



UNIVERSIDADE DOS AÇORES

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA, FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

Rua da Mãe de Deus, Apartado 1422, 9501-801 Ponta Delgada Codex

Telefone: 296650127 Fax: 296650126 Email: dhfcs@alf.uac.pt Web: www..dhfcs.uac.pt

CURSO DE MESTRADO

“FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA: VALORES E SOCIEDADE”

Interpretação e Linguagem na Hermenêutica de Gadamer

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO

ABEL RICARDO AGUIAR TOSTE

ORIENTADOR: PROF. DOUTOR RUI SAMPAIO DA SILVA

Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 2009

*À minha Avó, Rosa Ferreira Diniz,
Cuja luz encheu toda a minha vida.
Para sempre e até sempre!*

Índice

Introdução	3
I – O Projecto Hermenêutico de Gadamer	
1) A arte como modelo para a hermenêutica	8
2) A natureza da compreensão:	
2.1) A reabilitação do preconceito e da tradição	18
2.2) A fusão de horizontes e a noção de experiência hermenêutica	23
3) História, historicidade e história da salvação	29
II – O Problema da Linguagem na Obra de Gadamer	
1) A concepção instrumentalista da linguagem e a linguagem como abertura de um mundo	49
2) Linguagem e verdade	60
Conclusão	83
Bibliografia	90

Introdução

Desde que os historiadores começaram a fazer história que se pôs a pergunta acerca da hermenêutica. Para se atingir o verdadeiro sentido dos textos, evitando a sua má interpretação, estabeleceram-se métodos diversos. Para alguns hermeneutas, tratava-se de conhecer a personalidade do autor, para melhor compreender a sua obra. Para outros, o mais importante seria reconstruir os sistemas filosóficos, ou os debates de ideias anteriores ao texto.

Opondo-se a todo o género de subjectivismo e de relativismo, o trabalho hermenêutico de Hans-Georg Gadamer, figura decisiva da hermenêutica do século passado, veio combater todas as noções de método interpretativo, estabelecendo todo o seu sistema filosófico-hermenêutico no acontecimento da tradição, mediado pela linguagem. Iria completar 110 anos no próximo dia 11 de Fevereiro, mas já faleceu há 7 anos, no dia 14 de Março de 2002, com 102 anos.

A sua importância para a teologia, jurisprudência e estética é enorme. A noção da pré-compreensão, derivada do contexto vital do intérprete foi aplicada à hermenêutica, e a interpretação deixa de ser uma questão de método, para ser um existencial, uma questão relativa à existência do intérprete. Deste modo, interpretar é compreender, e compreender é aplicar. Só assim haverá verdadeira compreensão. A interpretação busca conhecer as condições em que ocorre a compreensão; ou seja, procura compreender a própria linguagem e, através dela, o próprio homem, a sua história e existência. É através da linguagem que se dá o acesso ao mundo e às coisas.

Por isso mesmo, é que a noção de diálogo e de dialéctica, tal como mostrados pelo Sócrates de Platão, se revestem de importância de primeira ordem para Gadamer. E a aplicação, inseparável da compreensão, inspirada na prudência aristotélica da *Ética a Nicómaco*.

Para Gadamer, não se deve adoptar nas ciências humanas o modelo metodológico das ciências naturais, porque estas não explicam o que é especificamente humano; na arte, na filosofia e na história estaria em jogo uma forma de conhecimento irreduzível à metodologia das ciências naturais. As ciências do espírito ou as ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) dizem respeito ao homem, são inseparáveis do seu próprio objecto de estudo, desenvolvem-se através do aperfeiçoamento do próprio estudioso, promovem uma formação, uma *Paideia*, uma *Bildung*, que habilita o homem a conhecer-se a si próprio, e este autoconhecimento só pode dar-se no interior da comunidade humana.

Com efeito, Gadamer é profundamente influenciado pela ideia de *Bildung* do humanismo alemão, a qual foi definida por Wilhelm von Humboldt, nos seguintes termos: «quando na nossa língua dizemos “formação” (*Bildung*) referimo-nos a algo mais elevado e mais interior, de forma a perceber que procede do conhecimento e do sentimento de toda a vida espiritual e ética e se derrama harmoniosamente sobre a sensibilidade e o carácter»¹, e que relembra a imagem de Deus que está por reconstruir em cada homem, por imitar, por representar. Gadamer apoia-se neste conceito de *Bildung*, seguindo também a teoria da formação de Hegel, para quem a filosofia tem na formação a condição da sua existência. De acordo com o autor de *Verdade e Método*, «o homem não é por natureza o que deve ser, e para isso precisa da *Bildung*»². Este processo é contínuo, e nunca acaba: «Cada homem que sobe do seu natural ao espiritual encontra no seu idioma, costumes e instituições do seu povo uma substância dada que deve tornar sua de forma análoga à da aprendizagem da linguagem. Deste modo, o homem está sempre em formação e em superação do seu estado natural, através da assimilação da linguagem e dos costumes»³.

¹ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1992, p. 39.

² Cf. *Ibidem*, p. 41.

³ Cf. *Ibidem*, p. 43.

Segundo Gadamer, a ciência não é a única forma de conhecimento, nem constitui o único modelo da racionalidade. As próprias ciências humanas estão mais próximas da ideia de *Bildung*, da tradição humanista, do que da ideia de método da ciência moderna.

Gadamer dedica a primeira parte de *Verdade e Método* a uma reflexão sobre a arte para mostrar, precisamente, que há uma forma de conhecimento significativamente diferente do conhecimento científico. Ele começa por determinar em que medida a arte é uma forma de conhecimento, para de seguida estender a concepção própria da experiência da arte ao domínio das ciências humanas. A arte vai dar o modelo para se analisar as próprias ciências humanas. Assim sendo, a presente dissertação começa precisamente com uma análise da concepção gadameriana da arte, passando, num segundo momento, para uma apreciação dos principais aspectos da sua reflexão hermenêutica.

Também fundamental no pensamento gadameriano é a concepção da linguagem como meio universal da experiência, e como condição da própria compreensão, a qual se realiza sempre como interpretação⁴. A linguisticidade da nossa experiência humana do mundo precede tudo o que pode ser reconhecido e interpelado como ente. O que é conhecimento está sempre abarcado pelo horizonte do mundo da linguagem⁵.

Importa ainda sublinhar, no contexto da presente introdução, que a hermenêutica gadameriana é uma forma de filosofia prática, inspirada em larga medida em Aristóteles, mais precisamente com destaque para a sua concepção de *phronesis*, a qual, enquanto forma de conhecimento prático que se distingue do conhecimento científico e técnico, constitui um importante ponto de referência para o projecto gadameriano de elaboração de uma forma de conhecimento e de racionalidade exterior ao domínio do método científico.

⁴ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 467.

⁵ Cf. *Ibidem*, p. 539.

Neste ponto, Gadamer partilha de certo modo a crítica heideggeriana da técnica moderna. Heidegger defendeu que o discurso técnico, o fazer da técnica, é o único meio que resta «quando o pensar chega ao fim... valorizando-se como *tekhne*, como instrumento de formação»⁶, mas o próprio «esvaziamento da linguagem... não corrói apenas a responsabilidade estética e moral em qualquer uso da palavra. Ela provém de uma ameaça à essência do homem»⁷. A técnica conduz à desresponsabilização do homem, que já esqueceu a ligação verdadeira da linguagem ao Ser, agravada pela técnica, que é um esquecimento do Ser, substituindo-o pelo ente.

Aristóteles queria um verdadeiro saber moral que determine e guie a acção, e que consista numa habilidade para praticar a virtude, isto é, um saber que contenha a sua aplicação a cada situação concreta. Apesar de a hermenêutica moderna das ciências do espírito não se ocupar do saber técnico nem moral, estas duas formas de saber desenvolvem a mesma tarefa da aplicação de que se ocupa a hermenêutica, diz Gadamer.

A *tekhne* refere-se a uma prática e experiência, mas para uma decisão moralmente correcta não basta a experiência. O homem não pode produzir-se a si mesmo do modo que o artesão produz uma peça. O saber da consciência moral (auto-conhecimento), «saber-se», destaca-se do saber teórico, pois o saber moral, uma vez aprendido, nunca mais se esquece. O saber da *tekhne* é sempre particular e serve fins particulares, enquanto o saber moral não está limitado por objectivos particulares, mas afecta em geral o viver correctamente. O saber moral consiste no saber «aconselhar-se a si mesmo» (*euboulia*), não sendo um saber técnico. Na ética de Aristóteles, a *phronesis* é a capacidade de bem agir e de bem escolher, e não há um método que dote o homem de prudência ou sabedoria prática, mas apenas uma educação, *paideia*, e uma habituação à prática da virtude (*areté*), através da repetição, que dá uma vontade firme

⁶ Cf. HEIDEGGER, M., *Carta sobre o Humanismo*, Guimarães Editores, Lisboa, 1985, p. 38.

⁷ Cf. *Ibidem*, p. 39.

(*hexis*). Perante a ideia platónica do Bem, cuja contemplação aperfeiçoaria o homem, Aristóteles distingue entre virtude intelectual e virtude do carácter. A virtude do carácter precisa da *paideia* para a correcta formação do desejo e da motivação. O bem está em relação com a acção humana, com a prática e o hábito, e não apenas com o conhecimento, como pretendia Platão.

A hermenêutica de Gadamer é muito mais do que uma simples reflexão sobre a compreensão e a interpretação, pois também envolve de forma essencial os domínios da estética, da filosofia da linguagem, da ontologia e da filosofia prática. O resultado final é uma visão unificada destes domínios que conduz a uma melhor compreensão dos respectivos problemas.

I – O Projecto Hermenêutico de Gadamer

1) A arte como modelo para a hermenêutica

Para Gadamer, a obra de arte tem o seu ser verdadeiro no facto de proporcionar uma experiência que converte, que modifica aquele que a experimenta. É o «tu deves mudar a tua vida»⁸, deve ser esta a consequência da experiência da arte pelo sujeito.

Gadamer recorre a uma análise fenomenológica do jogo para esclarecer a experiência da arte. Tomar parte num jogo, jogar, ou representar, em francês diz-se *jouer un rôle*; em inglês *play a part*, e nestas línguas os termos são iguais ao alemão *das Spiel*. Em português não há correspondência. Quando dizemos *representar um papel* não queremos dizer *jogar um papel*. O conceito de jogo desempenhava, desde Kant e Schiller, um papel central no pensamento estético alemão, razão pela qual não surpreende a importância que Gadamer atribui ao referido conceito. Há dois aspectos na análise gadameriana do jogo que merecem ser destacados, dada a sua relevância hermenêutica: por um lado, o jogo depende do jogador; por outro lado, o jogador é dominado pelo jogo. De um ponto de vista hermenêutico, isto significa, respectivamente, que o sentido de uma obra vai depender do intérprete (que é também de certo modo um jogador) e que este, por seu turno, deve submeter-se á obra que interpreta.

Para Gadamer, o jogo é mais importante que o sujeito, e pelas suas regras impõe-se ao jogador, e «todo o jogar é ser jogado»⁹. O jogo humano só pode desenvolver a sua tarefa na representação, porque jogar é sempre um representar. O espectador é também um participante no jogo, ao dar a sua interpretação da obra de arte.

⁸ Cf. SAMPAIO DA SILVA, R., “Gadamer e a Herança Heideggeriana”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2000, p. 533.

⁹ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 149.

Igualmente relevante na reflexão estética de Gadamer é a sua defesa da arte como conhecimento. A este respeito, e inspirando-se na *Estética* de Hegel ele volta a propor a verdade da arte, através do modelo da história da arte. Gadamer caracteriza o jogo na estética como uma subjectividade colocada em acto perante a obra de arte, pelo próprio *modo de ser* da obra de arte, e a compreensão faz parte desse encontro, que é por si mesmo um fenómeno hermenêutico, não captado pela experiência científica. Hegel, na sua estética, afirma que a verdadeira realidade está para lá das aparências, e que só a arte é capaz de captar o que é verdadeiramente real, ir à essência. . Na arte reconhece-se a realidade, mas aprende-se mais do que aquilo que está representado, o reconhecido é mais que o conhecido.

A arte afasta-se das aparências da realidade imediata, e conduz a uma realidade mais alta e a uma existência mais verdadeira. É deste modo que a arte se assume como acesso à verdade. Para Gadamer, a arte é superação da realidade em direcção à verdade¹⁰, é o desvelamento da verdade. Enquanto tal, a arte é interpretação da realidade.

Neste contexto, será útil estabelecer uma comparação com Heidegger. Para o autor de *A Origem da Obra de Arte*, a arte é a instauração de um mundo, como resultado final da oposição entre o mundo e a terra, entre o que é visível e o que é obscuro, triunfando a visibilidade (e compreensibilidade) da arte. Heidegger define a *essência da coisa* como «a origem... aquilo a partir do qual e através do qual uma coisa é o que é»¹¹. E da mesma forma que o artista é a origem da obra de arte, «a arte é a origem da obra e do artista»¹².

Quer Heidegger dizer que a origem de algo é proveniente da sua essência, e que o artista só se torna tal através da sua obra. A arte origina o artista e a sua obra. Mas afinal, *o que é uma obra de arte? Como é uma obra de*

¹⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 157.

¹¹ Cf. HEIDEGGER, M., *A Origem da Obra de Arte*, Edições 70, Biblioteca de Filosofia Contemporânea, Lisboa, 1992. p. 11.

¹² Cf. *Ibidem*, p. 11.

arte? São as perguntas colocadas pelo filósofo alemão, que chega à conclusão que «a essência da arte não se alcança pela reunião de predicados das obras de arte existentes. Nem se deduz a partir de conceitos superiores... temos de percorrer o círculo... para encontrar a essência da arte, que reina realmente na arte, procuramos a obra real e perguntamos à obra o que é e como é»¹³.

Todas as obras são coisas e estão presentes como as outras coisas. Deste modo a arte é constituída por coisas. Mas, na realidade, a obra de arte é mais do que uma coisa: «A obra dá publicamente a conhecer outra coisa, revela-nos outra coisa; ela é alegoria. À coisa fabricada reúne-se ainda, na obra de arte, algo de outro. Reunir-se diz-se em grego *simballein*. A arte é símbolo»¹⁴. Na obra de arte dá-se essa unidade «que revela um outro... que se reúne com algo de outro... que é o elemento coisal na obra de arte»¹⁵.

Heidegger procura ilustrar o modo de ser da obra de arte através de um confronto com a noção de apetrecho, que “tem uma peculiar posição intermédia, a meio caminho entre a coisa e a obra.”¹⁶ O apetrecho retirado do seu contexto de utilização pode, de facto, ser elevado à categoria de obra de arte.

O exemplo apresentado por Heidegger é o de um par de sapatos representado numa tela de Van Gogh. A arte como verdade, a essência da arte seria então o «pôr-se-em-obra da verdade do ente (*das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit dês Seienden*). Até aqui, a arte tinha a ver com o Belo e a Beleza, e não com a verdade»¹⁷, com a revelação do Ser como verdade. Para Heidegger, a obra de arte coloca o homem perante a verdade que lhe é própria: a de ser um ser para a morte que transcende a própria morte através da verdade contida na obra de arte.

¹³ Cf. HEIDEGGER, M., *A Origem da Obra de Arte*, p. 12.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 13.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 13.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 21.

¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 27.

A preocupação heideggeriana está concentrada na linguagem, lugar privilegiado de manifestação da verdade de um povo e de uma determinada cultura. Por isso, é na linguagem poética, tal como era na linguagem poética pré-socrática, que se dá por excelência a manifestação da verdade. Uma vez que a verdade está presente em todas as formas de arte, logo, todas as formas de arte são por sua vez poesia. O fazer-se humano por excelência é a linguagem poética, transformadora do homem.

Para Gadamer, a experiência estética é também uma forma de verdade, mas não da mesma forma que a experiência dita científica. A essência da arte não é analisável cientificamente, nem as ciências do espírito, porque «a sua essência não fica correctamente apreendida. A experiência do mundo sócio-histórico não se eleva à ciência através do método indutivo das ciências naturais»¹⁸. No sentido clássico do termo, o «belo», *kalon*, não designava os instrumentos ou as ferramentas, a «técnica», mas sim tudo o que diz respeito «ao modo de viver... isto é, tudo o que os gregos compreendiam com o termo de *paideia*»¹⁹.

A voz da consciência liberta o homem quando ele está imerso no mundo e dominado pelo cuidado, e mostra ao homem o que é verdadeiramente humano. Deste modo, segundo a sua obra *O Ser e o Tempo*, a existência autêntica do ser-aí está relacionada com a morte, a finitude. A obra de arte funciona como um apelo à consciência para a mudança de vida inautêntica, pois a obra de arte capta a essência geral das coisas, «não se trata de uma reprodução do ente singular que de cada vez está aí presente, mas sim da reprodução da essência geral das coisas»²⁰, que as manifesta e assim transcende o mero carácter coisal das coisas.

¹⁸ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 32.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 571.

²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 28.

O jogo em Gadamer, no contexto da experiência da arte, não se refere «ao comportamento nem ao estado de ânimo daquele que cria ou desfruta e de modo algum à liberdade de uma subjectividade, que no jogo se confirma a si mesma, mas sim ao modo de ser da própria obra de arte»²¹. Heidegger não fala da interpretação da obra de arte como sendo um jogo, mas lembra-nos que a obra de arte irrompe, desbrava terreno, mostra-nos novas formas de olhar para a realidade. Está implícito no texto heideggeriano que a origem da obra de arte é o próprio Ser, e é por isso que ela é caracterizada como um acontecimento da verdade e a instauração de um mundo.

Na sequência de Heidegger, Gadamer supera a metafísica da substância e a sua transformação objectivista moderna, além da orientação subjectivista que Kant dera à estética moderna. De que modo? Apoiando-se na teoria platónica da beleza como luz e na doutrina neoplatónica da emanção, as quais estão em relação com a doutrina cristã do Verbo, de acordo com Gadamer, que vê a beleza como «dom» e «difusão» do Ser²², chegando a afirmar a pintura ou, mais precisamente, a imagem (*Bild*) como um «incremento de ser» em relação ao modelo.

Quem imita algo, faz com que apareça o que ele conhece, e tal como o conhece. Por isso, o sentido cognitivo da *mimesis* é o reconhecimento. E diz Gadamer que «a alegria do reconhecimento consiste precisamente em que se conhece algo mais do que o já conhecido»²³. A anamnésis platónica partia da rememoração juntamente com a dialética, que busca a verdade nos *logoi*²⁴. «Cada representação vem a ser um processo ôntico... supõe um incremento de ser... O conteúdo próprio da imagem determina-se ontologicamente como

²¹ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 143.

²² Cf. FERREIRA DA SILVA, M., *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/ JNICT, 1995, p. 120.

²³ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 158.

²⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 158-159.

emanação da imagem original²⁵. A própria encarnação do Verbo pressupõe um incremento de ser, pois Deus revela-se, manifesta-se aos homens, num incremento de ser, desvelamento do mistério. Em relação com os ícones cristãos, diz Gadamer que «a imagem é um processo ôntico; nela acede o ser a uma manifestação visível e cheia de sentido»²⁶, e também estes são um incremento de ser, ao manifestarem visivelmente o mistério.

Para Gadamer, o belo foi desvalorizado pela filosofia contemporânea, e recuperado no século XX por ele, para «servir uma hermenêutica abrangente, tal como resulta para nós a partir da crítica ao metodologismo das ciências do espírito»²⁷. Gadamer caracteriza o modo de ser da arte num conjunto, mediante o «conceito da representação (*Darstellung*), que abarca tanto o jogo como a imagem, tanto a comunhão como a repraesentatio»²⁸.

A representação através da imagem não representa uma diminuição do ser, mas um seu incremento. O que Gadamer quer significar com este termo é o modo pelo qual temos acesso não ao ser em si mesmo, mas a uma das suas interpretações possíveis, e uma vez que a arte é também uma forma de interpretação da realidade, a

...“representação” é um momento estrutural, universal e ontológico do estético, um processo ôntico... No fim do sentido universal do jogo tínhamos reconhecido o sentido ontológico da representação no facto de que a “reprodução” é o modo de ser originário da própria arte original... A presença específica da obra de arte é um acesso-à-representação-do-ser²⁹.

Toda a representação é um incremento de ser para Gadamer. A arte tem a propriedade de manter a identidade entre o representado e a representação. O

²⁵ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 189.

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 193.

²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 570.

²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 202.

²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 211.

belo, ou o estético cumpre uma função ontológica em Gadamer, que se inspira em Platão:

(Platão) foi o primeiro a mostrar que o elemento essencial do belo era a *aletheia*, e é muito claro o que ele queria dizer com isto: o belo, o modo como aparece o bem, revela-se a si mesmo no seu ser, auto-apresenta-se. O que se representa assim não fica como distinto de si mesmo enquanto foi representado. Não é uma coisa para si e outra distinta para os demais... Não é o resplendor derramado sobre uma forma e que acede a ela de fora. Ao contrário, a constituição ôntica própria desta forma é brilhar assim, representar-se assim. Disto resulta que em relação com o ser belo o belo tem que compreender-se sempre como “imagem”. E não há diferença nenhuma entre aparecer “ele próprio” ou a sua imagem³⁰.

De acordo com a ideia gadameriana de jogo, a arte é interpretada pelo espectador, e há um incremento de ser cada vez que a obra de arte é interpretada. Ou seja, manifesta-se mais um aspecto da verdade da obra de arte, através do espectador. Manifestam-se alguns aspectos da obra de arte, enquanto outros permanecem ocultos, de acordo com a própria noção de *aletheia*, que nos recorda que para cada desvelamento há também um ocultamento. Para Platão, o belo e o bem estavam interligados, segundo nos recorda Gadamer,

pois por mais estreita que seja a relação entre a ideia do belo e a ideia do bem em Platão, este não deixa de ter presente uma diferença entre ambos, diferença que contém um característico *predomínio do belo*... na tentativa de apreender o bom em si mesmo, este corre a refugiar-se no belo. O belo distingue-se assim do bem, que é o completamente inapreensível, porque se apreende mais

³⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, pp. 581-582.

facilmente. Faz parte da essência do belo o manifestar-se... O belo tem luz própria, e isto faz com que não sejamos desviados por cópias aberrantes³¹.

À semelhança da manifestação da verdade da obra de arte, que apenas mostra um dos seus aspectos ao intérprete, a compreensão para Gadamer é sempre interpretação, e tem a ver com um jogo, pois

Quem compreende está sempre incluído num acontecimento em virtude do qual se faz valer o que tem sentido. Está, pois, justificado que para o fenómeno hermenêutico se empregue o mesmo conceito do jogo que para a experiência do belo... o que nos vem ao encontro na experiência do belo e na compreensão do sentido da tradição tem realmente algo da verdade do jogo. Enquanto compreendemos estamos incluídos num acontecer da verdade, e quando queremos saber em que temos de acreditar, vemos que chegámos demasiado tarde³².

A «idealidade» da obra de arte não pode ser determinada por referência a uma ideia, a algo que se trataria de imitar ou reproduzir; deve determinar-se, pelo contrário, como o «aparecer» da ideia mesma, como ocorre em Hegel³³, e nisto Gadamer segue de certo modo Heidegger, para quem a história é apenas o lugar da manifestação do Ser. Para Heidegger, «na obra de arte, a verdade do ente pôs-se em obra na obra. A arte é o pôr-se-em-obra da verdade»³⁴. Para este filósofo, «a essência da arte é a Poesia. Mas a essência da Poesia é a instauração da verdade»³⁵, logo «a *linguagem* sob a sua forma *poética*, como *criação* de sentido do ser a partir da sua compreensão interna, será a forma perfeita de compreensão explicativa do ser pelo existente, e cada acto poético será um dos

³¹ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, pp. 574-575.

³² Cf. *Ibidem*, p. 585.

³³ Cf. *Ibidem*, p. 193.

³⁴ Cf. HEIDEGGER, M., *A Origem da Obra de Arte*, p. 30.

³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 60.

instantes que abrem o tempo e o sentido do ser»³⁶. É o instante que faz irromper na história a verdade do Ser. A arte abre uma clareira no mundo, clareira onde o *Dasein* vislumbra por um instante a verdade. É o retorno à inspiração que capta o verdadeiro espírito de um povo. Mas é também a abertura ao sagrado, um pouco à semelhança do mundo grego pré-socrático, onde a arte exigia inspiração e entusiasmo, a possessão do artista pelo divino, com base na ideia de que o acto criador implica estar-se aberto a uma verdade simultaneamente interna e constitutiva do homem, e externa, proveniente do domínio do sagrado: o dom divino aos homens, que os torna mais homens.

Não nos podemos esquecer de que, para Heidegger, é o Ser que toma a iniciativa da sua manifestação. Ao homem cabe estar à espreita, livre do cuidado das coisas, para poder usufruir desta manifestação. Esta realiza o transcender da existência humana, sempre confrontada com a realidade inadiável da morte, destino de todos os homens. A liberdade humana que acompanha a manifestação do Ser ao homem é a outra dádiva do Ser, que faz o homem ser verdadeiramente homem.

Para Gadamer, tal como para Heidegger, o ser da existência humana é um ser histórico, que se manifesta de modo mais precário e inconstante que o ser dos objectos das ciências naturais. E que exige o contexto histórico para ser compreendido, é o *Dasein*, o *ser aí*. E o que fica na história é apenas o que é significativo. «A história espiritual da humanidade não é um processo de dessacralização do mundo nem da dissolução do mito pelo *logos*, pela razão»³⁷, pois os mitos constituem o horizonte da nossa própria consciência histórica, como diz Gadamer, e é a história que conduz o homem e a reflexão humana. Vejamos o que diz em *Verdade e Método*:

³⁶ Cf. TROTIGNON, Pierre, *Heidegger*, Edições 70, Biblioteca Básica de Filosofia, Lisboa, 1982, p. 26.

³⁷ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*, p. 41.

«Escutar a tradição e permanecer na tradição é o caminho da verdade que é preciso encontrar nas ciências do espírito»³⁸

«não é a história que nos pertence; nós é que pertencemos à história»³⁹

«a quimera consiste em acreditar numa verdade desligada do ponto de vista do sujeito cognoscente»⁴⁰.

Situamo-nos numa pertença a uma tradição, e deixamos de lado qualquer tentativa de distanciamento da própria história, onde estamos e não podemos deixar de estar, além de não podemos ignorar os nossos preconceitos. Somos de facto seres históricos, conduzidos pela tradição, como caminho da verdade.

³⁸ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*, p. 46.

³⁹ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 344.

⁴⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*, p. 46.

2) A natureza da compreensão:

2.1) A reabilitação do preconceito e da tradição

O preconceito, noção central em Gadamer, tem as suas raízes em Heidegger, mais precisamente na análise que se faz em ser e tempo da estrutura de antecipação (*Vor-Struktur*) da compreensão, de acordo com a qual o nosso acesso à realidade é inevitavelmente condicionado pelo nosso contexto social e cultural.

Para Gadamer, os preconceitos, longe de serem meros obstáculos do conhecimento, são condições de possibilidade do conhecimento e fonte de inteligibilidade. Isto conduz a uma concepção da tradição. Gadamer procede, por oposição ao Iluminismo, a uma reabilitação epistemológica do preconceito, analisando as respectivas suas consequências ao nível das ciências humanas. Em primeiro lugar, Gadamer reconhece que para compreender é necessário realizar sempre um projectar.

A partir de um primeiro sentido do texto, o intérprete projecta logo um sentido para todo o texto. Quem lê, tem determinadas expectativas em relação ao que lê. Por isso, as projecções devem ser constantemente revistas em relação à antecipação do sentido do texto⁴¹.

O método gadameriano é o do diálogo com o texto, para chegar a compreendê-lo. Isto implica fazer as perguntas certas, em «elaborar os projectos correctos e adequados às coisas, que como projectos são antecipações que devem confirmar-se “na coisa”, tal é a tarefa constante da compreensão»⁴². Confrontamos, diante de um texto, a sua verdade com as nossas opiniões

⁴¹ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 333.

⁴² Cf. *Ibidem*, pp. 332-333.

prévias e os nossos preconceitos. Agir de acordo com a hermenêutica gadameriana consiste portanto em «não levar a cabo directamente as nossas antecipações de sentido, mas antes torná-las conscientes para poder controlá-las e ganhar assim uma compreensão correcta a partir das próprias coisas»⁴³.

Justamente por isso, diante de um texto, a nossa tarefa não é introduzir directa e acriticamente os nossos próprios hábitos linguísticos, e as nossas próprias posições pré-concebidas. Quem escreve um texto oferece o que nele vem escrito aos seus leitores, pois sabe que o texto será interpretado por cada leitor de acordo com os seus preconceitos. O texto depois de escrito, já não pertence ao autor, mas aos seus leitores.

É necessária a abertura a outras opiniões, para colocá-las em relação com as nossas próprias opiniões. Não se trata, portanto, nem de aceitar, sem mais, as opiniões alheias, nem de ficar apenas com as nossas. Confrontamos, diante de um texto, as nossas opiniões prévias e os nossos preconceitos com aquilo que é dito, numa busca conjunta da verdade.

Gadamer afirma ainda que os nossos preconceitos não percebidos podem dominar-nos e tornar-nos surdos à coisa de que fala a tradição, que faz ouvir a sua voz no texto. Porque somente o reconhecimento do carácter preconceituoso da compreensão confere ao problema hermenêutico toda a agudeza da sua dimensão.

Gadamer esclarece que foi o Iluminismo o autor do matiz negativo atribuído ao conceito do preconceito. O preconceito, enquanto *praejudicium* ou pré-juízo, originariamente queria dizer formar um juízo antes da convalidação definitiva de todos os momentos que são objectivamente determinantes. Na jurisprudência, designava uma pré-decisão judicial antes da sentença definitiva.

Mas, por causa do Iluminismo, o preconceito passou a designar um juízo falso, ou juízo não fundamentado, e a este nível assistiu-se a uma convergência entre os defensores da metodologia das ciências exactas e os seguidores da

⁴³ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 336.

dúvida metódica. Gadamer situa o problema hermenêutico do Iluminismo como sendo a oposição entre a razão e a tradição, seja ela qual for, oral ou escrita.

Gadamer não quer transformar a tradição num objecto, nem reconhecer esse «tu» a partir da reflexão, que pensa «conhecer» o outro melhor do que ele mesmo, porque seria destruir o verdadeiro sentido da tradição, o estabelecimento de uma relação vital com a tradição. «A tradição – diz Gadamer – é essencialmente preservação... é um acto da razão»⁴⁴, que conserva os preconceitos, as leis, os costumes, as regras.

Para Gadamer, é necessário abrir-se à tradição, de acordo com a relação com o tu que o deixa falar, pois o verdadeiro vínculo humano existe apenas na mútua abertura. A tradição como companheiro de comunicação deixa-nos falar através dos nossos preconceitos e da nossa auto-compreensão, enquanto nós também a deixamos falar por si própria.

A tese iluminista é a de que só a razão pode legitimar a tradição, pois só ela é a verdadeira fonte de autoridade. Apesar disso, diz Gadamer que na Alemanha o Iluminismo reconheceu sempre os «preconceitos verdadeiros» da religião cristã, enquanto na Inglaterra e em França o Iluminismo levou às últimas consequências o ateísmo e o livre pensamento.

Como é que Gadamer reabilita a autoridade e a tradição? Começando por afirmar que «para se fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem é necessário levar a cabo uma drástica reabilitação do conceito do preconceito e reconhecer que existem preconceitos legítimos»⁴⁵.

O método cartesiano para distinguir o verdadeiro do falso consistia no uso disciplinado da razão. A precipitação poderia levar a razão ao erro e a autoridade podia impedir o uso da razão. A tradição traria consigo vários preconceitos contrários à razão.

⁴⁴ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 349.

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 344.

Os iluministas rejeitaram sumariamente a autoridade por causa dos preconceitos, esquecendo que há preconceitos vinculados a autoridades contendo uma parte de verdade, e que o conceito de autoridade não é incompatível com ao conceito de verdade. Somente quando a autoridade usurpa o lugar do próprio juízo é que a autoridade se torna de facto uma fonte de preconceitos. Nesse ponto Gadamer dá razão aos iluministas, mas ressalva que, mesmo assim, a autoridade não deixa de ser uma fonte de verdade.

O Iluminismo, diz Gadamer, não só deformou o conceito do preconceito, como fez o mesmo com o conceito de autoridade. O verdadeiro conceito de autoridade, para Gadamer, é que:

A autoridade é em primeiro lugar um atributo de pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem o seu fundamento último num acto de submissão e abdição da razão, mas num acto de reconhecimento e de conhecimento... Repousa sobre o reconhecimento e em consequência sobre uma acção da própria razão que, reconhecendo os seus próprios limites, atribui ao outro uma perspectiva mais acertada... O seu verdadeiro fundamento é também aqui um acto de liberdade e de razão que, basicamente, atribui autoridade ao superior, porque este tem uma visão mais abrangente ou é mais consagrado, portanto, também aqui, porque sabe mais⁴⁶.

E a crítica do Romantismo ao Iluminismo, diz Gadamer, também leva ao Iluminismo. O historicismo do Romantismo é iluminista, e é neste ponto que Gadamer dá início à sua hermenêutica histórica. Os preconceitos oriundos da tradição não limitam a liberdade nem a razão humanas, porque «a razão só existe como real e histórica, isto é, a razão não é dona de si mesma mas está sempre referida ao dado no qual se exerce»⁴⁷.

⁴⁶ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 347.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 343.

Não existe uma razão absoluta, não condicionada pela história, nem pelo devir do tempo, e por isso mesmo a razão não é (sozinha) a verdadeira fonte da autoridade. Nós nascemos, vivemos e morremos dentro de tradições, e de uma cultura que nos dá os nossos preconceitos. Deste modo, Gadamer reabilita o preconceito, que tinha sido desacreditado pelo Iluminismo, e opõe-se ao subjectivismo, que é um «espelho deformador». Por isso, «os preconceitos de um indivíduo são, muito mais que os seus juízos, a realidade histórica do seu ser»⁴⁸.

Os preconceitos condicionam a nossa compreensão, e são históricos, porque oriundos de determinado contexto cultural. Compreendemos a história dentro de um horizonte histórico, e nunca podemos abandonar o nosso próprio horizonte histórico para compreendermos o horizonte histórico de outra época. Temos é de alargar o nosso horizonte, através da integração de outros horizontes; a compreensão é uma fusão de horizontes. A experiência pessoal, que se traduz na sabedoria prática de cada um, e que molda o carácter, consiste no bom senso, e pode ser enriquecida através do diálogo com o outro e as suas experiências. Para além disso, as nossas experiências são sempre negativas, não correspondem às nossas expectativas, ensinam-nos a sermos humildes e abertos ao diálogo com o outro. As nossas limitações são colmatadas neste diálogo. «Dois a pensar é sempre melhor do que um só», diz-nos a sabedoria popular.

⁴⁸ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 344.

2.2) A fusão de horizontes e a noção de experiência hermenêutica.

Para Gadamer, de acordo com Karl-Otto Apel, «a compreensão deve ser entendida ao nível da reflexão acerca da “hermenêutica filosófica”, isto é, ao nível da “ontologia hermenêutica”, como um factor do acontecimento ontológico-histórico da mediação da tradição»⁴⁹. Ou seja, a compreensão não se obtém através de um método, mas através da experiência do mundo determinado pela história. O problema da compreensão é central na arte e nas ciências, e um dos temas centrais na obra de Gadamer é o da natureza da compreensão.

Na sequência da reabilitação epistemológica do preconceito, Gadamer reabilita igualmente o papel da autoridade e a tradição. Mas a tradição pode trazer consigo vários preconceitos contrários à razão. Os iluministas rejeitaram sumariamente a autoridade por causa dos preconceitos, esquecendo que há preconceitos iluminadores e que o conceito de autoridade não é incompatível com o conceito de verdade.

Para compreendermos dentro da história é necessário compreendermos dentro de um horizonte histórico, até mesmo para compreendermos uma tradição. E nunca podemos abandonar o nosso próprio horizonte histórico, para compreendermos o horizonte histórico de outra época. Temos é de alargar o nosso horizonte histórico, através da integração de outros horizontes numa «fusão de horizontes». Por isso, diz Gadamer, «compreender é sempre o processo de fusão destes presumíveis “horizontes para si mesmos”... a fusão tem lugar constantemente no domínio da tradição... nela o velho e o novo

⁴⁹ Cf. APEL, Karl-Otto, “Regulative Ideas or Truth-Happening”, in HAHN, L. (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Southern Illinois University, Peru, Illinois, Open Court, 1997, p. 77.

crecem sempre juntos⁵⁰». Nesta fusão há sempre um aspecto da realidade que é posto em relevo, enquanto há outros que são ocultados, e neste processo a tradição tem papel activo.

Diz Gadamer que «o projecto de um horizonte histórico é uma fase ou momento na realização da compreensão... no próprio horizonte compreensivo do presente. Na realização da compreensão tem lugar uma verdadeira fusão de horizontes que com o projecto do horizonte histórico leva a cabo simultaneamente a sua superação. À realização controlada desta fusão demos já o nome de “tarefa da consciência da história do efeito.”»⁵¹.

Gadamer apoia-se, neste contexto, em Hegel, sendo que Hegel interpretava a história da filosofia à luz do seu próprio sistema filosófico; imitado por Gadamer, que também lê o passado à luz do presente. Para esta fusão de horizontes, Gadamer apoia-se ainda em Heidegger.

Rui Sampaio da Silva aponta quatro consequências de grande importância da concepção da compreensão como fusão de horizontes:

- 1) a compreensão como fusão de horizontes diz respeito à epistemologia do sentido e à metafísica do sentido;
- 2) o acesso ao sentido é contaminado pelo horizonte do intérprete e o sentido é constituído no decurso do processo interpretativo ou comunicativo, pois não há um “sentido em si”;
- 3) na fusão de horizontes emerge algo que antes não existia, pelo que o processo da compreensão não é o desvelamento gradual de um “ser em si”;
- 4) a compreensão consiste numa operação de recontextualização, na integração do *interpretandum* num novo contexto (o horizonte de compreensão do intérprete)⁵², e deste modo a compreensão é algo que acontece ao próprio

⁵⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, pp. 376-377.

⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 377.

⁵² «...o contextualismo de Gadamer desemboca na sua famosa concepção da compreensão como fusão de horizontes. Uma vez que a compreensão dos outros é inevitavelmente condicionada pelos nossos preconceitos e horizonte de compreensão... a compreensão deverá assumir a

sentido. O sentido ou os significados linguísticos não são entidades ideais a que as palavras se associariam como meros signos, mas o resultado de processos interpretativos ou comunicativos⁵³.

Gadamer retoma o problema hermenêutico no ponto em que a hermenêutica pietista de Rambach a tinha deixado: na unidade interna de *intellegere, explicare e applicare*. Para Gadamer, a interpretação não é posterior nem complementar à compreensão; pelo contrário, compreender consiste em interpretar. Por outro lado, e seguindo o modelo da hermenêutica bíblica e jurídica, Gadamer alega que a compreensão envolve necessariamente uma aplicação do sentido do *interpretandum* à situação do intérprete. À luz da sua noção de história dos efeitos, que se baseia na ideia de que o nosso ser e a nossa consciência é o efeito de um passado ou tradição, Gadamer desenvolve o conceito de *clássico*, um valor permanente, através dos tempos, e que deve ser posto em prática. A existência iluminada pela compreensão, é transformada pela aplicação.

A interpretação e compreensão histórica e teológica das Sagradas Escrituras não podem ser separadas da aplicação no apostolado e na pregação cristãs. A aplicação faz parte do processo hermenêutico, e é tão essencial e integral como a compreensão e a interpretação. Compreender é o mesmo que interpretar, e é o mesmo que aplicar, diz Gadamer. Graças à unidade existente

forma de uma fusão de horizontes... a fusão de horizontes afecta também o intérprete, uma vez que a integração do *interpretandum* no horizonte do que intérprete pode transformar este último... Gadamer não se limita a seguir o modelo aristotélico, pois articula-o de forma inovadora com a noção humanista de *Bildung*... (que) requer uma multiplicação de experiências humanas... noção de experiência contribui para aproximar ainda mais as noções de *Bildung* e *phronesis*... Gadamer deu um lugar central ao conceito de experiência na sua obra... o valor formativo da experiência... contraria as nossas expectativas e põe em causa os nossos preconceitos... abrimo-nos ao outro e deixando-nos interpelar por aquilo que ele nos tem a dizer. Gadamer concebe a formação humana como sendo precisamente um processo indefinido de correcção de preconceitos mediante a multiplicação igualmente indefinida de experiências hermenêuticas ou de fusões de horizontes». Cf. SAMPAIO DA SILVA, R., "Contextualismo e Racionalidade Prática", in Arquipélago – Série de Filosofia, 8, 2007, pp. 61-62.

⁵³ Cf. SAMPAIO DA SILVA, R., *Sentido, Interpretação e Verdade: Uma Perspectiva Analítica e Hermenêutica*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 2005, pp. 257-258.

entre a hermenêutica jurídica, a teológica e a das ciências humanas, para captar o sentido originário de uma tradição, a hermenêutica deve abrir-se à pretensão de verdade do texto.

Para Gadamer, compreender consiste em interpretar, pois a interpretação é a forma explícita da compreensão. Diz ainda que a linguagem e os conceitos internos da interpretação foram reconhecidos como um momento estrutural interno da compreensão, fazendo com que a linguagem passe a estar no centro da própria filosofia. Na filosofia gadameriana, «a compreensão tem sempre lugar como uma aplicação do texto que inclua a situação actual do intérprete»⁵⁴. Deste modo, a aplicação faz igualmente parte do processo hermenêutico, e é tão essencial e integral como a compreensão e a interpretação.

A história da hermenêutica aponta para três hermenêuticas distintas e contemporâneas: a *filológica*, a *teológica* e a *jurídica*. Todas as três comportam o conceito pleno de hermenêutica. Tanto para a hermenêutica teológica como para a jurídica, era evidente a tensão entre o texto, da revelação ou da lei, e o seu sentido que tem a sua aplicação no momento concreto da sua interpretação, na pregação ou no juízo. O texto sagrado e o texto jurídico precisam de ser compreendidos e aplicados de acordo com determinada situação histórica concreta, e em cada momento histórico terá uma compreensão e aplicação nova e distinta. Por isso compreender é o mesmo que interpretar, e é o mesmo que aplicar, diz Gadamer.

Um conceito-chave na obra de Gadamer é o da experiência hermenêutica. Gadamer analisa a estrutura da experiência seguindo Hegel. A experiência caracteriza-se pela sua negatividade, pois é a tomada de consciência de que as coisas não são como pensávamos. Para Gadamer a verdadeira experiência é a experiência da finitude do homem, e da nossa própria historicidade. Diz então Gadamer que a pessoa “experiente” não é só alguém

⁵⁴ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 379.

que se tornou no que é através de experiências, mas também alguém que está aberto a novas experiências. Nas suas palavras:

A plenitude da experiência, a plenitude de ser daquele a quem chamamos “experiente” não consiste no facto de conhecer já tudo e de saber tudo melhor. O homem experiente mostra-se, pelo contrário, como o não-dogmático radical, o qual, por ter feito tantas experiências e por ter aprendido com elas, está precisamente disposto a fazer novas experiências e a aprender com elas⁵⁵.

A dialéctica da experiência tem a sua verdadeira realização não num saber definitivo, mas naquela abertura para a experiência suscitada pela própria experiência. Gadamer caracteriza de forma negativa a experiência como uma aprendizagem mediante a frustração de expectativas, e que só através do engano e da decepção chegamos a conhecer mais adequadamente as coisas e a termos a percepção dos limites do homem.

A unificação das três hermenêuticas (teológica, filológica e jurídica) irá unir a hermenêutica à tradição, que é «linguagem, isto é, fala por si mesma como um tu faz»⁵⁶. Mas já não se trata de dominar a tradição, como na ciência. Para Gadamer, a tradição é um «tu», com o qual devemos estabelecer um diálogo. Toda a hermenêutica dá-se neste novo contexto (o horizonte de compreensão do intérprete), e deste modo a compreensão é algo que acontece ao próprio sentido. O sentido ou os significados linguísticos não são entidades ideais a que as palavras se associariam como meros signos, mas o resultado de processos interpretativos ou comunicativos⁵⁷.

As suas considerações sobre o significado da tradição na consciência histórica estão em relação com a análise heideggeriana da hermenêutica da

⁵⁵ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, pp. 431-432.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 434.

⁵⁷ Cf. SAMPAIO DA SILVA, R., *Sentido, Interpretação e Verdade: Uma Perspectiva Analítica e Hermenêutica*, pp. 257-258.

facticidade, tentando torná-la fecunda para uma hermenêutica das ciências humanas. Por isso mesmo, a compreensão não é um método para estudar objectivamente o que se pretende conhecer; pelo contrário, «a própria compreensão se mostrou como um acontecer»⁵⁸, o que faz com que a tarefa da hermenêutica seja perguntar que género de compreensão, para que género de ciência, e a hermenêutica por sua vez é posta em movimento pela própria mudança histórica.

Graças à unidade existente entre as hermenêuticas, filológica, jurídica e teológica, para captar o sentido originário de uma tradição, a hermenêutica deve submeter-se ao texto. Para esta hermenêutica, o verdadeiro modelo é constituído pela hermenêutica jurídica e teológica, em que a interpretação constitui-se numa submissão, no dizer de Gadamer. Também a hermenêutica histórica realiza uma certa aplicação, pois serve à validade de um sentido ao superar o tempo que separa o intérprete do texto.

⁵⁸ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 380.

3) A história, a historicidade e a história da salvação

O *opus magnum* de Gadamer, *Verdade e Método*, preocupa-se por estabelecer a verdade nas ciências humanas, de um modo análogo à experiência da obra de arte, que é um conhecimento diferente do conhecimento das ciências exactas. Preocupa-se ainda com a problemática da compreensão, fazendo-nos ver que a compreensão é interpretação, e que, através da hermenêutica, temos acesso ao ser, a um ser que, na medida em que é compreendido, é linguagem. Gadamer irá estabelecer que «a própria teoria das ciências humanas é verdadeiramente filosofia»⁵⁹, pois as ciências humanas estão ligadas ao carácter linguístico da compreensão, tal como a filosofia. As ciências humanas mantiveram a sua herança humanista, o que as aproxima da experiência da arte, diz Gadamer, no prefácio da segunda edição de *Verdade e Método*. Tudo aquilo que é história, tempo, contingência, e que fora reflectido por Heidegger, é agora retomado por Gadamer, como condições da própria compreensão, adoptando-se a tese heideggeriana da estrutura de antecipação da compreensão e analisando-se as suas consequências ao nível das ciências humanas. Gadamer reconhece que para compreender é necessário realizar sempre um projectar. O tempo, para ambos os filósofos, é o lugar onde se dá a compreensão. Para Gadamer, seguindo Heidegger:

O tempo já não é primariamente um abismo que deveria ser salvo porque por si mesmo seria causa de divisão e de distanciamento, mas que na realidade é o fundamento que sustenta o acontecer no que tem as suas raízes no presente... está coberto pela continuidade da procedência da tradição, a cuja luz nos mostra tudo o que foi transmitido⁶⁰...

⁵⁹ Cf. HEKMAN, S. 1990, *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*, Lisboa, Edições 70, p. 145.

⁶⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 367.

... quando a nossa consciência histórica se desloca até horizontes históricos isto não quer dizer que se translade a mundos estranhos, aos quais nada vincula ao nosso; pelo contrário, todos eles juntos formam o grande horizonte que se move por si próprio e que rodeia a profundidade histórica da nossa autoconsciência para lá das fronteiras do presente. Na realidade, é um único horizonte que rodeia quanto contém na sua mesma consciência histórica. O passado próprio e estranho para onde se dirige a consciência histórica faz parte do horizonte móvel em que vive a vida humana e que determina esta como a sua origem e como a sua tradição⁶¹.

É a tradição o princípio unificador que engloba toda a cultura humana numa rede de relações que transcendem o próprio tempo, e que fazem o homem compreender e ser, portanto, homem. A história e o tempo fazem parte do ser homem.

Uma breve confrontação com a reflexão de Paul Veyne sobre a história pode ser, neste contexto, instrutiva. Para Paul Veyne, a «história não é uma ciência e não tem muito a esperar das ciências; mais ainda a História, da qual se fala muito desde há dois séculos, não existe. Então o que é a história?... os historiadores narram os acontecimentos verdadeiros que têm o homem como actor; a história é um romance verdadeiro»⁶². Já Gadamer diz que a história é uma ciência e que «a primeira condição da possibilidade da ciência da história consiste em que eu próprio sou um ser histórico, em que aquele que investiga a história é o mesmo que a faz». O que torna possível o conhecimento histórico é a homogeneidade do sujeito e objecto⁶³. Ser histórico é o que nós de facto somos, e o que nos torna únicos e distintos dos outros entes. A história é uma forma de auto-conhecimento do homem, a par da filosofia e da religião.

⁶¹ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 375.

⁶² Cf. VEYNE, Paul, *Como se Escreve a História*, Lisboa, Edições 70, 1983, pp. 9-10.

⁶³ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, pp. 281-282.

Diz Paul Veyne que uma vez que a história não é uma ciência, ela não tem necessidade dos conceitos, que apenas servem para gerar mal-entendidos no conhecimento histórico. A verdade histórica é mutável, mas não apenas por anacronismos; simplesmente porque a verdade, mediada linguisticamente, é contextual, e tem várias facetas, como diria Gadamer. “Nas palavras de Veyne”:

O conceito é um obstáculo ao conhecimento histórico porque esse conhecimento é descritivo; a história não tem necessidade de princípios explicativos, mas de palavras para dizer como eram as coisas... A verdadeira solução seria uma historização completa de todos os conceitos e de todas as categorias... olhar um livro de história: é preciso ver nele o terreno dum combate entre uma verdade sempre mutável e conceitos sempre anacrônicos⁶⁴.

A posição de Heidegger e de Gadamer é completamente contrária à de Paul Veyne quanto à questão do tempo, essencial na obra destes filósofos, essencial para a compreensão do homem, ser temporal:

Pode parecer paradoxal negar o tempo em história, mas não é menos verdade que o conceito de tempo não é indispensável ao historiador, que só precisa do tempo inteligível... é somente um meio onde se desenvolvem em liberdade intrigas históricas. Que se tornaria uma historiografia que acabasse de se libertar dos últimos restos de singularidades, as unidades de tempo e de lugar, para se entregar inteiramente à única unidade de intriga?⁶⁵.

Referindo-se a Heidegger, Gadamer lembra que

Ser não significa sempre e necessariamente objectividade, e é preciso “indagar a diferença genérica entre o ôntico e o histórico”. O ser da existência humana é

⁶⁴ Cf. VEYNE, Paul, *Como se Escreve a História*, p. 174.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 85-86.

um ser histórico. Mas isto significa que não está aí dado como a existência dos objectos da ciência natural, mas de modo mais precário e mutável.

A historicidade, quer dizer, a temporalidade, significa ser num sentido mais originário que o estar aí dado e que a ciência natural trata de conhecer. Há uma razão histórica porque a existência humana é temporal e histórica. Há uma história mundial porque a existência humana “tem um mundo”. Há cronologia porque a existência histórica do homem é tempo.⁶⁶

«A história é o fomos e o que somos. É a dimensão vinculante do nosso destino»⁶⁷.

Por isso mesmo,

Quando a nossa consciência histórica se desloca até horizontes históricos isto não quer dizer que se translade a mundos estranhos, aos quais nada vincula ao nosso; pelo contrário, todos eles juntos formam o grande horizonte que se move por si próprio e que rodeia a profundidade histórica da nossa autoconsciência para lá das fronteiras do presente. Na realidade, é um único horizonte que rodeia quanto contém na sua mesma consciência histórica. O passado próprio e estranho para onde se dirige a consciência histórica faz parte do horizonte móvel em que vive a vida humana e que determina esta como a sua origem e como a sua tradição⁶⁸.

Assumir aquilo que nós verdadeiramente somos, como finitude e mudança, é condição de possibilidade para o homem poder conhecer o que é o homem. O que já não é faz parte deste estudo, mas não o que ainda não é. O que está a ser não pode ainda ser analisado, devido à proximidade. São algumas das dificuldades do objecto de estudo da história, pois o analisado e o

⁶⁶ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*, p. 39.

⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 42.

⁶⁸ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 375.

sujeito são coincidentes, «aquele que investiga a história é o mesmo que a faz», como diz Gadamer, ecoando Vico. Diz Paul Veyne que «...os menores incidentes da vida das sociedades humanas são julgados como dignos de memória. Seria necessário concluir que atribuímos à história humana uma particular atenção, antropocêntrica, porque essa história fala-nos de homens semelhantes a nós»⁶⁹. Por isso mesmo, o método das ciências exactas aqui não tem lugar. A verdade sobre o homem não depende de conceitos, mas do diálogo entre os diversos contextos históricos, para o homem atingir a sua própria verdade, no seu aqui e agora, no seu hoje.

Para Gadamer:

O mundo histórico de cujo conhecimento se trata aqui é já sempre um mundo formado e conformado pelo espírito humano. É por esta razão que Dilthey entende que os juízos sintéticos universalmente válidos da história não são aqui um problema... "a primeira condição da possibilidade da ciência da história consiste em que eu próprio sou um ser histórico, em que aquele que investiga a história é o mesmo que a faz". O que torna possível o conhecimento histórico é a homogeneidade do sujeito e objecto⁷⁰.

A história define o homem, e está inserida numa tradição que também define o homem. Mas, como ciência, vive dos factos e das constatações acerca daquilo que o homem diz e faz, e vai construindo o seu próprio ser histórico. Gadamer sabe que a história não recria as experiências vividas pelos indivíduos, para serem revividas por outros. Dilthey é um filósofo que baseia a sua filosofia da vida na experiência interna da compreensão, que descobre a realidade que sobrevive ao conceito, uma característica não só da ciência histórica, mas uma determinação fundamental da realidade humana. E descobriu que a compreensão do significado das memórias difere

⁶⁹ Cf. VEYNE, Paul, *Como se Escreve a História*, p. 78.

⁷⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, pp. 281-282.

estruturalmente do método cognitivo das ciências naturais, que abstrai e generaliza, pois a vivência do singular pode constituir-se numa totalidade de sentido. Um instante pode ser decisivo para toda uma vida. Para Dilthey, a reflexão feita a partir da vida constitui o movimento da própria vida. A sua oposição ao positivismo fez com que tentasse prover as ciências do espírito de uma metodologia própria. Diz Gadamer:

O passo decisivo que Dilthey deverá dar na sua fundamentação epistemológica das ciências do espírito será empreender, a partir da construção de um nexa próprio na experiência vital do indivíduo, a transição para um *nexa histórico que já não é vivido nem experimentado por indivíduo algum*⁷¹.

Um dos equívocos que Gadamer procura resolver é o da reconstrução histórica. O passado é passado e não pode ser reconstruído. Pode, apenas, ser interpretado, e há múltiplas interpretações possíveis, e cada historiador pode ter a sua. Mas é impossível para o historiador sentir ou ver aquilo que o seu objecto de investigação viveu. O historiador deve procurar, portanto, a objectividade acerca dos dados que lhe são apresentados. O problema é quanto aos destinos dos povos: «O historiador faz continuamente afirmações sobre os indivíduos quando fala dos factos e destinos dos povos. O problema é somente como se justificam epistemologicamente estas afirmações»⁷². Por isso, Gadamer repete, desta vez referindo-se a Heidegger, que nós estamos todos inseridos na história, e pertencemos todos a uma tradição, e tanto a história como a tradição constituem uma estrutura existencial que nos precede e que define o que nós somos. Não é a história que nos pertence; somos nós que pertencemos à história (ver capítulo 2.1):

⁷¹ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 283.

⁷² Cf. *Ibidem*, p. 284.

Só fazemos história enquanto nós próprios somos “históricos” significa que a historicidade do estar-aí humano em toda a sua mobilidade do esperar e do esquecer é a condição da que possamos de algum modo actualizar o passado... A pertença é condição para o sentido originário do interesse histórico... porque a pertença a tradições pertence à finitude histórica do estar aí tão originária e essencialmente como o seu estar projectado até possibilidades futuras de si próprio. Heidegger mantém-se com razão no que ele chama “arrojamento”, e o que é “projecto” está um em função do outro. Não há compreensão nem interpretação em que não entre em funcionamento a totalidade desta estrutura existencial, ainda que a intenção do conhecedor não seja outra senão ler “o que põe”, e tomá-lo das fontes “como realmente foi”⁷³.

Paul Veyne também desvaloriza completamente a chamada filosofia da história, e mostra-se céptico quando à existência de Deus, porque não lhe parece coerente que possa haver uma história da salvação para ser vista à luz de uma história providencial:

A filosofia da história é hoje um género morto... um género falso... são viáveis: o providencialismo da *Cidade de Deus*, a epistemologia histórica... que o movimento geral da história se dirige para o reino de Deus (Santo Agostinho), ou que é formado por ciclos epocais que voltam num eterno retorno (Spengler), ou que está sujeito a uma “lei” ... dos três estados (A. Comte); ou ainda que, “considerando o jogo da liberdade, descobrir-se-ia nele um curso regular, um desenvolvimento contínuo” que conduz a humanidade a viver livre sob uma constituição perfeita (Kant)... ou esse movimento é a simples resultante das forças que conduzem a história, ou então é causado por uma misteriosa força exterior⁷⁴.

⁷³ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, pp. 327-328.

⁷⁴ Cf. VEYNE, Paul, *Como se Escreve a História*, p. 41, em rodapé.

Gadamer esclarece a acção da história sobre o indivíduo com o conceito de «história dos efeitos»:

Não se exige um desenvolvimento da história dos efeitos como nova disciplina auxiliar das ciências do espírito, mas fazer com as ciências do espírito reconheçam que os efeitos da história dos efeitos operam em toda a compreensão, seja ela ou não consciente disso... no seu conjunto o poder da história do efeito não depende do reconhecimento (da fé metodológica). Tal é precisamente o poder da história sobre a consciência humana limitada: que se impõe inclusive onde a fé no método quer negar a própria historicidade... a consciência histórica do efeito é um momento da realização da compreensão... que opera já na obtenção da pergunta correcta»⁷⁵.

Fazemos parte da história, e é ela que nos conduz, e nos introduz na compreensão. Por outro lado, não se pode querer que a história dos efeitos (*Wirkungsgeschichte*) se venha a tornar completamente consciente, até chegar a se tornar um saber absoluto, conforme a pretensão hegeliana. Na história, o que é possível é apenas ampliar os horizontes da visão, através da abertura de novos horizontes.

O tema do tempo é caro a Heidegger e a Gadamer. Este último afirma que a historicidade faz parte daquilo que nós somos, do nosso próprio ser:

O conceito de historicidade não enuncia algo sobre o modo de ser de uma estrutura processual, que só pode ser compreendido a fundo no seu próprio ser mediante o conceito de historicidade»⁷⁶.

E mais à frente define o que é o instante, como o momento no qual se vive a historicidade:

⁷⁵ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, pp. 371-372.

⁷⁶ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*, p. 135.

O conceito de instante pertence a este contexto. Não designa um ponto temporal historicamente significativo, decisivo, mas o momento no qual se vive a historicidade da existência humana⁷⁷.

Gadamer afirma o devir do tempo, e não o nega, como Paul Veyne.

Eu creio que o conceito de continuidade da história vem a reflectir o mesmo problema. Isso não significa que a problemática da continuidade da história derive directamente dessa experiência constante dos “agoras” que se sucedem ininterruptamente. Talvez a experiência da continuidade tenha uma base muito diferente da simples experiência do fluir incessante do tempo. A continuidade da história investigada na pergunta pelo ser da história culmina no facto de que, apesar da transitoriedade, o passar implica por sua vez um chegar a ser. A verdade da consciência histórica parece alcançar a sua perfeição quando percebe o devir no passar e o passar no devir e quando extrai do fluir incessante das mudanças a continuidade de uma estrutura histórica⁷⁸.

Gadamer segue a tradição cristã, e vê, de facto, uma história da salvação em curso, numa posição oposta à de Paul Veyne. Para Gadamer, até à vinda de Cristo, «a história é história da decadência»⁷⁹, e somente a partir do cristianismo e da redenção do homem é que a história (e o tempo) salvam. É a «história da salvação»:

Passa a ser a constante opção pró ou contra Deus. O homem situa-se na história da salvação definida pelo acontecimento único da redenção. Cada um dos seus instantes adquire um peso absoluto, mas o conjunto dos destinos humanos está nas mãos da providência de Deus e à espera da consumação das coisas. A

⁷⁷ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*, p. 135.

⁷⁸ Cf. *Ibidem*.

⁷⁹ Cf. *Ibidem*, p. 34.

existência humana é finita, mas está referida ao infinito. A história tem um sentido próprio e positivo. Com este pressuposto se concebeu a metafísica da história no ocidente cristão durante um milénio. Em versão secularizada, a fé no progresso durante a época do Iluminismo é mais um elo nesta cadeia. Inclusivamente a última grande obra de filosofia da história, a dissertação de Hegel sobre a razão na história, continua a ser metafísica neste sentido. Somente com o desmoronar deste substrato metafísico o problema da história se converte em tema determinante para a consciência existencial humana. Passa a ser o problema da historicidade⁸⁰.

Apesar do seu apelo àquilo que é verdadeiramente humano, a contingência perante a história e o tempo, o homem está aberto ao infinito e à consumação da história. O evento escatológico da vinda do Filho do Homem, nome pelo qual o Filho de Deus prefere ser chamado, aponta para os instantes salvíficos, em que cada momento é um tempo de discernimento, de escolher o melhor, do homem estar a favor ou contra Deus. Aqui Gadamer é sensível ao legado da *devotio moderna*, em que o homem assume a salvação como algo individual. A salvação é *pro me*, é algo que me é dado, e que exige uma resposta da minha parte.

Para a teologia, que fala da história da salvação, este conceito é essencial. Seguindo Rudolf Bultmann, Gadamer define o instante escatológico, o momento salvífico que aparece no Evangelho de S. João, que opera a *salvatio pro me*, no tempo que flui incessantemente:

... pode ser qualquer instante e que exprime, como instante da opção de fé, a aceitação ou a recusa da mensagem cristã. É, pois, um tema realmente actual o que se debate neste conceito e que oferece a sua peculiaridade no facto de que a

⁸⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*, p. 34.

continuidade da história se nos torna novamente problemática quando nos damos conta dessa culminação radical da historicidade no “instante”⁸¹.

Depois de Cristo, vem o tempo pleno, o tempo da salvação, uma sucessão de «agoras», de instantes que se tornam todos eles importantes, na medida das nossas opções pessoais *pro aut adversus Christum*.

O pensamento grego não sabia o que reflectir acerca do tempo. Santo Agostinho faz uma reflexão filosófica sobre o tempo que, depois de ter influenciado Heidegger, irá influenciar Gadamer:

A continuidade da história remete ao enigma do tempo que flui. A incessante mobilidade do tempo é o antigo problema da análise aristotélica e agostiniana. Especificamente o segundo faz-nos ver a perplexidade ontológica que acomete o pensamento grego, o pensamento antigo, na hora de anunciar o que é o tempo. O que é essa realidade que em nenhum momento se pode identificar realmente consigo mesma como aquilo que existe? Porque inclusivamente o agora já não é agora no momento em que o identifico como agora. O decurso dos agoras num passado infinito, a sua chegada a um futuro infinito, deixa no ar a pergunta do que é o agora e do que é propriamente o rio do tempo transitório que chega e que passa. Essa problemática ontológica do tempo consiste, pois, em que não é possível exprimir nem conceber a sua realidade com os recursos da filosofia do ser desenvolvida pela antiguidade⁸².

Todas as horas são horas de salvação, e esta filosofia veio a ser desenvolvida por um filósofo profundamente influenciado por Platão: Agostinho de Hipona. Gadamer adopta esta filosofia do tempo como instantes – agoras – constituidores de unidades *a se* de salvação. É algo que escapa completamente ao pensamento grego clássico. A continuidade dos *agoras* acaba

⁸¹ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*, p. 135.

⁸² Cf. *Ibidem*.

por constituir uma história que unifica e mostra o devir do tempo na vida humana: é a história da salvação, pessoal e colectiva, a que se refere Gadamer, de acordo com R. Bultmann. A última vinda do Filho do Homem, anunciada no Evangelho de S. João para o fim dos tempos, dá-se portanto nos *agoras*, nos instantes salvíficos que compõem a totalidade da existência do homem. Saber viver com sabedoria, com *phronesis* é saber discernir, saber escolher o melhor, e saber escolher o melhor é saber viver em solidariedade e em diálogo com os outros homens, e descobrir a verdade neste diálogo.

Nós estamos mergulhados num oceano do conhecimento, ou, mais precisamente, numa rede de inteligibilidade, que acaba por nos definir e por delimitar o nosso conhecimento. É um outro nome para os preconceitos. Gadamer irá dizer que «a história é história da decadência» no tempo dos gregos (cf. acima), e irá assumir, juntamente com Santo Agostinho, uma visão providencialista da história. O tempo cristão é completamente distinto do tempo greco-romano. Temos o tempo da salvação *versus* o tempo da decadência:

O terceiro exemplo que tenho presente é a “época absoluta” do fim dos tempos, essa experiência epocal que entrou na consciência histórica antiga com o nascimento de Cristo. Se faço alusão a esta experiência é porque merece chamar-se uma experiência epocal absoluta, não só por razões de verdade religiosa, mas por razões de história dos conceitos. Porque com esta experiência da nova aliança e com a mensagem de salvação cristã se descobriu a história como tal num sentido novo. Que a história é uma experiência do destino humano, como flutuação de dita e desdita, como facilidade e dificuldade das circunstâncias que desemboca numa obra de sucesso e fecunda ou num doloroso fracasso... esta é obviamente uma experiência originária do homem. Mas trata-se de saber que novos aspectos significativos são possíveis para a

interpretação destas experiências e que novo aspecto interpretativo poderia ter trazido a experiência epocal absoluta do cristianismo⁸³.

Gadamer continua a reflexão de Heidegger sobre o tempo, mas enquadrando-o na história da salvação, para daí tirar todas as consequências. E vê o tempo, nessa perspectiva, como «uma experiência epocal absoluta, não só por razões de verdade religiosa, mas por razões de história dos conceitos». A filosofia gadameriana reflecte sobre as importantes transformações conceptuais oriundas da Incarnação do Verbo. Conceitos como Verbo, logos, Filho do Homem relacionam-se entre si, ocasionando o diálogo greco-cristão entre a filosofia helénica e a cristologia. A linguagem sofre um incremento do ser, deste modo, e há um desvelamento da verdade, através de novos conceitos e de novas formas de pensamento. A história humana, para o pensamento grego, apenas era expressão de desordem e de caos, porque a intervenção do homem no Cosmos «desorganizava» a ordem instaurada pelos deuses no Caos primordial.

É óbvio comparar esta novidade com a experiência grega da história. Se recordamos a experiência da história na interpretação dos gregos e a comparamos com o pensamento cristão, vemos que a história é no fundo, para os gregos, um desvio da ordem. O que existe propriamente é o *perihodos*, o “período”, as mudanças do céu dentro da ordem. O que existe propriamente são as verdades permanentes da convivência humana, a ordem moral, a ordem estatal, a ordem das nações e coisas similares. Nenhum pensador pode ver o ser da existência humana senão à luz das constantes do ser humano. A história é um desvio de tais ordens permanentes: o quadro das virtudes na ética antiga, os ideais de um Estado ordenado, de uma *polis* ordenada, de uma ordem que o filósofo terá de ter presente na sua máxima perfeição e de propor como exemplo

⁸³ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*, pp. 137-138.

para a acção humana. A história é o elemento inextirpável da desordem humana num todo ordenado⁸⁴.

A história passa a ser a introdução de ordem na desordem, na sucessão dos agoras, numa manifestação constante da graça, por um lado, e da fraqueza e desordem humanas, por outro. Como afirma, de resto, Paul Veyne, não é possível detectar os traços desta acção, e o mesmo diz embora «seja cognoscível pela razão natural... o sentido do todo escapa... porque não vemos as intenções e a meta última da totalidade»⁸⁵. De facto, o nosso conhecimento limitado, situado e histórico não tem como abarcar a totalidade do arco da existência humana. Mas a intuição teológico-filosófica de Santo Agostinho fez isso, na sua obra *Civitate Dei*, e deixou uma marca na filosofia gadameriana, que aponta para a sua própria condição de crente: «ordem salvífica... indiscutivelmente real na providência de Deus». Nas palavras de Gadamer:

A nova consciência da história, por outro lado... admite uma ordem na história como ordem providencial, como plano de salvação, ainda que não seja cognoscível na história pela razão natural. Nos constantes vaivéns e altos e baixos do acontecer, o sentido do todo escapa quem sabe à nossa faculdade cognitiva finita e limitada porque não vemos as intenções e a meta última da totalidade. Sem dúvida, a fé da pregação cristã aceita que o aparentemente desordenado possua uma ordem a um nível superior e que nesse sentido a história é uma ordem salvífica que só cabe vislumbrar, mas que é indiscutivelmente real na providência de Deus⁸⁶.

Santo Agostinho, na sua obra *Civitate Dei* aponta para a ligação existente entre céus e terra. A história humana torna-se história da salvação na medida em que o homem constrói a cidade terrena à semelhança da cidade celeste. É o

⁸⁴ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*, p. 138.

⁸⁵ Cf. VEYNE, Paul, *Como se Escreve a História*, p. 41.

⁸⁶ Cf. Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*, p. 138.

fiat voluntas tua do Pai-nosso, que aponta para o cumprimento dos desígnios de Deus na terra, como já são nos céus. A desordem histórica grega traz latente um caos no *cosmos*. Já a perspectiva cristã traz uma Palavra que é criadora, salvadora e recriadora, e não meramente ordenadora, mas que (re)cria uma (nova) história pessoal e colectiva através da adesão de cada homem à sua mensagem. Para Jean Ladrière, a linguagem da fé

É relativa a acontecimentos, implica num compromisso, comporta uma referência escatológica... As palavras da fé evocam uma realidade que está em vias de realizar-se, a salvação, tal como é apresentada na predicação de Cristo e dos Apóstolos... a salvação... é um acontecimento... no sentido de um processo de constituição que é coextensivo à duração histórica... feito por uma cadeia complexa de acções... que marcam os diferentes momentos da intervenção de Deus na vida da humanidade... Os acontecimentos do Antigo Testamento preparam e figuram o que no Cristo se realiza... a vida da Igreja... é ainda figura, pois que a vida cristã se interpreta a si mesma como esperança do século que está por advir. A fé é aceitação e ratificação daquilo que se propõe na revelação⁸⁷.

Uma das definições da fé e das consequências que dela advêm, é que vivemos no *já* e no *ainda não*. Já estamos salvos, mas *ainda não* acabámos de cumprir a nossa história de salvação, pois esta é constituída pela unidade e sucessão total dos *agoras*. O conhecimento das ciências do espírito dá-se sempre através de um autoconhecimento, que passa pela noção da influência dos nossos preconceitos (e porque não, da nossa fé) na nossa reflexão. Os conhecimentos destas ciências, supostos ou reais, influenciam directamente todas as facetas humanas, ao se transformarem na formação e na educação do homem. O método para as ciências humanas distinguirem entre o verdadeiro e

⁸⁷ Cf. LADRIÈRE, Jean, *A Articulação do Sentido*, Editora Pedagógica e Universitária Ltda., Editora da Universidade de S. Paulo, São Paulo, 2000, p. 227.

o falso são os *logoi*, os discursos⁸⁸, e é portanto na linguagem que se encontra a verdade sobre o próprio homem. Mas a interpretação do discurso pelo seu sentido imanente, principalmente no discurso escrito, abre-se a todo um grande mundo de sentido, em que o texto já não pertence ao autor, mas ao seu intérprete. No caso dos textos das Sagradas Escrituras, estes auto-validam-se e auto-interpretam-se a si mesmos, como veremos adiante.

A grande descoberta gadameriana acerca do homem supera a do cogito cartesiano: o homem é uma relação a um modo de ser, ele próprio é «uma re (a)apresentação» (*Darstellung*)⁸⁹, traz em si a unidade pensamento/linguagem, conceito mental/representação linguística, com a consequência de que o homem não está isolado no seu próprio pensamento, mas ligado ao pensamento de todos os homens do seu tempo, e do passado, através da tradição. A relação especulativa do homem consigo mesmo e com o mundo «é como uma duplicação que sem dúvida não é mais do que a existência de um só. O verdadeiro mistério do reflexo é justamente o carácter inacessível da imagem, o carácter etéreo da pura reprodução»⁹⁰ em que o homem se reconhece nos outros homens e ainda na linguagem, que o define enquanto homem, pois «em tudo aquilo que é linguagem trata-se de uma unidade especulativa, de uma distinção em si mesmo: ser e representar-se, uma distinção que, sem dúvida, tem de ser ao mesmo tempo uma indistinção»⁹¹, em que o homem tem de se apresentar a si próprio. E como o «*ser que pode ser compreendido é linguagem*»⁹², a compreensão da obra de arte passa necessariamente pela linguisticidade do pensamento e da interpretação. Por outro lado, o ser na obra de arte não pode ser separado da sua interpretação, pois «o ser que na obra de arte não era um ser em si de que se distinguisse a sua reprodução ou a contingência da sua manifestação; somente

⁸⁸ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*, p. 49.

⁸⁹ Cf. FERREIRA DA SILVA, M., *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, p. 179.

⁹⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 558.

⁹¹ Cf. *Ibidem*, p. 568.

⁹² Cf. *Ibidem*, p. 567.

uma tematização secundária tanto de um como de outro pode manifestar esta “distinção estética”... pois a relação humana com o mundo é linguística e portanto compreensível em geral e por princípio»⁹³, o conhecimento na obra de arte é também, e sempre, um auto-conhecimento que se dá na linguagem, e um convite à mudança moral e ética, perante o confronto com o belo. O homem reconhece-se no belo e no bom, como aquilo que ele deve ser. O belo ultrapassa os limites da historicidade e é «participação ou co-incidência do eterno e do tempo, o belo é re(a)presentação de uma relação, que ultrapassa a imanência e horizontalidade da relação “sujeito-objecto” e, *no entanto, tem sentido*»⁹⁴, pois o belo acaba com o vazio entre a ideia e a aparência, que não só ultrapassa a própria relação sujeito-objecto, mas também o próprio tempo, sendo reflexo da própria eternidade.

Toda a história é interpretação, e consiste numa eleição de um tema de investigação, no lugar de outro. E o historiador não se pode retirar do mundo, para obter um ponto de vista mais favorável: ele próprio está incluído no ponto de vista histórico, pois ele mesmo faz parte da própria história que investiga. A história é sempre história do homem.

Para Paul Veyne, cada leitor de uma determinada obra histórica:

Sabe inferir a natureza das fontes utilizadas, assim como as suas lacunas, e esta reconstituição acaba por se tornar um verdadeiro reflexo; ele adivinha a localização das lacunas mal recomendadas, não ignora que o número de páginas que o autor concede aos diferentes momentos e aos diversos aspectos do passado é uma média entre a importância que têm estes aspectos aos seus olhos e a abundância de documentação... Ele sabe sobretudo que, duma página para outra, o historiador muda de tempo sem prevenir, segundo o *tempo* das fontes, que qualquer livro de história é, neste sentido, um tecido de incoerências

⁹³ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 568.

⁹⁴ Cf. FERREIRA DA SILVA, M., *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, p. 180.

e que não pode ser de outro modo; este estado de coisas é certamente insuportável para um espírito lógico e suficiente para provar que a história não é lógica, mas não há remédio para isso e não pode havê-lo⁹⁵.

Gadamer irá dizer que o conhecimento humano é mais fundamentalmente metafórico do que lógico (cf. acima, «se o pensamento é indivisível da linguagem, então o pensamento é fundamentalmente mais metafórico do que lógico»). Para Gadamer, a interpretação não é posterior nem complementar à compreensão; pelo contrário, compreender consiste em interpretar (cf. vimos antes). Por outro lado, e seguindo o modelo da hermenêutica bíblica e jurídica, Gadamer alega que a compreensão envolve necessariamente aplicação. O tempo bíblico é fonte de diálogo, e de aplicação da solidariedade do mesmo diálogo, como lugar do encontro, da fraternidade e da verdade. O tempo, portanto, em Gadamer

Situa-se no horizonte bíblico de uma *Verdade*, que é *Revelação e Aliança*, logo que, de modo nenhum, exclui o tempo e a diferença, pois é o acontecer histórico – experiência – de um apelo intemporal (clássico), profundamente *solidário* da temporalidade concreta da resposta responsável – decisão como forma de acção – de toda a consciência situada: “Com a mensagem cristã da salvação, a história, enquanto história, é descoberta num sentido novo: a história é uma experiência humana do destino, como que a origem e a meta da felicidade e infelicidade, o submeter-se ou fechar-se às circunstâncias próprias para um agir feliz e propício ou para um doloroso fracasso – tudo isto é evidentemente uma experiência originária do homem”⁹⁶.

Maria Luísa Portocarrero destaca a dimensão bíblica do tempo como decisão pessoal. O tempo tem conotações morais, por causa das opções dos

⁹⁵ Cf. VEYNE, Paul, *Como se Escreve a História*, pp. 28-29.

⁹⁶ Cf. FERREIRA DA SILVA, M., *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, pp. 169-170.

actores do teatro histórico. Estas opções, tal como para o antigo Israel, são opções contra ou a favor de Deus. No quadro do novo Israel (os baptizados), o tempo é salvação ou condenação, conforme a adesão ou a rejeição do Verbo de Deus. E continua:

Gadamer utiliza em *Verdade e Método*, portanto, o modelo personalista, dialéctico-intersubjectivo do tempo bíblico pleno, como lugar de acção incondicional, que, transcendendo toda a imanência do projecto antropocêntrico, faz época, o verdadeiro “medium” da concretização da relação normativa universal, que existe entre a apresentação artística da verdade e a sua compreensão existencial como aplicação, integração ou simultaneidade⁹⁷.

Em Gadamer, a tradição é um «tu». A tradição cristã é um «tu» com que estamos em diálogo. A teologia abre-se à filosofia, e é desafiada a tornar-se mais filosófica. O instante agora é visto como a realidade do *kairós*, do momento salvífico, que é integrado por Gadamer na sua filosofia: «O pressuposto relevante da compreensão histórica é precisamente a simultaneidade e esta estava profundamente enraizada na vivência hebraica do tempo»⁹⁸. Gadamer tem uma concepção do tempo como «acontecimento temporal, que *faz época* como o momento presente, que, longe de ser o lugar onde acontece a programação do futuro, ou o instante fugaz que passa, é, pelo contrário, um acontecer onde se interpenetram o horizonte do passado (antigo) e do futuro (novo)»⁹⁹. A relação do homem com os outros homens, tanto do presente como do passado, manifesta uma solidariedade efectiva, um destino comum, e um partilhar da mesma acção providencial de Deus na história pessoal de todos e de cada homem.

⁹⁷ Cf. FERREIRA DA SILVA, M., *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, pp. 169-170.

⁹⁸ Cf. *Ibidem*.

⁹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 170, rodapé.

Para Nicolau de Cusa, e em parte para Gadamer, «todo o conhecimento humano é pura conjectura e opinião»¹⁰⁰, e ao aplicar esta doutrina à linguagem, Gadamer consegue reconhecer a multiplicidade de línguas e a diversidade nos seus vocabulários. Vendo o espírito humano como uma cópia do modelo divino, Gadamer pode admitir a multiplicidade das línguas humanas: no meio da diferença conserva-se a coincidência. Não há mais do que uma única coisa (*forma*), e uma única palavra, o *Verbum Dei*, que se reflecte em tudo¹⁰¹.

Para Gadamer, «o movimento dialéctico de examinar, questionar, e reformular a verdade recebida não é mais do que a interpretação... o *movimento constante* entre “ver e dizer” em que cada intérprete se engaja... A interpretação ocorre no movimento entre a intuição intelectual e a discursividade linguística»¹⁰². Há um enorme dinamismo na hermenêutica, que é sempre um processo histórico inacabado, uma tarefa constante, que nunca esgota a palavra interior, comum a todo o homem.

¹⁰⁰ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 524.

¹⁰¹ Cf. *Ibidem*, pp. 523-524.

¹⁰² Cf. WACHTERHAUSER, B. 1999, *Beyond Being. Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, p. 94.

II – O Problema da Linguagem na Obra de Gadamer

1) A concepção instrumentalista da linguagem e a linguagem como abertura (instauração) de um mundo.

A linguagem, na filosofia gadameriana, é o fio condutor da experiência hermenêutica. Gadamer rejeita a redução da linguagem à condição de signos, como transparece no Crátilo platônico. Será o pensamento cristão a salvaguardar a unidade entre pensamento e linguagem, afirma Gadamer, graças à ideia cristã de encarnação¹⁰³.

A sua crítica de uma concepção instrumentalista da linguagem deverá ser situada no âmbito das reservas, partilhadas por Heidegger e Gadamer, perante a concepção moderna de técnica. No seu ensaio *A essência da Técnica*, in *Ensaaios e Conferências*, Heidegger afirma que, na era da técnica, os entes são reduzidos à dimensão de meros recursos, e Gadamer estabelece um contraste entre a *tekhne* e a *phrónesis* como modelos radicalmente diferentes para a racionalidade prática; o primeiro remete para a tecnocracia e uma concepção puramente instrumental do conhecimento humano, enquanto o segundo remete para a ideia humanista de formação (*Bildung*). É precisamente à luz desta tradição humanista que Gadamer rejeita a demarcação moderna entre ética e estética.

Na sua *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger sublinha que «a técnica é, na sua essência, um destino ontológico-historial da verdade do ser, que reside no esquecimento... origina-se ontológico-historialmente da *tekhne* como um modo de *alethein*... do tornar o ente manifesto»¹⁰⁴. O esquecimento do Ser, ou a impossibilidade da sua desocultação é a maior preocupação de Heidegger. A mesma afirmação aparece na *Origem da Obra de Arte*: «o artista nunca é um

¹⁰³ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 502.

¹⁰⁴ Cf. HEIDEGGER, M., *Carta sobre o Humanismo*, p. 67.

tekhnitês por ser também artesão, mas é-o sim porque, tanto o produzir de obras, como o produzir do apetrecho acontece neste produzir que de antemão faz o ente aceder à sua presença, a partir do seu aspecto»¹⁰⁵. Heidegger visa alcançar o ser enquanto ser, e acredita que a metafísica conduz ao esquecimento do ser, o que faz com que a sua filosofia seja um retorno à linguagem originária dos pré-socráticos.

Gadamer não confirma totalmente este ponto de vista, por entender que Heidegger terá exagerado na sua denúncia do esquecimento do Ser, e porque sabe que a totalidade do ser não pode ser alcançada toda de uma vez, mas concorda com a ideia heideggeriana de que «a verdade deve conceber-se como revelação e ocultação ao mesmo tempo... Somente o que é silenciado converte o que é dito em palavra que nos pode alcançar»¹⁰⁶, isso dá-se através da linguagem, reabilitando, deste modo, a metafísica. Para ele, a arte é o lugar do desvelamento da verdade. Já Heidegger fala na *re-presentação*, na identidade do ente consigo mesmo, mas esta é pensada sem referência ao ser, a representação apenas consiste na presença do objecto, cuja natureza reside apenas na forma que ele aparenta ter na representação. Isto quer dizer que, para Heidegger, a verdadeira essência da metafísica acaba por ser o fabricar, *a técnica*, que diz o que cada coisa é apenas pela representação da coisa mesma¹⁰⁷. Irá ser Gadamer a reabilitar, simultaneamente, o papel da linguagem, da arte e da metafísica, dando destaque à linguagem, como de resto também Heidegger tinha feito. Na obra de Heidegger, a técnica seria uma forma de representação e de dominação do real, e a metafísica não podia existir, enquanto desvelamento/ocultamento, *aletheia* do Ser, por estar destinada ao «fracasso», e o Ser destinado ao «esquecimento».

¹⁰⁵ Cf. HEIDEGGER, M., *Carta sobre o Humanismo*, p. 48.

¹⁰⁶ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*, p. 397.

¹⁰⁷ Cf. TROTIGNON, Pierre, *Heidegger*, p. 29.

Já Gadamer preocupa-se com a *mimesis*, com a representação que aporta um *incremento do ser*. Não é o caso da ontologia heideggeriana, que estaria então baseada no fracasso da ontologia. É por isso que para este filósofo a existência do *Dasein*, do ser-aí, faz dele o «ser da presença», que tem uma compreensão do ser, através da estrutura de antecipação da compreensão. Para Gadamer, a linguagem é o lugar da manifestação do ser, enquanto para Heidegger a linguagem tradicional produz o esquecimento do ser.

Gadamer não se aplica ao esquecimento do ser pela metafísica, nem desiste como faz Heidegger, mas esclarece dizendo que o esquecimento verdadeiro é o facto de que *a linguagem é a fonte de conhecimento do ser (Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache)*, e deste modo vai reabilitar a metafísica, derivando da pré-estrutura da compreensão heideggeriana todas as consequências para a sua hermenêutica.

Para Heidegger, o pensamento ainda não alcança o ser na sua verdade, mas apenas o explica como um ente a partir de um ente. A única forma de acesso ao Ser, para Heidegger, é através da linguagem poética. O *Dasein* abre a clareira do ser, mas apenas fica com uma aparência deste:

Não ser a aparência que é, ser a aparência que não é, eis o destino do ser. Destino semelhante só pode ser compreendido por um ente que se apreende a si mesmo segundo esse esquema. O existente abre-se ao ser quando põe a sua existência como desígnio assumido sobre fundamento de nada¹⁰⁸.

O *Dasein* expõe o ser, e o mundo, mas não os revela totalmente. A única certeza é a da morte, que estabelece a sua existência sobre o *nada*. Heidegger vê nisto uma condição de possibilidade do conhecimento autêntico. Já Gadamer irá assumir o *projectar-se* constante do *Dasein* apresentando na sua filosofia a reabilitação dos preconceitos, que apenas devem ser corrigidos, para a obtenção

¹⁰⁸ Cf. TROTIGNON, Pierre, *Heidegger*, p. 28.

de um conhecimento mais autêntico. Gadamer retoma a reflexão no ponto em que Heidegger a tinha deixado, e retirando da reflexão heideggeriana todas as consequências, leva-a a um patamar mais elevado.

A questão da metafísica e da técnica estão ligadas por causa do «esquecimento do ser» denunciado por Heidegger, que desiste da metafísica, no que virá a ser contestado por Gadamer, em *Verdade e Método*. O conhecimento é, de facto, histórico, mas não está determinado por uma lei comtiana dos três estados, nem atinge o carácter absoluto, através do Espírito absoluto, previsto por Hegel, porque será sempre um conhecimento contextualizado e histórico. Igualmente, o homem não deixará de ser homem, ou seja, um ser histórico, determinado pela marcha do tempo. Todo o conhecimento, portanto, dá-se num determinado contexto, num determinado espaço e tempo, e abrange apenas partes do todo deste mesmo tempo, e nunca o pode visualizar num único horizonte, mas apenas através da fusão entre vários horizontes espaço-temporais, e sempre na óptica do utilizador dos conhecimentos.

A hermenêutica de Gadamer culmina na tese de que a linguagem é o meio universal da experiência humana. A linguagem, para Gadamer, não é um instrumento à nossa disposição. Na ênfase platónica no *logos* silencioso, na sua insistência na independência do pensamento e do seu objecto das próprias palavras, já estava implícita a tecnologização da linguagem¹⁰⁹. Platão pergunta no *Crátilo* se existe uma coincidência natural entre a palavra (*ónoma*), significado e a coisa, ou se, pelo contrário, os significados das palavras são apenas convencionais, estabelecidos pelo uso linguístico¹¹⁰.

¹⁰⁹ «Pode, então, dizer-se que um nome é falso ou verdadeiro, visto do discurso poder dizer-se o mesmo?». E mais à frente: «...é o nome um instrumento, que serve para instruir e distinguir a realidade». E ainda: «...que os nomes são inerentes, naturalmente, às coisas e que nem todo o homem é artista de nomes; mas só aquele que fitar os olhos no nome natural a cada objecto e for hábil lhe reduz a forma a letras e a sílabas». Cf. PLATÃO, *Crátilo – Diálogo sobre a Justeza dos Nomes*, p. 13, p. 20 e p. 26.

¹¹⁰ «...quando se conhece a natureza do nome — e ele é tal qual o objecto — conhecer-se-á também o objecto, visto ser este justamente semelhante ao nome e existir só uma e a mesma ciência para todas as coisas semelhantes entre si. Como eu penso, é em atenção a

Gadamer na sua obra *Verdade e Método* diz que se deve exigir a unidade da palavra e coisa, e que a linguagem limita o convencionalismo, pois o significado das palavras na linguagem obedece ao acordo estabelecido pela tradição. E da mesma forma que o ser da obra de arte é inseparável da sua interpretação, o mesmo se dá entre a palavra e as coisas. Na visão de Gadamer não há compreensão das coisas fora da linguagem, nem compreensão da linguagem fora das coisas. Ambas pertencem uma à outra¹¹¹. Wachterhauser acrescenta que «para Gadamer a conexão entre *Sache* e palavra, apesar de extremamente íntima, nunca elimina a distinção entre ambas»¹¹².

A tecnologização da linguagem está em oposição à simpatia gadameriana pela teoria icónica da linguagem, no seguimento da teoria mimética da arte. Para Gadamer, «para a cópia vale efectivamente que, sem ser mera duplicação do original, se pareça com ele, e que por isso seja algo que é também outra coisa e que aponta para este outro que representa em virtude da sua semelhança imperfeita»¹¹³. O mimetismo gadameriano é lugar de desvelamento do ser, e de incremento do ser, que nos faz ver uma ou mais facetas da sua realidade.

No Crátilo afirma-se algo de semelhante, ao dizer que «...o nome é uma imitação de uma coisa...» e também: «Poderiam, do mesmo modo, ser os nomes, alguma vez, semelhantes às coisas, se não fossem, primeiro os elementos de que eles se compõem semelhantes às mesmas, das quais os nomes são uma imitação?»¹¹⁴. Para Weinsheimer, e de acordo com Gadamer (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*), «concebida enquanto icónica, a

isto que tu afirmas que quem conhecer os nomes há-de conhecer também as coisas». Cf. PLATÃO, *Crátilo – Diálogo sobre a Justeza dos Nomes*, p. 147.

¹¹¹ Cf. WEINSHEIMER, Joel C., *Gadamer's Hermeneutics – A Reading of Truth and Method*, p. 232.

¹¹² Cf. WACHTERHAUSER, B., *Beyond Being – Gadamer Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, p. 60.

¹¹³ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 493.

¹¹⁴ Cf. PLATÃO, *Crátilo – Diálogo sobre a Justeza dos Nomes*, p. 133 e p. 143.

linguagem é algo com significado, um ser que pode ser entendido»¹¹⁵, e, podemos acrescentar, um ser que faz parte integrante do próprio homem, que o pode incrementar através da sua *Bildung*, formação.

O processo de formação de conceitos é contínuo, e a indução e a abstracção podem ser uma fonte de erros, como aconteceu a Platão e Aristóteles, que quiseram fazer filosofia à margem da linguagem, rompendo a unidade da linguagem e pensamento. Cada vez que a palavra assume apenas a função de signo, a unidade linguagem/pensamento transforma-se numa relação instrumental, o que de facto ocorre na formação dos conceitos científicos em geral. Gadamer irá defender a pluralidade de visões, ou de interpretações acerca da realidade, como sendo complementares. Se não forem complementares, serão conciliáveis. Isto porque este filósofo se apropriou da filosofia platónica do «um e do múltiplo», rejeitando a noção de que o coração da filosofia platónica seja a chamada teoria das Ideias, e a noção do mundo ideal como espelho do real. Diz-nos Wachterhauser:

Diferentemente dos muitos intérpretes de Platão que deram ênfase à descrição que este fez dos universais, a chamada teoria das Ideias, como o núcleo central da sua filosofia, Gadamer entendeu Platão como um pensador que não tem *uma* “teoria das Ideias.” Pelo contrário, Gadamer entende que Platão trabalhou com diversas e *diferentes* hipóteses com respeito aos universais, e que é um pensador que, mais ainda, teve sempre presente os limites de cada uma destas hipóteses. No lugar da “teoria das Ideias”, Gadamer identifica como o foco central da filosofia platónica o “uno e o múltiplo”... foca então a inevitável relação dialéctica entre particulares e universais... lida com o facto de que no conhecimento humano os objectos de conhecimento nunca se mostram a si

¹¹⁵ Cf. WEINSHEIMER, Joel C., *Gadamer's Hermeneutics – A Reading of Truth and Method*, p. 233.

mesmos num único e inequívoco modo, mas uma e mesma coisa irá mostrar-se a si própria de modo diferente em contextos diferentes»¹¹⁶.

É a historicidade do conhecimento humano, determinado pelo tempo e pelo espaço; é sempre um conhecimento contextualizado. Deste modo, o que vale para as ciências exactas, altamente abstractas (e desumanizadas, porque destituídas de interesses humanos) não vale para as ciências do espírito. Portanto, nestas, a formação dos conceitos terá de ser forçosamente diversa. A articulação natural das palavras e das coisas, contida em cada língua, representa sempre uma criação natural de conceitos muito diferente da criação científica de conceitos.

Para Gadamer, o «*Die Sachen* da interpretação está ligada à estrutura inteligível da realidade, que frequentemente se encontra nos componentes eidéticos comuns que unem temporalmente e espacialmente diferentes particulares em espécies e géneros comuns. Na terminologia de Husserl, essas entidades são “essências” (*Wesen*) e nos termos de Platão são chamadas “Ideias”»¹¹⁷. Na opinião de Wachterhauser, «Gadamer entende que isto significa que aquelas realidades inteligíveis são o que são em si mesmas, mas nós apenas podemos ver os aspectos históricos e mutáveis delas»¹¹⁸. E «Gadamer vê “a relação dialéctica da unidade e multiplicidade [*Einheit und Vielheit*] que permanece por baixo delas [as Ideias]” (SP 145) como a verdadeira alma e coração do platonismo. Para Gadamer “o uno e múltiplo” é a maneira como Platão frequentemente fala acerca do nexos entre as Ideias, isto é, a sua fundamental interconexão ou determinação recíproca»¹¹⁹. O Ser é uma infinita rede de relações entre o universal e o particular. A beleza realça a relação

¹¹⁶ Cf. WACHTERHAUSER, B., *Beyond Being - Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, p. 32.

¹¹⁷ Cf. *Ibidem* p. 56.

¹¹⁸ Cf. *Ibidem*.

¹¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 69.

recíproca entre ambos, e no movimento entre a particularidade e a universalidade, movimento que nunca termina, é que aparecem as múltiplas interpretações possíveis, e nenhuma delas é definitiva. Vai ser a beleza a preencher o vazio existente entre o real e o ideal¹²⁰.

A filosofia grega teve início precisamente quando se afirmou que «a palavra é apenas um nome, isto é, que ela não substitui o verdadeiro ser», conforme aparece no Crátilo, e para os platónicos era preciso conhecer a verdade à margem das palavras, a partir do próprio ser em estado puro, e colocando-se em causa a unidade entre palavra e objecto: «a “adequação” da palavra só poderia obter-se a partir do conhecimento das coisas»¹²¹. Gadamer combate todo o intelectualismo, e toma a defesa do contextualismo epistemológico, conforme vimos acima.

Para Platão, as palavras eram ilusórias, tal como a aparência das coisas, e o pensar puro acerca das ideias consiste num diálogo da alma consigo mesma, mas num diálogo mudo. O logos é um caudal que parte deste pensar e flui pela boca. Virá a ser Gadamer a afirmar que a verdade está no discurso, e que não se deve abandonar a linguagem como lugar da verdade, em favor do logos sem palavras. E diz-nos que, no Crátilo, a palavra é posta em segundo plano:

¹²⁰ «...our understanding of the realities of the human sciences investigate is only possible via a dialectical movement wich keeps us suspended in a movement between the irreducible particulars and the universal meaning-claims wich they anticipate and wich we must rely on if we are to speak of them at all. There are no purely empirical accounts of these phenomenon... we find our selves caught up in a movement between particulars and universals. Beauty, more than any other Idea, pulls us into this movement. In doing so, it bridges this gap between the real and the ideal». Cf. WACHTERHAUSER, B., *Beyond Being - Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, p. 129.

¹²¹ «... não é dos nomes que se deve partir, mas que as coisas, muito de preferência a partir dos nomes, devem conhecer-se e investigar-se, partindo delas mesmas». Cf. PLATÃO, *Crátilo – Diálogo sobre a Justeza dos Nomes*, p. 156. E diz ainda Platão, na *Carta VII* (343 a-b): «Nós afirmamos que o nome não tem nenhuma estabilidade em nenhuma de suas partes; e nada impede que chamemos “direito” ao que chamamos agora “circular” e “circular” ao que chamamos “direito” pois nem por isso o seu valor significativo será menos estável para os que fizeram esta transformação, se o voltarem ao contrário ».

Precisamente porque a verdade que contém o logos não é a da mera percepção (*noein*), não é um mero deixar aparecer o ser, mas colocar sempre o ser numa determinada perspectiva, reconhecendo-lhe e atribuindo-lhe *algo*, o portador da verdade, e conseqüentemente também do seu contrário, não é a palavra (*ovouμa*) mas o logos. Daqui decorre também necessariamente que a esta estrutura de relações em que o logos se articula e interpreta as coisas lhe seja inteiramente secundária a sua proposição real e em consequência a sua vinculação à linguagem. O verdadeiro paradigma do noético *não é a palavra, mas o número*, cuja designação é obviamente pura convenção e cuja “exactidão” consiste em que cada número se define pela sua posição na série»¹²²,

A posição platónica estava de acordo com a dos pitagóricos. Platão de facto afirma no Crátilo que «...é, portanto, possível, como se me afigura, conhecer os seres em si sem auxílio dos nomes»¹²³. Platão transforma as palavras em meros signos, mas Gadamer, no entanto, irá recuperar a dialéctica platónica como lugar da verdade, que ocorre no próprio discurso. Saber perguntar, fazer as perguntas certas é essencial, neste processo.

Para Gadamer, a linguagem existe apenas como perguntas e respostas, e não há «proposições puras» e também «não há Ideias como entidades ideais separadas, mas existem numa rede ideal de relações lógicas ou dialécticas»¹²⁴, pois as Ideias só existem em relação umas com as outras, e não por si próprias¹²⁵. Diz Wachterhauser:

¹²² Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 495.

¹²³ Cf. PLATÃO, *Crátilo – Diálogo sobre a Justeza dos Nomes*, p. 155.

¹²⁴ Cf. WACHTERHAUSER, B., *Beyond Being – Gadamer Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, p. 189.

¹²⁵ Não podemos atingir as Ideias puras: «The interweaving of the highest genre in the *Sophist* and even more, the dialectical exercise with the young Socrates is put through by the elder Parmenides, lead only to the *negative* insight that is not possible to define an isolated Idea purely by itself and that interweaving of Ideas militates against the positive conception of a precise and unequivocal pyramid of Ideas...». Cf. *Ibidem*, p. 76.

Temos multiplicidade de sentidos na linguagem e múltiplas interpretações em grande parte porque fazemos perguntas diferentes acerca da realidade. Se encontrarmos interpretações diferentes, logicamente incompatíveis acerca de determinado assunto... Temos de ser capazes de “preencher” ou de “completar” o sentido das palavras ditas ou escritas para lá das próprias meras palavras, de acordo com tudo o que se refere às mesmas ou está implícito nelas... Esta palavra interior de facto nunca acaba¹²⁶.

Quer isto dizer que existe uma amplitude de sentido naquilo que é dito, e que nunca chega a ser completamente expresso pelo discurso. O sentido irá variar de acordo com os diversos contextos. A palavra interior muitas vezes não chega a ser completamente expressa, e a sua riqueza é, muitas vezes, maior do que a nossa capacidade de comunicação ou de expressão.

Diz Weinsheimer:

Se o pensamento é indivisível da linguagem, então o pensamento é fundamentalmente mais metafórico do que lógico. A metáfora é um processo linguístico específico de formação do conceito (*Bildung*), uma vez que um conceito é alterado e expandido quando uma *palavra* é transferida de uma coisa para outra, para que a nova coisa se torne inteligível¹²⁷.

Esta noção da preconceptualidade fundamental de toda a consciência aparece na estrutura de antecipação (*Vor-Struktur*) da compreensão. Para compreendermos melhor, temos de aplicar um significado universal a um contexto particular. As mudanças estão enquadradas numa tradição que nos acompanha, e à qual pertencemos. Para Gadamer, o tempo e a tradição não são inimigos da verdade, mas o seu meio:

¹²⁶ Cf. WACHTERHAUSER, B., *Beyond Being – Gadamer Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, p. 162-163.

¹²⁷ Cf. WEINSHEIMER, Joel C., *Gadamer's Hermeneutics – A Reading of Truth and Method*, p. 238.

Apreender esta complicada relação entre os nossos vários níveis de particularidade e de universalidade do pensamento é essencial para compreendermos como Gadamer enfrenta a acusação de que tradição e historicidade impedem qualquer sentido que seja de uma verdade universal. Falar de tradição nesta conexão... fala-nos da relação de “Ser e tempo”... A noção gadameriana de “tradição” em parte quer realçar que o tempo não é inimigo do verdadeiro conhecimento, mas que medeia a própria verdade. Tempo ou história são o meio da verdade porque estas realidades são temporais por natureza¹²⁸.

¹²⁸ Cf. WACHTERHAUSER, B., *Beyond Being – Gadamer Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, p. 142.

3) Linguagem e Verdade.

A experiência gadameriana é negativa, como já vimos. A descoberta da verdade dá-se através da estrutura de antecipação (*Vor-Struktur*) da compreensão, em que os nossos preconceitos projectam um sentido para todo o texto, e compreender é sempre o processo de fusão de horizontes, o que se dá no domínio da tradição, sob a consciência da história do efeito (*Wirkungsgeschichte*) de modo não completamente consciente, conforme vimos. Portanto, contra o intelectualismo, a verdade de Gadamer é encontrada no diálogo, na fusão de horizontes, na partilha da sabedoria prática (*phronesis*) entre as pessoas, e no aperfeiçoamento pessoal, através da formação (*Bildung*). Para Gadamer, será a universalidade da experiência hermenêutica a conduzir a experiência ontológica da verdade, que se dá na linguagem, a «instauração de um mundo» e o lugar da experiência hermenêutica e da verdade. Para Ferreira da Silva, citando Gadamer,

O jogo do Belo suscitava justamente algo esquecido, mas sempre presente em toda a relação significativa que o homem estabelece com o mundo – a pressuposição ontológica essencial de toda a verdade puramente ôntica:

“É esta a ideia-chave: uma esfera comum ao conhecimento e ao ser deve poder mostrar-se. Com efeito, a consciência é ela mesma um modo de ser; a relação gnoseológica é, em última análise, uma relação ontológica, pois também o conhecimento é.”¹²⁹

“Esta relação originária do sujeito e o objecto é ontológica”¹³⁰

¹²⁹ Cf. FERREIRA DA SILVA, M. 1995, *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, p. 185.

¹³⁰ Cf. *Ibidem*, p. 186

É inseparável o pensamento da sua expressão falada e escrita: «ser e representar-se, uma distinção que, sem dúvida, tem que ser ao mesmo tempo uma indistinção»¹³¹. É nesta relação originária que se dá a experiência, ou a verdade ôntica. Com a instrumentalização da linguagem, iniciada no Crátilo, perdeu-se esta ligação essencial, que nos define enquanto seres humanos. Foi Gadamer a restabelecer a ligação à linguagem, restaurando a metafísica, através do conceito de encarnação, em detrimento do conceito de *logos*, que acarretava a ruptura da unidade entre o pensamento e a palavra. No choque das culturas grega e semítica, sucedeu a fusão de horizontes entre a cultura helénica e a cultura cristã, conforme diz Gadamer:

*Por meio da penetração da teologia cristã pela ideia grega da lógica germina de facto algo novo: através da linguagem, chega à sua verdade plena o carácter de mediação inerente ao acontecer da encarnação. A cristologia converte-se em precursora de uma nova antropologia, medianeira de uma maneira nova para o espírito humano, na sua finitude, com a infinitude divina*¹³².

Pela primeira vez na história humana, dá-se a encarnação, que é o assumir da linguagem humana, finita, pela divindade, cuja Palavra é criadora, redentora, santificadora e recriadora. Dá-se a inculturação do *kerigma*, que é o Verbo fazer-se carne em cada cultura, em cada língua, é o auto-representar-se da verdade em todas as culturas. À multiplicidade de inculturações, corresponde igualmente a multiplicidade de fusões de horizonte. A doutrina platónica do uno e do múltiplo também tem aqui o seu lugar, retomada através da metafísica da luz e da multiplicidade de interpretações. A teologia assume a filosofia, e a filosofia assume a teologia. Isto é algo muito visível em Santo Agostinho, mas também na apropriação que Gadamer faz de Santo Agostinho.

¹³¹ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 568.

¹³² Cf. *Ibidem*, p. 514.

De Platão a Hegel, a verdade consiste na revelação completa da coisa, através da dialéctica. Para Gadamer, a verdade é dialéctica, e dá-se no diálogo, através de perguntas e de respostas, e estabelece um acordo, sendo já a própria tradição «o acordo de base que nos sustenta». A experiência hermenêutica, portanto, dá-se na linguagem. Houve portanto um acontecimento, «*etwas geschieht*», uma instauração da verdade, através do diálogo entre dois mundos diferentes, o mundo grego e o mundo cristão. Através da metafísica da luz, analisada por Platão e Agostinho de Hipona, presente no Credo Niceno-Constantinopolitano («Jesus Cristo, Deus de Deus, *Luz da Luz*, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro»), Gadamer irá estabelecer outra forma de *ver* a verdade. O desvelamento do ser é já o acontecimento da verdade, pois tanto a auto-manifestação do belo como o modo de ser da compreensão têm o carácter de evento, e estão em estreita relação.

Trata-se, pois, da metafísica platónica e neoplatónica da luz, que se entrelaça com a doutrina cristã da palavra, do *verbum creans*... E se designámos a estrutura ontológica do belo como a aparência em virtude da qual se mostram as coisas na sua medida e no seu contorno, outro tanto poderá dizer-se do âmbito inteligível. A luz que faz com que as coisas apareçam de maneira a serem em si mesmas luminosas e compreensíveis, é a luz da palavra. Em consequência, a metafísica da luz é o fundamento da estreita relação que existe entre a manifestação do belo e a evidência do compreensível.¹³³

A Luz, o Belo, e Bem são assumidos por Santo Agostinho como atributos de Deus. Para Gadamer, é inseparável a hermenêutica da ética. No Bem, ou no Bom, a hermenêutica atinge a sua finalidade, de melhorar o homem. Em Santo Agostinho, a metafísica da luz serve para dar a explicação dogmática ao relato

¹³³ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 577.

da criação, conforme aprecia Gadamer, e serve ainda para aplicar o princípio platónico do uno e do múltiplo:

Deus só *fala* pela primeira vez ao criar a luz. E este falar pelo que se nomeia e se cria a luz é interpretado por ele como um “faça-se a luz” espiritual, que fará a diferença entre as formas das coisas. Somente através da luz adquirem a massa informe e primordial do céu e da terra a capacidade para configurar-se em muitas formas distintas. Na engenhosa interpretação agostiniana do Génesis se anuncia de algum modo aquela interpretação especulativa da linguagem que temos desenvolvido na análise estrutural da experiência hermenêutica do mundo, segundo a qual a multiplicidade do pensado surge apenas a partir da unidade da palavra¹³⁴.

A palavra é criadora, numa alegoria da unidade entre o pensamento e aquilo que é pensado. Gadamer, através de Santo Agostinho, supera a metafísica da substância. E através de Platão, ao restaurar a dialéctica com a pergunta e a resposta instaura a verdade consensual, estabelecida por meio da linguagem, e por meio da história («não é a história que nos pertence; nós é que pertencemos à história»). Utilizando a metafísica do belo e a emanção neoplatónica do Verbo, enquanto esplendor da verdade, Gadamer atinge o carácter ontológico do belo, do bom e da verdade. Para Gadamer, dá-se um encontro com a verdade, através do belo, na obra de arte, e este encontro, pela sua imediatez, supera o tempo e a história.

Ao mesmo tempo podemos reconhecer que a metafísica da luz faz valer um aspecto do conceito antigo do belo que pode afirmar o seu direito inclusivamente à margem da sua relação com a metafísica da substância e da referência metafísica ao espírito divino infinito... que o ser seja um representar-se, e que todo o compreender seja um acontecer, estas nossa primeira e última

¹³⁴ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 578.

perspectiva superam o horizonte da metafísica da substância do mesmo modo que a metamorfose que experimentou o conceito da substância ao converter-se nos conceitos da subjectividade e da objectividade científica... Partindo da metafísica do belo podemos ir buscar à luz sobretudo dois pontos que resultam da relação entre a evidência do belo e a evidência do compreensível. Por um lado, que a manifestação do belo, tanto quanto o modo de ser da compreensão, possuem *carácter de evento*; por outro, que a experiência hermenêutica, como experiência de um sentido transmitido, participa da *immediatez* que sempre caracterizou a experiência do belo e em geral toda a evidência da verdade¹³⁵.

O belo manifesta-se por si próprio, com esta sua luz própria, e, diz-nos Gadamer, «assume a função ontológica mais importante que pode haver, a de mediação entre a ideia e o fenómeno»¹³⁶. Por ser imediata e rapidamente apreensível por si mesmo, o belo cumpre uma função de inteligibilidade, de meio que torna mais fácil a compreensão do aspecto da realidade que acabamos de apreender, pois para Gadamer a essência do belo é o manifestar-se. O belo vai ser na filosofia gadameriana uma «presença» que guia, ilumina e conduz. Para Ferreira da Silva, «a analogia entre beleza e *luz original* evoca de facto um modelo de transcendência, que, longe de se abstrair à apreensão humana como plenitude exterior ao tempo e ao visível, é, pelo contrário, o movimento que nesta apreensão *se torna uma súbita presença*, abolindo toda a separação entre a ideia e a aparência»¹³⁷. O belo resplandece com o resplendor da verdade que lhe é própria, a do manifestar-se, tornando mais agradável e verdadeira a existência humana, e desvelando a verdade (*aletheia*). Esta analogia aparece em Santo Agostinho, no relato da criação da luz, que se dá através da *palavra*, como vimos

¹³⁵ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 578.

¹³⁶ Cf. *Ibidem*, p. 575.

¹³⁷ Cf. FERREIRA DA SILVA, M., *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, pp. 275-276.

acima, o que significa que é a palavra a iluminar o universo. Gadamer vê aqui este primado iluminador da palavra sobre o conceito.

Diz Gadamer:

“A presença” pertence ao ser do belo de uma forma completamente convincente. Por mais que a beleza seja experimentada como reflexo de algo supra terreno, ela está no que é visível. É no modo do seu aparecer que se mostra que ela é algo distinto, uma essência de outra ordem. Aparece logo, sem transição, para logo, do mesmo modo, se desfazer em fumo. Se tem algum sentido falar de um hiato (*korismos*) entre o sensível e o ideal, este dá-se aqui e também aqui se encerra¹³⁸.

A beleza tem o modo de ser da luz... no belo a beleza aparece *como* luz, como brilho... Já o pensamento antigo tinha destacado esta constituição reflexiva da luz. E a este corresponde o conceito de reflexão, que desempenhou na nova filosofia um papel tão decisivo, pertencendo na origem ao domínio do óptico¹³⁹.

Gadamer assume o evento do belo como um puro acontecer, como o fundamento da própria experiência. Neste belo está portanto implícita a encarnação e o anúncio da salvação, portadoras da própria verdade acerca do homem. Platão tentou ultrapassar a linguagem através da filosofia do logos. Foi o cristianismo quem reabilitou a importância da palavra, através da ideia cristã da encarnação. Graças a esta ideia, não se deu o esquecimento completo da linguagem por parte do pensamento ocidental, diz Gadamer¹⁴⁰. Na encarnação cristã, diferentemente da manifestação do divino em forma humana conhecida no mundo helénico, Deus manifesta-se aos homens na forma humana, sem perder a sua divindade sobre-humana. A interpretação do mistério da Trindade

¹³⁸ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 575.

¹³⁹ Cf. *Ibidem*, p. 576.

¹⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 502.

apoia-se na relação humana de falar e pensar, a partir do prólogo do Evangelho de S. João.

Na relação entre a manifestação do belo, que é evidente por si mesmo, e a manifestação da verdade, também evidente por si própria, Gadamer constrói a sua hermenêutica, a partir da própria história das palavras. E traça a sua própria noção de verdade. Ao reconhecimento do belo está ligado o reconhecimento da rectidão moral¹⁴¹, porque o belo em Gadamer tem conotações éticas, e está igualmente ligado ao reconhecimento da verdade. Juntamente com a descoberta do belo dá-se a descoberta da estrutura ontológica universal do ser. O desvelamento do ser, o acontecer da verdade, dá-se na radiância do belo, porque a natureza do belo é a auto-apresentação (*Sichdarstellen*). O belo, o bom e a verdade têm o carácter de um evento. O carácter de evento do modo de ser da compreensão ilumina-se imediatamente através da irradiação do belo. A manifestação da verdade (*aletheia*) na obra de arte dá-se de forma sensível, para o intérprete da mesma. Ferreira da Silva mostra que a *aletheia* da verdade na auto-manifestação da luz não deriva da «auto-realização da consciência mas precede-a. É o pressuposto fáctico do existir. Deriva do poder fundante, penetrante e absoluto da auto-apresentação (doação/beleza) do ser no sendo»¹⁴². A palavra detém o primado da conceptualização, e não é a conceptualização que detém o primado sobre a palavra, como o Crátilo no-lo faz sugerir. Dá-se então um encontro com os transcendentais, surge uma experiência ontológica do ser, vive-se uma experiência ontológica do belo, faz-se uma experiência ontológica do bom e

¹⁴¹ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 40, a formação (*Bildung*) transforma continuamente o homem. Outro conceito importante, o de *phronesis*, sabedoria prática, só se adquire através das experiências (negativas). O homem é educado no diálogo, através de múltiplas fusões de horizonte, e de partilhas tanto da *Bildung* como da *phronesis*, cf. SAMPAIO DA SILVA, R., “Gadamer e a Herança Heideggeriana”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2000, pp. 61-62.

¹⁴² Cf. FERREIRA DA SILVA, M. 1995, *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, p. 245.

alcança-se uma experiência ontológica da verdade. A verdade dá-se através da linguagem, e da sua dimensão especulativa:

Se partirmos da constituição ontológica fundamental, segundo a qual o ser é *linguagem, isto é, auto-apresentação (Sichdarstellen)* - tal como se nos mostrou na experiência hermenêutica do ser -, a consequência não é só o carácter de evento do belo e o carácter de acontecer de toda a compreensão. Se o modo de ser do belo se tinha mostrado como prefiguração de uma constituição ôntica geral, algo muito semelhante ocorrerá agora a respeito do correspondente *conceito da verdade...* Segundo a metafísica tradicional, o carácter de verdade do que é forma parte das suas determinações transcendentais e está estreitamente vinculado ao ser bom (de onde aparece também o ser belo)... O «ser manifesto» do belo aparece aqui como uma luz que brilha sobre o que é formado: *lux splendens supra formatum*¹⁴³.

Brilha a luz da palavra sobre o conceito, dá-se «o primado ontológico e temporal do “verbum creans”, motivo principal da reabilitação gadameriana da essência especulativa da linguagem, ou melhor, da conversão hermenêutica da luz transcendente do belo no acontecer vinculante e criador da luz da palavra»¹⁴⁴. Neste contexto, uma comparação com Heidegger pode ser instrutiva. Na Introdução de *A Origem da Obra de Arte de Heidegger*, publicada na Alemanha em 1960, Gadamer escreveu um texto em que mostra concordar com a reflexão de Heidegger sobre a arte naquela mesma obra. Com efeito, nela estava implícito que a origem da obra de arte é o próprio Ser, e é por isso que Heidegger caracteriza a obra de arte como um acontecimento da verdade (desvelamento, iluminação) que instaura um mundo:

¹⁴³ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 581.

¹⁴⁴ Cf. FERREIRA DA SILVA, M. 1995, *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, pp. 276-277.

(Na obra de arte) a este vir à luz, a este levantar-se ele próprio e na sua totalidade chamavam os gregos... a *physis*. Ela abre ao mesmo tempo a clareira daquilo sobre o qual (*worauf*) e no qual (*worum*) o homem funda o seu habitar. Chamamos a isso a Terra... A obra... abre um mundo e ao mesmo tempo repõe-no sobre a terra que, só então, vem à luz como o solo pátrio (*heimatlich Grund*)¹⁴⁵.

No seu Posfácio de *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger escreve que «a verdade é a desocultação (*die Unverborgenheit*) do ente como ente. A verdade é a verdade do Ser... Se a verdade se põe em obra na obra, aparece.... O belo pertence assim ao auto-acontecimento da verdade»¹⁴⁶. De forma análoga, Gadamer concebe a obra de arte como um «incremento de ser»¹⁴⁷ e, nas páginas finais da sua *Verdade e Método* concebe o ser como auto-apresentação, *Sichdarstellen*; sendo que a noção de *Darstellung* ou «apresentação» é o que, em Gadamer, corresponde à concepção heideggeriana da verdade como *aletheia* ou desocultação dos entes. Em Heidegger, é o Ser quem toma a iniciativa da sua própria revelação ou desocultação, que é simultaneamente ocultamento; em Gadamer, o *jogo* da verdade comporta também uma tensão entre desocultação e ocultação.

O belo e a verdade estão relacionados com a análise da obra de arte. Na análise da obra de arte vemos que o apresentar-se (*Sichdarstellen*) é o verdadeiro ser daquela, de acordo com Gadamer. No jogo da arte, a realidade é apresentada/representada (*dargestellt*). Esta manifestação dá-se no jogo luz/sombra, nunca é definitiva, pois a realidade tem múltiplas facetas históricas. Gadamer inspirou-se neste ponto em Heidegger:

A verdade, como clareira e ocultação do ente, acontece na medida em que se poetiza. *Toda a arte*, enquanto deixar-acontecer da adveniência da verdade do

¹⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, M., *A Origem da Obra de Arte*, p. 33.

¹⁴⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 66-67.

¹⁴⁷ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 189.

ente como tal, é *na sua essência Poesia...* Só na medida em que a linguagem nomeia pela primeira vez o ente é que um tal nomear traz o ente à palavra e ao aparecer. Semelhante nomear nomeia o ente para o seu ser *a partir* deste. Um tal dizer é um projectar do clarificado, no qual se diz com que consistência o ente vem ao aberto... O dizer projectante (Ansagen)... é Poesia: a fábula do mundo e da terra, a fábula do espaço de jogo do seu combate... Cada língua é o acontecimento do dizer, no qual, para um povo, emerge historicamente o seu mundo e se salvaguarda a terra como reserva. O dizer projectante é aquele que, na preparação do dizível, faz ao mesmo tempo advir, enquanto tal, o indizível ao mundo¹⁴⁸.

Mas enquanto Heidegger se confina na poesia, e na solidão esplêndida do filósofo, como lugar da verdade, Gadamer redescobre o diálogo e a solidariedade entre os homens como o lugar da verdade, à maneira platónica, e segundo a *maieutica* socrática. A linguagem poética não é o único meio para o acontecer da verdade. Através de Gadamer, nos *logoi* encontramos «o método para as ciências humanas distinguirem entre o verdadeiro e o falso». Diz Ferreira da Silva que «a própria fraqueza dos “*logoi*” – no fundo a fraqueza do nosso espírito finito – é assim ultrapassada pelo caminho do discurso, que na dialéctica do uno e do múltiplo descobre a verdadeira natureza das coisas»¹⁴⁹. De acordo com Wachterhauser¹⁵⁰, Gadamer critica a antiga visão das Ideias platónicas, substituindo-a pela dialéctica do «uno e do múltiplo». Deste modo, reabilita a dialéctica platónica (e socrática) e os *logoi* como lugar do acontecimento da verdade. O que vem a ser igualmente inovador em Gadamer é a «experiência epocal absoluta», que para ele ocorre com o nascimento de Cristo, «por razões de história dos conceitos», pois «trata-se de saber que novos

¹⁴⁸ Cf. HEIDEGGER, M., *A Origem da Obra de Arte*, pp. 58-59

¹⁴⁹ Cf. FERREIRA DA SILVA, M. 1995, *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, p. 229.

¹⁵⁰ Cf. WACHTERHAUSER, B., *Beyond Being – Gadamer Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, p. 62-63. 69.

aspectos significativos são possíveis destas experiências e que novo aspecto interpretativo poderia ter trazido a experiência epocal absoluta do cristianismo» (cf. cap. 3, p. 41). São portanto, dois, os lugares do acontecimento da verdade: o diálogo e a hermenêutica. A verdade dá-se dentro da linguagem, e é espelho tanto da história dos conceitos como da história do efeito; a verdade contida na linguagem é que conduz o homem a ser homem. A verdade é auto-apresentação (*Sichdarstellen*), através da própria linguagem, lugar da universalidade da hermenêutica e da verdade.

Como Gadamer refere a língua à encarnação, e a uma cópia do modelo divino, numa tendência notoriamente platônica, é aqui que segue um caminho bem diferente do seu mestre. Heidegger renuncia ao divino no seu discurso, embora não aceitasse que o denominassem como sendo ateu.

A preocupação de Heidegger com o retorno à linguagem primitiva, por outro lado, leva-o até aos pré-socráticos. Heidegger vê na filosofia pré-socrática a fonte do pensamento sobre o ser, que considera como o «mistério originário para todo o pensar... que... permanece ainda hoje impensado»¹⁵¹. Estes filósofos eram também poetas, mensageiros do divino, que falavam com entusiasmo (*enthusiasmos*), inspirados pela divindade. Tornavam-se assim arautos da verdade.

Para Heidegger *é só* através da língua pátria que se realiza

a decisão se e como Deus e os deuses se recusam e a noite permanece, se e como amanhece o dia sagrado, se e como, no surgimento do sagrado, pode recomeçar uma manifestação de Deus e dos deuses. O sagrado... manifesta-se somente, então, em seu brilho, quando antes e após longa preparação, o próprio ser se iluminou e foi experimentado em sua verdade. Só

¹⁵¹ Cf. HEIDEGGER, M., *Carta sobre o Humanismo*, p. 60.

assim começa, a partir do ser, a superação da apatridade, na qual erram perdidos, não apenas os homens, mas também a essência do homem»¹⁵².

Mas, como já foi referido, este sagrado, estes deuses, este divino são apenas outros nomes dados ao Ser. Heidegger propõe, apenas, uma sua ontologia, em que ao homem cabe apenas escutar o Ser, obedecer-lhe e confiar nele.

Diz Trotignon:

A unidade da coisa atingida na fala poética cria a reunião do *logos*, que faz pensar no jogo do mundo a unidade do ser e do ente. Na fala poética o ser dialoga consigo próprio... A língua, como forma determinada da expressão de um povo, determina a modalidade de abordagem da verdade do ser que é o *sagrado*¹⁵³.

Heidegger considera que as palavras privilegiadas duma determinada língua irradiam... a fulguração da diferença ontológica. É na palavra, na unidade fundamental da palavra, que a fala deixa aproximar-se o sagrado¹⁵⁴.

Ao nível da reflexão sobre a linguagem, Heidegger e Gadamer concebem esta última como uma abertura do mundo (*Welterschliessung*), recusando qualquer concepção instrumentalista da linguagem. Longe de ser mera expressão de pensamentos previamente formados ou de uma estrutura intrínseca da realidade, a linguagem abre um mundo ou, como diz Gadamer, é o meio universal da nossa experiência do mundo. Onde Gadamer se distingue de Heidegger é na sua apropriação da reflexão agostiniana sobre a palavra interior e na sua explicação da Incarnação. A reunião do *logos* com o Verbo, em

¹⁵² Cf. HEIDEGGER, M., *Carta sobre o Humanismo*, p. 65.

¹⁵³ Cf. TROTIGNON, Pierre, *Heidegger*, p. 51.

¹⁵⁴ Cf. *Ibidem*, p. 52.

Gadamer, vem a criar uma filosofia original, baseada numa nova antropologia: a antropologia do homem divino, *anér theou*.

O sentido originário da palavra Logos no Prólogo do Evangelho de S. João não é grego, mas semita, pois o redactor utiliza o termo grego não como o logos silencioso, mas como *dabar, dizer*, palavra activa, eficaz, que produz o que diz («Deus *disse*, a “haja luz” e houve luz», cf. Gén. 1,3). Conforme diz Gadamer: «Pois diferentemente do logos grego, a palavra é agora puro acontecer»¹⁵⁵. Há uma transformação do sentido da palavra, e acontece o que já tinha acontecido na «tradução dos LXX», a versão grega da Bíblia judaica: adaptam-se palavras, que passam a ter novos significados. *Verbum caro est*. Verbo é a tradução latina do termo grego Logos, Palavra, para designar a pessoa divina de Jesus, pois corresponde a uma das formas que então se usava (Memrá, em aramaico) para evitar pronunciar o nome inefável de Deus (*Yhwh*). Logos também é traduzido como *ratio*, pela elaboração escolástica da metafísica.

É a união entre o Pai e o Filho dentro da Trindade que a Igreja busca preservar, para combater o subordinacionismo, assim como Gadamer mantém a união entre pensamento e linguagem¹⁵⁶ e supera a visão tecnicista e semiótica da linguagem estabelecida por Platão, com o logos. «Todo o pensamento sobre a linguagem está já sempre envolvido pela linguagem. Só podemos pensar numa linguagem» (*Verdad y método II*, p. 146).

Mas como explicar que a Palavra está com o Pai desde toda a eternidade, e existe também como Palavra incarnada, falada na história? Gadamer estuda em Santo Agostinho o desenvolvimento do *verbum cordis*, da palavra do coração, a verdadeira palavra, que está em relação com a inteligência, e que é «o espelho e a imagem da palavra divina», e do *verbum intellectus*, a «palavra

¹⁵⁵ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 503.

¹⁵⁶ Cf. WEINSHEIMER, Joel C., *Gadamer's Hermeneutics – A Reading of Truth and Method*, p. 235.

interior do espírito, tão essencialmente igual ao pensamento como é Deus Filho a Deus Pai»¹⁵⁷.

A interpretação do mistério da Santíssima Trindade apoia-se na relação humana de falar e pensar, a partir do Prólogo do Evangelho de S. João. Verbo é a tradução latina do termo grego *logos*, palavra, para designar a pessoa divina de Jesus, e somente a partir do cristianismo e da redenção do homem é que a história «passa a ser a constante opção pró ou contra Deus. O homem situa-se na história da salvação definida pelo acontecimento único da redenção.

Cada um dos seus instantes adquire um peso absoluto, mas o conjunto dos destinos humanos está nas mãos da providência de Deus e à espera da consumação das coisas. A existência humana é finita, mas está referida ao infinito. A história tem um sentido próprio e positivo. Com este pressuposto se concebeu a metafísica da história no ocidente cristão durante um milénio.

Em versão secularizada, a fé no progresso durante a época do Iluminismo é mais um elo nesta cadeia. Inclusivamente a última grande obra de filosofia da história, a dissertação de Hegel sobre a razão na história, continua a ser metafísica neste sentido. Somente com o desmoronar deste substrato metafísico o problema da história se converte em tema determinante para a consciência existencial humana. Passa a ser o problema da historicidade»¹⁵⁸, que se manteve assim até aos nossos dias.

Referindo-se à história dos conceitos, Gadamer diz que «a palavra interior, enquanto expressa o pensamento, reproduz ao mesmo tempo a finitude do nosso entendimento discursivo»¹⁵⁹, devido à temporalidade do raciocínio humano, e à sua incapacidade de abarcar a totalidade do seu saber, ficando sempre algo por dizer, mas ainda contido na palavra interior. O que é dito pode ser entendido de modos contraditórios, porque a linguagem acaba

¹⁵⁷ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 505.

¹⁵⁸ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*, p. 34.

¹⁵⁹ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 507.

por ter múltiplos significados e múltiplas interpretações¹⁶⁰. A linguagem reflecte, como num espelho, o carácter de «uno e múltiplo» do ser. Os preconceitos, com a sua historicidade, colocam em relevo apenas determinados aspectos do ser. Há sempre algo que fica por dizer, por se «auto-apresentar», o que mostra o excesso de sentido que aparece no diálogo, e no interior da própria linguagem. Vejamos um dos sermões de Santo Agostinho, que versa sobre a «palavra do coração», ou «palavra interior». A palavra interior é o pensamento, que pode ser expresso em qualquer língua conhecida. Gadamer irá defender a unidade entre pensamento e palavra, ou seja, defenderá a linguisticidade do pensamento, algo que já Agostinho de Hipona afirmava:

Observa o teu coração. Quando concebes uma palavra que vai ser dita... quando concebes uma palavra para ser dita, há algo que queres dizer e a verdadeira concepção disso no teu coração é uma palavra: ainda não pronunciada, mas que já nasceu no teu coração e à espera de ser pronunciada. Tem em atenção o que vai ser dito, e para quem queres falar: se é latino, vais procurar pela palavra latina; se é grego, pensas em palavras gregas; se é púnico, vais ver se sabes púnico. Adequando as diferenças à tua audiência, empregarás diferentes linguagens para produzir a palavra que concebeste; mas o que concebeste no teu coração não estava confinado em nenhuma linguagem (*In Iohannis evangelium tractatus 3.14.7*)¹⁶¹.

¹⁶⁰ «Gadamer relies in part in the Augustinian notion of the “inner word” or “word of the heart” (*verbum cordis*) to further elaborate on how such a resolution between conflicting interpretations is possible, at least, in principle... any proposition or utterance is not enough to know the meaning of the words involved, as one might find them in the dictionary. One must be able to “fulfill” or “complete” the meaning of the words spoken or written by going *Beyond* the mere words themselves to everything that is implied or referred to by them». Cf.

WACHTERHAUSER, B., *Beyond Being - Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, p. 163.

¹⁶¹ Cf. KIRWAN, Christopher, “Augustine’s philosophy of language”, in STUMP, E. e KRETZMANN, N., (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge Univ. Press, 2001, p. 201.

Expressão dessa riqueza da linguagem é o verbo interior, que é traduzível em qualquer língua, porque o pensamento é sempre linguisticamente determinado, e porque aquilo que é dito é sempre menos do que aquilo que não é dito. Grondin afirma que a *palavra interior* agostiniana é o

...falar original, ou o pensamento, uma linguagem do coração... Este falar interior não tem forma sensível nem material, pois é puramente intelectual ou universal, o que significa que ainda não assumido na forma de um *particular*, de algo sensível ou da linguagem histórica. Quando ouvimos uma palavra humana numa linguagem particular torna-se claro que não podemos tentar entendê-la na sua forma particular e acidental, mas antes o *verbum* ou a razão nela incorporada... é preciso transcender a linguagem sensível, completa, para alcançar o *verbum* humano verdadeiro... O que tentamos alcançar é o *verbum*, que se pronuncia a si mesmo sem som, mas que está em cada discurso e pressuposto em todos os sinais em que pode ser “traduzido”. Quando esta palavra íntima da alma toma a forma sensível da linguagem concreta ela não está expressa tal como é, mas antes tão precisamente quanto pode ser vista através dos nossos corpos¹⁶².

De facto, o intérprete de um texto tem de «ler nas entrelinhas», saber alcançar esta palavra interior, que nunca se esgota, através de perguntas, para poder completar o seu sentido (cf. posição de Wachterhauser, citado na parte II, cap. 1, p. 61). Grondin conclui dizendo que a Palavra divina incarnada não deve ser confundida com a Palavra co-eterna com Deus, também de acordo com a teoria agostiniana. Tal como o falar humano pressupõe a palavra interior, assim a palavra é pré-existente com Deus antes da Criação e da aparição terrena de Cristo, que a tradição entendeu como sendo a *sapientia* ou o conhecimento que

¹⁶² Cf. GRONDIN, Jean, “Gadamer and Augustine”, in WACHTERHAUSER, B., Ed., *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1994, p. 141.

Deus tem de si mesmo¹⁶³. Deste modo, a Palavra de Deus assume forma sensível num determinado tempo, para comunicar com os homens, e do mesmo modo que a nossa linguagem não faz uma cópia dos nossos pensamentos, mas deles faz uma mediação, assim também a aparição de Cristo como Palavra de Deus incarnada está separada da Palavra eterna de Deus, e está contida nela, e não o contrário, embora continue a ser uma verdadeira manifestação da Sabedoria de Deus, que fala aos homens. A este propósito vejamos o que Agostinho diz na sua obra *A Trindade*:

Falamos, portanto, das coisas conhecidas em que pensamos, de coisas que conhecemos mesmo quando não pensamos nelas. Mas se queremos mencioná-las, somente pensando isto é possível, porque, mesmo que as palavras não ressoem fora de nós, o que pensa fala sempre no seu coração.

Lemos no livro da Sabedoria: *Disseram no seu íntimo, pensando não rectamente*. Declara o que é falar *no seu íntimo*, quando acrescenta *pensando...* S. Lucas narra este mesmo episódio da seguinte maneira: *Então os escribas e os fariseus começaram a pensar dizendo: Quem é este que diz blasfémias? Quem pode perdoar os pecados senão somente Deus? Jesus, conhecendo os seus pensamentos, respondeu-lhes e disse: Que pensais nos vossos corações? O disseram pensando da Sabedoria é o pensaram dizendo do Evangelho. Em ambos, «no seu íntimo» e «no seu coração» é sinónimo de palavra pensada...*¹⁶⁴

Gadamer lembra-nos que a palavra que procuramos entender não significa apenas aquilo que ouvimos, mas o que é indicado por este sinal, pela intenção, pelo pensamento, ou pela própria razão da palavra na sua universalidade. A pergunta é que dá origem à palavra, que responde aos conceitos enunciados. Para Jean Grondin, «contra a lógica das proposições, segundo a qual as proposições oferecem uma unidade suficiente de sentido, a

¹⁶³ Cf. GRONDIN, Jean, "Gadamer and Augustine", p. 141.

¹⁶⁴ AGOSTINHO de Hipona, Biblioteca de autores cristianos, *La Trinidad*, XV, 10,17, p. 725.

hermenêutica recorda-nos que uma proposição não se pode libertar do seu próprio contexto de motivação, isto é, do diálogo no qual está inserido, e apenas através deste adquire sentido»¹⁶⁵.

O carácter intelectual da geração da palavra é decisivo para a sua função de modelo teológico, que Gadamer vai utilizar para superar a visão platónica apresentada no Crátilo. Segundo Gadamer, a experiência hermenêutica dá-se na linguagem, e é dialéctica. Na dialéctica entre o mundo grego e o mundo cristão houve um acontecimento, uma instauração da verdade, no diálogo entre dois mundos diferentes. Diz Grondin: «Contra o primado da proposição lógica, que concebe e confunde compreensão com controle, Gadamer desenvolve a sua lógica hermenêutica da pergunta e da resposta, que entende a compreensão como participação, participação no sentido, na tradição e, finalmente, no diálogo. Neste diálogo “não” há proposições, mas perguntas e respostas que produzem novas perguntas»¹⁶⁶.

Gadamer estabelece as relações entre «palavra» e «conceito», defendendo a unidade entre palavra e conceito. A linguagem, plataforma de diálogo entre os homens, é também veículo da solidariedade entre os homens. Através da sua hermenêutica filosófica, Gadamer quer estabelecer uma verdade consensual e universal para todos os homens, acabando com a Torre de Babel, a confusão das línguas dos povos, estabelecendo a unidade linguística entre o pensamento e a palavra, unidade esta prévia à linguagem, pois o pensamento dá-se na linguagem. O conceito cristão de *verbum* exprime a extraordinária riqueza de sentido de tudo o que é dito na multiplicidade das linguagens, e que nunca se esgota:

«a unidade que compete tanto à palavra como ao conceito: para esta relação não há palavras, e tampouco as linguagens são talvez evidentes como supõe a

¹⁶⁵ Cf. GRONDIN, Jean, “Gadamer and Augustine”, p. 144.

¹⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 145.

investigação teórica actual. Toda a linguagem falada aparece sempre como palavra dita a alguém, como a unidade de discurso que funda a comunicação e estabelece a solidariedade entre os homens. A unidade da palavra é prévia à pluralidade das palavras ou das linguagens. Inclui uma infinitude implícita daquilo que vale a pena traduzir em palavras. O conceito teológico de *verbum* resulta neste sentido muito instrutivo porque “a palavra” é a totalidade da mensagem da salvação, mas dentro da actualidade do *pro me*»¹⁶⁷.

Como podemos verificar, Gadamer afirma que a palavra contém a totalidade da mensagem da salvação. Vejamos de que modo Gadamer é influenciado pelo neoplatonismo cristão, através do filósofo e teólogo Santo Agostinho, para superar o *logos* grego, e restaurar a metafísica com o *verbum*:

A palavra que ressoa fora, é sinal da palavra que brilha dentro, à qual convém melhor o nome de verbo; pois a palavra que os lábios pronunciam é voz do verbo, e denomina-se verbo por causa da sua origem. Assim, o nosso verbo faz-se de certo modo voz do corpo, ao converter-se em palavra para poder manifestar-se aos sentidos do homem, como o Verbo de Deus se fez carne tomando o nosso revestimento para poder manifestar-se aos sentidos dos homens.

E assim como o nosso verbo se faz voz sem mudar-se em palavra, assim o Verbo de Deus se fez carne sem converter-se em carne. Ao assumir o sensível sem ser por ele absorvido, o nosso verbo se faz palavra e o Verbo se fez carne¹⁶⁸.

Em relação às três pessoas divinas, o que nós temos é uma *emanatio intellectualis*, que S. Tomás de Aquino utiliza para «descrever o carácter

¹⁶⁷ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*, p. 84.

¹⁶⁸ AGOSTINHO de Hipona, Biblioteca de autores cristianos, *La Trinidad*, XV, 11,20, pp. 728-729.

processual tanto da palavra interior como do mistério da Trindade... como... manancial»¹⁶⁹.

A finitude do discurso humano é utilizada pelo Aquinata como uma metáfora da Trindade, uma vez que o Filho é gerado pelo Pai, mas está com o Pai desde o princípio. O Aquinata recorre neste contexto ao modelo do silogismo, no sentido em que o pensamento percorre uma série de premissas até chegar a uma conclusão. O Filho emana (é gerado) do Pai, como conclusão das premissas. «O Filho relaciona-se com o Pai não da mesma forma que a palavra mental se relaciona com o pensamento, mas da mesma forma que as palavras ou pensamentos estão relacionadas com outras palavras ou pensamentos na sequência do discurso»¹⁷⁰.

A emanação neoplatónica combinada com o modelo do silogismo faz o Aquinata concluir que a Palavra estava com o Pai no princípio, e que é independente. A palavra humana é gerada (emanada) pelo pensamento e aparece como uma ilustração da Trindade. Como diz Gadamer, o «carácter intelectual da geração da palavra é decisivo para a sua função de modelo teológico»¹⁷¹, que Gadamer utiliza para superar a visão tecnicista, instrumentalista e semiótica da linguagem estabelecida por Platão¹⁷².

Diz-nos Grondin, que «o que não é dito é aquilo a que podemos chamar juntamente com Agostinho *verbum cordis*. Esta ou aquela proposição é uma resposta para o quê? A quem está dirigida? Porque foi expressa neste tempo particular? Era para ser entendida ironicamente? E assim por diante. Nenhuma proposição, retirada do seu contexto, pode responder por si mesma»¹⁷³.

Foi o cristianismo quem reabilitou a importância da palavra, através da ideia cristã da encarnação. Graças a esta ideia, não se deu o esquecimento

¹⁶⁹ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 508.

¹⁷⁰ Cf. WEINSHEIMER, Joel C., *Gadamer's Hermeneutics – A Reading of Truth and Method*, p. 236.

¹⁷¹ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 509.

¹⁷² «Sócrates. Logo, é o nome um instrumento, que serve para instruir e distinguir a realidade, como faz na teia a lançadeira». Cf. PLATÃO, *Crátilo*, p. 20.

¹⁷³ Cf. GRONDIN, Jean, "Gadamer and Augustine", p. 146.

completo da linguagem por parte do pensamento ocidental, diz Gadamer. Na encarnação cristã, diferentemente da manifestação do divino em forma humana conhecida no mundo helénico, Deus manifesta-se aos homens na forma humana, sem perder a sua divindade sobre-humana. Fred Lawrence refere a hermenêutica cristã feita por Gadamer ao Novo Testamento:

Primeiro, os autores das Sagradas Escrituras “apresentam-se como testemunhas de fé de uma tradição autêntica que se inicia com a primeira comunidade e com as testemunhas imediatas,” e deste modo são menos autores, falando estritamente, do que testemunhas intermédias. Para Gadamer, nem todas as mensagens religiosas contam como testemunhos, mas o testemunho é a marca distintiva da mensagem cristã ou Evangelho. Ele testemunha a paixão de Jesus e a promessa de salvação da ressurreição. “É um testemunho autêntico porque se refere a um evento particular: a morte de Jesus na cruz. É um ser humano que sofre a morte de um criminoso e que, tendo a consciência plena de ser o Filho de Deus e de ser Deus, insiste no título “Filho do Homem” e aceita o destino das criaturas”¹⁷⁴.

A comunidade cristã é testemunha dos eventos pascais que mudaram a história para sempre. O seu testemunho, ou Boa Nova, dá-se oralmente, e por escrito, e constitui uma *Urliteratur*, uma literatura elevada, que «tem um significado autónomo que se interpreta a si próprio e que se autentica a si próprio»¹⁷⁵. A pregação deve levar à conversão e à mudança de vida, confirmando aquilo que Gadamer já dissera acerca da compreensão: esta é inseparável da aplicação, também no campo da hermenêutica bíblica. A cristologia do «Filho do Homem» é uma marca da dialéctica e desvelamento da verdade em Gadamer. O texto eminente confirma-se a si próprio, entra em diálogo com a cultura a partir da

¹⁷⁴ Cf. LAWRENCE, Fred, “Gadamer, The Hermeneutical Revolution and Theology” in DOSTAL, R., Ed., *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 190.

¹⁷⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 191-192.

sua própria autoridade e tradição, que podem ser aceites ou recusadas, mediante a fé ou a falta de fé de quem entra em contacto com ele:

Para Gadamer um “texto eminente” é o que “captura uma acção puramente linguística e então possui uma relação eminente com a escrita e com o acto de escrever. Nele a linguagem está presente de tal modo que desaparece a relação cognitiva com o que está dado meramente fora do texto, tanto quanto se dá a relação comunicativa com a audiência a que originalmente se dirigia (TM 576; GW 2,475). De acordo com Gadamer, enquanto um texto eminente, a Escritura Cristã tem uma normatividade que é virtualmente equivalente à justificada com o título de inspirada... O “ texto eminente” no entanto envolve “um modo excepcional de ser histórico, de promulgação histórica da preservação que – numa sempre renovada corroboração – permite a algo ser verdade” (WM 271/TM 287)... enquanto texto eminente, o Evangelho tem um significado autónomo que se interpreta a si próprio e que se autentica a si próprio¹⁷⁶.

A verdade é uma busca constante. Escreve Gadamer que

Podemos encontrar na filosofia platónica um caminho possível para ultrapassar a questão tal como está formulada na metafísica aristototélica e pós-aristotélica, de maneira que a dimensão da manifestação do Ser em si mesmo, do Ser da *aletheia* que se articula no *logos*, possa ser reconhecido na dialéctica das Ideias (HW 160)¹⁷⁷.

Os *logoi*, os discursos são agora o lugar da verdade na dialéctica gadameriana, que busca a verdade na solidariedade entre os homens. Para Wachterhauser, seguindo Gadamer,

¹⁷⁶ Cf. Cf. LAWRENCE, Fred, “Gadamer, The Hermeneutical Revolution and Theology”, pp. 189-190.

¹⁷⁷ Cf. WACHTERHAUSER, B. 1999, *Beyond Being. Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, p. 178.

...o nosso acesso à verdade enraíza-se no *diálogo* ou nas interrogações *partilhadas* acerca da realidade... Gadamer vê nos próprios diálogos platônicos uma evidência para a natureza dialógica da verdade¹⁷⁸.

A natureza dialógica da verdade está contida na natureza dialógica da própria linguagem. Toda a linguagem é sempre uma resposta a determinada pergunta.

¹⁷⁸ Cf. WACHTERHAUSER, B. 1999, *Beyond Being. Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, p. 181.

Conclusão

É chegado o momento de fazer um balanço do percurso feito. Apreciamos, em primeiro lugar, a relevância que a arte tem para o projecto hermenêutico de Gadamer por constituir uma forma de verdade exterior ao domínio da ciência¹⁷⁹. O modelo do jogo é utilizado por Gadamer neste contexto para iluminar não apenas a experiência da arte, mas também a experiência em geral. Aqui é estabelecida a crítica ao método científico, que anula o que é especificamente humano.

Através da obra de arte, há uma apresentação ou manifestação de aspectos da realidade que de outro modo passariam despercebidos. Nisto consiste a importância ontológica e cognitiva da arte. É precisamente por a arte ser conhecimento que Gadamer recorre à noção aristotélica de *mimesis*, enquanto forma de representação e interpretação da realidade, no âmbito da qual esta se revela a uma nova luz. Gadamer estabelece uma relação entre o termo grego *mimesis* e o termo alemão *Darstellung* (representação/apresentação), o qual é um processo ontológico, que se traduz num «incremento de ser», uma apresentação de novos aspectos da realidade, uma nova interpretação/visão do real, e que se traduz em múltiplas interpretações, de acordo com o *uno e o múltiplo* platónicos¹⁸⁰.

Este processo ontológico remete, de certo modo para a noção heideggeriana de *aletheia*, adoptada por Gadamer para explicar de que modo a realidade se revela e simultaneamente se esconde no processo de compreensão e interpretação: é impossível ao intérprete, mediado pelo espaço e pelo tempo,

¹⁷⁹ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, p. 10 (introdução à 2.^a edição).

¹⁸⁰ Cf. WACHTERHAUSER, B., *Beyond Being – Gadamer Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, p. 62-63. 69.

ter acesso a *todos* os aspectos da realidade em simultâneo; enquanto a sua interpretação coloca em realce alguns aspectos da realidade, outros irão permanecer na sombra.

Na sequência da análise da reflexão gadameriana sobre a arte, examinámos a sua concepção sobre a compreensão. A este respeito, vimos como Gadamer procedeu a uma reabilitação do preconceito, inspirando-se na estrutura de antecipação (*Vor-Struktur*) da compreensão heideggeriana, que caracteriza o ser humano como ser limitado no seu acesso à realidade por cada tipo de sociedade e cultura. O preconceito remete para a historicidade da compreensão, e Gadamer consagra-o como a verdadeira condição de possibilidade do conhecimento e fonte de inteligibilidade. Ao mesmo tempo, reabilita a autoridade e a tradição, em oposição ao Iluminismo. A primeira consequência para as ciências humanas advém do facto de Gadamer reconhecer que para compreender é necessário realizar sempre um projectar, e de que o ponto de partida será sempre o preconceito.

Importa, no entanto, não perder de vista a distinção entre preconceitos falsos e verdadeiros, pois não podemos «levar a cabo directamente as nossas antecipações de sentido, mas antes torná-las conscientes para poder controlá-las e ganhar assim uma compreensão correcta a partir das próprias coisas»¹⁸¹. Dá-se um processo contínuo de correcção dos preconceitos, e novos sentidos vão sendo alcançados no processo de interpretação de um texto, ou de uma obra de arte. Depois de escrito, o texto já não pertence ao autor, e passa a ter, de certo modo, múltiplos autores, na medida em que cada interpretação contribui para a determinação do sentido do texto: o escritor juntamente com os seus leitores, que o fazem *acontecer* sempre de modo novo, e o texto (uno) passa a ter vários sentidos (múltiplo), e adquire um acréscimo de sentido.

Muito importante no âmbito da hermenêutica gadameriana é a concepção da compreensão como uma capacidade prática ou como aplicação. A

¹⁸¹ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 336.

hermenêutica caracteriza-se como uma integração, e não como uma reconstrução de um sentido originário. Compreender é saber aplicar. Isto é muito claro na hermenêutica jurídica, bem como na hermenêutica bíblica.

A ideia de reconstrução, tal como se insinuou no historicismo do séc. XIX, é irrealizável, pois cada intérprete tem o seu próprio horizonte e contexto de interpretação, do mesmo modo que cada autor tem o seu, seja em que época for. Gadamer acredita que o se pode promover é uma «fusão de horizontes» entre ambos, de acordo com Hegel, que defende uma «*mediação do pensamento com a vida actual*»¹⁸², e defende que nós somos conduzidos pela história e pela tradição, em todo este processo¹⁸³.

Da mesma forma que a obra de arte é inseparável da sua interpretação, e o intérprete é inseparável do horizonte que lhe é próprio, também a história é analisada por seres históricos, que não podem abandonar o seu contexto histórico, para assumirem o contexto histórico que estão a estudar.

A experiência hermenêutica é formadora porque é transformadora. É a aprendizagem da humildade e a rectificação dos preconceitos que ocorre nos processos de fusão de horizontes. Estas são experiências que podem mudar o intérprete, seja no interior do diálogo com a tradição, ou nos *logoi*, ou na abertura a uma obra de arte.

Gadamer analisa a estrutura da experiência seguindo Hegel, e para ele a experiência caracteriza-se pela sua negatividade, pois é a tomada de consciência de que as coisas não são como pensávamos. Para Gadamer a verdadeira experiência é a experiência da finitude do homem, e da nossa própria historicidade. Diz então Gadamer que a pessoa “experiente” não é só alguém que se tornou no que é através de experiências, mas também alguém que está aberto a novas experiências, tornando-se um «não-dogmático radical»¹⁸⁴.

¹⁸² Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 222.

¹⁸³ Cf. *Ibidem*, pp. 327-328.

¹⁸⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 431-432

Gadamer caracteriza de forma negativa a experiência como uma aprendizagem mediante a frustração de expectativas; só por esta via chegamos a conhecer mais adequadamente as coisas e a ter a percepção dos limites do homem. Esta dialéctica realiza-se mais perfeitamente na humildade do diálogo, sem que se dê a imposição de pontos de vista por parte dos interlocutores, que permanecem abertos à verdade do outro, e à verdade que brota por meio de ambos, e da tradição.

A reflexão hermenêutica sobre a compreensão culmina numa reflexão sobre a linguagem, uma vez que «o ser que pode ser compreendido é linguagem». Gadamer diz-nos que «a linguagem não é só uma das dotações de que está apetrechado o homem tal como está no mundo, mas que é nela que se baseia e se representa que os homens simplesmente tenham mundo»¹⁸⁵. A linguagem não é um instrumento à nossa disposição, como fizeram supor algumas linhas de pensamento filosófico, a partir do *Crátilo*. A tecnologização da linguagem é um dos problemas da filosofia e do mundo contemporâneo, que Gadamer não deixa de apontar. Parafraseando Gadamer acerca da história, podemos afirmar que *a linguagem não nos pertence; nós é que pertencemos à linguagem*, de maneira que «não é possível abstrairmo-nos da nossa linguagem para termos acesso a um pensamento puro e a uma realidade independente da nossa pré-compreensão do mundo»¹⁸⁶. Na visão de Gadamer há uma relação de pertença mútua das coisas e das palavras¹⁸⁷. A grande descoberta gadameriana acerca do homem supera a do cogito cartesiano: o homem é uma relação a um modo de ser, ele próprio é «uma re (a)presentação» (*Darstellung*)¹⁸⁸, traz em si a unidade pensamento/linguagem, conceito mental/representação linguística, com a consequência de que o homem não está

¹⁸⁵ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 531.

¹⁸⁶ Cf. SAMPAIO DA SILVA, R., *Sentido, Interpretação e Verdade: Uma Perspectiva Analítica e Hermenêutica*, p. 275.

¹⁸⁷ Cf. WEINSHEIMER, Joel C., *Gadamer's Hermeneutics – A Reading of Truth and Method*, p. 232.

¹⁸⁸ Cf. FERREIRA DA SILVA, M., *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, p. 179.

isolado no seu próprio pensamento, mas ligado ao pensamento de todos os homens do seu tempo, e do passado, através da tradição.

Gadamer apoia-se na história da filosofia da linguagem para abordar o carácter universal e «especulativo» da linguagem, e afirma que existe uma excepção para o esquecimento da linguagem na civilização ocidental (*Sprachvergessenheit*): é a teoria agostiniana da palavra (*Verbumslehre*).

A unidade pensamento/palavra é preservada. O uso do termo “especulativo” por parte de Gadamer reflecte alguns aspectos da dialéctica hegeliana: «a mediação do infinito pelo finito, a ideia de que o movimento dialéctico radica na própria coisa (*Sache selbst*) e a superação das determinações conceptuais rígidas»¹⁸⁹. À semelhança da manifestação da verdade da obra de arte, que apenas mostra um dos seus aspectos ao intérprete, a compreensão para Gadamer é sempre interpretação, e tem a ver com um jogo, e a linguagem é também jogo. Gadamer irá dizer que «se o pensamento é indivisível da linguagem, então o pensamento é fundamentalmente mais metafórico do que lógico»¹⁹⁰.

Na manifestação e evidência do belo e da verdade dá-se a descoberta da estrutura ontológica universal do ser. O desvelamento do ser, o acontecer da verdade, dá-se na irradiância do belo, porque a natureza do belo é a auto-apresentação (*Sichdarstellen*). O belo, o bom e a verdade têm o carácter de um evento. O carácter de evento do modo de ser da compreensão ilumina-se imediatamente através da irradiação do belo. Dá-se um encontro com os transcendentais, surge uma experiência ontológica do ser, vive-se uma experiência ontológica do belo, faz-se uma experiência ontológica do bom e alcança-se uma experiência ontológica da verdade. A verdade dá-se através da

¹⁸⁹ Cf. SAMPAIO DA SILVA, R., *Sentido, Interpretação e Verdade: Uma Perspectiva Analítica e Hermenêutica*, p. 282.

¹⁹⁰ Cf. WEINSHEIMER, Joel C., *Gadamer's Hermeneutics – A Reading of Truth and Method*, p. 238.

linguagem, e da sua dimensão especulativa, pois o «ser é *linguagem*, isto é, *auto-apresentação (Sichdarstellen)*»¹⁹¹.

Por último, merece destaque a reflexão de Gadamer sobre a verdade, que, como vimos, se enraíza na concepção heideggeriana da verdade como *aletheia* ou desvelamento [*Unverborgenheit*]. Daí a afinidade, para a qual se alertou, entre as noções de *aletheia* e *Darstellung*. Deste modo, «a verdade... não é uma noção meramente lógica ou epistemológica, mas um acontecimento ontológico»¹⁹². Este acontecimento ontológico dá-se na luz da verdade, que integra o bem. O belo, ou o estético, cumpre uma função ontológica em Gadamer, que se inspira em Platão. Diz-nos Gadamer: «Quem compreende está sempre incluído num acontecimento em virtude do qual se faz valer o que tem sentido. Está, pois, justificado que para o fenómeno hermenêutico se empregue o mesmo conceito do jogo que para a experiência do belo...»¹⁹³.

Ainda a respeito da verdade, importa notar que há indícios em Gadamer de uma concepção consensualista da verdade. Com efeito, ao conceber a compreensão como uma fusão de horizontes, no âmbito da qual os nossos são eventualmente corrigidos, Gadamer sugere que a verdade resulta de um esforço cooperativo.

Para Gadamer, a descrição aristotélica do fenómeno ético é um *modelo dos problemas inerentes à tarefa hermenêutica*¹⁹⁴. Gadamer une a *phrónesis* à *Bildung*, através da fusão de horizontes, e da correcção dos preconceitos. A aplicação não é a última parte da compreensão, mas a aplicação determina a compreensão desde o princípio e no seu conjunto. Quem age bem e demonstra solidariedade, mostra que compreende, porque sabe aplicar bem o que compreende.

¹⁹¹ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 581.

¹⁹² Cf. SAMPAIO DA SILVA, R., *Sentido, Interpretação e Verdade: Uma Perspectiva Analítica e Hermenêutica*, p. 292.

¹⁹³ Cf. GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 585.

¹⁹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 396.

Gadamer descobriu uma analogia entre as investigações éticas de Aristóteles e o problema hermenêutico da aplicação, porque na ética não se pode separar o ser ético do saber ético, e Gadamer também percebeu que não se pode separar o ser histórico do saber histórico. O conhecimento sobre o homem, nas ciências do espírito, é inseparável do seu objecto de estudo, e não pode obter um conhecimento exacto acerca do homem, como na matemática. Esse saber também não é um conhecimento técnico, mas um modo de ser formado pela prática humana na vida. Deste modo, a aplicação ou «discernimento é prévia a qualquer teoria a que possamos apelar para justificar uma tal aplicação... o conhecimento do bem é discernido no contexto da necessidade de tomar decisões em solidariedade com os outros»¹⁹⁵.

Rui Sampaio da Silva recorda que é graças ao modelo aristotélico que Gadamer estabelece a hermenêutica como «uma forma de filosofia prática baseada numa concepção da racionalidade prática marcada por duas características fundamentais: a defesa do contextualismo epistemológico e a crítica do intelectualismo»¹⁹⁶.

Solidariedade, testemunho, humildade são alguns dos valores filosóficos de Hans-George Gadamer para este século XXI. Para este Mestrado “Filosofia contemporânea: valores e sociedade”, este trabalho poderá ser uma proposta inspirada neste filósofo alemão nosso contemporâneo, de um modo particular na sua obra *Verdade e Método*. Que esta proposta sirva para dar a conhecer o seu labor filosófico, e também para evidenciá-lo como modelo de filósofo humanista e cristão.

¹⁹⁵ Cf. WACHTERHAUSER, B., *Beyond Being – Gadamer Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, p. 195.

¹⁹⁶ Cf. SAMPAIO DA SILVA, R., *Sentido, Interpretação e Verdade: Uma Perspectiva Analítica e Hermenêutica*, p. 264.

Bibliografia:

- AGOSTINHO de Hipona, Biblioteca de autores cristianos, *La Trinidad*, XV, 10,17, Madrid, 1985.
- AGOSTINHO de Hipona, *In Iohannis evangelium tractatus 3.14.7*, citado por KIRWAN, Chistopher, "Augustine's philosophy of language", in STUMP, E. e KRETZMANN, N., CEPS, *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge Univ. Press, 2001, p. 101.
- ALCOFF, L., *Real Knowing: New Versions of the Coherence Theory*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1996.
- APEL, Karl-Otto, "Regulative Ideas or Truth-Happening", in HAHN, L. (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Peru, Illinois, Open Court, 1997, pp. 67-94.
- ARNSWALD, U., "On the Certainty of Uncertainty: Language Games and Forms of Life in Gadamer and Wittgenstein", in Malpas/Arnsward/Kertscher, 25-44, 2002.
- AUSTIN, J., *How to Do Things with Words?*, Oxford, Oxford University Press, 1980 [1962].
- AYLESWORTH, G. 1991, "Dialogue, Text, Narrative: Confronting Gadamer and Ricoeur", in Silverman, 63-81, 1991.
- BLEICHER, J., *Hermenêutica Contemporânea*, Lisboa, Edições 70, 1992.
- BERNSTEIN, R., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983.

- *The Language of Hermeneutics: Gadamer and Heidegger in Dialogue*, New York, SUNY, 1998.
- COUTO TEVES DE AZEVEDO E CASTRO, Maria Gabriela,
Imaginação em Paul Ricoeur, Instituto Piaget, Lisboa, 2002.
- DOSTAL, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*,
Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- FERREIRA DA SILVA, M., *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/ JNICT, 1995.
- FRUCHON, P., *L'herméneutique de Gadamer*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad e método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993.
- GRONDIN, Jean, "Gadamer and Augustine: On the Origin of the Hermeneutical Claim to Universality", in
WACHTERHAUSER, B. (ed.), *Hermeneutics and Truth*,
Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1994, pp.
141-146.
- HAHN, L. (ed.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Southern Illinois University, Peru, Illinois, Open Court, 1997.
- HEIDEGGER, M., *Carta sobre o Humanismo*, Guimarães Editores, Lisboa, 1985.

- HEIDEGGER, M., *A Origem da Obra de Arte*, Edições 70, Biblioteca de Filosofia Contemporânea, Lisboa, 1992.
- HEKMAN, S., *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*, Lisboa, Edições 70, 1990.
- IPPERCIEL, D., “La pensée de Gadamer est-elle conservatrice?”, *Revue philosophique de Louvain* 102, 610-29, 2004.
- KIRWAN, Christopher, “Augustine’s philosophy of language”, in STUMP, E. e KRETZMANN, N., (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge Univ. Press, 2001, pp. 186-204.
- KÖGLER, H., *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*, Cambridge, MA/London, The MIT Press, 1999.
- LADRIÈRE, Jean, *A Articulação do Sentido*, Editora Pedagógica e Universitária Ltda., Editora da Universidade de S. Paulo, São Paulo, 2000.
- LAWRENCE, Fred, “Gadamer, The Hermeneutical Revolution and Theology” in DOSTAL, R., Ed., *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 190- 192.
- MALPAS, J., ARNSWALD, U. e KERTSCHER, J. (eds.), *Gadamer’s Century*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2002.
- PALMER, R., *Hermenêutica*, Lisboa, Edições 70, 1989.
- PLATÃO, *Crátilo – Diálogo sobre a Justeza dos Nomes*, Livraria Sá da Costa Editora, Lisboa, 1994.

- SAMPAIO DA SILVA, R., *Sentido, Interpretação e Verdade: Uma Perspectiva Analítica e Hermenêutica*, Universidade dos Açores, Ponta Delgada, 2005.
- SAMPAIO DA SILVA, R., "Gadamer e a Herança Heideggeriana", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2000, pp. 61-62.
- SAMPAIO DA SILVA, R., "Contextualismo e Racionalidade Prática", *Arquipélago – Série de Filosofia*, 8, 2007, p. 33.
- SCHEIBLER, I., *Gadamer: Between Heidegger and Habermas*, Lanham/Boulder/New York/Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- SILVERMAN, H. (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*, London, Routledge, 1991.
- SOFFER, G., "Gadamer, Hermeneutics, and Objectivity in Interpretation", *Praxis International* 12, 231-68, 1992.
- STUMP, E. e KRETZMANN, N., (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge Univ. Press, 2001.
- TODISCO, O., *Parola e Verità. Agostino e la filosofia del linguaggio*, Roma, Anicia s.r.l., 1993.
- TROTIGNON, Pierre, *Heidegger*, Edições 70, Biblioteca Básica de Filosofia, Lisboa, 1982.
- VEYNE, Paul, *Como se Escreve a História*, Lisboa, Edições 70, 1983.
- WACHTERHAUSER, B., *Beyond Being. Gadamer's Post-Platonic Hermeneutical Ontology*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1999.

WACHTERHAUSER, B. (ed.), *Hermeneutics and Truth*,
Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1994.

WARNKE, G., *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason*,
Cambridge, Polity Press, 1994.

WEINSHEIMER, Joel C., *Gadamer's Hermeneutics – A Reading of Truth
and Méthod*, Yale University Press, New Haven and London,
1985.