸ independentemente de nossa vontade e ações. Portanto, a questão do acontecer da compreensão na concepção gadameriana possui fundamentos claramente ontológicos porque a compreensão não é concebida primariamente como um ato subjetivo, metodicamente controlável ou dependente da vontade do sujeito, ou seja, compreender não é algo que simplesmente *fazemos* ou *deveríamos fazer* segundo regras, mas algo que nos acontece. É por isso que somos *homo-hermeneuticus*, visto que possuímos em nossa natureza uma abertura para compreender e interpretar as coisas. E pensar nessa abertura para a compreensão e interpretação é pensar essa nossa disposição natural do nosso modo de ser. E o que nos acontece enquanto modo de ser nos coloca diante dessa abertura ao compreender e interpretar. Essa abordagem filosófica se concentra na compreensão do ser humano como um ser influenciado por forças e acontecimentos que vão além do controle racional e consciente. Busca-se entender como somos afetados e moldados por essas forças, destacando a importância de reconhecer a dimensão do não querer e do não fazer em nossa existência. Essencialmente, a compreensão verdadeira não surge apenas de regras e metodologias, mas sim da reflexão profunda sobre o que nos acontece além de nossas intenções.

⁸ Para Gadamer, compreender (*Verstehen*) e interpretar (*Auslegen*) não são exatamente a mesma coisa, mas também não são etapas separadas. Elas são momentos inseparáveis de um mesmo processo hermenêutico, ou seja, toda compreensão já é interpretação, o que significa que, interpretar não vem depois de compreender.

Assim, partindo das considerações de Dostal (2002, p. 19) em que, “[...], *Verdade e Método* é um relato descritivo ou fenomenológico de toda compreensão (*Verstehen*) e, ao mesmo tempo, ontológico na medida em que a obra tenta responder à pergunta: *o que é a compreensão?*”⁹; verifica-se em Gadamer, um deslocamento decisivo em relação à tradição moderna. Na modernidade, essa questão é formulada em termos epistemológicos, nas quais investiga-se quais são as condições subjetivas e metodológicas que garantem um conhecimento válido. Trata-se, portanto, de uma pergunta orientada pelo fazer do sujeito, seus métodos, regras e procedimentos conscientes. Note-se que Gadamer reformula uma pergunta moderna para responder de forma contemporânea. Portanto, o modo como o hermeneuta encaminha essa pergunta é de maneira filosófico-fenomenológica e não metodológica; conferindo-lhe um sentido ontológico.

É precisamente nesse ponto que o alemão demonstra que sua preocupação e fundamentação de sua hermenêutica filosófica não “[...] é uma diferença dos métodos, mas uma diferença dos objetivos do conhecimento” (Gadamer, 2015, p. 15). Com isso, o problema da compreensão deixa de ser pensado a partir da oposição entre procedimentos cognitivos mais ou menos adequados e passa a ser compreendido como um modo de ser fundamental do próprio compreender, anterior a qualquer fundamentação metodológica. Por isso, quando o filósofo questiona *como a compreensão é possível?* nota-se que essa pergunta tem implicações filosóficas significativas, porque sua investigação se estende à experiência humana do mundo e à prática da vida em sua totalidade. A pergunta está ligada a implicações ontológicas e práticas que, quando refletidas, abrem um espaço de pensamento sustentado por uma estrutura essencialmente dialógica, evitando tanto o relativismo quanto o dogmatismo. A compreensão, nesse contexto, deixa de ser um ato passivo, para se tornar um acontecimento no qual participamos ativamente, em interação mútua com o outro. Tal interação assume a forma de um confronto produtivo, por meio do qual os interlocutores se transformam reciprocamente.

É por essa razão que, pensar a compreensão enquanto um problema hermenêutico-filosófico é precisamente abordar o fenômeno da compreensão

⁹ Accordingly, *Truth and Method* is a descriptive or “phenomenological” account of “all understanding” (*Verstehen*). This phenomenological effort is, at the same time, ontological inasmuch as the work attempts to answer the question, “What is understanding?” (Dostal, 2002, p. 19). Tradução minha.

enquanto uma experiência ontológica. O que isto significa? Significa dizer que a pretensão de Gadamer é manter-se no deslocamento da abordagem filosófica sobre compreender, do epistemológico ao ontológico. Isto por que a preocupação do hermenêuta não é saber como se compreende (pergunta epistêmica), mas o que é esse compreender (pergunta ontológica). É por isso que no prefácio¹⁰ (2015), de *Verdade e Método*, Gadamer, de modo muito explícito reivindica a tarefa de atualizar a pergunta kantiana: como nós podemos conhecer? Quais são as condições de possibilidades do conhecimento?¹¹ Só que quando Kant pergunta como eu posso conhecer, ele faz essa pergunta dirigindo-se a uma especulação sobre quais as condições de possibilidade sob as quais o sujeito pode conhecer. Ora não é isso que pretende Gadamer. O que ele quer é entender como é que se realiza a compreensão no seu modo de ser para além do sujeito. E pensar a compreensão enquanto modo de ser para além do sujeito, é simplesmente se permitir pensar a compreensão a partir da própria concepção de uma subjetividade, de um sujeito que não é mais pensado como idealizou Kant, mas é pensar o sujeito enquanto sujeito existencial; é pensar o sujeito enquanto ser-no-mundo e ser-com-os-outros; é pensar o sujeito enquanto projeto, isto é, é pensar o sujeito e o conhecimento nesse seu engajamento efetivo — (eu-tu).

Assim, se a compreensão precisa ser entendida enquanto modo de ser, é porque a compreensão agora precisa ser pensada não mais sob as diretrizes de uma metodologia científica moderna que prescreve a concepção de compreensão a partir da construção de um juízo, um determinante e de uma verdade *a priori* conforme postulou Kant. A consequência disto será pensar a compreensão enquanto um fenômeno que se estende às diversas experiências que perfazem a realidade humana e é por isso que o Gadamer se apropria da experiência paradigmática da verdade da arte. A verdade, então, será concebida para além dos

¹⁰ Prefácio a 2ª edição de *Verdade e Método*, seguindo a tradução da 5ª edição alemã, publicado pela Editora Vozes.

¹¹ Gadamer parafraseando Kant se pergunta como é possível à compreensão? Em uma de suas obras mais significativas para a história da filosofia, conhecida como *A crítica da razão pura*, Kant pergunta como é possível conhecer? E para o filósofo o conhecimento é viável ao destacar a função do sujeito transcendental na formação do mundo, ou seja, o sujeito que estabelece as condições essenciais para a experiência, ou seja, o conhecimento é possível devido às capacidades inerentes ao ser humano. Isso o leva a investigar os limites e o papel da razão, em vez de examinar as características necessárias do mundo para que seja conhecida, uma abordagem que a filosofia anteriormente adotava. (KANT, Immanuel. **A crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001).

limites do método científico, sendo revelada na experiência da arte, da linguagem, da história, entre outras. Ora, compreender do ponto de vista ontológico, como modo de ser, significa reconhecer a compreensão como algo que se aplica e se estende a experiências tradicionalmente excluídas do campo do conhecimento. A principal consequência disso é a ampliação do horizonte da compreensão, que passa a abarcar a multiplicidade de experiências que constituem o mundo e a realidade.

Assim, considerando que Gadamer concebe o fenômeno da compreensão a partir de uma perspectiva ontológica, de que modo essa concepção se articula com o seu conceito de experiência hermenêutica? E como, ao desviar-se da concepção moderna de experiência centrada na subjetividade e na acumulação de saber empírico, o hermeneuta alemão ressignifica a ideia de experiência a partir de uma diretiva ontológico-existencial, vinculando-a ao acontecimento da compreensão e à abertura ao ser?

2.2 A compreensão como experiência hermenêutica.

A questão sobre a possibilidade do conhecimento foi central na Modernidade, sendo debatida por filósofos racionalistas e empiristas, que respectivamente consideravam a razão e a experiência como fundamentos nucleares e imprescindíveis à construção do saber. Kant, ao abordar esse problema, promove uma “*revolução copernicana*” na filosofia, postulando através do criticismo que:

Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? (...) Se, porém, todo o conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele derive da experiência. (Kant, 2001, p. 62).

Desse modo iniciava Kant a sua *Crítica da Razão Pura*, “[...] e com ela toda uma época do pensar, que, segundo Gadamer, condiciona ainda, pelo seu efeito revolucionário, a mentalidade construtivista dos nossos dias”. (Portocarrero, 1995, p. 15). Duzentos anos após Kant, Gadamer revisita a questão central da experiência humana, explora suas condições históricas e pré-conceituais, e, nesse contexto, aborda uma perspectiva positiva sobre o conceito de preconceito.

O foco na experiência surge na transição entre a segunda e a terceira parte de *Verdade e Método*. (Gadamer, 2015, p. 354). Gadamer destaca a historicidade da compreensão como um princípio fundamental, resgatando elementos negligenciados pelo Iluminismo como preconceito (*Vorurteil*), tradição (*Überlieferung/Tradition*) e autoridade (*Autorität*)¹². Explora a ideia de consciência histórica efetual (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), essencial para o conceito de experiência hermenêutica. Essa discussão serve como ponto de articulação conectando-se à terceira parte que versa sobre a linguagem como guia da virada ontológico-hermenêutica. No entanto, o principal objetivo de Gadamer “[...] é recusar o estatuto puramente teórico ou metódico da hermenêutica filosófica moderna”. (Portocarrero, 1995, p.13). A experiência não é apenas um ponto de partida, mas sim um elemento ontológico fundamental da hermenêutica. A experiência é o meio pelo qual nos engajamos com o mundo e com os outros. A experiência não apenas inaugura o processo hermenêutico, mas constitui sua própria essência ontológica. Gadamer ao destacar a importância da experiência, reconhece-a como central em sua investigação ressaltando que o grande desafio é evitar associá-la ao método de validação das ciências positivas, como indução e experimentação. A experiência hermenêutica refere-se à nossa exposição aos efeitos históricos que moldam nossa consciência e nosso futuro, destacando sua estrutura de constante divisão e abertura, como reflete o significado original de experiência (*Erfahrung*).

Nesse sentido, a abordagem interpretativa da experiência proposta por Gadamer surge em meio à crise causada pela ideia de que apenas o paradigma das ciências naturais (*Naturwissenschaften*) poderia conferir legitimidades às supostas verdades experimentais. Ora, “[...] desde Kant o modelo da verdade e do conhecimento era, por excelência, considerado, aliás, o verdadeiro princípio de todo o conhecimento, estava definitivamente reduzido ao encontro da nossa capacidade de conhecer com as coisas”. (Portocarrero, 1995, p.13). Sobre a concepção de experiência por meio dos métodos das ciências naturais, Gadamer afirma que:

Por mais paradoxal que possa parecer, o conceito de experiência me parece um dos conceitos menos elucidados que temos. Uma vez que na lógica da indução desempenha uma função decisiva para as ciências da natureza, esse conceito viu-se submetido a uma esquematização epistemológica que me parece mutilar grandemente seu conteúdo originário. (Gadamer, 2015, p. 453).

¹² Esses termos serão mais bem elucidados no segundo capítulo deste trabalho.

Gadamer denuncia o empobrecimento do conceito de experiência quando este é submetido ao paradigma das ciências naturais. Ao fazer isso, o filósofo não nega o valor da ciência, mas propõe uma reabilitação da experiência como fundamento da compreensão, indo além do método e da técnica — um retorno à experiência originária como acontecimento de sentido. Segundo Gadamer, “[...] o objetivo da ciência é tornar a experiência tão objetiva a ponto de anular nela qualquer elemento histórico” (Gadamer, 2015, p. 454). No entanto, para o filósofo, essa concepção é equivocada, pois a experiência deve estar intrinsecamente ligada à tradição e à historicidade. Para o hermenêuta a compreensão não se dá em um vazio atemporal, mas sempre a partir de um horizonte histórico e cultural. É nesse contexto que ele defende a ideia de reabilitação do preconceito, compreendido não como um juízo arbitrário, mas como uma estrutura prévia do entendimento, inevitável a experiência. Assim, abordar o problema hermenêutico da experiência exige considerar a influência da tradição e incorporar a perspectiva pré-conceitual que condiciona toda interpretação. Ignorar esse enraizamento histórico seria reduzir a própria natureza da compreensão.

O hermenêuta distingue dois sentidos fundamentais de experiência que ocupam um lugar decisivo em sua hermenêutica filosófica; a experiência como vivência (*Erlebnis*) e a experiência como experiência propriamente dita (*Erfahrung*). A vivência (*Erlebnis*) designa a experiência entendida como algo subjetivo, imediato e interior. Trata-se daquilo que o indivíduo vive de modo pessoal, como um conteúdo da consciência. Esse conceito ganhou força no romantismo e na filosofia da consciência, especialmente em autores como Dilthey, para quem as vivências constituem a base da compreensão. Em contraste, a experiência como *Erfahrung* é, para Gadamer, a experiência em sentido pleno. Ela não é algo que o sujeito simplesmente possui, mas algo que lhe acontece. A *Erfahrung* envolve um encontro com a alteridade, seja um texto, uma tradição, uma obra de arte ou outra pessoa. A experiência (*Erfahrung*), nesse sentido, possui um caráter negativo, diferente da experiência (*Erlebnis*) como vivência:

[...] De um lado, as experiências que correspondem as nossas expectativas e as confirmam; de outro, a experiência que se faz. Essa, a verdadeira experiência, é sempre negativa. Quando fazemos uma experiência com um objeto significa que até então não havíamos visto corretamente as coisas e que só agora nos damos conta de como realmente são. Assim, a negatividade da experiência possui um sentido marcadamente produtivo. Não é simplesmente um engano que é visto e corrigido, mas representa a

aquisição de um saber mais amplo. Desse modo, o objeto com o qual se faz uma experiência não pode ser um objeto escolhido ao acaso. Antes, deve proporcionar um saber melhor, não somente sobre si mesmo, mas também sobre aquilo que antes se acreditava saber, isto é, sobre o universal. (Gadamer, 2015, p. 462).

A experiência em sentido próprio possui um caráter negativo porque ela não confirma aquilo que o sujeito já sabe ou espera; ao contrário, desmente, frustra e corrige suas expectativas. Essa negatividade não é algo ruim ou destrutivo, mas constitutiva da experiência verdadeira. É justamente por meio dessa negação que ocorre aprendizado e formação. A *Erlebnis* (vivência), por sua vez, não tem esse caráter negativo porque permanece no âmbito da consciência subjetiva; é algo que o sujeito vive, registra e integra sem que suas certezas fundamentais sejam colocadas em questão. A vivência tende a confirmar o eu, enquanto a *Erfahrung* o desloca. Por isso, a negação, em virtude da qual a experiência chega a esse resultado, é uma negação determinada, e por isso Gadamer a entende a partir de sua dialeticidade.

Por essa razão Gadamer recorre a Hegel para elucidar o verdadeiro significado da experiência por que na sua concepção, “[...] a verdadeira experiência é sempre negativa”, (Gadamer, 2015, p. 462), ou seja, a experiência autêntica não se limita à confirmação do que já sabemos; ela frequentemente implica a frustração ou negação de expectativas, desafiando nossas certezas e nos colocando diante do erro ou da surpresa. No entanto, essa negatividade não é destrutiva – ao contrário, ela é fecunda, pois nos conduz a uma transformação interior e à assimilação de um saber novo. Por isso, Gadamer afirma que “[...] a negatividade da experiência possui um sentido marcadamente produtivo” (*idem*, p. 462). A negatividade da experiência, portanto, não deve ser compreendida como um simples erro a ser tecnicamente corrigido. Trata-se de um processo que amplia o nosso horizonte de compreensão. Não aprendemos apenas um novo conteúdo, mas somos convidados a reconfigurar nossa maneira de compreender o mundo. Isso revela uma aproximação entre Gadamer e a leitura hegeliana da negação como elemento constitutivo da experiência, especialmente em sua forma dialética. No entanto, “[...] o resultado da dialética para o filósofo não é, como Hegel pensou, a autoconsciência absoluta e a descoberta da identidade final do sujeito e do objeto”. (Barroso, 2002, p. 101). Para Gadamer, essa estrutura da experiência, na qual uma tese é confrontada com sua negação, originando um novo saber, é precisamente o que se entende por dialética, isto é, “[...] o resultado que o filósofo pode alcançar a partir do movimento dialético

da consciência é apenas que a consciência reflexiva pode ainda ter uma experiência nova”. (Barroso, 2002, p. 102).

Assim, Gadamer toma Hegel como testemunha importante para o momento dialético da experiência porque é nas reflexões do idealismo hegeliano que a experiência aparece de modo mais claro como um processo negativo e formativo, no qual o saber do sujeito é posto em questão e transformado. Mesmo discordando do desfecho sistemático hegeliano, o saber absoluto, Gadamer reconhece em Hegel a formulação filosófica mais rigorosa da estrutura interna da experiência. Hegel compreende a experiência não como vivência subjetiva, mas como um acontecimento que ocorre à própria consciência. Para Gadamer (2015, p. 463):

Este é o ponto em que Hegel nos aparece como uma testemunha importante, pois na Fenomenologia do espírito mostrou como faz suas experiências a consciência que quer adquirir certeza de si mesma. O objeto da consciência é o *em-si*, mas o *em-si* só pode ser conhecido tal como se apresenta para a consciência que experimenta.

A experiência acontece quando a consciência sofre uma negação interna; aquilo que ela tomava como verdadeiro se desfaz por suas próprias contradições. O sujeito se forma justamente ao reconhecer seus erros e limites, e não ao confirmar suas certezas. Além disso, Gadamer encontra em Hegel a ideia de que a experiência possui um caráter histórico. Embora Hegel interprete esse processo como um caminho rumo à totalidade do espírito, Gadamer retém apenas o aspecto hermenêutico desse movimento, a compreensão se dá sempre dentro de um horizonte histórico, pois “[...] o ser histórico do homem contém, como um momento essencial, uma negação fundamental que aparece na relação essencial entre experiência e discernimento”. (Gadamer, 2015, p. 465).

Desse modo, quando Gadamer confere ao hegelianismo sua referência nuclear para pensar o conceito de experiência é exatamente porque reconhece em suas reflexões o caráter dialético, negativo e formativo da experiência; daí por que, levou até o fim a intuição de que a experiência verdadeira não confirma expectativas, mas as desmente, obrigando o sujeito a transformar-se. Em Hegel a experiência não é simples acumulação de vivências, mas aquilo que eu sabia ou esperava se revela falso, o saber anterior entra em crise, o sujeito é forçado a reverter-se a si mesmo. Gadamer se apropria exatamente desse ponto. A experiência autêntica é sempre uma experiência negativa, não no sentido de destruição, mas de

superação formativa (*Bildung*). Ela nos torna diferente do que éramos antes. Por isso Gadamer pode afirmar que, “[...] é experimentado, no autêntico sentido da palavra, aquele que tem consciência dessa limitação, aquele que sabe que não é senhor do tempo nem do futuro. O homem experimentado conhece os limites de toda previsão e a insegurança de todo plano”. (Gadamer, 2015, p. 466). Hegel testemunha bem isso porque mostrou que experiência passa pela negação.

No entanto, Gadamer pensa a concepção de experiência como Hegel? A resposta é não. Gadamer não é hegeliano, embora aprenda com Hegel. Toma Hegel como testemunha, não como modelo a ser seguido integralmente. O ponto de ruptura entre os dois é a experiência consumada. Para Hegel, a experiência encontra seu sentido último no movimento do Espírito (*Geist*) rumo ao saber absoluto, isto é, numa reconciliação final entre sujeito e objeto. Gadamer recusa esse fechamento por que a experiência hermenêutica nunca se consuma definitivamente, não há um ponto final em que toda negatividade é superada, ou seja, a experiência conduz não ao saber absoluto, mas à consciência da finitude. Gadamer sintetiza isto do seguinte modo:

A verdadeira experiência é aquela na qual o homem se torna consciente de sua finitude. Nela, a capacidade de fazer e a autoconsciência de uma razão planificadora encontram seu limite. A ideia de que se pode dá marcha-a-ré a tudo, de que sempre há tempo para tudo e de que, de um modo ou de outro, tudo retorna e se mostra como uma ilusão. (Gadamer, 2015, p. 467).

Ao contrário do modelo hegeliano, no qual a negatividade da experiência é finalmente superada na reconciliação do espírito consigo mesmo, Gadamer entende que a experiência autêntica mantém aberta a ferida da não coincidência entre o sujeito e o sentido. A experiência ocorre precisamente quando as expectativas do intérprete são frustradas e quando aquilo que se acreditava saber se revela insuficiente ou equivocado. Por isso, a experiência conduz à consciência da finitude. O intérprete aprende, por meio da experiência, que não domina o sentido, que não se encontra fora da história e que sua compreensão está sempre condicionada por horizontes históricos e linguísticos que não escolheu. Essa consciência da finitude se manifesta como abertura. A experiência ensina o intérprete a manter-se disponível ao que o texto, o outro ou a tradição ainda podem dizer, sem pretender encerrar o sentido em uma síntese final.

Isso contrasta com a concepção instrumental da experiência, baseada na ideia do sujeito que controla e administra suas experiências. Reconhecer nossa finitude nos torna conscientes dos limites de nossas previsões e nos mantém abertos a novas experiências. A experiência hermenêutica envolve também a compreensão da tradição não como algo controlado pela experiência, mas como uma entrega e transmissão, especialmente no contexto linguístico-dialogico da relação eu-tu. É por isso que em Gadamer:

A experiência hermenêutica tem a ver com a *tradição*. Todavia a tradição não é simplesmente um acontecer que aprendemos a conhecer e dominar pela experiência, mas é *linguagem*, isto é, fala por si mesma, como um tu. O tu não é objeto, mas se comporta em relação ao objeto. Mas isso não deve ser mal interpretado como se na tradição o que nela chega à experiência se compreendesse como a opinião de um outro, que é um tu. (Gadamer, 2015, p. 467-468).

A experiência hermenêutica não é apenas sobre aprender e dominar uma tradição através da experiência, mas também reconhecer que a tradição é uma forma de linguagem que se expressa por si mesma, como um interlocutor (um “tu”). Isso significa que a tradição não deve ser vista como apenas uma opinião de outro (o “tu”), mas como algo que se relaciona dinamicamente com o sujeito interpretativo. Assim, a experiência hermenêutica, ao confrontar-nos com um horizonte de abertura, transforma a tradição em algo vivenciado e mantém essa tradição em um estado de abertura. A reflexão sobre a identidade da experiência, nesse contexto, é guiada pela hermenêutica da memória, que é fundamental devido à nossa finitude; ser finito significa ter memória e ser influenciado pelos outros em sua identidade cultural¹³. Apenas dessa forma é possível reconsiderar as condições da experiência humana. Por isso, sua redefinição envolve necessariamente a reabilitação da tradição e a união prévia de conceitos que dão sentido e importância à construção do conhecimento e da interpretação. Por esse motivo, o filósofo alemão sempre toma como referência a ideia de eu-tu. A compreensão é sempre uma relação eu-tu, isto é, uma relação de alteridade, por que, “no âmbito hermenêutico o correlato dessa experiência do tu é o que se costuma chamar de consciência histórica. A

¹³ Ver SILVA JÚNIOR, Almir Ferreira da. Sobre o conceito de experiência. In: ESTÉTICA E HERMENÊUTICA: a arte como declaração de verdade em Gadamer. 280 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 79.

consciência histórica sabe da alteridade do outro, do mesmo modo que a compreensão do tu sabe do mesmo como pessoa”. (Gadamer, 2015, p. 470).

Por conseguinte, a concepção de experiência gadameriana estabelece um diálogo com as noções de *práxis* e de *phronesis* ao enfatizar que a experiência autêntica não é cumulativa nem dominadora, mas transformadora. Diferentemente da experiência científica, orientada pela previsibilidade e pelo controle, a experiência hermenêutica é aquela em que o indivíduo se deixa interpelar pela alteridade, reconhecendo os limites de seu próprio saber. Essa estrutura negativa da experiência, marcada pela possibilidade de frustração e revisão de expectativas, aproxima-se diretamente da *phronesis* aristotélica, que também não opera por regras universais, mas por um juízo prático sensível às singularidades da situação. Do mesmo modo, a *práxis* não é a aplicação mecânica de um saber teórico, mas uma ação reflexiva que se constitui no próprio agir. Assim, em Gadamer, experiência, *práxis* e *phronesis* convergem na afirmação de uma racionalidade prática e histórica.

2.3 A compreensão como *práxis* e a ideia de *phronesis* aristotélica.

Na segunda parte de *Verdade e Método*, no tópico descrito como *A Atualidade Hermenêutica de Aristóteles*, Gadamer examina a compreensão enquanto *práxis*, ou seja, como prática. Postula que “a aplicação é um momento tão essencial e integrante do processo hermenêutico quanto à compreensão e a interpretação” (Gadamer, 2015, p. 407), pois “[...] a aplicação é, na compreensão, tudo, menos algo secundário”. (Grondin, 1999, p. 193). Nesse sentido, Gadamer volta seu olhar para Aristóteles em torno da *Ética aristotélica*¹⁴ a fim de problematizar como ocorre o saber teórico sobre o ser ético do homem. A interpretação de Gadamer sobre Aristóteles, especialmente a análise da virtude dianoética da *phronesis* (prudência, sabedoria prática) no sexto livro da *Ética a*

¹⁴ Aristóteles distingue agora duas formas em que este conhecimento do bem encontra a sua perfeição: “*techne*” e “*phronesis*”, que assentam na diferença entre “*poiesis*” e “*práxis*”, e ocorre no sexto livro da *Ética a Nicômaco*. Conhecer os meios necessários para atingir determinados objetivos e conhecer esses meios é conhecimento do bem, pois é conhecimento do útil (*συμφέρον*), uma “*techne*”, o bem é assumido nele e como tal não é questionado. Nenhum especialista pergunta se o seu conhecimento e experiência são bons para a comunidade (como *κοινὴν συμφέρον*, como *δίκαιον καὶ ἀγαθόν*). Esta é antes uma questão de prática própria e política, que inclui “saber o que é bom” pelo qual esta prática deve ser guiado na tomada de decisões. (GADAMER, Hans-Georg. **El Giro Hermenéutico**. Traducción de Arturo Parada. Ediciones Cátedra: Madrid, 1998). Tradução minha.

*Nicômaco*¹⁵, serve como um modelo ideal para a filosofia hermenêutica em relação à questão da compreensão em sua natureza essencialmente aplicativa. Gadamer menciona a interface entre hermenêutica e a filosofia prática de Aristóteles da seguinte maneira:

Se o próprio núcleo do problema hermenêutico é que a tradição como tal deve ser compreendida cada vez de modo diferente, então a partir do ponto de vista lógico, o que está em questão é a relação entre o geral e o particular. Compreender passa a ser um caso especial da aplicação geral de algo geral a uma situação concreta e particular. Com isso a ética aristotélica ganha especial relevância para nós. É verdade que Aristóteles não aborda o problema hermenêutico nem sua dimensão histórica, mas trata somente da apreciação correta do papel que a razão deve desempenhar na atuação ética. Mas o que nos interessa aqui é precisamente o fato de que ali estão em questão razão e saber, que estes não estão separados do ser que deveio, mas são determinados por esse ser e são determinantes para esse ser. (Gadamer, 2015, p. 411-412).

O interesse de Gadamer na investigação ética de Aristóteles está no coração da questão da compreensão por que sua reflexão hermenêutica sempre envolve um tipo de conhecimento que é muito semelhante ao que Aristóteles atribui à razão em todas as ações éticas. Por tal motivo a ética aristotélica é particularmente relevante nesse contexto. Embora Aristóteles não discuta diretamente o problema hermenêutico ou sua dimensão histórica, ele se concentra na importância da razão na ação ética. O hermeneuta alemão valoriza o fato de que, em Aristóteles, a razão e o conhecimento estão intrinsecamente ligados ao ser humano e suas experiências, sendo moldados por essas experiências e, ao mesmo tempo, moldando-as. A ética de Aristóteles oferece um modelo para a hermenêutica ao mostrar como a razão e o conhecimento não são entidades abstratas, mas estão enraizadas na existência e na prática humana. Essa perspectiva é fundamental para a compreensão hermenêutica, pois enfatiza a aplicação do conhecimento teórico a situações práticas concretas. Conforme o próprio Gadamer exemplifica:

O exemplo da ética aristotélica foi citado para desmascarar e evitar essa objetivação. O saber ético, como é descrito por Aristóteles, não é evidentemente um saber objetivo. Aquele que sabe não está frente a uma

¹⁵ No Livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles descreve sabedoria prática da seguinte maneira: No que tange à sabedoria prática, podemos dar-nos conta do que seja considerando as pessoas a quem a atribuímos. Ora, julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo, sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral. Bem o mostra o fato de atribuímos sabedoria prática a um homem, sob um aspecto particular, quando ele calculou bem com vistas em alguma finalidade boa que não se inclui entre aquelas que são objeto de alguma arte. (Aristóteles, 1991, p. 127).

constelação de fatos, que basta constatar, mas é atingido diretamente por aquilo que ele conhece. É algo que ele deve fazer. (Gadamer, 2015, p. 414).

O saber ético, conforme descrito por Aristóteles, não pode ser reduzido a um conhecimento objetivo. Ao retomar aspectos centrais da ética aristotélica, Gadamer busca, portanto, reavaliar o núcleo da questão hermenêutica — a própria questão da compreensão. Em vez de ser um observador passivo de fatos, o indivíduo que possui conhecimento ético está profundamente envolvido com o que conhece. Esse conhecimento não é apenas teórico, mas prático e imperativo — algo que a pessoa deve fazer. Para Weinsheimer¹⁶ (1985), Gadamer explica a hermenêutica através da ética de Aristóteles por que a ética, como a hermenêutica, envolve o problema do conhecimento aplicado. Portanto, o saber ético implica um compromisso ativo e pessoal com a ação, em vez de uma simples constatação de fatos. Então, “o conhecimento ético é uma questão mais de conhecimento prático do que teórico, de saber como em vez de saber aquilo”. (Warnke, 2003, p. 92).

Em Gadamer, a identificação da compreensão com a *phronesis*, é pensada, tanto na ética aristotélica quanto na hermenêutica filosófica. Esse momento, que envolve a co-determinação entre o universal e o particular, é essencial tanto na reflexão ética quanto na hermenêutica, constituindo um aspecto fundamental de nossa interação com o mundo. Essa identificação torna-se evidente para Gadamer através de seu contato com a interpretação heideggeriana da ética de Aristóteles, que, segundo o próprio Gadamer, se apresenta como uma interpretação crítica e desconstrutiva. O filósofo esclarece isto através da leitura produtiva que Heidegger fez de Aristóteles, do seguinte modo:

A primeira vez que tomei consciência disso foi quando conheci Heidegger em 1923 – ainda em Freiburg – e participei de seu seminário sobre a *Ética a Nicômaco*. Estudamos a análise da *phronesis*. No texto aristotélico, Heidegger mostrou-nos que toda *techne* tinha um limite interno: o seu tipo de conhecimento não era um desvelamento completo, porque o trabalho que sabia fazer era abandonado à incerteza de um trabalho que não tinha disponível. E aqui ele discutiu a diferença que separava todo esse conhecimento, especialmente a mera *doxa* da *phronesis*. Quando tentamos interpretar esta frase, muito inseguro e com uma alienação mental totalmente situada nos termos gregos, ele declarou em tom brusco: “Isto é consciência!” Não há aqui espaço para reduzir à sua dimensão própria o exagero pedagógico que existia nesta afirmação, e menos ainda para mostrar a pressão lógica e ontológica que realmente pesou sobre a análise

¹⁶ WEINSHEIMER, Joel. **Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth Method**. – New Haven e Londres: Yale University Press, 1985. Tradução minha.

da *phronesis* em Aristóteles. Hoje está claro o que Heidegger encontrou nele e por que a crítica aristotélica à ideia platônica do bem e ao conceito aristotélico de conhecimento prático o fascinou tanto: eles descreveram uma forma de conhecer que não poderia mais se referir a uma obtenção final no sentido de ciência, pois era conhecimento na situação existencial concreta. (Gadamer, 2003, p. 42)¹⁷.

Este trecho destaca um ponto crucial na conexão feita por Gadamer entre compreensão e *phronesis*. O filósofo mostra a importância da interpretação de Heidegger, que, ao investigar a questão do ser, trouxe à tona um aspecto decisivo para a reinterpretação de Aristóteles por Gadamer. Conforme aponta Grondin¹⁸, “Gadamer, de fato, ficará permanentemente impressionado com a maneira como Heidegger revive o “conhecimento prático” de Aristóteles”. (Grondin, 2003, p. 25). O modelo de conhecimento, tal como percebido na situação ética descrita por Aristóteles, mostra que a *phronesis* é comparável ao saber que está sempre presente na vida concreta e factual, essencialmente vinculado ao modo de ser do homem no mundo. Consequentemente, “o conhecimento prático não se baseia apenas no controle metódico e na distância, mas tem principalmente as suas raízes na preocupação com a existência por si mesma”. (*ibidem*, p. 25). Para Batista (2018), Gadamer, entretanto, mesmo reconhecendo na abordagem heideggeriana elementos essenciais necessários a uma ontologia hermenêutica, realiza um deslocamento da apropriação heideggeriana, resituando-a no domínio da vida em comum.

Nesse sentido, “a delimitação operada por Aristóteles entre saber ético da *phronesis* e saber teórico da *episteme*”. (*ibidem*, p. 14). Para os gregos, a ciência (ou *episteme*), exemplificada pela matemática, era vista como um conhecimento fixo e inalterável. Em contraste, a *phronesis* envolve julgamento e ação moral em contextos específicos, enfatizando a necessidade de adaptação e resposta às circunstâncias variáveis. Assim, enquanto a *episteme* busca a compreensão de verdades eternas, a *phronesis* se foca na ação ética e nas decisões práticas que respondem às demandas particulares de cada situação. Para o hermeneuta, aí encontra-se o verdadeiro problema do saber ético de que se ocupa Aristóteles em

¹⁷ GADAMER, Hans-Georg. **Los caminos de Heidegger**. Traducción de Ángela Ackermann Pilari. Barcelona: Herder Editorial, 2003. Tradução minha.

¹⁸ GRONDIN, Jean. **Introducción a Gadamer**. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. - Barcelona: Herder Editorial, 2003. Tradução minha.

sua ética e com a qual se concentrará o problema hermenêutica das modernas ciências do espírito em sua dimensão de aplicabilidade, pois conforme sublinha:

Este é o ponto em que se pode relacionar a análise aristotélica do saber ético como o problema hermenêutico das modernas ciências do espírito. É verdade que na consciência hermenêutica não se trata de um saber técnico nem ético, mas essas duas formas de saber contêm a mesma tarefa da aplicação que vimos ser a dimensão problemática central da hermenêutica. Fica claro também que “aplicação” não significa a mesma coisa em ambos os casos. Existe uma peculiaríssima tensão entre a *techne* que se ensina e aquela que adquire por experiência. Na práxis o saber prévio que alguém possui quando aprendeu um ofício não é necessariamente superior àquele que possui um iletrado no assunto, mas que é muito experiente. (Gadamer, 2015, p. 415-416).

No entanto, é importante compreender que para Gadamer a “aplicação” tem diferentes significados no contexto da técnica (*techne*) e da ética. Em *techne*, há uma tensão peculiar entre o conhecimento que é ensinado e o conhecimento adquirido pela experiência. Na prática (*práxis*), o conhecimento prévio adquirido através do aprendizado formal de um ofício não é necessariamente superior ao conhecimento prático de alguém sem formação formal, mas que possui vasta experiência. Na prática hermenêutica, a aplicação de conhecimento não se limita a uma reprodução técnica de regras aprendidas, mas envolve uma adaptação ativa e prática; similar à *phronesis* aristotélica, onde a experiência e a compreensão contextual são cruciais. Portanto, a hermenêutica, como na ética, requer uma aplicação que considera as nuances e especificidades de cada situação, reconhecendo a importância da experiência prática tanto quanto ou até mais do que o conhecimento técnico formal.

Em *O Problema da Consciência Histórica* (1963), especialmente na conferência *O Problema Hermenêutico e a Ética de Aristóteles*, Gadamer revisita a caracterização aristotélica da *phronesis* como uma forma de racionalidade prática, distinta do conhecimento científico (*episteme*). Tal distinção “estabelecida por Aristóteles entre saber ético da *phronesis* e o conhecimento teórico e científico da *episteme* é particularmente evidenciada quando lembramos que é o ideal das matemáticas que representa a ciência aos olhos dos gregos”. (Gadamer, 2003, p. 49-50). Ele contrasta isso principalmente com o saber prático (*poiesis*), resultante da *techne* (habilidade ou arte de fabricar algo), que é típico das atividades dos artesãos:

A tarefa da decisão ética é encontrar o que é correto na situação concreta, isto é, discernir e aprender o que é correto na situação. Também ele deve

lançar mão e escolher os meios adequados, e seu agir deve orientar-se tão reflexivamente quanto o do artesão. Da análise aristotélica da *phronesis* podemos extrair toda uma série de momentos que respondem a essa pergunta. Pois a genialidade de Aristóteles está precisamente na quantidade de aspectos que leva em conta ao descrever cada fenômeno. (Gadamer, 2015, p. 417).

Nessa perspectiva, Gadamer explora três aspectos fundamentais da *phronesis*, conforme atribuídas por Aristóteles, que, além de diferenciá-la da *techne*, revelam elementos cruciais para o conhecimento característico da hermenêutica. Em relação ao primeiro aspecto¹⁹, o filósofo afirma em *Verdade e Método*²⁰:

Você aprende uma técnica – e também pode desaprendê-la. Mas você não aprende conhecimento ético e também não pode desaprendê-lo. Não nos confrontamos com isso de forma que possamos adquiri-lo ou não, assim como podemos escolher uma habilidade material, uma técnica, ou não. Pelo contrário, já se está sempre na situação de quem deve agir (se desconsiderar a fase de imaturidade em que a obediência ao educador substitui a própria decisão), pelo que se deve sempre já possuir e aplicar o conhecimento ético. É precisamente por isso que o conceito de aplicação é altamente problemático. Porque você só pode usar algo que já possui para si. No entanto, não se possui conhecimento ético para si de tal forma que já o possui e então confia na decência, na coragem, na dignidade, na solidariedade, etc. Todos os conceitos que podem ser reconhecidos como diferentes do modelo que é, por exemplo, o plano de um aplica-se a situações específicas. (Gadamer, 1999, p. 322).

Neste primeiro aspecto, ao abordar a diferença entre *techne* e *saber ético* deixa evidente no que diz respeito à *techne*, que é uma habilidade que pode ser aprendida e esquecida. Tal habilidade é objetiva e externa ao indivíduo; alguém pode decidir aprender ou não aprender uma *techne*, e uma vez adquirida, pode ser praticada ou abandonada. Por outro lado, saber ético não é algo que pode ser simplesmente aprendido ou esquecido da mesma maneira que uma *techne*. Gadamer salienta que o saber ético está sempre presente em nossas vidas, porque constantemente enfrentamos situações que exigem decisões morais e ações éticas. Mesmo na fase inicial da vida, na qual obedecemos a educadores, estamos internalizando esse saber ético. A aplicação do saber ético é complexa porque não o

¹⁹ Em *O Problema da Consciência Histórica* tal questão é formulada da seguinte forma: uma técnica se aprende e pode ser esquecida; pode-se perder uma habilidade. Mas o saber ético nem se aprende nem, se esquece. Ele não é como o saber de uma profissão que se pode escolher, não se pode recusá-lo e escolher um outro saber. Pois, ao contrário, o sujeito da *Phronesis*, o homem, se encontra desde já em ação numa situação e, assim, sempre obrigado a possuir um saber ético e a aplicá-lo segundo as exigências de sua situação concreta. (Gadamer, 2003, p. 52).

²⁰ GADAMER, Hans-Georg. **Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.** Unveränd. Taschenbuchausg. Tübinga: Mohr Siebeck, 1999. Tradução minha.

possuímos de maneira objetiva como uma *techne*. Não é algo que podemos escolher aplicar ou não; está intrinsecamente ligado às nossas ações e decisões. Ao contrário da *techne*, não temos primeiro que adquirir o saber ético para depois aplicá-lo; ele já está presente em nós e em nossas interações com o mundo. Assim, “tal aspecto também é próprio da compreensão, pois somente na situação na qual o intérprete se encontra diante do que deve ser interpretado que a compreensão pode ser percebida em sua realização aplicativa”. (Batista, 2018, p. 56). Seguindo essa mesma diretiva, para Warnke²¹, o conhecimento ético e o conhecimento técnico diferem primeiro no que diz respeito à relação do conhecimento com a sua aplicação. Contudo, esclarece essa relação utilizando-se da seguinte exemplificação:

No entanto, as duas formas de conhecimento são significativamente diferentes. Ao obturar os dentes ganha-se uma certa proficiência; aprende-se a ser mais rápido e eficiente; a pessoa se torna menos hesitante e mais segura em seu conhecimento. Ainda assim, o que se sabe quando se sabe como obturar os dentes não muda fundamentalmente. Envolve sempre saber tapar uma cavidade com algum tipo de metal. Em contrapartida, os elementos envolvidos em saber agir com coragem, por exemplo, podem mudar radicalmente. A coragem pode envolver uma vontade de morrer, mas também uma recusa em morrer, defender os próprios direitos e também ceder aos outros. Assim, enquanto as ações a serem executadas são sempre mais ou menos ditadas pela tarefa atribuída ao conhecimento técnico (tapar uma cavidade), as ações que a virtude da coragem envolve não são assim dadas, mas dependem, em muito maior medida, de decisões individuais e circunstância. (Warnke, 2003, p. 92-93).

A citação acima estabelece uma distinção fundamental entre dois tipos de saber: o técnico-instrumental e o ético-prático. A análise está claramente inspirada nas ideias de Aristóteles, retomadas por Gadamer, especialmente em sua diferenciação entre *technê* e *phronesis* (sabedoria prática). Para Warnke a compreensão humana — especialmente no domínio das relações, das decisões morais, da política e das virtudes, não pode ser reduzida a um modelo técnico ou metódico. Diferentemente das ciências naturais ou das práticas técnicas, a vida ética exige interpretação, sensibilidade histórica e julgamento contextual, ou seja, exige hermenêutica. Mesmo na *techne*, onde existe uma imagem guia para a criação de objetos, há uma determinação da forma e, de certo modo, do uso do que é

²¹ WARNKE, Georgia. **Gadamer:** Hermeneutics, Tradition and Reason. Cambridge: Editorial Office, 2003. Tradução minha.

fabricado. No caso do saber ético, embora ele seja determinado por leis ou regras gerais que possuem universalidade, é igualmente necessário que seja aplicado conforme a situação concreta e particular em que a lei se insere. Acerca dessas nuances, Gadamer afirma o seguinte:

Ao contrário, todo aquele que “aplica” o direito se encontra em uma posição bem diferente. É verdade que na situação concreta ele se vê obrigada a atenuar o rigor da lei. Mas se o faz, não é por que não seja possível fazer melhor, mas por que senão estaria cometendo injustiça. Atenuando a lei não faz reduções à justiça, mas encontra um direito melhor. Em sua análise da *epieikeia* (equidade), na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles formula isso com a mais precisa das expressões: *epieikeia* é correção da lei. Aristóteles mostra que toda lei é geral e não pode conter em si a realidade prática em toda a sua concreção, na medida em que se encontra numa tensão necessária com relação ao concreto da ação. (Gadamer, 2015, p. 419).

Para Gadamer, tal aplicação da lei está em uma posição única, diferente daquela de quem simplesmente a segue ou estuda. Quando uma pessoa aplica a lei, ela deve considerar a situação concreta em que a lei será aplicada. Essa suavização não reduz a justiça; pelo contrário, pode levar a uma aplicação mais justa da lei. Aristóteles, em sua análise da *epieikeia* (equidade) na *Ética a Nicômaco*, descreve isso como uma correção da lei. Reconhece que toda lei é geral e não pode capturar todas as nuances da realidade prática, pois há uma tensão necessária entre a generalidade da lei e as especificidades das situações concretas. Gadamer interpreta que essa relação entre a lei e sua aplicação concreta é semelhante à relação do homem com a tradição. A tradição, como a lei, é algo herdado e geral, mas a maneira como cada indivíduo a vivencia e aplica é sempre atual e plural. Como a aplicação da lei requer uma interpretação e adaptação à situação presente, a relação com a tradição também exige uma interação dinâmica e atualizada. Para Batista (2018), o determinante de toda relação, isto é, a concretização do universal na situação particular, é o que diferencia a justa atuação da consciência ética da atuação produtiva da *techne*. Nesse contexto, a reflexão sobre a aplicação é esclarecida por Gadamer em *Verdade e Método* no exemplo da concretização das leis. Isso pode ser confirmado pela própria fala de Gadamer em uma entrevista concedida em 2001, para Silvio Vietta²², na qual:

²² Aplicación no significa la aplicación posterior de una generalidad dada, entendida primero en sí misma, a un caso concreto; al contrario, es la primera comprensión verdadera de la generalidad en que cada texto se convierte para nosotros. (Gadamer, 2004, p. 17).. Tradução minha.

Aplicação não significa aplicação posterior de uma dada generalidade, entendida primeiro em si mesmo, a um caso concreto; pelo contrário, é a primeira compreensão verdadeira da generalidade que cada texto se torna para nós. (Gadamer, 2004, p. 17).

Desse modo, “esta primeira perspectiva conduz à diferença de conceitos acerca dos meios e fins no saber ético e também no saber técnico, que é para Gadamer a segunda perspectiva” (Batista, 2018, p. 57), ou seja, inicialmente, o filósofo alemão faz esta distinção ao associar o saber técnico a objetivos específicos, enquanto o saber moral está sempre ligado a objetivos universais, levando em conta de maneira fundamental os meios para alcançar esses objetivos. (*Ibidem*, p. 57). Sobre tal concepção, diz Gadamer²³:

Nisso se torna patente uma modificação fundamental da relação conceitual entre meios e fins, pela qual se distingue o saber ético do saber técnico. Não é só que o saber ético não possui um fim particular, mas que afeta o viver corretamente no seu conjunto, contra o que o saber técnico, naturalmente, é sempre particular e serve a fins particulares. Tampouco se trata só do fato de o saber moral dever intervir toda vez que se requisitasse um saber técnico, onde estivesse disponível, não teria necessidade de buscar conselho consigo mesmo sobre aquilo que lhe confere validade enquanto saber. Quando há uma *techne*, é preciso que a aprendamos, e com isso saberemos também eleger os meios idôneos. O saber ético, ao contrário, requer sempre, ineludivelmente, essa deliberação interior. Ainda que se pense esse saber em um estado de perfeição ideal, esta seria a perfeição dessa deliberação consigo mesmo (*euboulia*) e não um saber do tipo técnico. (Gadamer, 2015, p. 422).

Para Aristóteles, o saber ético exige uma contínua reflexão e deliberação interna, não sendo passível de aprendizagem. Mesmo em um estado ideal de perfeição, o saber ético não seria uma forma de conhecimento técnico, mas sim a perfeição da deliberação consigo mesmo (*euboulia*). Essa deliberação interior é o que confere validade ao saber ético, tornando-o fundamentalmente diferente do saber técnico, que não requer tal introspecção contínua. Por outro lado, “este aspecto se encontra em oposição ao saber técnico, pois quem pratica este último “é um entendido” no assunto e assim, não pondera sobre os meios a serem empregados na obtenção de um produto final”. (Batista, 2018, p. 58). O

²³ Nesse mesmo propósito Gadamer escreve em *O Problema da Consciência Histórica*, na 4ª Conferência sobre *O problema hermenêutico e a ética de Aristóteles*, o seguinte: “o que acabamos de dizer leva também a uma diferença de relação conceitual entre o fim e os meios no saber ético, de um lado, e no saber técnico, de outro. Notemos, de início, que, contrariamente ao que se passa no nível da técnica, o fim do saber ético não é uma coisa particular; ele determina toda a retidão ética da vida em seu todo. Além disso, o que é ainda mais importante, a atividade técnica não exige que o sujeito mesmo que a prática *pondere* novamente sobre os meios que lhe permitem atingir o seu fim: o sujeito “é um entendido” nessa atividade. E já que semelhante possibilidade fica de antemão descartada no caso do saber prático, segue daí uma caracterização do domínio ético como aquele em que o saber técnico cede lugar à deliberação e à reflexão”. (Gadamer, 2003, p. 54).

desenvolvimento do saber técnico não eliminará a dependência do saber ético, que é mais voltado para o aconselhamento e a reflexão interior. Por isso, como afirma Gadamer, “o saber ético não poderá nunca revestir o caráter prévio, próprio dos saberes suscetíveis de aprendizagem”. (Gadamer, 2015, p. 422). Isso significa que o saber ético não pode ser antecipado ou programado da mesma maneira que os conhecimentos técnicos ou científicos. A relação entre meio e fim na ética é mais complexa e não permite uma determinação prévia clara, pois envolve considerações que vão além da simples aplicação de meios para alcançar fins determinados.

Assim, no que se refere ao terceiro aspecto proposto por Gadamer, a reflexão ética tem uma relação íntima consigo mesma, característica que Aristóteles explora através do conceito de *phronesis*, e associado à compreensão (*Verständnis*), ou como ressalta Batista, “para Gadamer, esta caracterização encontra-se muito próxima do processar da compreensão no seu modo de ser ontológico”. (Batista, 2018, p. 60). Isso significa que, para Gadamer, a reflexão ética é uma parte fundamental da existência humana, não algo separado ou adicional, mas algo que está profundamente integrado ao nosso modo de ser e compreender o mundo. Conforme o próprio hermeneuta²⁴ afirma:

O saber-se da reflexão ética possui, de fato, uma relação para consigo mesmo muito característica. É o que ensinam as modificações que Aristóteles apresenta no contexto de sua análise da *phronesis*. Junto a *phronesis*, a virtude da ponderação reflexiva, aparece à compreensão (*Verständnis*). A compreensão (*Verständnis*) é introduzida como uma modificação da virtude do saber ético, na medida em que aqui já não se trata de mim mesmo, que devo agir. Segundo isso, “*synesis*” significa, inequivocamente, a capacidade de julgamento ético. Elogia-se, portanto, a compreensão de alguém, quando ele, julgando, consegue deslocar-se completamente para a plena concreção da situação em que o outro deve atuar. (Gadamer, 2015, p. 424).

Esta compreensão implica a capacidade de se colocar no lugar do outro, julgando a situação com plena consideração das circunstâncias concretas. Portanto, a reflexão ética e a compreensão são intrinsecamente ligadas, exigindo tanto uma introspecção contínua quanto uma empatia profunda para julgar corretamente as

²⁴ Conforme formulada em *Le Problème de la Conscience Historique*, quanto ao terceiro aspecto, Gadamer afirma que: o conhecimento por si da reflexão ética implica, na verdade, uma relação absolutamente notável consigo mesmo. Isto é o que aprendemos com as análises aristotélicas das variantes da *Phronesis*. Tradução minha.

ações em contextos específicos. Assim, “ao lado de *Phronesis*²⁵, existe o fenômeno da compreensão, no sentido de *Synesis*²⁶: modificação intencional do conhecimento ético quando se trata de conhecimento não para mim, mas para o outro”, (Gadamer, 1996, p. 70), isto é, da capacidade de aplicar a sabedoria prática às nossas próprias ações (*phronesis*), também devemos ter a capacidade de adaptar nossa compreensão ética quando consideramos as ações e situações dos outros (*synesis*). Esta é uma visão mais abrangente da ética que envolve empatia e uma consideração cuidadosa das circunstâncias e perspectivas alheias. Elogia-se a compreensão de alguém quando essa pessoa consegue se deslocar completamente para entender a situação concreta em que outra pessoa deve agir, “além disso, o fato de viver bem com alguém só manifesta todo o seu significado ético através do fenômeno da compreensão”. (*Idem*, p. 70). Nesse sentido, o ato de viver bem com alguém ganha seu pleno significado ético através da compreensão. Sem esta capacidade de realmente entender e considerar a outra pessoa, as relações carecem de uma base ética robusta. Compreender o outro é essencial para que as interações humanas sejam moralmente ricas e significativas. Isso significa que a pessoa é capaz de avaliar a situação com empatia e discernimento, considerando todos os fatores envolvidos. Sobre tal concepção desse aspecto, Gadamer torna ainda mais explicativo, ao afirmar em *Le Problème de la Conscience Historique*, o seguinte:

A compreensão do outro, como fenômeno original, não é simplesmente técnico, psicológico ou a experiência cotidiana que a pessoa “inteligente”, a “engenhosa” também possui. Supõe que nos comprometamos com uma causa justa e que descobrimos através dela um vínculo com os outros. Esta ligação concretiza-se no fenômeno do conselho moral. Só recebemos e damos, como dizem, bons conselhos entre amigos. Isto é para sublinhar que a relação que se estabelece entre as duas pessoas não é a de duas coisas que nada têm a ver uma com a outra, mas que a compreensão é, para usar uma ideia a que já estamos habituados, uma questão de pertencimento. Segundo Aristóteles, dá origem aos seguintes dois fenômenos correlatos: o espírito de discernimento da situação dos outros e a resultante tolerância ou indulgência. (Gadamer, 1996, p. 70).

²⁵ Este termo do grego antigo, frequentemente traduzido como “sabedoria prática” ou “prudência”, refere-se à capacidade de fazer julgamentos morais sólidos e tomar decisões corretas em situações específicas. É uma virtude ética importante, especialmente no pensamento aristotélico, que enfatiza a ação moral e a tomada de decisões corretas em contextos práticos.

²⁶ Outro termo do grego antigo, *synesis* pode ser traduzido como “compreensão” ou “discernimento”. No contexto da citação, Gadamer está usando *synesis* para descrever uma modificação intencional do conhecimento ético, ou seja, um ajuste ou uma adaptação da nossa compreensão ética.

Ao engajar-se em uma causa justa, descobrimos um vínculo com o outro. Este vínculo é fundamental para a verdadeira compreensão e é um aspecto crucial das interações humanas. Esse vínculo se manifesta no fenômeno do “conselho moral”. Bons conselhos só podem ser dados e recebidos entre amigos, indicando que a compreensão genuína ocorre em um contexto de relacionamento e confiança mútua. Segue-se disto, pois a relação que se estabelece entre duas pessoas que compreendem uma à outra não é superficial ou desconectada. Em vez disso, é uma relação de “pertencimento”, onde ambos se sentem parte de algo maior e compartilham um vínculo significativo.

Assim, Aristóteles descreve dois fenômenos correlativos que surgem da compreensão: o espírito de discernimento que tem a ver com a capacidade de entender a situação em que o outro se encontra, vendo além das aparências superficiais e tolerância ou indulgência resultante desse discernimento, que envolve uma atitude de tolerância e compreensão diante das circunstâncias do outro. Conforme Gadamer diz:

Isso se torna mais claro nos outros tipos de reflexão ética que Aristóteles apresenta, ou seja, discernimento e tolerância. Agudeza de espírito é pensada aqui como uma propriedade. Nós dizemos que tem boa agudeza de espírito aquele que julga reta e equitativamente. A pessoa que age com agudeza de espírito está disposta a reconhecer o direito particular do outro e por isso em geral está propenso a ser indulgente e perdoar. É claro que também aqui não se trata de um ser técnico. (Gadamer, 2015, p. 425).

Aqui, Gadamer refere-se aos outros tipos de reflexão ética que Aristóteles discute, além da *phronesis* (sabedoria prática), especificamente discernimento e tolerância. Agudeza de espírito é considerada uma qualidade ou característica. Uma pessoa com agudeza de espírito é capaz de julgar de maneira justa e equitativa, reconhecendo e respeitando os direitos particulares dos outros. Tal disposição para reconhecer o direito particular do outro leva a uma tendência de ser indulgente e perdoar. Isso significa que a pessoa é capaz de compreender e tolerar as falhas ou necessidades dos outros, agindo com compaixão e empatia. Desse modo, Gadamer ressalta que essas qualidades de agudeza de espírito, discernimento e tolerância não são aspectos técnicos. Elas não podem ser aprendidas ou aplicadas de maneira objetiva como uma técnica ou habilidade prática.

Para Gadamer, a compreensão é um fenômeno prático que emerge da interação ativa com o mundo e com os outros, mediada pela tradição e pela história.

A *práxis* não é apenas um contexto para a compreensão, mas é constitutiva do próprio ato de compreender. Conforme nos lembra Grondin (2008), compreender é, portanto, “aplicar” um significado ao presente, isto é, a compreensão nada mais é do que a aplicação de um significado ao presente²⁷. Assim, “[...] o núcleo fundamental a partir do qual Gadamer vai definir a singularidade de sua proposta hermenêutica é, pois, o compreender²⁸”. (Silva Júnior, 2005, p. 24). Compreender (*Verstehen*) não é simplesmente absorver informações, mas manter-se diante de algo com abertura, firmeza e disposição para o diálogo com o sentido que emerge — seja ele um texto, uma obra, uma pessoa ou uma tradição; compreender é se colocar diante da “coisa em questão” (*die Sache selbst*), em um encontro que exige escuta, historicidade e linguagem. Portanto, o *Verstehen* carrega essa carga existencial e dialógica — não apenas captar, mas sustentar-se na relação com o sentido. Esse processo de atribuição de significado é essencial para que possamos interpretar e interagir com o mundo ao nosso redor de forma relevante e significativa.

Entretanto, a compreensão é vista como uma atividade dinâmica que conecta o conhecimento ou a informação previamente adquirida com a situação presente. Ela é, por isso, sempre histórica, pois se estabelece a partir de um horizonte de sentido previamente estruturado, isto é, a tradição. Mas o que significa, então, compreender a tradição como *práxis*? Significa reconhecer que a autoridade da tradição se realiza na ação interpretativa, no modo como o intérprete, situado em um tempo, discernirá como essa tradição fala ao presente. A tradição nos fala, mas é na *práxis* que decidimos como escutá-la e o que fazer com ela. Compreender, então, é sempre partir da tradição (pré-compreender), mas com disposição prática para dialogar, julgar e transformar. A tradição fala, porém é o nosso agir hermenêutico que diz como escutamos, como respondemos e o que fazemos com o que nos é legado.

²⁷ GRONDIN, Jean. **¿Qué es la hermenéutica?** Traducción de Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2008. Tradução minha.

²⁸ O termo *Verstehen* tem origem no verbo *stehen*, cujo significado remete a “estar de pé” ou “manter-se firme”. Essa etimologia confere ao termo uma conotação existencial, distinta de *Verstand*, que se refere à faculdade do entendimento intelectual, e de *begreifen*, que designa o ato de compreender algo de forma conceitual e abstrata.

CAPÍTULO 2

3 A AUTORIDADE DA TRADIÇÃO COMO FUNDAMENTO PARA A COMPREENSÃO:

Conforme sinalizado anteriormente, uma hermenêutica da compreensão não pode prescindir de sua relação direta com a tradição, *médium* sem o qual o fenômeno do compreender não pode ser pensado pelo paradigma da hermenêutica filosófica. Portanto, este capítulo tem como objetivo examinar a concepção de autoridade da tradição como fundamento para a compreensão. Trata-se de um movimento que unifica, em um mesmo horizonte, a tradição e a situação concreta do intérprete, em uma tensão permanente entre sua pertença à tradição e o que nela foi dito, isto é, a fala da tradição, mantida na objetividade de sua distância temporal. Ao reabilitar o propósito da tradição, o hermeneuta reconhece sua importância constitutiva na dinâmica da compreensão humana, conferindo-lhe o estatuto de autoridade. Essa autoridade, longe de ter um caráter negativo ou opressivo, manifesta-se de forma positiva, como condição essencial para a compreensão.

3.1 Compreensão e tradição: compreender é pré-compreender.

A partir da concepção gadameriana, inspirada diretamente na analítica existencial de Heidegger, compreender é sempre, antes de tudo, pré-compreender; Gadamer retoma de Heidegger, a compreensão não é apenas uma entre outras formas de comportamento do sujeito, mas constitui o próprio modo de ser da existência humana — o *Dasein*²⁹. Dessa maneira, compreender é estar já lançado em um mundo previamente interpretado. A compreensão, portanto, não começa do

²⁹ Utilizarei a tradução de *Dasein* como *ser-aí*, pois essa versão mantém de forma mais direta e transparente a estrutura etimológica original do termo alemão: *Da* que significa “aí” ou “aqui”, e *Sein*, “ser”. A tradução literal, portanto, preserva a composição conceitual que Heidegger emprega intencionalmente ao criar neologismo filosófico. Essa fidelidade formal não é meramente linguística, mas contribui para ressaltar a centralidade da localização existencial do ser humano no mundo, um ser que sempre já se encontra em uma situação, num “aí” determinado, em relação com o mundo e os outros. Portanto, é uma expressão conceitual encontrada em Heidegger frequentemente traduzido na língua portuguesa por *ser-aí*, porém equivalente a algo como a existência humana. Na linguagem diária alemã a palavra *Dasein* significa vida ou existência. O termo é usado por outros filósofos alemães para explicar a existência de qualquer entidade. Entretanto, Heidegger separa a palavra em seus componentes *Da* e *Sein*, e concede a ela um significado especial que está relacionado com a sua resposta à questão de que é realmente o ser humano. Ele relaciona sua resposta à questão do ser. O *Dasein* aquele ser que somos é distinto de todos os outros seres pelo simples fato de que se apresenta no seu próprio ser. (Lawn, 2005, p. 95).

zero, carrega consigo um sentido prévio, uma abertura existencial em que o mundo já nos é significativo, antes mesmo de qualquer análise ou explicitação.

É precisamente a partir dessa compreensão ontológica, enquanto modo de ser do *ser-aí* já sempre lançado em um mundo significativo, que se torna evidente a necessidade de uma fundamentação fenomenológica da hermenêutica; mas, uma hermenêutica da compreensão não pode prescindir dos fundamentos fenomenológicos da filosofia de Heidegger porque é justamente a partir desta base que a compreensão deixa de ser tratada como uma operação metodológica ou técnica e passa a ser reconhecida como estrutura ontológica fundamental do *ser-aí*. Heidegger, ao desenvolver a analítica existencial do *ser-aí* em *Ser e Tempo*, demonstrou que compreender é uma forma de ser, um modo pelo qual o ser humano já está sempre em relação ao mundo de maneira interpretativa e significativa. Gadamer retoma esse ponto crucial e o radicaliza ao mostrar que toda compreensão é atravessada por uma pré-compreensão, isto é, por horizontes históricos, linguísticos e culturais que não são contingentes, mas estruturais. Nesse sentido, Heidegger oferece a Gadamer o solo necessário para pensar a compreensão não como algo que o sujeito faz, mas como algo que o constitui, e é essa virada ontológica que sustenta toda a proposta de *Verdade e Método*.

Essa dependência estrutural da hermenêutica gadameriana em relação à ontologia heideggeriana encontra sua fundamentação mais precisa na própria descoberta, por Heidegger, da estrutura prévia da compreensão, desenvolvida de modo sistemático em *Ser e Tempo* (1927). Para Heidegger, toda interpretação e toda compreensão partem de uma estrutura prévia, composta pela *posição prévia*, *visão prévia* e *concepção prévia*, na qual o *Ser-aí* já se encontra lançado no mundo com uma familiaridade originária em relação ao seu entorno, ou seja, compreender algo pressupõe sempre já estar de algum modo compreendido por esse algo, dentro de um horizonte de sentido historicamente dado. Como afirma o próprio Heidegger:

A compreensão enquanto abertura do pré sempre diz respeito a todo o ser-no-mundo. Em toda compreensão de mundo, a existência também está compreendida e vice-versa. Toda interpretação, ademais, se move na estrutura prévia já caracterizada. Toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar. (Heidegger, 2005, p. 209).

A compreensão, enquanto, abertura do pré é a possibilidade ontológica de estar-no-mundo de forma compreensiva, e é ela que fundamenta a estrutura

hermenêutica da existência, é sempre atravessada por um horizonte anterior que a possibilita, jamais partimos do zero. Gadamer retoma esse núcleo do pensamento heideggeriano para afirmar que compreender é sempre pré-compreender, por que é justamente esse movimento que fundamenta sua hermenêutica filosófica. Ao reconhecer a historicidade e a finitude do *ser-aí*, Gadamer mostra que toda compreensão está situada, moldada por tradições e linguagens que constituem o pano de fundo de qualquer experiência interpretativa. Assim, sem a ontologia da compreensão desenvolvida por Heidegger, a hermenêutica gadameriana não poderia alcançar seu estatuto filosófico pleno, ela se reduziria novamente a uma metodologia externa ao ser do intérprete, perdendo seu enraizamento existencial.

Desse modo, a compreensão é sempre antecipatória, ou seja, é parte de uma base prévia que organiza e estrutura qualquer nova interpretação. A estrutura prévia da compreensão refere-se ao fato de que o *Dasein* nunca se encontra diante do mundo de maneira pura ou neutra. Palmer (1999, p. 140) ao retomar essa discussão nos lembra de que “[...] a pré-estruturação da compreensão não é simplesmente uma propriedade da consciência que se coloca diante de um mundo já dado. Considerar as coisas deste modo seria cair no modelo interpretativo do sujeito-objeto”, o ser humano e o mundo estão interligados de forma inseparável, sendo o ser-no-mundo uma condição fundamental da existência humana. O que se trata é pensar filosoficamente a compreensão como uma questão ontológica e não gnosiológica. Isso significa que não partimos de um ponto neutro, pois estamos sempre já situados em um horizonte de sentido que orienta nossas interpretações, isto é, “[...] a estrutura prévia assenta preferentemente, no contexto do mundo que já contém sujeito e objeto. Heidegger descreve a compreensão de modo a abordá-la anteriormente à dicotomia sujeito-objeto.” (Palmer, 1999, p. 141). Com isso, Palmer evidencia que Heidegger não parte da clássica separação entre sujeito e objeto, mas propõe em que a existência humana já está compreensivamente envolvida com o mundo. O filósofo, segundo Palmer, discute como as coisas passam a ser vistas a partir do significado, da compreensão e da interpretação, indicando que o sentido não é algo acrescentado posteriormente à realidade, mas o modo originário de ser com o mundo. A compreensão, assim, é uma abertura ontológica, sempre já operante.

É justamente a partir dessa compreensão ontológica, concebida como abertura prévia e inseparável do ser-no-mundo, que Gadamer retoma e aprofunda a noção de que toda compreensão é inevitavelmente atravessada por pré-compreensões historicamente situadas. Todavia, enquanto Heidegger enfatiza a historicidade como fundamento da ontologia da compreensão, permitindo à hermenêutica reconhecer que o conhecimento também está situado historicamente, Gadamer avança ao destacar que todo ato de compreender é, na verdade, uma interpretação, guiada pelo que denomina de fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*), isto é, “[...] a compreensão consiste precisamente na elaboração de um projeto prévio que, obviamente, tem que ser constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido”. (Gadamer, 2015, p. 356). Desse modo, para o hermeneuta, compreender não é alcançar um sentido fixo e definitivo, mas participar de um processo contínuo de mediação entre o passado e o presente, entre o intérprete e a tradição. É nesse movimento que a verdade³⁰ se desvela — não como método, mas como acontecimento. Nesse contexto, Gadamer ressalta que toda compreensão implica o confronto com o outro e a disposição para se deixar afetar por esse encontro, o que exige a suspensão dos próprios preconceitos. Como ele mesmo assinala:

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. Assim, todo encontro significa a suspensão de meus preconceitos, seja o encontro com uma pessoa com quem aprendo a minha natureza e os meus limites, seja como uma obra de arte (não há um lugar em que não possa ver-te, deves mudar a tua vida) ou com um texto; e é impossível contentar-se em compreender o outro, quer dizer, buscar a reconhecer a coerência imanente aos significados – exigências do outro. Um outro chamado está sempre subentendido. Tal como uma ideia infinita, o que também está subentendido é uma exigência transcendental de coerência na qual tem lugar o ideal de verdade. Mas é ainda necessário que eu esteja disposto a reconhecer que o outro, humano ou não, tem razão e a consentir que ele prevaleça sobre mim. (Gadamer, 2015, p. 20).

Desta citação destacam-se alguns dos fundamentos mais significativos da hermenêutica filosófica da compreensão. Primeiramente a compreensão é apresentada como estruturalmente pré-condicionada. Outro ponto fundamental é a função dos preconceitos (*Vorurteile*), que, ao contrário da conotação negativa moderna, são para Gadamer condições inevitáveis e até necessárias da

³⁰ A questão da verdade será abordada de forma mais aprofundada no terceiro capítulo deste trabalho.

compreensão. No entanto, o filósofo também sublinha a importância de estar aberto à revisão desses preconceitos: compreender exige uma disposição ética e existencial de suspender julgamentos prévios e permitir que o sentido do outro se manifeste com autenticidade. Além do que também introduz uma dimensão dialógica e alteritária da hermenêutica: o encontro com o outro — seja pessoa, obra de arte ou texto. Destaca-se, assim, um elemento essencial da perspectiva gadameriana sobre a compreensão: sua natureza universal, imanente e dialógica. No processo de compreensão, sempre carregamos opiniões que não podemos simplesmente ignorar, sendo essas opiniões uma base inegociável na argumentação gadameriana. Dessa forma, o significado de um texto específico ou objeto do conhecimento está relacionado ao horizonte interpretativo, onde o sentido emerge através da interação entre o intérprete e o objeto de interpretação.

Mas o que significa esse encontro com o outro em que somos moldados pelas concepções prévias que emergem da tradição? Para compreender a centralidade da tradição na filosofia hermenêutica de Gadamer, é necessário primeiro entender o que o filósofo entende por horizonte (*Horizont*)³¹. O horizonte representa o campo de visão que cada indivíduo possui em um determinado momento, moldado por sua história, cultura e experiências. O filósofo sustenta que nossa compreensão do mundo é sempre mediada por este horizonte, o qual é inseparável da tradição da qual estamos inseridos. Assim, conforme sintetiza Gadamer:

Horizonte é o âmbito da visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto. Aplicando a consciência pensante, falamos então da estranheza do horizonte, da possibilidade de ampliar o horizonte, da abertura de novos horizontes etc. (...) Ter horizonte significa estar limitado ao que há de mais próximo, mas pode ver para além disso. Aquele que tem horizonte sabe valorizar corretamente o significado de todas as coisas que pertencem ao horizonte, no que concerne a proximidade e distância, grandeza e pequenez. (Gadamer, 2015, p. 399-400).

A tradição constitui o próprio horizonte de sentido dentro do qual a compreensão ocorre. Como tal, ela é a base sobre a qual todas as pré-

³¹ Gadamer esclarece em *Verdade e Método* que “a noção de horizonte foi utilizada por Nietzsche e Husserl” (Gadamer, 2015, p. 400), e significa o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto; inclui, portanto, a situação hermenêutica e o conjunto de pré-compreensões herdadas historicamente.

compreensões são formadas. Quando Gadamer destaca a estranheza do horizonte e da abertura de novos horizontes, se refere à possibilidade de ultrapassar as fronteiras do conhecido e explorar o desconhecido, algo que é fundamental para o processo de compreensão e interpretação. Ter horizonte implica não apenas estar ciente dos limites impostos pelo contexto imediato, mas também ser capaz de ver além desses limites, reconhecendo as perspectivas e a importância de considerar o contexto maior.

Nesse sentido, torna-se essencial explicitar a influência da história e da tradição no ato de compreender, o que nos conduz ao conceito de história efetual (*Wirkungsgeschichte*)³² e de situação (*Situation*) hermenêutica. Por conseguinte, “[...] a noção de *Wirkungsgeschichte* refere-se, fundamentalmente, à consciência da *situação* em que ocorre o compreender e o interpretar — ou seja, à consciência da condição hermenêutica envolvida nesse processo”. (Silva Júnior, 2005, p. 115). Em outras palavras, *Wirkungsgeschichte* diz respeito à consciência de que interpretamos a partir de uma determinada posição no tempo, moldada por tradições, experiências passadas e influências históricas. Isso é o que se chama de “situação hermenêutica”. Portanto, compreender algo não é um ato neutro ou totalmente objetivo: é sempre condicionado por essa situação, por esse contexto histórico que afeta tanto o intérprete quanto o objeto interpretado – como bem destaca Silva Júnior (2005, p. 116) ao afirmar que:

É inegável que sempre nos encontramos em uma situação, e não diante dela, no sentido de podermos produzir um saber absoluto a seu respeito. Assim é que, em situação, encontramos-nos em face da tradição que queremos compreender. Mas, se o conceito de “situação” determina-se e representa justamente a posição que limita as possibilidades de ver algo, correlato a este está o conceito de “horizonte” (*Horizont*).

Assim, ter consciência dessa condição, ou seja, saber que nossa compreensão está sempre inserida em uma cadeia de efeitos históricos, torna-se imprescindível para a hermenêutica gadameriana por que essa situação está ligada diretamente à tradição, o conjunto de influências históricas, valores e saberes que moldam nosso entendimento. O conceito de situação está, então, relacionado aos limites da nossa visão — às possibilidades de ver algo — A partir daí, ganha

³² Essa expressão será retomada posteriormente em uma abordagem mais explicitada na próxima sessão deste trabalho.

relevância o conceito de horizonte: que representa a amplitude dessas possibilidades dentro da nossa situação.

Com isso, a hermenêutica gadameriana valoriza a concepção de horizonte porque, ao se fundir com outros horizontes (como os de um texto ou de outra tradição), permite que ocorra a verdadeira compreensão. O horizonte também representa a ocasião em que surge a possibilidade de ampliar a maneira de nos relacionarmos com a tradição, que se estabelece essencialmente como uma abertura constante para novas formas de ser. Sendo o horizonte uma realidade dinâmica, sua formação implica submeter nossas concepções prévias à prova, em um movimento que remete ao passado e promove o encontro com a tradição. Para Gadamer, não faz sentido conceber horizontes presentes como autônomos, tampouco considerar horizontes históricos como algo a ser simplesmente recuperado. Nesse contexto, o ato de compreender configura-se “[...] sempre como um processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos”. (Gadamer, 2015, p. 404). Ora a fusão de horizontes, descreve como o horizonte do intérprete se encontra e se funde com o horizonte do texto ou fenômeno interpretado. Este encontro não é uma mera adição de significados, mas um processo dinâmico onde tanto o intérprete quanto o objeto interpretado são transformados. Conforme salienta Gadamer (2015, p. 404-405):

O horizonte do presente não se forma, pois está à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos. Conhecemos a força dessa fusão, sobretudo de tempos mais antigos e da ingenuidade de sua relação com sua época e com suas origens. A vigência da tradição é o lugar onde essa fusão se dá constantemente, pois nela o velho e o novo sempre crescem juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explícita e mutuamente.

A fusão de horizontes reflete a natureza dialógica da compreensão, onde o horizonte da tradição do intérprete se encontra com o horizonte da tradição do texto. Este encontro transforma a pré-compreensão inicial do intérprete, conduzindo a uma nova compreensão que incorpora elementos de ambos os horizontes. Assim, a compreensão é vista como um processo de mediação e transformação contínua, na qual “[...] temos, deste modo, na descrição do momento da compreensão uma constante e sempre distinta junção do horizonte do intérprete e o de um outro que, em última instância, é a própria tradição”. (Batista, 2015, p. 98). Essa fusão, assim, é

guiada pela natureza histórica da consciência hermenêutica em sua prática. A esse respeito, Gadamer afirma que:

Todo encontro com a tradição realizada graças à consciência histórica experimenta por si mesmo a relação de tensão entre texto e presente. A tarefa da hermenêutica consiste em não dissimular essa tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente. Esta é a razão por que o comportamento hermenêutico está obrigado a projetar um horizonte que se distinga do presente. A consciência histórica tem consciência de sua própria alteridade e por isso destaca o horizonte da tradição de seu próprio horizonte. (Gadamer, 2015, p. 405).

Gadamer adverte sobre a tensão inevitável que surge quando nos relacionamos com a tradição por meio da consciência histórica. Traduzir ou interpretar um texto proveniente de uma tradição envolve um diálogo entre o passado e o presente. Gadamer aponta que essa tensão entre o que o texto originalmente representava e o contexto atual não deve ser disfarçada ou suavizada através de uma assimilação ingênua, como se o passado pudesse ser entendido facilmente à luz do presente. A tarefa da hermenêutica é, portanto, reconhecer e lidar conscientemente com essa tensão. Em vez de tentar apagar as diferenças entre o passado e o presente, a hermenêutica deve desenvolver essa diferença. Para isso, Gadamer sugere a ideia de projetar um horizonte que se distinga do presente. O horizonte, no contexto de sua filosofia, refere-se à perspectiva limitada e condicionada que todos temos, influenciada pela nossa historicidade. A consciência histórica, que está ciente dessa alteridade (ou seja, da diferença entre o presente e a tradição), deve projetar um horizonte que respeite a tradição em sua própria particularidade, sem confundi-la com a perspectiva atual. Portanto, o conceito de horizonte nos convoca a pensar o conceito de preconceito (*Vorurteil*) na medida em que este último é uma expressão do primeiro. Toda interpretação está sempre, condicionada pelos preconceitos que formam nosso horizonte.

Nesse sentido, quando interpretamos um texto ou uma obra de arte, por exemplo, trazemos conosco um conjunto de preconceitos que derivam de nossa imersão na tradição. Segundo Gadamer, os preconceitos são inevitáveis e constituem a condição mesma da possibilidade de compreensão. Eles representam as antecipações de sentido que trazemos para qualquer encontro interpretativo, derivadas de nosso passado histórico e cultural. No âmbito de *Verdade e Método*, Gadamer aborda o termo *preconceito* a partir de sua origem etimológica, esclarecendo-o nos seguintes termos:

Preconceito não significa, pois, de modo algum, falso juízo, uma vez que seu conceito permite que ele possa ser valorizado positiva ou negativamente. É claro que ali está operando o parentesco com o *praeiudicium* latino, fazendo com que junto ao matiz negativo da palavra possa haver também um matiz positivo. Existem *préjugés légitimes*. Evidentemente isso passa muito distante dos sensores de nossa linguagem atual. O termo alemão *Vorurteil* (preconceito) assim como o termo francês *préjugé*, mas de modo ainda mais pregnante, parece ter sido restringido, pela *Aufklärung* e sua crítica religiosa, ao significado de juízo não fundamentado. (Gadamer, 2015, p. 360-361).

Gadamer aponta para o fato de que os preconceitos não são meramente obstáculos ao conhecimento; ao contrário, eles são o ponto de partida de todo ato de compreensão. Essa pré-compreensão, oriunda da tradição, não impede a aquisição de novos conhecimentos, mas, ao contrário, torna possível o próprio processo de interpretação. Ao entrar em contato com um novo texto ou fenômeno, o intérprete não começa a partir de um ponto zero, mas com uma antecipação de sentido moldada por sua história e tradição. Portanto, o *preconceito*, segundo Gadamer, não é um obstáculo a ser superado, mas uma condição de própria possibilidade de compreensão.

A reabilitação dos preconceitos é imprescindível para o entendimento da compreensão, uma vez que antes de compreender um texto, por exemplo, estamos carregados de preconceitos que se determinam como pré-compreensões. Nesse sentido, o hermeneuta retoma a discussão sobre os preconceitos na segunda parte de *Verdade e Método*, definida como “*A extensão da questão da verdade à compreensão nas ciências do espírito*” (Gadamer, 2015, 240). Para o filósofo, a ideia de preconceitos em seu sentido negativo surge na *Aufklärung*³³, uma vez que, “[...] a característica do Iluminismo é a confiança cega no método, garantidor da fundamentação dos juízos. Para os iluministas, o juízo, se guiado pelo método, encontra a sua base na coisa em questão e dela provém a sua certeza”. (Da Silva,

³³ A crítica gadameriana dirigida a *Aufklärung* em sentido kantiano situa-se ao valorizar exclusivamente a razão autônoma e o uso público da razão, negligenciando a importância das tradições, da autoridade e dos preconceitos. Também critica as instituições e autoridades que mantêm as pessoas presas na menoridade, por exemplo, os líderes religiosos e políticos que desencorajam o uso livre e público da razão. Kant, ao perguntar: “Que limitação impede o esclarecimento? (*Aufklärung*). Qual não o impede, e até mesmo o favorece? Responde: o uso público de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento (*Aufklärung*) entre os homens”. (Kant, 1974, p. 104). Portanto, *Aufklärung* é uma palavra em alemão que significa *Esclarecimento* ou *Iluminismo*, dependendo do contexto. Refere-se a um movimento intelectual e cultural que ocorreu principalmente na Europa durante os séculos XVII e XVIII, conhecido como a Era do Iluminismo. Esse movimento enfatizava a razão, o pensamento crítico, a ciência e o progresso como meios de superar a ignorância, a superstição e as estruturas sociais e políticas opressivas, promovendo liberdade, igualdade e conhecimento.

2021, p. 74-75). Nestes termos, segundo Gadamer, é necessário fazer uma análise histórica do conceito de preconceito a fim de compreender as suas inconsistências e aporias. Warnke (2003, p. 75) ao analisar a ideia de reabilitação do preconceito e tradição gadameriana afirma que:

Gadamer responsabilizou o iluminismo tanto pelas conotações negativas da noção de preconceito como pelas implicações negativas do recurso à autoridade da tradição. Na perspectiva do Iluminismo, os preconceitos surgem de duas fontes: primeiro, da confiança em pontos de vista tradicionais e da recusa em empregar a própria razão e, segundo, de um uso excessivamente precipitado de não metódico dessa razão onde ela é empregada. Para alcançar uma compreensão adequada de um assunto, razão e método se aliam contra o preconceito e a autoridade³⁴.

Segundo Warnke, Gadamer não vê nos preconceitos um empecilho à compreensão, mas sua essencialidade. No entanto, não são todos os preconceitos úteis ao processo de compreensão. O hermeneuta denomina os preconceitos úteis de legítimos. Preconceitos legítimos são, portanto, juízos prévios que orientam a compreensão e são inevitáveis na experiência hermenêutica. Não se trata de preconceitos no sentido de ideias, mas de pré-julgamentos que são necessários para a compreensão do mundo.

Para Gadamer, a *Aufklärung* estava equivocada em relação aos preconceitos. Estes não são obstáculos ao conhecimento, mas sim condições para a compreensão. A pré-compreensão, mesmo sendo preliminar, é essencial, porque marca o início do círculo hermenêutico. Esse processo parte dos preconceitos em direção ao objeto de estudo e retorna a eles, permitindo uma reinterpretação do *Eu*. Assim, “esta circularidade em forma de espiral é o intercâmbio do movimento da tradição e o movimento do intérprete. Movimento sem vício – amplitude do sentido”. (Bressolin, 2008, p. 80). É parte integrante da estrutura circular porque orienta o intérprete desde o início e é continuamente revisado e refinado à medida que o processo interpretativo avança.

O conceito de círculo hermenêutico é desenvolvido por Gadamer a partir de Schleiermacher e Heidegger, e é central para sua teoria da compreensão. O círculo hermenêutico descreve a relação dinâmica entre o todo e as partes no processo de

³⁴ Gadamer holds the Enlightenment responsible for both the negative connotations of the notion of prejudice and the negative implications of a recourse to the authority of tradition. In the perspective of the Enlightenment prejudices arise from two sources: first from a reliance on traditional views and refusal to employ one's own reason and second from an over-hasty, unmethodical use of that reason where it is employed. In achieving an adequate understanding of a subject-matter, reason and method are allied with one another against prejudice and authority. (Warnke, 2003, p. 75).

compreensão. Para entender uma parte de um texto ou fenômeno, é necessário ter uma ideia do todo, e vice-versa. Este processo circular é mediado pela pré-compreensão. Sobre o propósito do círculo hermenêutico, Gadamer afirma em *Verdade e Método II*, no ensaio *Sobre o círculo da compreensão* (1959) o seguinte:

A regra hermenêutica, segundo a qual devemos compreender o todo a partir do singular e o singular a partir do todo, provém da retórica antiga e foi transferido, pela hermenêutica moderna, da arte de falar para a arte de compreender. Em ambos os casos, estamos às voltas com uma relação circular prévia. A antecipação de sentido, que comporta o todo, ganha uma compreensão explícita através do fato de as partes, determinadas pelo todo, determinam por seu lado esse mesmo todo. (Gadamer, 2002, p. 72).

Esse movimento circular entre o todo e as partes é fundamental para a hermenêutica gadameriana por que a pré-compreensão atua como o ponto de partida para a interpretação, enquanto o processo de compreensão envolve uma constante revisão e transformação da pré-compreensão à medida que novas partes do texto ou fenômeno são reveladas. Para o hermeneuta, desta relação circular prévia que existe entre o todo e as partes, já começamos com uma expectativa ou pré-compreensão sobre o que estamos prestes a interpretar e essa pré-compreensão é continuamente ajustada e aprofundada à medida que analisamos as partes e o todo. O círculo hermenêutico, portanto, não é um vício, tampouco pode ser reduzido a uma estrutura formal, a um processo meramente objetivo ou a uma questão puramente subjetiva. As interpretações dependem das noções e pré-compreensões já existentes, mas essa estrutura não é negativa. Pelo contrário, ela possibilita uma compreensão positiva e circular, como bem frisou Gadamer ao lembrar Heidegger:

Embora possa ser tolerado, o círculo não deve ser degradado a círculo vicioso. Ele esconde uma possibilidade positiva do conhecimento, mais originário, que, evidentemente, só será compreendida de modo adequado quando ficar claro que a tarefa primordial, constante e definitiva da interpretação, continua sendo não permitir que a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia lhe sejam impostas por intuições ou noções populares. Sua tarefa é, antes, assegurar o tema científico, elaborando esses conceitos a partir da mesma coisa, ela mesma. (Gadamer, 2015, p. 355).

O filósofo alemão enfatiza certo projetar sobre o texto para compreendê-lo de modo a não permitir que a compreensão prévia atrapalhe o intérprete de ver o todo e, conseqüentemente, realize uma fusão de horizontes. Essa projeção não significa relacionar o autor no ato de compreender, mas entender e separar

conceitualmente essa “fusão”, distinguindo as partes e compreendendo o todo. Desse modo, Gadamer discute a natureza da compreensão dentro do contexto da hermenêutica filosófica, enfatizando a relação entre o intérprete e a tradição do seguinte modo:

A antecipação de sentido, que guia a nossa compreensão de um texto, não é um ato de subjetividade, já que se determina a partir da comunhão que nos une com a tradição. Mas em nossa relação com a tradição essa comunhão é concebida como um processo em contínua formação. Não é uma mera pressuposição sob a qual sempre já nos encontramos, mas nós mesmos vamos instaurando-a na medida em que compreendemos, na medida em que participamos do acontecer da tradição e continuamos determinando-o a partir de nós próprios. O círculo da compreensão não é, portanto, de modo algum, um círculo metodológico; ele descreve antes um momento estrutural ontológico da compreensão. (Gadamer, 2015, p. 388-389).

A comunhão com a tradição é descrita como um processo em contínua formação, o que significa que a tradição (*Überlieferung*) é algo vivo e dinâmico. Ora o termo *Überlieferung* refere-se ao processo de passagem do conhecimento, da cultura e dos costumes de uma geração para outra. É um conceito mais dinâmico, que enfatiza a ideia de continuidade e transformação ao longo do tempo. Para Gadamer, a ideia de *Überlieferung* envolve a interpretação ativa daquilo que é recebido do passado, ressaltando que cada geração reinterpreta os legados herdados, contribuindo para a sua renovação e adaptação. Enquanto a *Tradition* está mais relacionada ao conteúdo daquilo que é transmitido. A *Tradition* refere-se ao conjunto de normas, valores, conhecimentos e práticas que foram estabelecidos e preservados ao longo do tempo. Gadamer vê a tradição como algo que molda e influencia nossa compreensão do mundo, mas que não é estática. Na verdade, ela sempre está em diálogo com o presente, sendo reinterpretada pela *Überlieferung*. Nós não apenas recebemos a tradição de forma passiva, mas contribuímos ativamente para sua formação à medida que interpretamos e compreendemos.

Assim, o círculo hermenêutico é mais sobre o processo contínuo e adaptativo de compreensão do que sobre uma fórmula rígida. Em vez de ser uma questão de aplicar um método objetivo ou de simplesmente refletir a perspectiva subjetiva do intérprete, o círculo hermenêutico envolve a interação entre o contexto do intérprete e o texto ou tradição que está sendo interpretado. A tradição representa o contexto histórico, cultural e textual que é interpretado, enquanto o intérprete é quem interage com essa tradição. O intercâmbio entre o movimento da tradição e o do intérprete

reflete a ideia de que a compreensão é um processo de diálogo e interação, onde tanto o contexto quanto o intérprete contribuem para a construção do significado, bem como daquilo que Gadamer denomina de fusão de horizontes. Daí o caráter circular da compreensão, “[...] ela sempre se realiza a partir de uma pré-compreensão, que é procedente de nosso próprio mundo de experiência e de compreensão, mas essa pré-compreensão pode enriquecer-se por meio da captação de conteúdos novos”. (Oliveira, 2006, p. 230). A esse respeito, a concepção gadameriana de fusão de horizontes é o processo hermenêutico pelo qual se supera a distância histórica ou cultural entre intérprete e objeto, não pela eliminação da diferença, mas por um encontro criativo e dialógico entre perspectivas distintas, “é aprender a ver para além do que é próximo, para o poder integrar num contexto mais vasto e avaliar segundo proporções mais justas, tal é o sentido e a força desta fusão de horizontes”. (Portocarrero, 1995, p. 286). Desse modo, a fusão de horizontes envolve ampliar nossa visão para além de nossos limites imediatos, ou seja, “[...] o horizonte do presente não se forma pois, à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. Antes, compreender é sempre um processo de fusão desses horizontes”. (Gadamer, 2015, p. 404). Por essa razão, “[...] a vigência da tradição é o lugar onde essa fusão se dá constantemente, pois nela o velho e o novo crescem juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se destacar por si mesmos explícita e mutuamente”. (Gadamer, 2015, p. 404-405). A ideia de que o “velho e o novo crescem juntos para uma validade vital” aponta diretamente para a concepção da história efetual (*Wirkungsgeschichte*), em que os textos, ideias e acontecimentos do passado não são simplesmente objetos inertes da análise histórica. Nesse contexto, a consciência histórica não é meramente um distanciamento crítico frente ao passado, mas sim uma abertura hermenêutica que reconhece a presença viva da tradição na construção do sentido.

3.2 O problema da consciência histórica e a concepção de história dos efeitos.

A redescoberta da hermenêutica sob uma perspectiva essencialmente filosófica, distinta de seu papel tradicional como instrumento metodológico para a interpretação de textos, constitui-se pontos cruciais destacados por Gadamer. Em

seu projeto filosófico, a compreensão, entendida como conceito-chave da relação interpretativa com os textos, é reformulada a partir de uma “[...] compreensão em sua diretiva ontológica, sendo esta constitutiva da situação do homem no mundo, a forma originária de realização do ser-aí enquanto ser-no mundo”. (Gadamer, 1998, p. 40). No entanto, essa nova abordagem do ato de compreender não implica, de modo algum, o abandono completo das concepções desenvolvidas pela hermenêutica metodológica. Ao contrário, sob o olhar de Gadamer, trata-se de retomar a compreensão em seu caráter histórico situada como condição essencial para uma reinterpretação do ponto de vista ontológico. Portanto, na sua concepção “[...] o conhecimento histórico não pode ser descrito segundo o modelo de um conhecimento objetivista, já que ele mesmo é um processo que possui todas as características de um acontecimento histórico”. (Gadamer, 1998, p. 57).

Nesse sentido, o hermeneuta “contrapõe ao tipo de consciência histórica que critica uma tentativa de descrição de uma consciência atenta em que a história atua constantemente”. (Palmer, 1999, 194). A consciência histórica, nesse contexto, não é apenas uma consciência do passado, mas a percepção de que todo compreender está inserido em uma tradição viva, que molda tanto o intérprete quanto o objeto interpretado. Assim, Gadamer parte da crítica ao historicismo bem como a concepção de consciência histórica em Dilthey. Primeiro ele descobre as aporias do historicismo, situando-se “[...] na circunstância de que o historicismo, apesar de todo o reconhecimento da historicidade universal do saber humano, tem, não obstante; como objetivo um saber absoluto da História”. (Grondin, 1999, p. 185) e depois resgata o debate metodológico das ciências do espírito, mas o reconduz a uma reflexão ontológica-existencial por que o conhecimento não se dá fora do tempo, mas emerge de uma inserção histórica que é constitutiva do ser humano. Assim, a consciência histórica torna-se o meio pelo qual a verdade³⁵ se manifesta não como correspondência objetiva, mas como evento, um desdobramento que se dá no fluxo contínuo da história e da linguagem. Por isso, para Gadamer, a recuperação da consciência histórica revela-se também como uma forma de compreensão existencial da historicidade do presente, sempre entrelaçada com o passado. Essa relação com a tradição não apenas informa o presente, mas participa ativamente da constituição do ser humano dentro de seu horizonte histórico, isto é, ao tratar das

³⁵ Cabe destacar que a questão sobre a verdade será retomada posteriormente no terceiro capítulo.

questões epistemológicas e metodológicas das ciências do espírito, Gadamer considera que a tomada da consciência histórica, tal como foi explicitado por Dilthey, torna-se fundamental para a hermenêutica filosófica. E é por isso que na obra *O Problema da Consciência Histórica*, explicitamente no texto *Problemas epistemológicos das ciências humanas*:

A consciência moderna assume – precisamente como ‘consciência histórica’ – uma posição reflexiva com relação a tudo o que lhe é transmitido pela tradição. A consciência histórica já não escuta beatificamente a voz que lhe chega do passado, mas, ao refletir sobre a mesma, recoloca-a no contexto em que ela se originou, a fim de ver o significado e o valor relativos que lhe são próprios. Esse comportamento reflexivo diante da tradição chama-se interpretação. (Gadamer, 1998, p. 18-19).

A consciência histórica já não escuta a voz que lhe chega do passado por que não mais assume uma reverência acrítica em relação ao que foi herdado. Ao contrário, essa consciência reflete sobre a tradição, recolocando-a no contexto em que se originou, para então compreender o seu significado e valor próprios. Esse gesto de situar historicamente os pressupostos da tradição é, para Gadamer, essencial para a verdadeira compreensão. Não se trata de negar o passado, mas de compreendê-lo em sua própria linguagem e circunstância. Assim, Gadamer renomeia esse comportamento como interpretação. Interpretar, nesse caso, é acolher a tradição não como um evento intocável, mas compreendida de maneira crítica e situada hermeneuticamente. Tal entendimento evidencia que toda compreensão envolve um diálogo com o passado, um diálogo no qual se reconhece tanto a autoridade da tradição quanto a necessidade de situá-la no horizonte da consciência histórica.

Nesse contexto, a crítica gadameriana à ideia de consciência histórica revela-se como uma resposta decisiva ao que se convencionou chamar de metodologismo das ciências do espírito, particularmente representado por Dilthey. Ciente dessa posição, Duque-Estrada observa que a análise de Gadamer sobre a consciência histórica constitui, antes de tudo, uma contestação à tentativa de fundamentar o conhecimento histórico a partir de métodos objetivos e neutros. Trata-se, assim, de uma resposta tanto ao projeto de Dilthey quanto à radicalização posterior desse debate em Heidegger, especialmente no que diz respeito à crítica da pretensa autonomia da consciência histórica moderna. Duque-Estrada ressalta que o conceito de consciência histórica, conforme reelaborado por Gadamer, apresenta-se como

uma crítica à postura contraditória de Dilthey, que buscava garantir a imanência do conhecimento histórico ao seu objeto por meio de critérios puramente metodológicos. Como o autor aponta, “o conceito traz, em primeiro lugar, uma resposta à tentativa contraditória de Dilthey em afirmar a imanência do conhecimento histórico ao seu próprio objeto com base em critérios metodológicos”. (Duque-Estrada, 2024, p. 168). Com isso, Gadamer não apenas desestabiliza a confiança moderna na objetividade histórica, como também desloca o foco da análise para a estrutura da compreensão enquanto fenômeno hermenêutico. A tradição, nesse novo horizonte, deixa de ser um simples dado a ser interpretado à luz de métodos científicos, tornando-se, antes, um elemento constitutivo da própria experiência histórica, onde o passado e o presente se entrelaçam no processo contínuo de interpretação e compreensão.

Já no que se refere à resposta de Gadamer à filosofia de Heidegger, Duque-Estrada destaca que o conceito de consciência histórica efetual não apenas amplia a crítica ao metodologismo de Dilthey, mas também oferece uma resposta à ontologia do *Dasein* heideggeriano. Segundo o filósofo brasileiro, Gadamer reformula a noção de consciência histórica a partir de uma compreensão que, ao contrário do ser-para-si autêntico de Heidegger — voltado à individualização do sujeito —, enfatiza a dimensão relacional da existência, isto é, “o ser-relacionado-ao-outro constitui uma estrutura essencial do ser-para-si, o que significa dizer que a compreensão está sempre atrelada à linguagem, ao diálogo e à tradição”. (Duque-Estrada, 2024, p. 170). Para Gadamer, essa consciência não é uma instância autônoma ou autorreferente, mas está sempre situada na tradição e atravessada pela história que nos constitui. Enquanto Heidegger, em *Ser e Tempo*, compreende o *Dasein* como um ente que se projeta em sua existência a partir de um movimento de individuação, o ser-para-si, voltado para si mesmo, Gadamer rompe com essa ênfase na autenticidade individual e propõe, em seu lugar, uma ontologia da compreensão que privilegia a alteridade. Por isso, a compreensão é vista como um ser-com, um estar no mundo mediado pela linguagem, pela tradição e pela relação com o outro.

Assim sendo, tal consciência histórica implica não apenas compreender o passado através de nossos próprios valores e perspectivas, mas sim em reconhecer sua alteridade, sua diferença em relação a nós mesmos. Da mesma maneira, ao interagirmos com o *tu*, é crucial reconhecer sua individualidade e singularidade,

evitando reduzi-lo a meras projeções de nossas próprias ideias e concepções. Entretanto, para que eu compreenda dialogicamente, antes já chego com a minha carga de preconceitos. A evidência dos preconceitos em nós é uma das grandes comprovações de que a tradição habita em nós e exerce uma autoridade. A compreensão é a abertura e diálogo com o outro. Só que a compreensão só se legitima a partir de um pressuposto que nós carregamos conosco, ou seja, as cargas dos preconceitos.

Por isso, Gadamer também procurou superar um dos erros do historicismo, ao afirmar que só podemos compreender a história ou alguma doutrina com base na sua própria época. Isso para o hermenêuta é inconcebível, dado o fato de que não podemos nos afastar dos nossos próprios preconceitos no ato de compreender. Segundo Grondin (p. 187-188):

A sua reabilitação dos preconceitos conduz, todavia, à admoestação crítica de dar-se conta da própria preconceituosidade, para que o próprio texto se apresente em sua diversidade e chegue, assim, à possibilidade de jogar sua própria verdade objetiva contra a própria pré-concepção.

Desse modo, chega-se ao problema decisivo da hermenêutica, como distinguir, na medida em que deles tomamos consciência, os preconceitos que tornam possível a compreensão daqueles que nos induzem ao erro ou ao equívoco? Há algum critério que permita fazer tal distinção? Como resposta, Gadamer adverte, “se quisermos fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem, é necessário levar a cabo uma reabilitação radical do conceito de preconceito e reconhecer que existem preconceitos legítimos”. (Gadamer, 2015, 368). O filósofo recorre ao conceito de distância temporal (*Zeitabstand*) como tentativa de resposta. Assim, é na interação com a distância temporal que se pode refletir sobre os preconceitos, uma vez que, “muitas vezes esta distância temporal nos dá condições de resolver a verdadeira questão crítica da hermenêutica, ou seja, distinguir os verdadeiros preconceitos, sob os quais compreendemos, dos falsos preconceitos que produzem mal-entendidos”. (Gadamer, 2015, 395). No entanto, o conceito de distância temporal é por si só, suficiente para fundamentar a distinção entre os preconceitos que possibilitam a compreensão e aqueles que conduzem ao equívoco? Para Grondin (1999, p. 189):

Esta solução atua, todavia, de maneira um tanto unilateral. Porque, inicialmente surge a questão, se a distância temporal se apresenta sempre

de forma tão produtiva. Porque um heideggeriano como Gadamer sabe muito bem, que a História atua muito seguidamente de modo encobridor, e por isso, com demasiada frequência se afirmam princípios de interpretação que obstruem o acesso às coisas ou às fontes. Às vezes, é precisamente o salto para trás das interpretações historicamente poderosas, que é hermeneuticamente enriquecedor. Além disso, a distância temporal não dá praticamente nenhuma informação, quando se trata do domínio de interpretações contemporâneas.

Gadamer mais tarde reconheceu “[...] na quinta edição nas obras completas de 1985, de *Verdade e Método*” (*Ibidem*, p. 190), que a distância temporal é necessária, mas não suficiente para resolver o problema dos preconceitos e do erro na compreensão. Ela ajuda, mas não decide por si só o que é verdadeiro ou falso. Contudo, não existe um critério fixo ou um método seguro para distinguir, antecipadamente, os verdadeiros preconceitos daqueles que possibilitam a compreensão dos falsos preconceitos.

A partir desse reconhecimento, torna-se evidente que, se a distância temporal não fornece por si mesma um critério decisivo para distinguir os preconceitos verdadeiros dos falsos, então a tarefa hermenêutica não pode ser resolvida por meio de um procedimento metodológico externo. É precisamente nesse ponto que Gadamer introduz a noção de consciência da história efetual (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*)³⁶ como uma exigência fundamental da compreensão, isso porque “[...] a consciência da história efetual, a ser desenvolvida, está inicialmente em consonância com a máxima de se visualizar a própria situação hermenêutica e a produtividade da distância temporal”. (*Ibidem*, p. 191). Assim, ao tornar explícita essa pertença histórica, o intérprete não elimina seus preconceitos, mas os expõe ao diálogo com a tradição e com a alteridade do texto, permitindo que sejam postos à prova.

É nesse contexto que se torna fundamental compreender a íntima relação entre tradição e história dos efeitos (*Wirkungsgeschichte*)³⁷. Parafraseando Gadamer

³⁶ “O termo que Gadamer utiliza é — *Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*, e significa uma consciência em que a história atua constantemente ou uma consciência historicamente operativa”. (Palmer, 1999, p. 194).

³⁷ “*Wirkungsgeschichte* é uma palavra composta, decomponível em dois termos: *Wirkung* e *Geschichte*. O primeiro significa efeito e o segundo história (*geschichtlich* significa histórico). O termo *Geschichte* possui um sinônimo em alemão, a saber, *Historie*. Gadamer optou por usar o termo *Geschichte* por razões bem definidas e que importa conhecer. *Historie* tem a sua origem, tal como o termo português “história”, no grego antigo *ἱστορία*, o qual pretendia significar algo objetivável, passível de isolamento na corrente dos acontecimentos e esgotável no seu conteúdo através do estudo. Ora, é precisamente este conceito de história que Gadamer pretende esvaziar de sentido, e é esta herança grega que a língua alemã mantém com o termo *Historie*, o qual foi radicalizado pelo

(2015) não somos nós que transformamos a história, não somos nós que temos que construí-la, é a história que nos tem e nos possui. Quando chegamos ao mundo, a história já está aí enquanto narrativas constituídas. Se a história nos tem é por que quando chegamos aqui e todo o nosso modo de viver e projeção enquanto *Dasein*; este percurso existencial vai se desenvolvendo a partir dos preconceitos que vamos assimilando, por exemplo, por meio da família, cultura, religião etc. E todo o nosso processo de compreensão posterior ocorre a partir de um diálogo com o que queremos compreender, sempre levando em conta os preconceitos e a tradição. E quando Gadamer se refere à tradição ele a reflete sob a expressão autoridade da tradição³⁸, no sentido de que ela não é algo que se impõe de maneira cega ou dogmática, mas sim um elemento constitutivo da própria possibilidade de compreensão. A tradição, portanto, pode ser uma forma de autoridade por que o pertencimento a ela não depende do reconhecimento racional ou de uma tomada de consciência, ela é o próprio solo histórico em que se encontra o homem. Além do que, a tradição possui autoridade porque carrega uma experiência sedimentada no tempo, que se apresenta como um saber anterior ao sujeito e que, por isso mesmo, merece ser escutado e considerado no processo interpretativo. Para Gadamer, essa autoridade não é arbitrária, mas nasce do reconhecimento da legitimidade do que é transmitido, de sua capacidade de mediar o encontro entre passado e presente. Compreender não é abandonar os preconceitos, mas abrir-se ao que vem do passado, permitindo que a tradição fale e entre em fusão com o horizonte daquele que interpreta. Assim, é a partir dessa compreensão da autoridade da tradição que Gadamer introduz o conceito de história dos efeitos como categoria histórico-ontológica da compreensão. Tal conceito rompe com a ideia moderna de uma consciência histórica autônoma, capaz de se distanciar objetivamente do passado para julgá-lo com neutralidade. Ao contrário, a noção de história efetual afirma que todo intérprete está situado em uma cadeia histórica contínua de influências que moldam sua compreensão do mundo. Isso significa que somos constantemente

historicismo (*Historismus*) em consequência da sua pretensão à objetividade histórica absoluta. Este legado grego, contrariamente a outros, revelou-se um lastro que muitos historiadores ainda hoje sentem dificuldade em abandonar. A língua alemã é pródiga em criar termos filosóficos para conceitos originais, pelo que o termo *Geschichte* é utilizado como demarcação de *Historie*". (Barroso, 2002, p. 102).

³⁸ Destaca-se, contudo que, a concepção de autoridade da tradição será mais bem elucidada no próximo tópico deste capítulo, intitulado *Compreensão, razão e autoridade da tradição*.

atravessados pelos efeitos da história que nos precede, não como um peso do qual devemos nos libertar, mas como condição mesma para a experiência hermenêutica.

A título de entendimento histórico e conceitual, a noção de história dos efeitos surge no século XIX e envolve a análise das interpretações produzidas em diferentes épocas sobre obras ou eventos históricos e culturais, com foco na influência contínua que a recepção dessas obras ou eventos exerce ao longo do tempo. Essa perspectiva destaca que a compreensão não ocorre de forma isolada ou neutra, mas está sempre situada em um contexto histórico que afeta tanto o intérprete quanto aquilo que é interpretado. O filósofo canadense Jean Grondin oferece uma ponderação precisa sobre o conceito de história dos efeitos:

[...] Nela se torna claro, que as obras, em determinadas épocas específicas, despertam e devem mesmo despertar diferentes interpretações. A consciência da história efetual, a ser desenvolvida, está inicialmente em consonância com a máxima de se visualizar a própria situação hermenêutica e a produtividade da distância temporal. (Grondin, 1999, p. 190).

Tal reflexão enfatiza que a compreensão é um processo histórico, moldado pelas tradições que nos formam. Este campo de estudo reflete uma consciência histórica que busca entender o verdadeiro significado das obras em relação à sua recepção ao longo do tempo. Gadamer argumenta que a história dos efeitos vai além da simples história da recepção, pois envolve uma compreensão da história que nunca se torna completamente clara, uma vez que estamos sempre conscientes de seus impactos. O filósofo enfatiza que a consciência histórica é moldada pelos efeitos históricos, representados pelo termo *Wirkungsgeschichte*, que abrange tanto a ação histórica quanto a nossa consciência. “[...] Esta história dos efeitos atua sempre em qualquer ato compreensivo de forma inconsciente; é parte do pertencimento à tradição, dos preconceitos que determinam a compreensão”. (Pereira, 2011, p. 251). Compreender um fenômeno histórico implica reconhecer a influência dos seus efeitos, o que nos leva a entender que nossa interpretação de um texto não depende apenas da intenção original do autor, mas também da nossa perspectiva e contexto. O filósofo destaca que uma interpretação produtiva não visa apenas compreender o autor melhor, mas sim compreendê-lo de maneira diferente. Por isso Gadamer afirma que “[...] um objeto que nos chega através da história não é simplesmente um objeto que se possa discernir de longe, mas sim o centro no qual o ser efetivo da história e o ser efetivo da consciência aparecem”. (Gadamer,

1998, p. 71). O objeto histórico se situa no centro por que é onde se encontram e se tornam visíveis tanto à efetividade da própria história (o que ela é e faz) quanto à efetividade da nossa consciência histórica (isto é, nossa maneira situada, temporal e limitada de compreendê-la). Portanto, compreender historicamente não é apenas aplicar métodos, é pensar a realidade histórica a partir daquilo que Gadamer denomina de princípio da eficácia histórica na Conferência *Esboço dos Fundamentos de uma Hermenêutica*:

Compreender é operar uma mediação entre o presente e o passado, é desenvolver em si mesmo toda a série contínua de perspectivas na qual o passado se apresenta e se dirige a nós. Nesse sentido radical e universal, a tomada de consciência histórica não é o abandono da eterna tarefa da filosofia, mas a via que nos foi dada para chegarmos à verdade sempre buscada. E vejo na relação de toda compreensão com a linguagem a maneira pela qual se revela a consciência da eficácia histórica. (Gadamer, 2003, p. 71).

Assim, esta abordagem do retorno à tradição, para Gadamer, deve incluir uma postura de abertura e estranhamento com o passado. E a partir dessa abertura dialógica, ouvir o que o passado tem a nos dizer, “[...] deve, portanto, comportar aquilo que Gadamer chama de ‘consciência da eficiência histórica’, a saber, a consciência de que a tradição histórica não está morta inteiramente, mas está viva em nossa cultura, em nossos preconceitos”, (Pereira, 2011, p. 250). Eis o que também nos remete a reconhecer que, “[...] estamos sempre sendo influenciado pela tradição, mesmo quando pensamos estar mais livre dela. É importante reiterar que uma tradição não é algo semelhante à natureza, algo dado que se opõe a nós. Ela é sempre parte de nós e atua por meio de sua história efetiva”. (Bernstein, 1983, p. 142).

Diante disso, Weinsheimer (1985) indaga como a concepção gadameriana de história dos efeitos é suficiente para explicar como é possível compreender tradições das quais o historiador ou intérprete não participa efetivamente? Considerando que há múltiplas histórias, muitas das quais não pertencem a nenhum historiador em particular, como Gadamer responde a esse problema? A pergunta circunscrita se volta ao pressuposto de neutralidade do historiador defendido pelo historicismo. Mas, para o hermeneuta alemão, não é possível uma separação radical entre o sujeito e o objeto da história, pois o intérprete sempre já está situado historicamente, por isso, “[...] a tarefa da consciência histórica efetiva é trazer à consciência explícita essa afinidade ou pertencimento histórico”. (Bernstein, 1983, p. 143). É por essa

razão que o conceito de história dos efeitos por si só não dá conta de resolver esse imbróglio, pois não basta somente reconhecer que estamos inseridos na tradição, é preciso desenvolver uma consciência histórica dos efeitos, ou seja, uma autoconsciência hermenêutica. Trata-se de estar consciente da tradição que nos forma e afeta. É por isso que a tradição só faz sentido na consciência histórica efetual e, portanto, só pode ser acessada pela compreensão. Todavia, “[...] há sempre um resto, um excesso do que somos além do que sabemos de nós, que torna a autoconsciência incompleta”. (Weinsheimer, 1985, p. 184). Esta autoconsciência possui limites. Mas quais limites são esses? A autoconsciência nunca é plena, pois há sempre algo que escapa ao nosso saber de nós mesmos. É por isso, ser impossível escapar de nosso horizonte, uma vez que, “[...] adquirir um horizonte histórico significa que adquirimos uma visão de longo alcance que, embora limitada, não é meramente míope”. (Weinsheimer, 1985, p. 183). À ideia de que poderíamos, como que por uma máquina do tempo, entrar completamente no horizonte de outra época ou cultura é impossível — não podemos sair do nosso próprio tempo e perspectiva, pois “[...] a história efetual não está em nosso poder ou à nossa disposição. Nós estamos mais submissos a ela, do que disso podemos ter consciência”. (Grondin, 1999, p. 190). Mas é possível ampliar nosso horizonte, o que significa tornar-se mais consciente de seus limites e abri-lo para a tradição, isso ocorre, fundamentalmente, por meio da linguagem.

3.3 A linguagem como *médium* da tradição.

Gadamer propõe uma revalorização da tradição no campo filosófico, conferindo-lhe legitimidade no processo do conhecimento. Em oposição à visão que interpreta os significados herdados como imposições acríticas sobre nossa capacidade de compreender, o autor se empenha em demonstrar que a tradição participa ativamente da constituição do sentido. A chave para essa reabilitação encontra-se, na concepção de linguagem desenvolvida especialmente na terceira parte intitulada “*A Virada Ontológica da Hermenêutica no Fio Condutor da Linguagem*”³⁹, na qual o filósofo desenvolve a tese de que a linguagem é o *médium* universal em que se realiza a própria compreensão. O compreender, portanto,

³⁹ Gadamer, 2015, p. 496

acontece no horizonte próprio da linguagem, que é seu verdadeiro meio. Isto se justifica no início da última parte de *Verdade e Método*:

[...] Compreender o que alguém diz é pôr-se de acordo na linguagem e não transferir-se para o outro e reproduzir suas vivências. Destacamos que a experiência de sentido, que assim ocorre na compreensão, implica sempre um momento de aplicação. Percebemos agora que todo esse *processo é um processo de linguagem*. (Gadamer, 2015, p. 497).

Uma das teses centrais de *Verdade e Método* é que a linguagem possui um papel fundamental no fenômeno da compreensão. A linguagem não é posterior ao compreender, mas seu próprio meio constitutivo — o horizonte em que se dá a fusão entre intérprete e tradição, entre pergunta e resposta. Trata-se de uma concepção que rompe com a ideia de uma interioridade subjetiva do sentido, mostrando que ele se dá sempre num espaço de alteridade e interpelação, que é a linguagem. Quando Gadamer afirma de forma categórica que “[...] o ser que pode ser compreendido é linguagem”. (Gadamer, 2015, p. 612), “[...] significa que a linguagem constitui a estrutura ontológica da compreensão e, conseqüentemente, da própria experiência hermenêutica”, (Figal, 2002, p. 102)⁴⁰ isto é, não se trata de apenas reconhecer que a linguagem está envolvida na comunicação do significado, antes, como frisa Ricoeur (1990, p. 41), “a linguagem está voltada contra a redução do mundo dos signos e instrumentos que poderíamos manipular à vontade”. Desse modo, a linguagem não é apenas uma ferramenta da compreensão, mas o seu próprio meio originário, na qual, “[...] contra a ênfase dada à forma e às funções instrumentais da linguagem, Gadamer assinala o carácter vivo da linguagem e a nossa participação nela”. (Palmer, 1999, p. 204). Daí, portanto, “[...] existe uma experiência da linguagem, de que a linguagem é parte daquilo em que estamos enraizados, e é parte de nossa facticidade”. (Stein, 2004, p. 77). Isso corrobora também com a concepção de tradição, da qual fazemos parte e que molda os nossos horizontes de compreensão, tornando-se a linguagem inseparável da historicidade da compreensão e a via pela qual a tradição é transmitida. Assim, “[...] para uma real reabilitação da tradição, baseada na estrutura circular da compreensão, é preciso analisar o carácter de linguagem inerente a todo compreender. E, portanto, o caminho

⁴⁰ Ver DOSTAL, Robert J. **The Cambridge Companion to Gadamer**. In FIGAL, Günter. *The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language*. New York: Cambridge University Press, 2002.

rumo a tal empreitada deve passar pela análise da linguagem”. (Da Silva, 2014, p. 223).

Desse modo, é por isso que no contexto da linguagem⁴¹ como *médium* da experiência hermenêutica, “[...] o caráter de linguagem (*Sprachlichkeit*) da compreensão é a concreção da consciência da história efetual”. (Gadamer, 2015, p. 503). O filósofo destaca que toda compreensão é mediada linguisticamente e está enraizada na historicidade do intérprete. Ora, a linguagem é a instância em que essa consciência histórica se concretiza, pois é nela que as experiências passadas continuam a agir (*wirken*) no presente. Mas, esta concretização ocorre por que “[...] toda compreensão se faz no seio da linguagem”. (Oliveira, 2006, p. 232). Isto significa como aponta o próprio Gadamer (2015, p. 504) que “a relação essencial entre o caráter de linguagem e a compreensão se mostra de imediato no fato de que é essencial para a tradição existir no *médium* da linguagem”. A linguagem não apenas expressa o conteúdo da tradição, mas é o próprio meio através do qual ela continua viva e acessível. Assim, compreender algo é, ao mesmo tempo, participar de uma tradição histórica mediada linguisticamente e adquire seu pleno significado hermenêutico onde a tradição se torna escrita. Por quê? Porque, em Gadamer, a compreensão é sempre histórica e linguística, e é justamente na escrita que essa historicidade da linguagem se objetiva, se estabiliza e se oferece à interpretação de modo pleno. Nesse mesmo sentido, observa o professor Manfredo Oliveira a respeito da essência da tradição como caracterizada por sua dimensão linguística:

⁴¹ Nessa questão Gadamer utiliza duas expressões: *Sprach* (linguagem) e *Sprachlichkeit* (linguisticidade). Em *Verdade e Método*, observa-se uma predominância do uso da segunda, o que indica uma direção teórica que mais tarde levará Gadamer a explicitar com maior precisão a distinção entre esses termos. Nesse sentido, são particularmente relevantes as observações de Grondin: “No *Diálogo da Antologia*, de 1996, Gadamer expõe mais detalhadamente essa diferença [...] Por *Sprachlichkeit*, entende-se unicamente o esforço de nossa finitude orientado para a linguagem, ou seja, para a compreensão: um esforço que reconhece plenamente os limites dos enunciados correspondentes. Trata-se da virtualidade do compreender linguístico, isto é, da possibilidade sempre aberta — embora nem sempre realizada — de nossa capacidade de compreender [...] Assim, uma imagem, uma representação, uma interpretação musical provoca sempre uma compreensão.” (Grondin, 2003, p. 195-196). Portanto, *Sprachlichkeit* (linguisticidade) não se confunde com o conceito de linguagem tal como tratado pela linguística enquanto ciência; trata-se, antes, de uma categoria ontológica que expressa o modo como a linguagem constitui a condição de possibilidade da compreensão.

A tradição linguística, no sentido estrito da palavra, “tradição” não se trata, simplesmente, aqui, de algo que restou do passado. Tradição quer dizer entrega, transmissão. Algo nos é transmitido, é dito a nós no mito, nos costumes, nos textos, portanto, sobretudo na forma da tradição escrita, cujos sinais são destinados a qualquer um que tenha capacidade de compreender. A significação hermenêutica plena disso se desvela quando a tradição se faz escrita. (Oliveira, 2006, p. 233).

Quando a tradição se torna texto, ela adquire uma forma universal, pois se dirige a qualquer pessoa capaz de compreender. É nesse ponto que seu significado hermenêutico se revela plenamente: a escrita permite que a tradição seja preservada e reinterpretada, ou seja, “a tradição escrita não é apenas uma parte de um mundo passado, mas já sempre se elevou acima deste, na esfera do sentido que ela enuncia”. (Gadamer, 2015, p. 505). Para Manfredo Oliveira (2006), a escrita introduz uma nova dimensão à experiência hermenêutica, pois permite que o conteúdo transmitido permaneça acessível em qualquer tempo. Ao tornar passado e presente simultâneos, a escrita possibilita que diferentes contextos históricos entrem em contato com a tradição. Dessa forma, qualquer presente pode ampliar sua visão de mundo e enriquecer sua compreensão ao dialogar com o que foi transmitido por meio da linguagem escrita, isto é, a escrita realiza a transcendência do sentido acima da contingência histórica que gerou⁴². Nesse sentido, a linguagem é a própria tradição em ato. Isso se conecta a crítica ao modelo metodológico das ciências naturais (*Naturwissenschaften*), pois nas ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), a verdade não é obtida por mensuração, mas por uma escuta atenta do que nos é transmitido, ou seja, por meio da linguagem que carrega o peso da história e da cultura. Assim, compreender é participar dessa tradição viva que acontece linguisticamente.

3.4 Compreensão, razão e autoridade da tradição.

Em *Verdade e método*, Gadamer enfrenta uma discussão com a *Aufklärung* na tentativa de deslegitimar a noção de método da modernidade que se apoiava na razão como forma segura para obter conhecimento⁴³ e, como contraponto, reabilita a

⁴² Neste ponto, na transcendência própria da escrita, evidencia-se um nítido ponto de aproximação entre a hermenêutica de Gadamer e a de Paul Ricoeur. Sobre isto, afirma Ricoeur, “[...] é essencial a uma obra literária, a uma obra de arte em geral que ela transcenda suas próprias condições psicossociológicas de produção, e que se abra, assim, a uma sequência ilimitada de leitura, elas mesmas situadas em contextos socioculturais diferentes”. (Ricoeur, 1990, p. 53).

⁴³ Descartes buscou alcançar, através do exercício racional, verdades indubitáveis. Postulava que a razão era a única capaz de chegar ao conhecimento da realidade por meio das ideias claras e

noção de tradição e autoridade. Nesse sentido, em oposição ao ideal de razão que a *Aufklärung* nos fez pensar, o hermeneuta argumenta o seguinte:

Entre a tradição e a razão não existe nenhuma oposição que seja assim tão incondicional (...). Na realidade, a tradição sempre é um momento de liberdade e da própria história. Também a tradição mais autêntica e a tradição melhor estabelecida não se realizam naturalmente em virtude da capacidade de inércia que permite ao que está aí de persistir, mas necessita ser afirmada, assumida e cultivada. A tradição é essencialmente conservação e como tal sempre está atuante nas mudanças históricas. (Gadamer, 2015, p. 373).

Foi por meio da *Aufklärung*, segundo Gadamer, que foi retirada a autoridade da tradição. E, “[...] no lugar da tradição, a *Aufklärung* assume a razão como fonte única da verdade. Todo juízo para ter pretensão à verdade deveria passar pelo crivo da razão, pois, somente diante do tribunal da razão, é que se poderia tomar um juízo por verdadeiro”. (*Ibidem*, p. 75). No entanto, para Gadamer, entre tradição e razão não há uma oposição absoluta. A tradição não persiste apenas por inércia, mas precisa ser ativamente mantida e cultivada pelas pessoas. Dessa forma, a tradição desempenha uma função ativa nas mudanças históricas e é fundamental para entendermos a continuidade e a transformação na cultura e na sociedade. Ela é como uma ponte que nos mantém conectados ao nosso passado histórico, mesmo quando estamos focados no futuro. Nossa visão de mundo, nossa voz, nossos pensamentos e nossa linguagem são constantemente influenciados por pré-compreensões, uma vez que somos herdeiros de uma tradição. Então, o que define verdadeiramente a essência da tradição? Gadamer nos oferece a seguinte resposta:

O que satisfaz nossa consciência histórica é sempre uma pluralidade de vozes nas quais ressoa o passado. Isso somente aparece na diversidade das ditas vozes: essa é a essência da tradição da qual participamos e queremos participar. A própria investigação histórica moderna não é somente investigação, mas também mediação da tradição. Não a vemos somente sob a lei do progresso e dos resultados assegurados; nela também realizamos nossas experiências históricas, na medida em que permite que ouçamos cada vez uma nova voz em que ressoa o passado. (Gadamer, 2015, p. 377).

É evidente que se a pesquisa histórica negligenciar seu papel de atuar como intermediária entre nós e a tradição, perderemos a capacidade de compreender plenamente o significado de nossa existência histórica no mundo. Nesse caso,

distintas. Na concepção do filósofo, devemos duvidar de tudo que não seja uma certeza inquestionável. (Descartes, 2001, p. 23).

ficamos desconectados da diversidade das vozes que moldaram nossa identidade como seres humanos. Portanto, “Gadamer vê na tradição uma força vital que não pode deixar de existir na cultura” (Lawn, 2007, 54), porque a tradição não pode ser simplesmente eliminada ou ignorada, pois desempenha um papel fundamental na formação da cultura e na compreensão da realidade. Ele reconhece que a tradição é uma parte intrínseca da identidade cultural e da herança intelectual de uma sociedade. Assim, a tradição não pode deixar de existir, portanto, precisa ser reabilitada, pois continua a ser uma influência significativa que molda a forma como interpretamos o mundo e nos conectamos com o passado e o presente.

Diante do que foi exposto, Gadamer enxerga a necessidade da reabilitação da tradição por que, uma vez “[...] influenciado pelo dogmatismo metodológico da *Aufklärung* e pelo idealismo romântico de apreensão do passado, a corrente historicista impõe à ciência histórica o rigor do método em vista à objetividade”, (Da Silva, 2021, p. 77), ou seja, a tradição enquanto autoridade estava deslegitimada. Assim, ao comentar sobre a reabilitação da tradição, Da Silva (2021, p. 79-80) ressalta que:

Agora a tradição deve ser abordada sob uma nova ótica: uma vez que no exercício das ciências humanas a objetivação da tradição se mostrou impraticável, cabe agora mostrar como a tradição mesma pode ser fonte não mais de erros, mas sim de verdades. Ou, ainda, como é possível uma compreensão envolta nos preconceitos compartilhados em uma tradição.

Assim sendo, em vez de ver a tradição como algo que distorce a verdade (uma fonte de erros), é preciso reconhecer que ela pode ser fonte de verdades, ou seja, a tradição e os preconceitos compartilhados dentro dela não impedem o conhecimento, mas é justamente o que possibilita a compreensão.

Desse modo, para que se compreenda o valor da história na validação da autoridade em sentido gadamerianos e para que a tradição não seja reduzida à condição de mero legado do passado, é necessário explicitar a ideia de reconhecimento (*Anerkennung*), que aparece já na obra principal de Gadamer em 1960. “Se a ideia de autoridade pressupõe uma relação entre duas pessoas, é claramente a natureza ascendente do vínculo (isto é, do inferior ao superior) que

interessa a Gadamer”. (Schwartz, 1999, pp. 107-108)⁴⁴. Desse modo, é preciso reconhecer a tradição como autoridade. Autoridade no sentido de reconhecimento, isto é, aquele que se submete à autoridade da tradição por reconhecer o conhecimento nela presente não a recebe cegamente, ao contrário, a concede uma condição superior de expressão e a torna válida.

Nesse sentido, o intérprete é aquele que reconhece o conhecimento da tradição e, ao fazê-lo, valida sua autoridade. A razão e a autoridade não se tornam mutuamente excludentes e a história passa a desempenhar um destaque fundamental na validação da autoridade. Deve-se observar que esse destaque é construído por esse ato de reconhecimento de intérpretes que considerem a tradição como fonte de pré-compreensões legítimas, logo não apenas como apenas um legado do passado. A autoridade é concedida porque a legitimidade é reconhecida. Isto se confirma em *Verdade e Método*:

[...] Na verdade, a autoridade é, em primeiro lugar, uma atribuição a pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato 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, autoridade é e deve ser alcançada. Ela repousa sobre o reconhecimento e, portanto, sobre uma ação da própria razão que, tornando-se consciente de seus próprios limites, atribui ao outro uma visão mais acertada. (Gadamer, 2015, p. 371).

A autoridade da tradição enquanto fenômeno hermenêutico não é algo que se impõe à força ou que se aceita por submissão cega, mas sim algo que se reconhece racionalmente. É esse reconhecimento que oferece legitimidade à tradição por meio dos preconceitos em seu caráter positivo. Por esse motivo, o filósofo afirma que autoridade se conquista; não se exige. E essa conquista ocorre pelo reconhecimento racional dos outros — é um reconhecimento dos limites da própria razão, que aceita humildemente que alguém pode compreender melhor algo. Quando atribuímos autoridade a alguém, isso não significa que estamos abdicando da nossa própria razão, mas sim que estamos exercendo a razão ao reconhecer que a outra pessoa possui um julgamento ou uma visão mais acurada do que a nossa em determinado assunto.

⁴⁴ “Si la idea de autoridad presupone una relación entre dos personas, es claramente la naturaleza ascendente del vínculo (esto es, del inferior al superior) la que interesa a Gadamer.” (Schwartz, 1999, pp. 107-108). Tradução minha.

Isto é possível porque o complexo processo de formação do homem pressupõe a reabilitação dos preconceitos como parte da compreensão verdadeiramente histórica. O reconhecimento se dá pelo pertencimento humano aos efeitos condicionantes da história e da cultura, possibilitando uma transmissão contínua de conhecimento e diálogo entre o antigo e o moderno. A autoridade, nesse contexto, não se torna uma imposição cega, mas baseia-se no reconhecimento do conhecimento e sabedoria daqueles que a detém por parte daqueles que se coloquem em diálogo com a tradição. O diálogo (*Dialog*), portanto, é condição determinante do ato de reconhecimento. Essa é a garantia da chamada fusão de horizontes decorrente do diálogo entre diferentes culturas histórico-temporais e suas interpretações do mundo. Trata-se, portanto, de uma chamada à valorização da historicidade e ao cultivo da tradição como fonte de preconceitos legítimos, ao mesmo tempo em que nos faz compreender nossa existência como seres inextricavelmente ligados à história. Essa última se constrói de forma produtiva por meio da atitude dialógica de reconhecimento da tradição.

O hermeneuta reconhece a necessidade de superar a oposição entre autoridade e razão como um passo fundamental para alcançar uma concepção adequada de autoridade (Schwartz, 1999)⁴⁵. A autoridade não se limita à hierarquia ou poder, mas é construída na habilidade de transmitir conhecimento e significado de maneira cativante. A autoridade hermenêutica se manifesta quando alguém mostra profundo domínio sobre um assunto e consegue comunicar sua compreensão de forma persuasiva e enriquecedora para os outros. Portanto, Gadamer enfatiza que, “a autoridade não tem nada a ver com obediência, mas com conhecimento”. (*Ibidem*, p. 371). Essa autoridade se forma por meio do diálogo e da interação, não por imposição unilateral. Assim, a autoridade em Gadamer está intimamente associada à noção de interpretação e à busca pela compreensão mútua, em contraposição à simples imposição de ideias.

⁴⁵ Habermas tem muitas considerações e críticas a este respeito. Em *Dialética e Hermenêutica* (1987) propõe que a “*autoridade e conhecimento não convergem*”. No entanto, Gadamer enfatizava a autoridade do texto ou da tradição na interpretação, argumentando que a compreensão é uma fusão de horizontes que envolve uma relação dialógica com a autoridade do passado, Habermas estava mais preocupado com a autoridade comunicativa, defendendo que a comunicação ideal deve ser livre de coerção e baseada no argumento racional. Essa divergência reflete não apenas suas diferentes abordagens filosóficas, mas também suas visões distintas sobre a autoridade epistêmica.

Por conseguinte, assumindo que “a autoridade é a base de toda educação” e faz parte da “experiência prática da vida”. (Gadamer, 2002, p. 61)⁴⁶, a ênfase na experiência prática desta perspectiva se concentra na observação de padrões de vida social, educação e linguagem. Há duas categorias distintas: práticas educacionais e linguísticas que são incomunicáveis devido a respostas automáticas e conformidade cega com regras preestabelecidas, e práticas produtivas que emergem de contextos conscientes, permitindo a criação de novas formas de expressão e pensamento. Com foco nessas práticas produtivas, Gadamer considera que “não se adquire uma única experiência se não se está guiado por um determinado potencial de expectativas”. (*Ibidem*)⁴⁷. Com isso, os princípios hermenêuticos da filosofia gadameriana de 1960 agora parecem orientados para “a verdadeira tarefa de nossa civilização”, que, sob sua perspectiva, não seria a “tarefa da reconstrução econômica” dos países do Leste no início da década de 1990 com os modelos das máquinas, mas a de “pôr em jogo e fomentar (...) todas as possibilidades produtivas de que os homens dispõem para se relacionar entre si.” (*idem*, p. 63)⁴⁸. Mas essa tarefa exige a adoção de uma influência formadora, que possibilite novas liberdades para o pensamento e que possa desenvolver a “imaginação, a informação e o saber-fazer” (*idem*, p. 64)⁴⁹. Deve-se ressaltar que isso requer modelos e autoridade, um desafio que Gadamer propõe vencer com o reconhecimento da autoridade da tradição, autoridade esta que tem como base o conhecimento, como ele já tinha tratado em 1960. Afinal, “o conhecimento, quando é um conhecimento verdadeiro, proporciona liberdade.” (*idem*, p. 65)⁵⁰.

Em *O estado oculto da saúde* (2001), Gadamer revisita a problemática da autoridade com o intuito de elucidar as aporias suscitadas pelo conceito, interpretando o termo *autoritativo* como expressão de uma compreensão mais

⁴⁶ “El autoridad es la base de toda educación” e que faz parte da “experiencia práctica de la vida” (Gadamer, 2002, p. 61). Tradução minha.

⁴⁷ “No se gana una sola experiencia, si no se está guiado por um determinado potencial de expectativas” (*ibidem*).

⁴⁸ “La verdadera tarea de nuestra civilización” que, sob a sua perspectiva, não seria a “tarea de la reconstrucción económica” dos países do leste do início da década de 1990 com os modelos das máquinas, mas de “poner en juego y fomentar (...) todas las posibilidades productivas de las que los hombres disponen para tratar entre sí.” (*Idem*, p. 63).

⁴⁹ “Imaginación, la información y el saber hacer” (*Idem*, p. 64).

⁵⁰ “El conocimiento, cuando es uno conocimiento de verdad, proporciona libertad.” (*Idem*, p. 65).

refinada da autoridade. A autoridade é qualificada como *autoritativa* por méritos já reconhecidos, não aqueles que se pretendem alcançar. Como bem sintetiza Gadamer (2001, p. 134-135):

É necessário partir do termo *autoritativo* (autorizado), tão enraizado na língua alemã, para poder explicar o conceito de autoridade. Este é o momento oportuno para destacar que só pode ser considerado *autoritativo* (autorizado) aquele que não precisa apelar à sua própria autoridade. E isso acontece porque a palavra *autorizado* não traz implícitos os protestos que surgem diante da autoridade: ela se refere a um mérito já reconhecido, em vez de um mérito que se busca alcançar. (Gadamer, 2001, p. 134-135)⁵¹.

Conforme destacou o filósofo, alguém só pode ser qualificado como *autoritativo* ou autorizado quando não precisa recorrer à sua autoridade. Isso significa, segundo Schwartz que, “a autoridade devidamente compreendida não é recebida; antes, é concedida a alguém, a uma pessoa. Portanto, a autoridade não é possuída em virtude de nossa capacidade de comandar, mas em virtude de nos ter sido concedida”. (Schwartz, 1999, p. 108). Essa ideia ressalta a importância do reconhecimento do mérito e da competência como base para a autoridade legítima.

Segundo Schwartz, o entendimento sobre o conceito de autoridade perpassa a compreensão de autoridade/razão entendida pelo iluminismo e o romantismo. Ao entender essa dualidade conceitual, compreende que a tradição iluminista desfez-se da noção de preconceito, conceito que, para Gadamer, será necessário para compreender a ideia de autoridade:

Segundo Gadamer, o romantismo compartilha com o iluminismo a oposição entre autoridade e razão. Assim, no que diz respeito à equação autoridade-razão, a única diferença em relação à ilustração é a ênfase no lado oposto da equação. A autoridade é defendida, mas em substância a concepção de autoridade não difere: ela é vista como algo irracional que surge de fontes misteriosas e místicas e tem um poder inexplicável. (Schwartz, 1999, p. 106).

Para Schwartz de um lado, encontra-se a ideia de autoridade como forma de poder que uma pessoa tem sobre a outra, levando ao autoritarismo, prática existente, sobretudo no século XX e, a distinção entre autoridade e *autoritativo*. Portanto, a questão-problema da ideia de autoridade para Gadamer encontra-se exatamente na sentença seguinte: “se a ideia de autoridade pressupõe uma relação

⁵¹ Es necesario partir del término *autoritativ* (autorizado), tan enraizado en el idioma alemán, para poder explicar el concepto de autoridad. Este es el momento oportuno para señalar que sólo puede calificarse como *autoritativ* (autorizado) a aquel que no necesita apelar a su propia autoridad. Y esto es así porque la palabra *autorizado* no lleva implícitas las protestas que surgen ante la autoridad: hace referencia a un mérito ya reconocido, antes que a un mérito que se pretende alcanzar.

entre duas pessoas, é claramente natureza ascendente (ou seja, do inferior para o superior) aquela que interessa a Gadamer”. (Schwartz, 1999, p. 107-108). Aí se encontra a compreensão gadameriana sobre a concepção de autoridade. A autoridade precisa ser enxergada de baixo para cima, que seria a ideia de *autoritativo*, enquanto o olhar de cima para baixo compreende-se a noção de autoridade. Esta noção de vínculo de ascendência partilhada por Gadamer é significativa para a compreensão entre história, autoridade e tradição. Essa natureza ascendente se refere ao movimento do reconhecimento: é o eu que olha para o outro e reconhece nesse outro uma superioridade — seja de saber, de experiência, de juízo. O termo ascendente indica que esse movimento vai do inferior (quem reconhece) para o superior (quem é reconhecido como autoridade). É por essa razão que, o conceito de autoridade para Gadamer não consiste em uma obediência cega e irracional, antes a ideia de autoridade encontra-se vinculada à noção de superioridade de conhecimento, o que se transforma em um processo de reconhecimento, pois “é assim que o reconhecimento da autoridade está sempre ligada à ideia de que o que a autoridade diz não é uma arbitrariedade irracional mas algo que em princípio pode ser compreendido”. (Gadamer, 2015, p. 372).

CAPÍTULO 3

4 O PROBLEMA HERMENÊUTICO DA COMPREENSÃO A PARTIR DA RELAÇÃO ENTRE VERDADE E MÉTODO:

Diante do exposto o propósito do capítulo três é estabelecer uma relação entre a concepção hermenêutico-filosófica da compreensão e a ideia de verdade. Considerando a crítica dirigida à metodologia científica moderna e a ressignificação ontológica do problema filosófico do compreender, como podemos desenvolver uma hermenêutica da verdade que atenda o conjunto das experiências que integram o fenômeno humano?

Tal pergunta exige um retorno filosófico às fontes do pensamento moderno sobre a verdade, bem como, será fundamental considerar a reinterpretação heideggeriana da verdade (*Aletheia*)⁵², ponto de inflexão decisivo para a hermenêutica gadameriana.

Dessa forma, este capítulo fundamenta-se em uma hermenêutica da verdade em Gadamer, tomando como ponto de partida a crítica dirigida à relação moderna entre verdade e método, tal como se consolida no projeto epistemológico da modernidade. Nesse contexto, insere-se, de modo sucinto, o diálogo gadameriano com Descartes e Kant, na qual Gadamer problematiza a centralidade do sujeito cognoscente e a redução da verdade ao âmbito da certeza metodicamente assegurada, evidenciando os limites de uma concepção fundada na subjetividade transcendental e na objetivação do conhecimento. A partir dessa crítica, será discutido o caráter de proximidade e, ao mesmo tempo, de diferença em relação à ontologia de Heidegger, destacando-se os limites da concepção heideggeriana de *Aletheia*. Ressalta-se que uma hermenêutica da verdade exige considerar a experiência da finitude e da vida no âmbito das experiências humanas concretas, particularmente em seu saber-fazer, isto é, na *práxis*. Nesse sentido, busca-se demonstrar que verdade, compreensão e tradição estão intrinsecamente relacionadas à noção de consciência da história efetual, autoridade e fusão de horizontes, bem como na linguagem enquanto acontecimento da tradição.

Assim, este capítulo, se coloca como um caminho possível para pensar a

⁵² “Verdade significa essência do verdadeiro. Nós a pensamos a partir da lembrança da palavra dos gregos. *Aletheia* significa o desvelamento do sendo.” (Heidegger, 2010, p. 127) No original: “Wahrheit meint Wesen des Wahren. Wir denken es aus der Erinnerung an das Wort der Griechen. Ἀλήθεια heißt die Unverborgenheit des Seienden.” (*idem*, p. 126)

verdade a partir da experiência do compreender, e não da objetivação do saber. Essa virada hermenêutica exige não apenas um deslocamento de métodos, mas de fundamentos ontológicos.

4.1 Verdade *versus* verdade e método.

Desde Descartes, a filosofia moderna passou a orientar-se pela questão do método, isto é, pela formulação de regras que guiassem a direção do pensamento. A questão da verdade constitui-se um problema clássico que se reflete nas diversas discussões desenvolvidas na amplitude dos paradigmas filosóficos desde a antiguidade até a contemporaneidade, contemplando assim a diversidade das experiências humanas.

A relação entre verdade e método, todavia, é uma ideia moderna⁵³. No período moderno, a busca por um método se confunde com a busca pela verdade. Isso tem raízes no pensamento de René Descartes⁵⁴. O objetivo principal do filósofo francês era descobrir um método absolutamente rigoroso que o levasse a uma verdade incontestável. Para alcançar seus objetivos de encontrar um método seguro estabeleceu quatro regras que deveriam conduzir o raciocínio em direção à verdade indubitável. A “evidência”: aceitar apenas o que se apresenta ao espírito como claro e distinto, sem espaço para dúvidas; “análise”: decompor cada problema em partes menores, a fim de resolvê-lo de modo mais eficaz; a ordem: organizar o raciocínio de forma progressiva, iniciando pelos temas mais simples e avançando gradualmente para os mais complexos e a enumeração: revisar cuidadosamente todo o processo para assegurar que nada tenha sido deixado de fora. Desse modo, ao desenvolver sua filosofia, Descartes buscou uma verdade fundamental, impossível de ser questionada, isto é, o *cogito*. Para encontrá-la, iniciou um processo de dúvida radical, colocando em suspeita tudo o que até então considerava certo; as

⁵³ “A era moderna ver o passado somente pela perspectiva do presente e deixa de apreciar a extensão na qual sua leitura das eras passadas corre o perigo de coibir verdades importantes. A fixação moderna no método ofusca formas alternativas de abordar a verdade”. (Lawn, 2010, p. 47).

⁵⁴ Chris Lawn (*Ibidem*, p. 48) afirma que a publicação de *O discurso do método*, em 1637, representou uma inflexão decisiva no pensamento filosófico, ao instaurar, em Descartes, um novo paradigma de conhecimento e de verdade. Em oposição às verdades consagradas pelo pensamento escolástico, Descartes buscou reconduzir o conhecimento humano a fundamentos considerados certos e seguros, valendo-se, para isso, do método cartesiano como princípio orientador da investigação racional.

percepções sensoriais, as crenças do senso comum, os argumentos baseados em autoridade, os dados da consciência, as conclusões do raciocínio lógico, bem como a própria existência do mundo exterior e do seu corpo.

Para, Descartes, a verdade está fundamentada na concepção do eu pensante (*res cogitans*). Ao aplicar a dúvida metódica, o filósofo conclui que a única certeza indubitável é o fato de estar pensando, daí à máxima “*Penso, logo existo*” (*Cogito, ergo sum*). Isso significa que, para Descartes, o ponto de partida do conhecimento e da verdade é a consciência subjetiva, que apreende ideias claras e distintas de modo racional. Isso se confirma nas palavras do filósofo da seguinte forma:

[...] Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que essa verdade — *penso, logo existo* — era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não eram capazes de abalá-la, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava. (Descartes, 1996, p. 38).

Descartes suspendeu sua sequência de dúvidas apenas ao reconhecer a existência do próprio sujeito que duvidava, momento em que alcançou sua primeira intuição fundamental: *cogito, ergo sum* (penso, logo existo). Esse “eu” revela-se como pura atividade pensante, uma *res cogitans*, isto é, uma substância cuja essência reside no ato de pensar. Assim, poder-se-ia afirmar: “existo na medida em que penso”. Por meio dessa intuição originária, Descartes reconhece uma ideia clara e distinta, tomada como fundamento epistêmico seguro a partir do qual seria possível reconstruir a totalidade do conhecimento, instaurando, assim, o ponto de partida da racionalidade moderna. Assim, Descartes propõe o que se costuma chamar de paradigma da subjetividade. A partir do *cogito*, o sujeito pensante torna-se o fundamento do conhecimento e da verdade. Essa virada inaugura um novo modo de pensar, em que o ser humano passa a ser o centro epistemológico, aquele que, por meio da razão, estrutura e interpreta o mundo.

Mais tarde, Kant herda esse projeto cartesiano, mas o transforma profundamente. Enquanto Descartes buscava uma certeza metafísica, a verdade do eu pensante, Kant desloca a questão para *que podemos saber?* Assim, o pensamento cartesiano de que o eu é o centro do conhecimento ganha em Kant uma dimensão transcendental, o sujeito não apenas pensa, mas constitui as condições de possibilidade do próprio conhecer. Assim, o que temos aí é uma concepção de verdade (teoria da adequação) circunscrita às condições de

possibilidade do sujeito conhecer, seja pelas regras que assegurassem metodicamente a busca de um conhecimento verdadeiro, seja pela construção singularidade dos juízos determinantes e conceituais; os juízos sintéticos *a priori*.

Para Kant, a tarefa de investigar os critérios da verdade e, conseqüentemente, do conhecimento que deles decorre, reveste-se de grande relevância. Tal preocupação surge como resposta às soluções insatisfatórias acerca da origem da verdade propostas pelo empirismo cético, bem como pelo racionalismo. Deste modo, para avaliar até onde pode ir a razão humana, cuja dimensão especulativa, ainda que de forma indireta, aspira ao conhecimento, torna-se necessário submetê-la a uma crítica que permita delimitar os seus limites e potencialidades. O propósito fundamental desse exercício consiste em analisar essa grande faculdade legisladora, desdobrando-a e examinando-a nos seus aspectos mais decisivos, sobretudo naqueles que dizem respeito ao problema da verdade ou que com ele se encontram diretamente relacionados. Ora, para Kant, seria talvez mais premente ou prioritário não tanto determinar *o que* se sabe, mas antes compreender *como* se sabe; isto é, identificar as condições que tornam possível a ocorrência do conhecimento e da verdade.

Ora, no início da *Estética Transcendental*⁵⁵, “[...] Kant preocupa-se em explicar como se processa a ligação entre um eu cognoscente e uma realidade exterior a esse eu, a essa unidade. Procura o filósofo mostrar como um aparato cognitivo é afetado por aspectos relevantes do mundo externo”. (Rodrigues, 2011, p. 150). Em termos fundamentais, a função desse processo e de seus elementos consiste em lidar com a diversidade que se lhe apresenta, organizando-a por meio da imposição de leis *a priori* e estruturando-a de modo adequado à realização de um objetivo cognitivo: a compreensão apropriada do mundo externo e de seus respectivos objetos. De acordo com a perspectiva apresentada, existe um modo específico pelo qual o sujeito se relaciona com os objetos, isto é, uma forma determinada de os apreender. A Sensibilidade constitui a faculdade primordial responsável pela produção de representações, pois é através dela que o sujeito é

⁵⁵ “Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível, [pelo menos para nós homens,] se o objeto afetar o espírito de certa maneira”. (Kant, 2001, p. 87).

afetado pelos objetos. Na estrutura explicativa kantiana⁵⁶, a Sensibilidade organiza os dados imediatos provenientes dos sentidos, as sensações, ao inseri-los nas formas puras da intuição, espaço e tempo, dando origem às chamadas intuições empíricas. Estas funcionam como o suporte fundamental do conhecimento, o elemento indispensável para a obtenção de um resultado cognitivo bem-sucedido.

Assim, o conhecimento e, por conseguinte, a verdade só se torna alcançável a partir da articulação entre intuições de caráter empírico e conceitos puros dados *a priori*. Essa tese encontra a sua formulação clássica na *Crítica da razão pura* do seguinte modo:

O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos dado um objeto; pela segunda é pensado em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento. Ambos estes elementos são puros ou empíricos. (Kant, 2001, p. 113).

Conforme Kant explica, o conhecimento humano tem origem em duas fontes fundamentais do espírito. A primeira é a sensibilidade, caracterizada como a faculdade da receptividade, por meio da qual o sujeito é afetado pelos objetos e recebe representações sob a forma de intuições. Essas intuições podem ser empíricas, quando derivam da experiência sensível, ou puras, quando dizem respeito às formas *a priori* do espaço e do tempo, que estruturam toda e qualquer experiência possível. A sensibilidade, portanto, é responsável por fornecer o material do conhecimento, isto é, aquilo que é dado ao sujeito. A segunda fonte do conhecimento é o entendimento, definido como a faculdade da espontaneidade, cuja função consiste em pensar os objetos por meio de conceitos. É no entendimento que se encontram os conceitos puros *a priori*, as categorias, que operam como regras de síntese, permitindo organizar e unificar o múltiplo da intuição sensível. Sem essa atividade conceitual, as intuições permaneceriam dispersas e desprovidas de unidade cognitiva. Dessa forma, Kant sustenta que o conhecimento só emerge da cooperação entre intuição e conceito. As intuições fornecem o conteúdo, enquanto os conceitos conferem forma e inteligibilidade a esse conteúdo. Tal interdependência

⁵⁶ Kant, 2011, p. 87-113.

é expressa na conhecida formulação segundo a qual “conceitos sem intuições são vazios, e intuições sem conceitos são cegas”. Isso significa que não há conhecimento genuíno quando se tenta pensar objetos sem qualquer referência intuitiva, nem quando se recebe dados sensíveis sem que estes sejam subsumidos a conceitos.

Assim, a teoria kantiana do conhecimento afirma que a verdade objetiva não resulta nem da mera recepção passiva dos dados sensíveis, nem da simples atividade intelectual desvinculada da experiência, mas da síntese entre ambos. É precisamente essa articulação entre sensibilidade e entendimento que torna possível a apreensão cognitiva do mundo dos fenômenos e assegura a validade do conhecimento. Portanto, “[...] parece-nos que a noção clássica de verdade como adequação do objeto ao intelecto, equivalente à noção kantiana de verdade como concordância entre o conhecimento e o seu objeto, ganha novos contornos na epistemologia e na metafísica de Kant”. (Rodrigues, 2011, p. 152). A noção de adequação adquire, assim, um significado inteiramente distinto, deixa de se referir a uma correspondência direta e imediata entre o objeto e o intelecto, passando antes a designar a conformidade do objeto às normas lógico-epistémicas *a priori* que estruturam a atividade cognitiva do sujeito, isto é:

Na presunção de que haja porventura conceitos que se possam referir *a priori* a objetos, não como intuições puras ou sensíveis, mas apenas como atos do pensamento puro, e que são, por conseguinte, conceitos, mas cuja origem não é empírica nem estética, concebemos antecipadamente a ideia de uma ciência do entendimento puro e do conhecimento de razão pela qual pensamos objetos absolutamente *a priori*. (Kant, 2011, p. 118).

A citação exprime a redefinição kantiana da noção de adequação no âmbito do conhecimento, segundo a qual a verdade deixa de ser entendida como uma correspondência imediata entre o intelecto e o objeto em si, passando a significar a conformidade do objeto às condições *a priori* que estruturam a atividade do entendimento. Kant sustenta que existem conceitos que se referem aos objetos independentemente da experiência sensível, não enquanto intuições, mas como atos do pensamento puro, isto é, conceitos cuja origem não é empírica, mas racional. Esses conceitos permitem pensar os objetos de modo necessário e universal, constituindo o fundamento de uma ciência do entendimento puro, cujo objetivo é determinar as condições sob as quais os objetos podem ser conhecidos *a priori*. O objeto do conhecimento não é simplesmente dado, mas é constituído

segundo as regras lógico-epistêmicas do sujeito cognoscente, o que evidencia a centralidade das estruturas racionais na possibilidade do conhecimento objetivo.

Desse modo, “[...] Gadamer como herdeiro de Heidegger, rejeita o discurso ortodoxo da verdade como correspondência, representação ou, como ficou conhecido, adequação”. (Lawn, 2010, p. 83). Em Descartes, Gadamer identifica o ponto de partida de uma concepção de verdade assente na evidência e na certeza do sujeito pensante. A verdade passa a depender da clareza e distinção das ideias apreendidas pela consciência, o que inaugura uma compreensão metodológica do conhecimento orientada pela garantia da certeza. Kant, por sua vez, aprofunda esse movimento ao deslocar as condições da verdade para as estruturas *a priori* do sujeito cognoscente, fazendo da conformidade do objeto às categorias do entendimento o critério de validade do conhecimento. Embora Kant ultrapasse o dogmatismo metafísico, ele mantém, segundo Gadamer, a primazia da subjetividade transcendental e a identificação da verdade com a validade objetiva dentro dos limites da experiência possível. Portanto, ao invés de apostar em um método, Gadamer sugere que a compreensão é sempre situada, histórica e dialógica, ou seja, ela se dá no encontro entre sujeitos, tradições e contextos, e não pode ser reduzida a uma fórmula técnica. Daí a necessidade de uma hermenêutica da ideia de método.

É nesse contexto, que a publicação de *Verdade e Método*, tornou-se seminal da filosofia do século XX, e a reputação de Gadamer como um grande pensador se espalhou para além da Europa continental, alcançando notoriedade no mundo, especialmente na América do Norte. *Verdade e Método* atraiu inicialmente a atenção daqueles que trabalhavam com teoria social e teoria literária; só mais tarde alcançou o *status* de texto-chave na tradição da filosofia continental. Só que antes da publicação de *Verdade e Método*, o hermeneuta alemão já discutia a questão da verdade em textos menores como *O que é a verdade* (1957) e *Verdade nas ciências do espírito* (1953).

Com a publicação de *Verdade e Método*, em 1960, nas três partes, Gadamer evidencia a questão da verdade, demonstrando que existem verdades que não podem ser reduzidas a um procedimento metodológico. Para sustentar essa tese, o filósofo se concentra em três dimensões: a verdade estética, a verdade histórica e a verdade alcançada por meio da linguagem. No entanto, ao afirmar que há outros

caminhos para se chegar à verdade além da via metodológica, o hermeneuta não descarta a possibilidade de que o método também conduza à verdade, ainda que essa via tenha sido alvo de críticas por ele até então. No entanto para o alcance de uma hermenêutica filosófica da verdade é necessário “[...] estabelecer a racionalidade de uma verdade e de um discurso que não pode ser provado nem empiricamente, nem através de um fundamento último”. (Stein, 2004, p. 48). Essa colocação reforça a ideia de que a verdade hermenêutica não se apoia em critérios científicos ou em fundamentos absolutos, mas se legitima na própria experiência de compreensão. O que se trata então é de pensarmos a ideia de verdade a partir da recolocação da ideia de compreensão enquanto experiência.

No entanto, a obra provocou alguns maus entendidos. No que diz respeito ao título, como muitos críticos observaram, poderia facilmente, e talvez de forma ainda mais adequada, ter sido *Verdade ou Método; ou Verdade Contra o Método*. A substituição da conjunção “e” por “ou” ressalta a oposição entre verdade e método, tensão que constitui o núcleo da obra de Gadamer. Embora o autor não tematize de modo explícito o conceito de verdade, este ocupa lugar central em sua reflexão. O hermeneuta revisita o pensamento filosófico moderno para demonstrar que a ênfase na elaboração de um método rigoroso, em vez de revelar a verdade, acaba por obscurecê-la:

O método não é o caminho para a verdade. Pelo contrário, a verdade zomba do homem metódico. A compreensão não se concebe como um processo subjetivo do homem face a um objeto mas sim como o modo de ser do próprio homem; a hermenêutica não se define enquanto disciplina geral, enquanto auxiliar das humanidades, mas sim como tentativa filosófica que avalia a compreensão, como processo ontológico — o processo ontológico — do homem. O resultado destas reinterpretações é um tipo diferente de teoria hermenêutica, a hermenêutica filosófica. (Palmer, 1999, p. 168).

As preocupações metodológicas, longe de proporcionar acesso a verdades incontestáveis, acabam por deformar certezas já existentes, transmitidas culturalmente e silenciosamente sustentadas pela tradição. Assim, “contra as alegações da era moderna de que o método é a matriz e fonte de autoridade mais confiável para a verdade, Gadamer busca resgatar a dependência anterior, essencialmente pré-moderna, da tradição como fonte legítima de autoridade”. (Lawn, 2010, p. 144-145).

Nesse sentido, ao revisitar a história da ciência moderna, torna-se praticamente inevitável recorrer à conhecida distinção entre ciências da natureza e ciências do espírito. Tal diferenciação consolidou-se no contexto dos debates epistemológicos da segunda metade do século XIX, marcados pelo embate entre o positivismo e a guinada histórico-filosófica. É nesse cenário que Wilhelm Dilthey, em sua obra *Introdução às ciências do espírito* (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883), procura conferir fundamentos próprios às chamadas *Geisteswissenschaften*. Gadamer, entretanto, se mostra crítico deste metodologismo presente nas ciências do espírito, tal como concebido por Dilthey. Como pontua em *Esboço dos fundamentos de uma hermenêutica*, publicado sob o título de *O problema da consciência histórica*, a questão fundamental das ciências do espírito não se reduz a uma discussão sobre método por que “[...] não se trata, em absoluto, de definir simplesmente um método específico, mas sim de fazer justiça a uma ideia inteiramente diferente de conhecimento e de verdade”. (Gadamer, 2003, p. 20). Desse modo, o primeiro ponto que Gadamer procura problematizar é a forma como a verdade foi concebida e utilizada na divisão, consolidada por Dilthey no século XIX, entre ciências naturais e ciências do espírito. Nesse sentido, uma questão se coloca: de que modo se operou a decadência da tradição humanística que culminou na hegemonia excludente da ideia de método, progressivamente apropriada e consolidada pelas ciências naturais? Para Gadamer, o próprio emprego do termo “ciências” para designar tanto as ciências naturais quanto às ciências do espírito já é sintomático desse processo, pois revela que estas últimas passaram a tomar aquelas como paradigma, sobretudo em razão de seu enraizamento no método experimental, assumido como modelo normativo de cientificidade. É precisamente diante desse cenário que Dilthey se propõe a interrogar as condições de possibilidade do conhecimento histórico, ao insistir que tal conhecimento não pode ser fundado nos mesmos pressupostos metodológicos das ciências naturais. Com isso, Dilthey meditou incansavelmente sobre esse problema; o objetivo de suas reflexões era precisamente legitimar como ciência objetiva o conhecimento científico acerca do que é historicamente condicionado. Ele obteve um auxílio importante com a ideia de uma estrutura que se constitui como unidade a partir de seu próprio centro.

No entanto, o que está em questão, neste ponto, não é examinar as ciências do espírito a partir de uma perspectiva estritamente metodológica em querela com as ciências da natureza, mas reconhecer que nelas se manifesta uma forma de verdade que não se reduz ao âmbito dos métodos científicos. Trata-se, portanto, de demonstrar que, as ciências do espírito possuem um estatuto próprio de validade e de sentido, fundamentado não em procedimentos técnicos, mas na experiência histórica, cultural e interpretativa que as constitui. A reflexão de Gadamer sobre a especificidade das ciências do espírito propõe um contraste fundamental em relação ao modelo metodológico das ciências da natureza. Segundo o filósofo, “a fecundidade do conhecimento das ciências do espírito parece mais próxima à intuição do artista do que ao espírito metodológico da investigação”. (Gadamer, 2002, p. 50). Essa aproximação indica que o acesso à verdade, nesse âmbito, não depende da aplicação estrita de um método, mas de uma abertura interpretativa capaz de captar sentidos que emergem da experiência histórica e cultural.

É nesse sentido que o hermeneuta ressalta o limite da metodologia científica como garantia de verdade. Para ele, não é que a ciência possa, através de sua metodologia, garantir a verdade. Às vezes pode haver mais verdade na obra não científica de um amador do que numa avaliação metodológica do material. Essa afirmação mostra que a verdade não é um privilégio exclusivo da investigação sistemática; ela pode emergir também da vivência cotidiana, da sensibilidade estética ou de uma experiência singular que, mesmo sem pretensões científicas, desvela aspectos essenciais da existência humana. Assim, para reforçar essa diferença, Gadamer (2002) recorre às reflexões do físico Hermann Helmholtz, que já havia reconhecido a especificidade do conhecimento humanístico diante das ciências naturais. Como bem observou tudo o que pertence aos âmbitos da memória, da fantasia, do tato, da sensibilidade musical e da experiência de mundo tem um caráter diferente dos aparatos de que se serve o investigador da natureza. O exemplo mostra que o conhecimento nas ciências do espírito se constitui a partir de elementos da experiência, da criatividade e da imaginação, não podendo ser reduzido ao aparato técnico e instrumental que caracteriza a ciência natural.

4.2 A verdade como questão hermenêutico-ontológica.

O projeto hermenêutico de Gadamer é ontológico por que busca compreender a estrutura ontológica da compreensão enquanto modo de ser do ser humano. O filósofo de Marburgo retoma a virada ontológica inaugurada por Heidegger em *Ser e Tempo*, mas, diferentemente deste, que se volta para a questão do Ser e para a análise do *Dasein* (Ser-aí) enquanto ser-no-mundo, desloca o foco do ser-aí para a tradição. Assim, a partir de uma perspectiva ontológica, e não epistemológica, a questão da verdade deixa de se constituir da relação dualista sujeito–objeto, isto é, entre o sujeito que conhece e um objeto que é conhecido, para ser compreendida como um acontecimento do ser que se realiza no âmbito da linguagem e da história e a partir do horizonte da tradição. Esse deslocamento acarreta implicações decisivas para a delimitação da abordagem gadameriana da verdade, a qual é concebida a partir de uma perspectiva ontológica, e não epistemológica. Nesse sentido, propõe-se discutir o estatuto da verdade em Gadamer, evidenciando tanto suas proximidades quanto suas distinções em relação à ontologia heideggeriana, bem como apontar os limites da concepção de *Aletheia* tal como formulada por Heidegger. Assim, sustenta-se que uma hermenêutica da verdade deve necessariamente levar em conta a experiência da finitude no âmbito da *práxis* humana, na medida em que, para Gadamer, a verdade não é o resultado de uma produção metodológica da consciência, mas um acontecimento que se efetiva no diálogo com a tradição, no interior do horizonte histórico-linguístico que condiciona e torna possível toda compreensão.

Nesse sentido, ao conceber a compreensão como um projeto existencial, Gadamer retoma e desenvolve uma perspectiva já presente na filosofia de Heidegger. De acordo com essa visão, compreender não é uma função de um sujeito que organiza ativamente suas experiências psíquicas. Pelo contrário, o ser humano é um ente cuja própria existência se identifica com o ato de compreender; viver é, essencialmente, compreender. Assim, “vemos o homem (em sua experiência fundamental de ser-aí) como um aberto ao compreender, de sorte que todo comportamento seu, inclusive o de interpretar, se daria previamente desde o acontecimento desse horizonte de compreensão”. (Kahlmeyer-Mertens, 2017, p. 33). A precedência do compreender sobre o interpretar revela, portanto, o caráter ontológico e existencial que a compreensão assume nesse contexto, reforçando a

ideia de que, para Gadamer, compreender é algo originário e inevitável na própria constituição do ser humano.

Assim, a hermenêutica filosófica aponta para uma racionalidade ampliada, capaz de reconhecer a validade de formas de verdade que ultrapassam o paradigma científico moderno. Mas, como justificar a racionalidade de algo que não pode ser demonstrado nesses termos? O filósofo alemão explica isso utilizando o termo “o acontecer da verdade” (*Geschehen der Wahrheit*), ou seja, para que se efetive a verdade enquanto acontecimento é preciso, primeiro compreender o que seria esse “acontecer da verdade”. Nas considerações de Stein (2004, p. 78), “[...] o acontecer da verdade é um acontecer que não podemos dizer seja um processo anti-metódico, mas é um processo que põe em crítica o método do conhecimento lógico analítico”. Na visão de Stein a verdade não se revela apenas por meio de métodos racionais ou analíticos, mas tampouco se opõe totalmente a eles. O acontecimento da verdade, ou seja, o modo como à verdade se manifesta ou se dá ao ser humano, não é algo “contra o método”, mas sim algo que questiona e ultrapassa os limites do método lógico-analítico tradicional. Com efeito, pode-se afirmar que, ao reconhecer e não rejeitar completamente os métodos do conhecimento, Gadamer mantém a legitimidade e o valor desses procedimentos. Não é por acaso, portanto, que o termo *método* aparece junto à palavra *verdade* no título de sua principal obra. Contudo, é importante destacar, Gadamer intitula seu livro *Verdade e Método*, e não “Verdade contra o Método” nem “Verdade através do Método”, o que revela uma postura de diálogo crítico, e não de oposição ou subordinação entre a verdade e o método.

Desse modo, o acontecer da verdade torna-se um evento (*Ereignis*), um desvelamento (*Aletheia*) que ocorre no encontro entre o intérprete e o mundo, ou seja, a verdade é algo que acontece e não algo que se produz. A propósito disso, Grondin é oportuno ao lembrar-nos da seguinte passagem de Gadamer em *Verdade e método*:

Quando, no que se segue, fica claro o quanto o acontecer opera em toda compreensão, e o quão pouco a ciência moderna conseguiu enfraquecer as tradições em que vivemos, não serão feitas prescrições para as ciências ou para a prática da vida, mas sim uma tentativa de corrigir uma ideia falsa do que ambas são. (Grondin, 2003, p. 41)

O que Grondin está mostrando na passagem é como a verdade se manifesta. A verdade não é descoberta apenas pela ciência, mas acontece no diálogo entre nós e as tradições. Portanto, a verdade não é uma coisa que possuímos, mas algo que se desvela quando compreendemos o mundo a partir de nossa tradição. Por essa razão, “Gadamer se põe à busca de um modo de pensar que, ao não se submeter à relação modelar com as metodologias científicas, sirva ao propósito de evidenciar o caráter de acontecimento da verdade ao compreender”. (Kahlmeyer-Mertens, 2017, p. 35).

No que se refere à verdade enquanto *Aletheia*, compreendida aqui como desvelamento ou desencobrimento, observa-se uma diferença significativa entre as concepções de Heidegger e Gadamer. Embora o foco recaia sobre a perspectiva gadameriana, é necessário recorrer a Heidegger para explicitar tal distinção. Heidegger formula a noção de verdade a partir de um movimento de distanciamento e ruptura com a tradição metafísica, criticando a concepção clássica de verdade como correspondência ou adequação, herdada de Husserl e Aristóteles. Com efeito, é na confluência entre a verdade da intuição, como fenômeno mais originário, presente em Husserl, e a verdade como correção de um juízo predicativo, como fenômeno posterior, derivado; presente em Aristóteles que Heidegger constituirá seu projeto fenomenológico a respeito da verdade. A partir desse ponto, “Heidegger irá fazer uma distinção entre verdade como concordância, ou adequação, entre sujeito e objeto, intelecto e coisa, juízo e seu objeto, e verdade como revelação, ou desvelamento”. (Duque-Estrada, 2024, p. 77). Com base nisto, Grondin oferece uma definição da verdade heideggeriana do seguinte modo:

Heidegger propõe a verdade como um entrelaçamento da luz e escuridão e parte do termo grego *aletheia*, como um não-ocultamento. A verdade, sob essa luz, revela-se como um desvelamento que jamais elimina completamente o ocultamento. (Grondin, 2003, p. 43-44).

Nessa passagem, o filósofo canadense esclarece que, para Heidegger, a verdade não é uma entidade fixa ou estática, mas um acontecimento; algo que se revela, se mostra e emerge do ocultamento. Entretanto, esse desvelamento nunca é total, pois toda revelação implica, simultaneamente, que algo permaneça escondido. A verdade, portanto, é um “entrelaçamento da luz e da escuridão”; a luz simboliza o que se manifesta, o que vem à presença; a escuridão, por sua vez, representa o que permanece velado e inacessível. Assim, em seu projeto ontológico, Heidegger

compreende a verdade em sua dimensão originária como o próprio movimento de *Aletheia*, em que o desvelar e o ocultar são aspectos inseparáveis do modo de ser do ente. Não há, portanto, verdade sem sombra, sem limite, pois a essência da verdade está no acontecer do desvelamento enquanto abertura do ser.

No entanto, impõe-se a questão de saber como Heidegger efetua o deslocamento da problemática da verdade do campo epistemológico para o horizonte ontológico do ser? Para Duque-Estrada esse deslocamento se efetua a partir da retenção que Heidegger faz da tríade husserliana, isto é, do ente como estrutura básica da verdade, pelo campo intencional e pela dimensão do juízo, ou seja:

Primeiro, sobre a dimensão do juízo: Heidegger propõe uma distinção entre os aspectos semânticos e *apofântico* do *logos*; respectivamente, a propriedade de ter uma significação e a predicação propriamente dita. É nesse segundo aspecto que Heidegger percebe o discurso genuíno. Essa é uma característica que nem todas as formas de discurso compartilham; somente aquelas que revelam algo da própria coisa de que trata o discurso. Além disso, precisamente pode deixar que algo seja visto, o *logos* comporta em si mesmo a possibilidade de ser verdadeiro ou falso. Ser-verdadeiro, portanto, não é, originalmente, uma questão de concordância, ou adequação, mas sim de deixar o ente ser visto como ente desvelado (*alethés*). Segundo, é a *é* encontrada no ser do *Dasein*. O traço constitutivo do *Dasein* é o *desvelar*, retirar os entes de seu encobrimento e terceiro, sobre o próprio ente: se, por um lado, o *Dasein* comporta a característica essencial de desvelar os entes, por outro lado, pertence aos próprios entes a condição de se dar ao comportamento desvelador do *Dasein*, ou seja, de se encontrar potencialmente manifesto, desvelado, em relação ao *Dasein*. O próprio ente, portanto, comporta em si mesmo uma tensão entre ocultação e desocultação, e, assim, entre ser-verdadeiro e ser falso. (Duque-Estrada, 2024, p. 84).

Assim, conforme destaca o filósofo brasileiro, o deslocamento heideggeriano da verdade do plano epistemológico ao plano ontológico se consuma na medida em que a verdade deixa de ser compreendida como uma propriedade do juízo ou da proposição para se tornar um modo de ser do próprio ente em sua relação com o *Dasein*. O desvelamento, portanto, não é apenas uma operação cognitiva, mas o acontecimento fundamental em que o ser se mostra, ainda que sempre parcialmente, no horizonte de sentido aberto pela existência humana. Portanto, como vimos, Aristóteles e Husserl oferecem elementos para a reinterpretação da verdade na concepção de Heidegger. De Husserl, ele retém a intuição originária do fenômeno e a estrutura intencional da consciência, enquanto de Aristóteles ele recupera a noção pré-moderna de verdade como *aletheuein* (revelar, mostrar-se),

vinculada à *práxis* e à *poiesis*, isto é, ao modo como o ente se manifesta no agir e no dizer.

Nesse sentido, a partir do que foi exposto acerca da concepção heideggeriana de verdade, torna-se possível compreender, a diferença fundamental entre as concepções de verdade em Heidegger e Gadamer. Resta, contudo, indagar de que modo essa diferença se manifesta efetivamente no pensamento de Gadamer? Nota-se que Heidegger funda a verdade no horizonte ontológico e na abertura existencial do *Dasein*, isto é, Heidegger pergunta sob quais condições ontológicas o ente se mostra. E Gadamer? Recorrendo a Grondin, o filósofo nos oferece a seguinte resposta:

Sempre que Gadamer pressupõe a experiência de verdade, mostrando às diferenças que o separam de Heidegger, pode-se dizer que, em sua obra, o lugar do ocultamento é ocupado pela *Wirkungsgeschichte* (eficácia histórica). De uma história e de uma linguística que jamais podem se tornar totalmente transparentes, emerge para nós uma luz, o brilho trêmulo de uma vela, assim como a compreensão se revela. Por essa razão, a hermenêutica tradicional tendia a assegurar essa compreensão frágil por meio de regras. (Grondin, 2003, p. 45).

Conforme se observa, Gadamer, por sua vez, transpõe essa estrutura ontológica para o campo hermenêutico e histórico. Como observa Grondin (2003), em Gadamer o lugar do ocultamento é ocupado pela *Wirkungsgeschichte* (história efetual), na qual o entrelaçamento entre tradição, linguagem e história que condiciona toda possibilidade de compreensão. Assim, o que em Heidegger é o “velamento ontológico” do ser, em Gadamer torna-se o caráter intransparente e inesgotável da história e da linguagem. Portanto, em Gadamer, a verdade deixa de ser um evento ontológico do ser (como em Heidegger) e se torna uma experiência hermenêutica da compreensão. A verdade é algo que acontece no diálogo com a tradição, sempre mediada pela linguagem e história. O desvelamento aqui é histórico, é o “brilho trêmulo de uma vela”, como diz Grondin, e não a iluminação ontológica do ser. Desse modo, a história efetual não apenas ocupa o lugar do ocultamento heideggeriano, mas também o reinterpreta como condição positiva, a opacidade da história não impede a compreensão, mas a torna possível, ainda que sempre de modo limitado e provisório. Assim, para Gadamer, a impossibilidade de transparência total, o fato de jamais termos acesso completo à verdade, não é um defeito do conhecimento, mas a própria condição de sua possibilidade. Por isso, a compreensão é finita, situada, histórica e a verdade hermenêutico-filosófica é um

acontecimento de sentido, não uma correspondência objetiva, nem uma revelação ontológica pura.

A partir dessa concepção, torna-se evidente que pensar a ideia de verdade sob os fundamentos da hermenêutica filosófica gadameriana significa abordá-la em sua vinculação direta à ideia de tradição. O hermeneuta supera a noção de verdade como correção e também a ideia de um sujeito cognoscente autônomo, para afirmar que toda compreensão é sempre histórica e tradicionalmente condicionada. Dessa forma, pode-se afirmar que, para o hermeneuta, verdade e tradição se co-pertencem: a tradição é o espaço de mediação em que a verdade se manifesta, e a verdade é o movimento que continuamente reinterpreta e renova a tradição. Com isso, a tradição deixa de ser um simples depósito de conteúdos herdados para tornar-se o meio vivo no qual a verdade acontece. E é por meio da fusão de horizontes, entre o presente do intérprete e o passado da tradição, que a verdade se atualiza, revelando-se como um acontecimento e não como uma posse definitiva, pois como salienta Gadamer (2002, p. 52) “escutar a tradição histórica e situar-se nela é o caminho para a verdade”.

4.3 Verdade, tradição e fusão de horizontes: um diálogo atualizado.

Ao final da sessão anterior, emergiu uma problemática da qual nos ocuparemos de modo um pouco mais prolongado. O problema está contido na seguinte sentença: A co-pertença entre verdade e tradição, compreendida esta como o *médium* histórico no qual o acontecimento da verdade se manifesta de modo contínuo. Essa formulação suscita uma questão relevante. Sabe-se que Gadamer não concebe a verdade a partir de uma subjetividade, ao contrário, em seu projeto hermenêutico-filosófico, é crítico da pretensão moderna de uma verdade subjetiva. Contudo, impõe-se a seguinte indagação: se a verdade é compreendida como o movimento incessante de reinterpretação e renovação da tradição, não se corre o risco de reduzi-la a um evento meramente subjetivo, dependente da experiência particular de cada intérprete? Em que medida a hermenêutica gadameriana consegue evitar esse deslizamento subjetivista e resolver tal tensão aparente entre historicidade da verdade e validade não arbitrária da compreensão?

Essa contradição é apenas aparente. Gadamer não identifica a verdade com um ato psicológico subjetivo, mas com um acontecimento hermenêutico

(*Geschehen*), isto é, como algo que ocorre no encontro histórico entre intérprete e tradição. A verdade não é elaborada a partir do interior da consciência individual; pelo contrário, ela se manifesta no espaço compartilhado da linguagem, no horizonte histórico em que toda compreensão já está situada. Por isso, o movimento de renovação da tradição não pode ser interpretado como obra do sujeito isolado, mas como participação em um processo histórico que sempre antecede o indivíduo. É precisamente nesse ponto que as palavras do hermeneuta parecem se tornar decisivas para desfazer o equívoco:

Em nosso constante comportamento com relação ao passado, o que está realmente em questão não é o distanciamento nem a liberdade com relação ao transmitido. Ao contrário, encontramos-nos sempre inseridos na tradição, e essa não é uma inserção objetiva, 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 mesmos no qual o nosso juízo histórico posterior não verá tanto um conhecimento, mas uma transformação espontânea e imperceptível da tradição. (Gadamer, 2015, p. 374).

Nesse ponto, torna-se explícito que a renovação da tradição não pode ser compreendida como produto da subjetividade isolada, mas como expressão do próprio acontecer da compreensão, que antecede e ultrapassa qualquer consciência individual. Não se trata, portanto, de opor tradição e razão, como se fossem forças concorrentes, nem de supor que a consciência histórica implicaria um distanciamento capaz de neutralizar a tradição. Pelo contrário, é preciso evitar esse equívoco moderno de polarização entre tradição, razão e consciência histórica e, em vez disso, compreender que todas essas dimensões participam conjuntamente do mesmo processo hermenêutico. É por isso que com muita convicção Gadamer afirma (2015, p. 375):

Toda hermenêutica histórica deve começar, portanto, abolindo a oposição abstrata entre tradição e ciência histórica (*Historie*), entre história (*Geschichte*) e conhecimento da história. A ação (*Wirkung*) da tradição que perdura e ação da investigação histórica formam uma única ação, cuja análise só poderia encontrar uma trama de ações recíprocas. Nesse sentido, faremos bem em não compreender a consciência histórica, como pode parecer à primeira vista, como algo radicalmente novo, mas como um momento novo dentro do que sempre tem sido a relação humana com o passado, ou seja, o que importa é reconhecer o momento da tradição no comportamento histórico e indagar pela sua produtividade hermenêutica.

Visto que não há ruptura entre tradição e investigação histórica, nem entre pertencimento e reflexão, pois ambas constituem uma única dinâmica hermenêutica,

um único movimento de sentido no qual a tradição atua (*Wirkung*) e se transforma, ao mesmo tempo em que a consciência histórica emerge como um momento particular desse processo contínuo. Assim, a compreensão histórica não suprime a tradição, mas a reinscreve, revelando sua produtividade hermenêutica.

Portanto, nesse horizonte, ao revisitar o debate acerca do sentido da palavra *autoridade*⁵⁷, Gadamer demonstra não apenas os equívocos herdados do Iluminismo, mas também mostra que a reabilitação desse conceito é necessária porque sua concretização e manifestação só ocorre no interior da própria tradição. Assim sendo, ao retomar o significado do termo autoridade, torna-se mais nítido compreender não apenas a ideia de uma autoridade da tradição, mas também a autoridade da tradição enquanto via de acesso à verdade. Como bem observa Schwartz (1999, p. 110-11):

A autoridade está naturalmente relacionada com a verdade. Quando aceitamos a superioridade do conhecimento de outra pessoa é por que acreditamos que seja verdade, pensamos que o que diz é ou pode ser verdade. A aceitação da verdade que a autoridade potencialmente possui não está ligada ao fato de que algo possa ser considerado absolutamente verdadeiro porque provém de uma voz autoritária; antes, é uma limitação da razão reflexiva⁵⁸.

A observação de Schwartz ajuda a entender por que Gadamer considera indispensável reabilitar o conceito de autoridade no interior da tradição. Para Schwartz, a autoridade está intrinsecamente vinculada à verdade: só reconhecemos a autoridade de alguém porque supomos que aquilo que essa pessoa diz é ou ao menos pode ser verdadeiro. Esse ponto é decisivo para Gadamer. A autoridade, entendida dessa maneira, não se fundamenta em uma verdade absoluta garantida pela posição social, institucional ou dogmática de alguém, mas nasce da consciência de que o outro pode possuir um saber mais amplo do que o nosso. Tal reconhecimento não anula a razão; ao contrário, revela sua limitação quando pretende se sustentar sem qualquer mediação histórica. É nesse ponto que a afirmação gadameriana se integra perfeitamente:

⁵⁷ Ver a seção 2.4 *Compreensão, razão e autoridade da tradição*.

⁵⁸ La autoridad se relaciona de manera natural con la verdad. Cuando aceptamos la superioridad del conocimiento de otra persona es porque lo creemos cierto, pensamos que lo que dijo es o puede ser verdad. La aceptación de la verdad que la autoridad potencialmente posee no se liga con el hecho de que algo puede ser considerado absolutamente cierto por proceder de una voz autoritativa; más bien, es una consecuencia de las limitaciones de la razón reflexiva. (*Idem*, p. 110-111).

A reivindicação feita pela *Aufklärung* da oposição entre fé na autoridade e uso da própria razão tem sua razão de ser. Enquanto a validade da autoridade ocupar o lugar do juízo próprio, a autoridade será uma fonte de preconceitos. Mas isso não exclui o fato de que ela pode ser também uma fonte de verdade, o que a *Aufklärung* ignorou em sua pura e simples difamação generalizada contra a autoridade. (Gadamer, 2015, p. 370).

A passagem confirma que o equívoco iluminista não consistiu em criticar a autoridade ilegítima ou irracional, mas em estender essa crítica a toda forma de autoridade, ignorando que ela também pode ser uma via de acesso à verdade. Vale ressaltar que Gadamer não diz que algo é verdadeiro porque foi dito ou escrito por alguém com autoridade, mas que pode ser descoberto como verdadeiro. Assim, a autoridade da tradição não se opõe ao exercício da razão; ela o orienta, permitindo que a compreensão histórica se desenvolva de maneira mais significativa. A autoridade legítima, entendida não como submissão, mas como aceitação da historicidade do compreender, cria a condição para que o horizonte do intérprete e o horizonte da tradição possam se entrelaçar.

Ora, é exatamente aqui que o conceito gadameriano de fusão de horizontes se insere como chave interpretativa. Mas, de que modo a fusão de horizontes explica que a verdade, embora atualize e transforme continuamente a tradição, não é um produto da subjetividade individual, mas o próprio acontecer histórico no qual a tradição se renova? Em uma tentativa de resposta, o próprio filósofo alemão fornece uma explicação a esse respeito. A tarefa da compreensão histórica implica necessariamente adquirir, em cada caso, o horizonte a partir do qual a tradição fala, ou seja, não basta que o intérprete observe o passado com distância crítica; é preciso que ele se desloque para o horizonte histórico daquilo que busca compreender, permitindo que a tradição se mostre em sua efetividade, conforme sintetiza o hermeneuta alemão:

A tarefa da compreensão histórica inclui a exigência de ganhar em cada caso o horizonte histórico a fim de que se mostre, assim, em suas verdadeiras medidas, o que queremos compreender. Quem omitir esse deslocamento ao horizonte histórico a partir do qual fala a tradição estará sujeito a mal entendido com respeito ao significado dos conteúdos daquelas. Nesse sentido, parece ser uma exigência hermenêutica justificada o fato de termos de nos colocar no lugar do outro para poder compreendê-lo. Só que nesse caso é preciso que não perguntemos se esse lema não fica devendo precisamente a compreensão que nos é exigida. Ocorre como no diálogo que mantemos com alguém com o único propósito de chegar a conhecê-lo, isto é, de termos uma ideia de sua posição e horizonte. Esse não é um verdadeiro diálogo; não se procura o entendimento sobre um tema, já que os conteúdos objetivos do diálogo não

são mais que um meio para conhecer o horizonte do outro. (Gadamer, 2015, 400).

Essa passagem ilumina de modo exemplar o significado da fusão de horizontes. O deslocamento ao horizonte histórico da tradição não é um exercício de projeção subjetiva nem uma tentativa de reconstruir psicologicamente a mentalidade do passado. Trata-se de deixar que o horizonte do passado entre em relação com o do presente, permitindo que ambos se transformem. Nesse sentido, o conceito de fusão de horizontes significa que não vivemos nem em horizontes fechados, nem num horizonte único. Na medida mesma em que a fusão dos horizontes exclui a ideia de um saber total e único, esse conceito implica a tensão entre o próprio e o estranho, entre o próximo e o longínquo e, por conseguinte, fica excluído o jogo da diferença na colocação em comum⁵⁹. Se o intérprete tentasse apenas colocar-se no lugar do outro, como Gadamer critica, cairia em um simulacro de compreensão, um diálogo aparente cujo objetivo seria apenas reproduzir o horizonte alheio, sem deixar que a questão comum emergisse. Afinal, “[...] assim como, no diálogo, compreendemos as opiniões do outro ao descobrir sua posição e horizonte sem necessariamente chegar a um entendimento comum, também para quem pensa historicamente a tradição torna-se compreensível em seu sentido sem que haja entendimento mútuo.” (Gadamer, 2015, p. 401). Com isso, o compreender não significa coincidir com o outro, nem submergir no horizonte passado, mas abrir-se à possibilidade de que algo verdadeiro venha ao encontro do intérprete. A tradição pode tornar-se inteligível mesmo sem um acordo pleno com ela, porque o entendimento não depende do apagamento das diferenças, mas da relação produtiva entre horizontes distintos.

Desse modo, a verdade surge no movimento dialógico em que algo nos interpela desde a tradição e ganha forma no interior de nossa situação histórica. É nesse ponto que, a verdade não é produzida pelo sujeito, mas acontece no diálogo entre horizontes; diálogo que só se realiza na e pela linguagem. Portanto, compreender que a linguagem é o *médium* da tradição⁶⁰ significa reconhecer que a verdade é sempre histórica, pois ela se constitui exatamente no processo de atualização da linguagem em que a tradição continua a falar e a renovar-se. Aqui, a

⁵⁹ Ricoeur, Paul. **Interpretação e ideologia**. Organização, tradução e apresentação de Milton Japiassu. Rio de Janeiro, F. Alves, 1990. p. 40.

⁶⁰ Ver a seção 2.3 *A linguagem como médium da tradição*.

verdade atualizada da tradição ganha contornos específicos no acontecer da linguagem, na qual Gadamer justifica isso na terceira parte de *Verdade e Método*.

Assim, já no início da terceira parte de *Verdade e Método*, *A linguagem como médium da experiência hermenêutica*, o filósofo trata da questão da verdade da linguagem como um acontecimento, na qual por meio do diálogo “[...] a linguagem que empregamos carrega em si sua própria verdade, ou seja, desvela e deixa surgir algo que é a partir de então”. (Gadamer, 2015, p. 497). Ao definir a verdade da linguagem como um acontecimento, Gadamer enfatiza que compreender não é um ato solitário, mas um evento que ocorre entre os interlocutores. A hermenêutica, assim, deixa de ser apenas um método para interpretar textos e passa a ser uma descrição da própria condição humana: estamos sempre situados em conversas, explícitas ou implícitas, com tradições, histórias e outros sujeitos. A verdade, então, não é descoberta como algo já dado, mas emerge, é desvelada na interação linguística, trazendo a discussão para a questão da experiência hermenêutica como herança e acontecimento mediado pela linguagem. Com isso, “o termo de Gadamer *Sprachlichkeit*, significa que minha pertença a uma tradição ou a tradições passa pela interpretação dos signos, das obras, dos textos, nos quais se inscreveram e se ofereceram à nossa decifração as heranças culturais”. (Ricoeur, 1990, p. 41). É precisamente aqui que se torna evidente o caráter da linguagem na herança hermenêutica:

É esta herança que, no encontro hermenêutico, tem que ser experimentada. Enquanto que, de um modo geral, uma experiência é um acontecimento, a nossa herança não é simplesmente um acontecimento que reconhecemos por meio da experiência e que passamos a controlar; é antes linguagem, isto é, fala de si própria, como um Tu. A herança não é algo que possamos controlar, nem é um objeto que nos faça face. Chegamos à sua compreensão, mesmo quando nos situamos nela, como uma experiência intrinsecamente linguística. Quando experimentamos o significado de um texto, chegamos à compreensão de uma herança que nos interpelou como algo que se situa face a nós, mas que faz no entanto simultaneamente parte desse fluxo não objetificável de experiências e de história, no qual nos situamos. (Palmer, 1999, p. 200).

Assim, a verdade da linguagem como acontecimento não se esgota na interação dialógica imediata, mas envolve também esse movimento pelo qual a própria tradição, enquanto herança viva nos interpela por meio da linguagem. A compreensão, portanto, não é apenas algo que produzimos, mas algo que nos acontece, à medida que participamos desse contínuo processo histórico-linguístico

no qual estamos sempre já inseridos. Desse modo, como bem observa Ricoeur (1990, p. 42):

Toda a terceira parte de *Wahrheit und Methode* é uma apologia apaixonada do diálogo que somos e da concórdia prévia que nos impulsiona. Mas a experiência “linguageira” só exerce sua função mediadora porque os interlocutores do diálogo anulam-se reciprocamente diante das coisas ditas que, de certo modo, conduzem o diálogo.

Ricoeur reafirma exatamente o ponto apresentado inicialmente, a verdade da linguagem como acontecimento não se reduz ao intercâmbio imediato entre sujeitos, mas emerge do fato de que o diálogo se orienta por algo que o transcende, as *coisas ditas*, isto é, o sentido que se mostra. A experiência lingueira só exerce sua função mediadora quando os interlocutores “anulam-se reciprocamente diante das coisas ditas”. Essa anulação não implica supressão do sujeito, mas um deslocamento do centro do diálogo: não é o *eu* nem o *tu* que dominam o sentido, mas sim o assunto (*die Sache*) que conduz o acontecer do diálogo. Ao se deixarem conduzir pelas “coisas ditas”, os interlocutores reconhecem a força própria da linguagem, que não é mero instrumento, mas o verdadeiro *médium* em que a verdade pode acontecer. O diálogo, compreendido como evento de linguagem, é o lugar em que a tradição continua a falar, e é justamente por isso que a verdade da linguagem, enquanto acontecimento; emerge, conduzindo os interlocutores e abrindo novos horizontes de compreensão.

Dessa maneira, a articulação entre verdade, tradição e fusão de horizontes permite compreender a hermenêutica gadameriana como uma proposta que ultrapassa tanto o objetivismo metodológico quanto o subjetivismo relativista. A verdade, longe de ser concebida como correspondência ou produção da consciência, manifesta-se como acontecimento histórico que se efetiva no diálogo entre o horizonte do intérprete e o horizonte da tradição. Nesse sentido, o diálogo hermenêutico permanece sempre aberto, marcado pela finitude e pela historicidade da experiência humana, o que confere à verdade um caráter não absoluto. Ao atualizar a relação entre verdade e tradição, Gadamer oferece, assim, uma alternativa filosófica capaz de pensar a validade da compreensão para além do paradigma metodológico moderno, reafirmando a atualidade da hermenêutica como modo privilegiado de acesso à verdade no âmbito das ciências do espírito.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa teve como objetivo central analisar de que maneira a tradição se constitui condição de possibilidade da compreensão na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, tomando como eixos fundamentais as noções de compreensão, tradição e verdade. Ao longo do percurso desenvolvido, buscou-se demonstrar que a hermenêutica gadameriana não pode ser compreendida como um simples método interpretativo, mas como uma reflexão filosófica sobre a própria condição humana enquanto ser histórico, linguístico e compreensivo.

Desde o início, tornou-se evidente que o projeto hermenêutico de Gadamer se distingue das hermenêuticas clássicas (teológica, filológica e jurídica), ainda que dialogue criticamente com elas. Embora o filósofo reconheça, assim como essas tradições, a centralidade do fenômeno da compreensão, ele desloca seu sentido. Para Gadamer, todo fenômeno que se pretenda investigar envolve, de maneira inevitável, um processo de compreensão. Contudo, essa compreensão não se submete mais ao ideal moderno de um método correto de interpretação, nem se restringe à leitura e explicação de textos. A compreensão, em seu sentido mais originário, abrange a experiência humana como um todo, manifestando-se na arte, na história, na cultura, na linguagem e nas múltiplas formas de relação do ser humano com o mundo. Por isso, como afirma o próprio Gadamer, “compreender e interpretar textos não é um expediente reservado à ciência, mas pertence claramente ao todo da experiência do homem no mundo” (Gadamer, 2015, p. 29).

Nesse sentido, o primeiro movimento do trabalho consistiu em situar a hermenêutica filosófica no horizonte do pensamento moderno e contemporâneo, evidenciando a crítica gadameriana à primazia do método e à concepção moderna de racionalidade. A análise mostrou que, para Gadamer, a compreensão não constitui um problema meramente gnosiológico ou epistemológico, mas um fenômeno ontológico, isto é, um modo de ser do próprio ser humano. Compreender não é um ato voluntário de um sujeito soberano diante de um objeto, mas um acontecimento marcado pela finitude, pela historicidade e pela pertença a uma tradição. Dessa forma, a compreensão só se efetiva no âmbito da *práxis*, o que levou Gadamer a retomar a noção aristotélica de *phronesis*. Ao recorrer a essa categoria, o filósofo evidencia que a compreensão não se deixa reduzir a regras

técnicas ou procedimentos formais, pois envolve sempre julgamento, sensibilidade à situação e participação concreta no mundo da vida. Assim, a compreensão não possui apenas um estatuto epistemológico, mas se enraíza na própria experiência hermenêutica, na qual o intérprete já se encontra previamente implicado. Esse deslocamento permite compreender por que a tradição, longe de ser um obstáculo ao conhecimento, emerge como condição constitutiva de toda compreensão.

Como resultado das análises desenvolvidas ao longo deste primeiro capítulo, tornou-se evidente que Gadamer não abandona a pergunta moderna acerca da possibilidade da compreensão, mas a reinscreve em um horizonte radicalmente distinto daquele da epistemologia. A questão *como é possível a compreensão?* permanece, porém já não pode ser respondida nos termos de um método ou de uma fundamentação cognitiva, mas apenas fenomenologicamente. Ao deslocar o problema para o plano onto-hermenêutico, Gadamer compreende a compreensão como um modo de ser do próprio ser humano, inseparável da historicidade, da linguagem e da vida. Nesse sentido, a hermenêutica deixa de ser uma técnica interpretativa e se revela como experiência fundamental, na qual o compreender acontece como participação prática no mundo. Assim, a compreensão mostra-se simultaneamente como *práxis* e como experiência hermenêutica, reafirmando que a verdade que nela se dá não é produto de um procedimento metodológico, mas algo que acontece na e a partir da vida, no entrelaçamento vivo entre tradição.

À luz do percurso desenvolvido no primeiro capítulo, tornou-se possível evidenciar que a reabilitação da tradição empreendida por Gadamer só pode ser adequadamente compreendida a partir do fenômeno da compreensão. A tradição não se apresenta como um objeto externo a ser dominado metodicamente, nem como um conjunto de conteúdos fixos do passado, mas como um acontecer vivo que se efetiva no próprio ato de compreender. Desse modo, tradição significa transmissão e pertença, isto é, o modo como já estamos sempre inseridos em horizontes que nos antecedem e nos constituem. Tal inserção se dá por meio dos preconceitos, entendidos não como obstáculos arbitrários, mas como condições de possibilidade da compreensão, e pela consciência da história efetual, que explicita o caráter histórico-operante de toda compreensão. Assim, a tradição se transmite na e pela linguagem, enquanto meio no qual o passado e o presente se entrelaçam

hermeneuticamente, confirmando que compreender é sempre participar de um diálogo contínuo com a história que nos forma e nos interpela.

Por último, a investigação pôde alcançar seu desfecho conceitual ao demonstrar que, em Gadamer, tanto a compreensão quanto a tradição só se deixam pensar plenamente a partir da ideia de verdade. Ao propor uma hermenêutica da verdade à luz da ontologia hermenêutica gadameriana, evidenciou-se que a verdade não é o resultado de um procedimento metodológico ou de uma adequação entre sujeito e objeto, mas um acontecimento, um evento hermenêutico no sentido originário de *Aletheia*, como desvelamento. É nesse horizonte que compreensão e tradição se mostram como modos de manifestação da verdade, ocorrendo no encontro entre passado, presente e futuro, na fusão de horizontes e no diálogo vivo com a tradição. A verdade, assim compreendida, acontece na linguagem, enquanto *médium* no qual o sentido se dá historicamente e se renova. Desse modo, o capítulo final confirma a tese central da pesquisa, a hermenêutica filosófica de Gadamer não oferece um método para alcançar a verdade, mas explicita as condições ontológicas de seu acontecer, reafirmando a experiência hermenêutica como o lugar próprio onde à verdade se revela.

À luz dos resultados obtidos, conclui-se que a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer redefine de modo decisivo o estatuto da compreensão ao situá-la no plano ontológico da existência humana. A pesquisa evidenciou que a tradição não se apresenta como um elemento contingente ou como um obstáculo a ser superado pelo método, mas como condição constitutiva e inevitável de toda compreensão possível. Compreender significa, portanto, participar de um processo histórico no qual o intérprete já se encontra previamente inserido, marcado pela finitude, pela linguagem e pela pertença a horizontes que o antecederam. A análise da noção de tradição permitiu compreender que essa se realiza como transmissão viva de sentido, operando por meio dos preconceitos e da consciência da história efetual. Longe de serem limitações arbitrárias, tais elementos constituem as condições de possibilidade do compreender, tornando visível que todo ato interpretativo é sempre histórico. A tradição, nesse sentido, não é algo que se possui ou se domina, mas algo no qual já se está implicado e que se atualiza continuamente no diálogo. Assim, a investigação confirmou que compreensão e tradição só podem ser plenamente pensadas a partir da concepção gadameriana de

verdade como acontecimento. A verdade não se reduz a uma adequação entre sujeito e objeto, nem ao resultado de um procedimento metodológico, mas manifesta-se como desvelamento (*Aletheia*) que ocorre na fusão de horizontes e no diálogo hermenêutico mediado pela linguagem. Assim, a hermenêutica filosófica de Gadamer não oferece um método para alcançar a verdade, mas explicita as condições ontológicas de seu acontecer, reafirmando a compreensão como experiência fundamental do ser humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BATISTA, Gustavo Silvano. **Hermenêutica e Práxis em Gadamer**. [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

BATISTA, Gustavo Silvano; DA SILVA, Renata Ramos; DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **Estudos em hermenêutica e desconstrução**. Teresina: EDUFPI, 2021.

BATISTA, Gustavo Silvano. Gadamer e o caráter histórico da compreensão. **Ensaios Filosóficos**, Volume XI – Julho/2015. Disponível em: <https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo11/GustavoSilvanoBatista.pdf>. Acesso em: 30 de junh 2025.

BATISTA, Gustavo Silvano *et al.* **Educar-se como práxis**: contribuições hermenêuticas para a educação. In SILVA JÚNIOR, Almir Ferreira da. A tradição como condição para a formação: reflexões hermenêutico-filosóficas. Teresina: EDUFPI, 2023.

BARROSO, Manuel Fernandes. A consciência histórico-efeitual de H.G Gadamer: Contribuição para o esclarecimento do conceito de “*Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*”. **Phainomenon**, n.0 4, Lisboa, Edições Colibri, pp. 91-110. 2002. Disponível em: <https://www.phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/252/209>. Acesso em: 05 de jan 2025.

BRESSOLIN, Keberson. Gadamer e a reabilitação dos preconceitos. **Intuitio**. Porto Alegre. N. 01. 2008. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/intuitio/article/view/3671>. Acesso em 29 de set 2024.

BERNSTEIN, Richard J. **Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

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

CARNEIRO, Gabriel Barroso Vertulli. A crítica de Reinhart Koselleck à primazia hermenêutica: um outro olhar sobre a controvérsia com Hans-Georg Gadamer. **História da Historiografia**. Ouro Preto, v. 15, n. 40, p. 144-161, set-dez. 2022. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1955/1012>. Acesso em 23 de jun 2025.

DESCARTES, René. **Discurso do método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 3º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DOSTAL, Robert J. **Gadamer's Hermeneutics: Between, Phenomenology and Dialectic**. Evanston: Northwestern University Press, 2022.

DOSTAL, Robert J. **The Cambridge Companion to Gadamer**. New York: Cambridge University Press, 2002.

DOSTAL, Robert J. **The Cambridge Companion to Gadamer**. In FIGAL, Gunter. *The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language*. New York: Cambridge University Press, 2002.

DUQUE-ESTRADA, P. C. (2000). Limites da Herança Heideggeriana: A Práxis na Hermenêutica de Gadamer. **Revista Portuguesa de Filosofia**, 56(3/4), 509–520. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40337588>. Acesso em 25 mar. 2025.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. **Hermenêutica filosófica e reabilitação da filosofia prática**: uma leitura de Gadamer através de Husserl e Heidegger. 1ª edição. Rio de Janeiro: Mauad X, 2024.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César. Da problemática do método ao método como problema: hermenêutica filosófica e a questão do compreender. **Gragoatá (UFF) JCR**, v. 29, p. 49-63, 2010. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33073>. Acesso em: 25 mai. 2024.

FERRARI, Flávia Dias de Oliveira. **Começando pelo jogo**: compreensão e linguagem em Gadamer. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2010.

FREITAS, F, L, C; DA SILVA, Façanha; SODRÉ, Ronaldo Barros. **Ciências, Artes e Humanidades**. [recurso eletrônico]. In: ASEVEDO, W, C, A; SILVA JÚNIR, Almir Ferreira da. **HERMENÊUTICA DOS PRECONCEITOS EM DIÁLOGO**: da reabilitação a suspeita. São Luís: EDUFMA, 2025. Disponível em: <https://www.encontrohumanistico.ufma.br/2023/wp-content/uploads/2025/07/Ebook-Ciencias-artes-e-humanidades>. Acesso em: 25 de ago 2025.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15º. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. **Wahrheit um Methode**: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Unveränd. Taschenbuchausg. Tübinga: Mohr Siebeck, 1999.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II**: complementos e índices. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

Hans-Georg. **Verdade y Método**: fundamentos de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Ana Agud Aparício y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 1984.

GADAMER, Hans-Georg. **A Razão na Época da Ciência**. Tradução de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

GADAMER, Hans-Georg. **O Problema da Consciência Histórica**. Tradução de Paulo Cesar Duque-Estrada. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. **El Giro Hermenéutico**. Traducción de Arturo Parada. Ediciones Cátedra: Madrid, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. **Los Caminos de Heidegger**. Traducción de Ángela Ackermann Pilari. Barcelona: Herder Editorial, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. **Hans-Georg Gadamer und Silvio Vietta: Im Gespräch**. Editorial Trotta: Madrid, 2004.

GADAMER, Hans-Georg. **Le Problème de la Conscience Historique**. Éditions Du Seuil: Paris, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. **Acotaciones hermeneuticas**. Traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito. Editora Trotta, 2002.

GADAMER, Hans-Georg. **El estado oculto de la salud**. Traducción Nélida Machain. Barcelona: Editora Gedisa, 2001.

Hans-Georg. **Hermenêutica em Retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2º ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. **Da Palavra ao Conceito** – A tarefa da hermenêutica enquanto filosofia. Tradução de Hans-Georg Flickinger e Muriel Maia-Flickinger. In ALMEIDA, Custódio L. S; FLICKINGER, Hans-Georg; ROHDEN, Luiz (org). *Hermenêutica Filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

GEORG, Theodore; HEIDEN, Gert-Jan van der. **The Gadamerian Mind**. New York, NY: Routledge, 2022.

GUERVÓS, Luis E. de Santiago. La obra de H.-G. Gadamer. In: **Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía**. Vol. II. pp. 383-424. Universidad de Málaga, 1997.

GRONDIN, Jean. **¿Qué es la hermenéutica?** Traducción de Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2008.

GRONDIN, Jean. **Hans-Georg Gadamer: una biografía**. Traducción de Angela Ackermann Pilári, Roberto Bernet e Eva Martíin-Mora. 2º edición. Barcelona: Herder, 2000.

GRONDIN, Jean. **Introducción a Gadamer**. Traducción de Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder Editorial, 2003.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Ed. UNISSONOS, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 15ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

KANT, Immanuel. **A crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001.

KAHLMEYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Gadamer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Tradução de Hélio Magri Filho. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LAWN, Chris, KEANE, Niall. **The Gadamer dictionary**. Continuum International Publishing Group. Nova York, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Considerações Intempestivas II**. Tradução de Lemos de Azevedo. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1976.

OLIVEIRA, Manfredo A, de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.

PALMER, R. E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1999.

PEREIRA, Luísa Rauter. O debate entre Hans-Georg Gadamer e Reinhart Koselleck a respeito do conhecimento histórico: entre tradição e objetividade. **História da Historiografia**. Ouro Preto, n 7, p. 245-265, nov-dez. 2011. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/240/210>. Acesso em 23 de jun 2025.

PORTOCARRERO, M. L. **O preconceito em H.G Gadamer**: sentido de uma reabilitação. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1995.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Tradução de Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

WARNKE, Georgia. **Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason**. Cambridge: Editorial Office, 2003.

WEINSHEIMER, Joel. **Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth in Method**. – New Haven e Londres: Yale University Press, 1985.

RAMOS, Renata. Compreensão e Linguagem: O Caminho para a Reabilitação da Tradição no Pensamento de Hans-Georg Gadamer. **Synesis**, v. 6, n. 1, p. 205-225, jan/jun. 2014, ISSN 1984-6754. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/483653>. Acesso em: 01 ago. 2023.

RODRIGUES, Luís Estevinha. O conceito de verdade na Crítica da Razão Pura de Kant. **Problemata: R. Intern.** Vol. 02. No. 02. (2011). Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/problemata/issue/view/937>. Acesso em: 10 jan. 2026.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica**, São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2005.

SANTIAGO, Luciano Lima Maquiné; MIRANDA, Luis Uribe. O conceito de tradição na hermenêutica filosófica de Gadamer. **Hybris**, Revista de Filosofia 10 (1): 43-61. 2019. Disponível em: <https://www.revistas.cenalt.es.cl/index.php/hybris>. Acesso em: 01 set. 2023.

SILVA JÚNIOR, Almir Ferreira da. **Estética e Hermenêutica: a arte como declaração de verdade em Gadamer**, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

SILVA JÚNIOR, Almir Ferreira da; LOPES, Maria dos Santos. Experiência hermenêutica em Gadamer: da reabilitação dos preconceitos ao conceito de experiência hermenêutica. **Peri**, v. 6, n. 1, Temática Fenomenologia e Hermenêutica – Gadamer, pp. 01-18, abr. 2014. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/peri/issue/view/66>. Acesso em: 30 out. 2023.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. 2º ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SCHWARTZ, Daniel. Gadamer y la idea de la autoridad. **Prisma**, n. 12. Filósofos vivos; pp. 113-117. 1999. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/revista/13460/A/1999>. Acesso em: 24 de nov 2024.

ZABEU, Gabriela Miranda. Tradição e autoridade na Hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. **Peri**, v. 6, n. 1, Temática Fenomenologia e Hermenêutica – Gadamer; pp. 99-117, abr. 2014. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/peri/article/view/909>. Acesso em: 15 de abr 2025.