

3.

Elementos da compreensão

Quem considera a hermenêutica importante precisa saber, antes de tudo, que é preciso escutar e que só se pode dar algo a compreender a alguém que pode escutar ⁸².

3.1

O diálogo em Gadamer

Como vimos, o jogo é um *acontecimento* que se dá para além da instância subjetiva, pois não há nenhuma consciência subjetiva, nem a consciência do falante, nem a consciência daquele que é interpelado, que possa abarcar o movimento que vem à tona com o jogo. Tal é o paradigma em que se assenta o conceito gadameriano de diálogo. De fato, é sob diferentes olhares que Gadamer aborda em *Verdade e Método*, a questão da verdade, a partir da noção de jogo, e, a partir daí no interior de uma concepção sua de diálogo. Podemos afirmar, neste sentido, que é inerente ao jogo o movimento de vaivém, tal como o movimento dialógico que “*pertence tão essencialmente ao jogo que em sentido extremo torna impossível um jogar-para-si-somente*”. ⁸³ E assim, ao levantar a questão: “*O que é um diálogo?*”, Gadamer afirma que para nós, um diálogo é aquilo que deixou uma marca: “O que perfaz um verdadeiro diálogo não é termos experimentado

⁸² GADAMER, Hans-Georg. *Ciência histórica e linguagem. (Hermenêutica em Retrospectiva: A posição da filosofia na sociedade. Volume IV. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2007, doravante referido como HR IV, p.59.)*

⁸³ VM, p.159.

algo de novo, *mas termos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria experiência de mundo*".⁸⁴

Deste modo, faz-se necessário uma *abertura de si mesmo* a todo poder do que é dito pelo "outro" para que aconteça verdadeiramente um diálogo. Quando nos referimos à necessidade de uma *abertura de si mesmo*, isso não significa dizer que tal abertura indique concordância, mas sim um confronto dialógico. Na introdução de *O Problema da Consciência Histórica*, Gadamer comenta que tentou mostrar em sua obra maior, como esse processo de confronto permite que o novo venha à luz pela mediação do antigo, constituindo assim um processo de comunicação cuja estrutura corresponde ao modelo do diálogo. Como observa o filósofo,

Toda experiência é confronto, já que ela opõe o novo ao antigo, e, em princípio, nunca se sabe se o novo prevalecerá, quer dizer, tornar-se-á verdadeiramente uma experiência, ou se o antigo, costumeiro e previsível reconquistará finalmente a sua consistência. (...) O novo deixaria de sê-lo se não tivesse que se afirmar contra alguma coisa.⁸⁵

No jogo "algo" se dá a compreender, na medida em que aquele que quer compreender deve ser capaz de "escutar o outro", numa relação de abertura à alteridade, sem hierarquia, mas em condições de igualdade, para com ele estabelecer um diálogo. De maneira precisa, ele aponta que quando buscamos compreender o outro, fazemos a experiência hermenêutica de que é necessário romper uma resistência presente em nós: "*O outro rompe com a centralidade do meu eu*", na medida em que o diálogo possui uma força transformadora e com ele fica algo para nós e em nós que nos transformou. Esta questão é também abordada por Gadamer no ano de 1987, onde ele afirma que o diálogo representa uma experiência superior, na medida em que ultrapassa "*o caráter sempre meu*"

⁸⁴ VM II, p.247, grifos meus.

⁸⁵ PCH, p.14.

do ser-aí, um caráter que é desenvolvido pela analítica existencial heideggeriana, e a sua decadência no mundo.⁸⁶

Segundo Custódio Almeida, Platão torna-se uma importante referência para Gadamer na medida em que “entendeu que a tarefa máxima da filosofia é dar razões ao mundo e à vida humana, e isso *se realiza com o diálogo*. A dialética em Platão é o lugar mesmo da efetivação da tarefa da filosofia”.⁸⁷ Acerca da dialética, Platão em *A República*, afirma que é dialético quem “é capaz de ter a visão de conjunto”.⁸⁸ Assim, para Gadamer é tarefa da filosofia “encontrar o comum também dentre o diferente, ‘aprender a olhar em conjunto, na direção de uma só coisa’”.⁸⁹ O que ele aprendeu de Platão, é que a estrutura de monólogo da consciência científica jamais permitirá de modo pleno, ao pensamento filosófico alcançar seus objetivos. Com isso Gadamer diz que o diálogo filosófico deve vir primeiro, para renovar um diálogo com Platão, e não para renovar o platonismo. A linguagem da metafísica é e permanece sendo o diálogo, mesmo que esse se dê na distância de séculos e milênios na medida em que é inviável refletirmos sobre a compreensão sem ter em mente a condição básica do diálogo, estrutura do entendimento hermenêutico.

Deste modo, é válido afirmar que a hermenêutica gadameriana pode ser caracterizada como um convite ao diálogo. Em *O modelo da dialética platônica*, Gadamer diz que não se fazem experiências sem a atividade do perguntar, pois

O conhecimento de que algo é assim, e não como acreditávamos inicialmente, pressupõe evidentemente a passagem pela pergunta para saber se a coisa é assim ou assado. Do ponto de vista lógico, a abertura que está na essência da experiência é essa abertura do ‘assim ou assado’. Ela tem a estrutura da pergunta. (...) É preciso então que nos aprofundemos na *essência da pergunta*, se quisermos

⁸⁶ GADAMER, Hans-Georg. *Romantismo primevo, hermenêutica e desconstrutivismo*. (In: *Hermenêutica em Retrospectiva: A virada hermenêutica. Volume II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2007, doravante referido como HR II, p.69, grifos do autor.)

⁸⁷ ALMEIDA, Custódio. *Hermenêutica e dialética: substituição ou complementação?* São Leopoldo: Filosofia Unisinos, Volume 3, nº4, 2002, p.160, grifos meus.

⁸⁸ “É também a melhor prova para saber se uma natureza é dialética ou não, porque *quem for capaz de ter uma vista de conjunto é dialético*; quem o não for não é”. PLATÃO. *A República. Livro VII*, [537 C], p. 235, grifos meus.

⁸⁹ AB, p.23.

esclarecer em que consiste o modo peculiar de realização da experiência hermenêutica.⁹⁰

Por conseguinte, podemos compartilhar com Gadamer o fato de que a hermenêutica filosófica está mais interessada nas perguntas que nas respostas. Quem quiser pensar deve perguntar e perguntar quer dizer *colocar no aberto*. A abertura daquilo o que se pergunta consiste no fato de não possuir uma resposta fixa. Podemos pensar com Gadamer que para perguntar é preciso querer saber, ou seja, saber que não sabe, já que a colocação de uma pergunta pressupõe abertura, mas também delimitação. A arte da dialética “*não é a arte de ganhar todo mundo na argumentação*”⁹¹ nos diz Gadamer. Também para ele a dialética, como arte do perguntar, “*só pode se manter se aquele que sabe perguntar é capaz de manter de pé suas perguntas, isto é, a orientação para o aberto*”.⁹² O saber é fundamentalmente dialético e somente pode possuir saber aquele que tem perguntas e é essencial a toda pergunta que tenha um sentido. “*Sentido quer dizer, todavia, sentido de orientação*” e assim afirma:

Com a pergunta o interrogado é colocado sob uma determinada perspectiva. O surgir de uma pergunta rompe de certo modo o ser do interrogado. Nesse sentido, o *logos* que desenvolve esse ser assim aberto já é sempre resposta, e só tem significado no sentido da pergunta.⁹³

A arte de perguntar é a arte de continuar perguntando; isso significa, porém, que é a arte de pensar chama-se dialética porque é a arte de conduzir uma autêntica conversação. Para que a conversa aconteça é necessário que os interlocutores ao conversar “*não passem ao largo um do outro*”. No diálogo genuíno, os participantes mudam as suas perspectivas, assim acontece o verdadeiro nascimento da verdade. A produtividade do diálogo se dá na medida em que nos

⁹⁰ VM, p.473.

⁹¹ VM, p.478.

⁹² VM, p.479.

⁹³ VM, p.473.

permite ver as coisas de maneira diferente e sob novas perspectivas, sob novos horizontes.

*

3.2

Pressupostos husserlianos acerca do conceito de horizonte

Quando ganhamos um horizonte, aprendemos sempre a ver para além do que está próximo, e ver as coisas sob novos horizontes é permitir que tenhamos uma visão panorâmica, aberta, uma perspectiva sobre o mundo. Em linhas gerais, o horizonte⁹⁴ é o modo como nos situamos e apreendemos o mundo a partir de um determinado ponto de vista. Portanto, é algo onde trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho na medida em que os horizontes se deslocam ao passo de quem se move. Para nos deslocarmos a uma situação, precisamos possuir um horizonte desde sempre, pois para Gadamer, um horizonte não é uma “*fronteira rígida*, mas algo que se desloca com a pessoa e que convida a que se continue a caminhar”.⁹⁵ Na interpretação gadameriana, o conceito de horizonte torna-se interessante, pois expressa essa visão superior e de maior amplitude que deve ter aquele que compreende, já que o horizonte não é algo *imutável*, fixo; com o passar do tempo ele está constantemente e gradativamente mudando. Com efeito,

⁹⁴ Segundo Michael Inwood, em grego, “*horos* era uma ‘divisa, limite, fronteira, margem, beira, linha divisória, definição [de uma palavra]’. Deu origem a *horizein*, ‘dividir ou separar como uma fronteira, marcar fronteiras, limites, fixar, marcar, estabelecer, definir etc.’ *Ho horizon (kuklos)*, ‘(o círculo) divisório’ era ‘o horizonte’, um termo usado não apenas em ótica e astronomia, mas também para a fronteira do conhecimento humano. Esta fronteira é finita em qualquer período dado, podendo, no entanto, estender-se indefinidamente, já que sempre podemos conceber um ponto de vista que nos possibilita transcender a atual fronteira do nosso conhecimento. (INWOOD, Michael, *Idem*, tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p.89-90).

⁹⁵ VM, p.330, grifos meus.

partindo dos pressupostos do fundador da fenomenologia, Edmund Husserl (1859-1938), Gadamer reconhece a importância da noção husserliana de horizonte (*Horizont*). Como diz:

Horizonte é o âmbito da visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto. Aplicando esse conceito à consciência pensante, falamos então da estreiteza do horizonte, da possibilidade de *ampliar o horizonte*, da abertura de novos horizontes etc. A linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde Nietzsche e Husserl, para caracterizar a vinculação do pensamento à sua determinidade finita e para caracterizar o ritmo de ampliação do campo visual. (...) Aquele que tem horizontes *sabe valorizar corretamente o significado de todas as coisas que pertencem ao horizonte*, no que concerne a proximidade e distância, grandeza e pequenez.⁹⁶

Husserl fala de horizonte ao explicitar a percepção. Para ele, como comenta Inwood⁹⁷, não percebemos a solidez de um objeto de uma só vez, apenas um aspecto deste. Portanto, as percepções potenciais de todos os aspectos do objeto constituem seu “horizonte interno”. Um objeto relaciona-se a outros objetos, e estes a outros objetos. Este é o “horizonte externo” do objeto, que pode estender-se indefinidamente e abarcar a totalidade de mundo. Em 1931, na obra *Meditações Cartesianas*, Husserl faz uma descrição do horizonte como uma totalidade “pré-traçada” de modo indeterminado, onde ele aborda a relação de uma vivência particular com o horizonte à qual pertence:

Certamente, este traçado em si é sempre imperfeito, mas tem, apesar de sua indeterminação, certa estrutura de determinação. Assim, o cubo – visto de lado – não “diz” nada sobre a determinação concreta desses lados não visíveis; no entanto, ele é, de antemão, “percebido” como cubo, depois, em particular, como colorido, enrugado, etc., cada uma dessas determinações deixando sempre outras particularidades na indeterminação. Esse deixar na “indeterminação” das particularidades – anteriormente às determinações efetivas mais precisas que

⁹⁶ VM, p.399-400, grifos meus.

⁹⁷ INWOOD, Michael, *Idem*, p.89-90.

talvez jamais irão ocorrer – é um momento contido na consciência perceptiva em si; ele é precisamente o que constitui o “horizonte”.⁹⁸

É também possível para Gadamer reconhecer na fenomenologia husserliana o significativo conceito de *mundo da vida* (*Lebenswelt*). O *mundo da vida* corresponde à totalidade daquilo que vivemos, tomado como fundamento da *relação intersubjetiva*, na medida em que é um *mundo comunitário*. O que caracteriza o verdadeiro propósito de Husserl, é que ele não utiliza mais o termo consciência no âmbito de sua subjetividade, e sim “vida”.⁹⁹ Em 1936, Husserl aborda este conceito ao escrever *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*, publicado na revista *Philosophia* e conhecido nos meios acadêmicos como *Die Krisis*.¹⁰⁰ Torna-se importante enfatizar que a tematização feita por Husserl deste conceito, situa-se no contexto da cultura européia dos anos trinta, que após o advento da *Primeira Guerra Mundial* encontra-se em crise com a perda da fé no potencial da racionalidade expressa nas ciências modernas, e na continuidade de filosofias centradas no sujeito.¹⁰¹ Para Husserl, o *mundo da vida precede a toda atividade humana* ou tomada de posição. Portanto, ele é pré-dado e universal, vem antes de toda teoria e interpretação na medida em que ele é a base de fundamento de toda teoria e do questionar. Com este conceito, ele redimensiona a questão do conhecimento, e recoloca o tema da vida como cerne de uma reflexão universal. Assim, Gadamer encontra em Husserl a relação entre a ideia de mundo¹⁰² e o conceito de horizonte, que está contido no conceito de mundo da vida:

⁹⁸ HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2002, p. 63.

⁹⁹ Para Hilton Japiassú, o *mundo da vida* é “aquilo que se aceita, que se torna dado como pressuposto, constituindo nossa experiência cotidiana. Trata-se do real em seu sentido pré-teórico, pré-reflexivo”. In: JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo, *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, p.190.

¹⁰⁰ Título completo em alemão: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie Ergänzungsband*.

¹⁰¹ Segundo André Dartigues, é viável afirmar que toda a vida filosófica de Husserl, desde a *Filosofia da Aritmética* (1891) às conferências sobre a *Crise das ciências européias* (1935), “é dominada pelo sentimento de uma crise da cultura.” DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* Rio de Janeiro: Editora Eldorado, 1973, p.16.

¹⁰² Para José Maria Gómez Heras, “o mundo representa uma plataforma global de sentido sobre o qual assentam as diferentes perspectivas nas quais o homem percebe os objetos” Também para Heras, o *Lebenswelt* é “o mundo onde se nasce e se morre, onde se herda uma tradição cultural,

Forjando um conceito que faz aparecer o contraste com o conceito de mundo que pode ser objetivado pelas ciências, Husserl chama a esse conceito fenomenológico do mundo de “mundo da vida”, ou seja, o mundo em que nos introduzimos por mero viver nossa atitude natural, que, como tal, jamais poderá tornar-se objetivo para nós, *mas que representa o solo prévio de toda experiência*. Esse horizonte do mundo é pressuposto também em todas as ciências, sendo assim mais originário do que elas. Como fenômeno de horizonte, este “mundo” está essencialmente referido à subjetividade, e essa referência significa, ao mesmo tempo, que ‘tem seu ser no fluxo do cada vez em cada caso (*Jeweiligkeit*)’. O mundo da vida se encontra num movimento de constante relatividade da validade.¹⁰³

Para Husserl, quando a ciência retira o objeto de suas relações mundanas ela não estaria indo “às coisas mesmas”. Lembremos do célebre enunciado afirmado por ele em *Investigações Lógicas* no início do século XX: “*nós queremos voltar às coisas mesmas*”. Husserl quer olhar para o banal, pois para ele, antes de tudo, *tenho que retornar com o meu contato primeiro com as coisas*. Ele quer resgatar o *espanto* (*thaumázein*) que é o mais originário da filosofia: é como *um surpreender-se com a coisa pela primeira vez*. A *coisa mesma* deve ser abordada como aparece no *mundo da vida*, em todas as relações mundanas. Como comenta André Dartigues, o retorno incessante à intuição originária, “*fonte de direito para o conhecimento*”, é chamado por Husserl como o *princípio dos princípios* de onde o pensamento retorne às suas origens dando-se como “ponto de partida, não mais as opiniões dos filósofos, mas a própria realidade.”¹⁰⁴ Para Gadamer, o que constitui a genialidade da reflexão husserliana com o conceito *mundo da vida*, é o fato de Husserl, matemático por formação, o assistente do célebre alemão Weierstrass, “ter implodido a estreiteza do conceito de experiência reduzido às ciências e ter elevado o ‘mundo da vida’, a experiência realmente vivida do mundo, a tema universal da meditação filosófica”.¹⁰⁵ Primeiramente, Husserl investigou o que estrutura o *mundo da vida*, um conceito essencialmente histórico, que significa para Gadamer “o todo que estamos vivendo enquanto

onde se comunica através da linguagem, onde se convive com outros seres viventes. O mundo vivido é configurado historicamente por um passado e um presente, transmitido por tradições e expresso em uma linguagem. É o mundo de nossa cotidianidade, em cujo horizonte nos enquadrados para nos orientarmos”. HERAS, José María Gómez, *Ética e Hermenêutica*. 1ª edição, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, p.77-79.

¹⁰³ VM, p.331-332, grifos meus.

¹⁰⁴ Cf. DARTIGUES, André. *Idem*, p.20.

¹⁰⁵ Cf. HR II, p.31.

seres-históricos.”¹⁰⁶ O que estrutura o *mundo da vida*, nos parece remeter à nossa experiência comum e corrente:

Husserl foi o primeiro a investigar o que estrutura o mundo da vida, não tentou explicar processos de percepção como factos psicológicos provenientes de algum mecanismo de associações e dissociações ou da organização de elementos perceptivos, como era então comum, *mas antes demonstrou que até mesmo nas experiências mais simples e naturais da vida quotidiana se ocultam legalidades muito diferentes, que podemos reconhecer.*¹⁰⁷

Deve-se também assinalar que Gadamer não pensa o conceito de horizonte nos termos da relação com objetos, tal como Husserl, mas ao tematizá-lo, desenvolve a sua reflexão a partir da relação entre *intérprete e tradição*, onde “*o intérprete e o texto possuem cada qual seu próprio ‘horizonte’*”.¹⁰⁸ A experiência hermenêutica tem a ver com a tradição, na medida em que o conceito de tradição liga-se ao ato de compreender e interpretar. A interpretação é *algo que está sempre a caminho*, que nunca conclui, afirma Gadamer¹⁰⁹; pois para ele, a palavra *interpretação* faz referência à finitude do ser humano e à finitude do conhecimento humano. Desta forma, a interpretação, em constante processo de formação, tal como o horizonte, põe “à prova nossos preconceitos no encontro com o passado e tentando compreender partes da nossa tradição”¹¹⁰, como afirma Bleicher. Cabe, a este respeito, uma observação sobre a retomada gadameriana da noção de preconceito.

*

¹⁰⁶ VM, p.332, grifos meus.

¹⁰⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Herança e Futuro da Europa*. Tradução de António Hall. Lisboa: Edições 70, 1989, p.20, doravante referido como HFE, grifos meus.

¹⁰⁸ VM II, p.132.

¹⁰⁹ REC, p.71.

¹¹⁰ BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1992, p.159.

3.2.1

Horizonte e a positividade do preconceito

Como *antecipações* de nossa abertura para o mundo (ou seja, como orientações da nossa abertura em relação ao mundo), os *preconceitos* (*Vorurteile*)¹¹¹, tornam-se condições para que possamos experimentar qualquer coisa, para que aquilo que nos vem ao encontro possa nos *dizer algo*. Em *A Universalidade do Problema Hermenêutico*, o próprio Gadamer afirma que formulou de maneira provocativa o pressuposto de que “*mais que nossos conceitos, são nossos preconceitos que perfazem nosso ser*”.¹¹² Existem para Gadamer, dois matizes para a palavra preconceito: um positivo e outro negativo. Tal formulação provocativa acerca do preconceito visa restituir o direito ao conceito positivo do preconceito desde que, segundo ele, o *Iluminismo* francês e inglês expulsou do uso da linguagem. Tal fato é para Gadamer decorrente de um desconhecimento do *Iluminismo* de um traço dialético (provisório) originário de todo o preconceito, nos levando a interpretá-lo como algo negativo, errôneo, “de modo a distorcer a verdade”.¹¹³ Para o *Iluminismo*, o passado é tomado como um *objeto de pesquisa* e contrariamente a isto, a perspectiva de Gadamer é que o passado é algo que nos pertence, no qual estamos ligados. Portanto, “‘liberar-se’ da tradição não pode ser a nossa primeira preocupação em nossos comportamentos em face do passado do qual nós, seres históricos, participamos constantemente”¹¹⁴, na medida em que como elo concreto entre todos nós, ela “*é o espelho em que cada um de nós se reconhece*”.¹¹⁵ Ao fazer uma análise histórica do conceito do preconceito, Gadamer nos mostra que “é somente na *Aufklärung* que o conceito do preconceito recebeu o matiz negativo que agora

¹¹¹ Como veremos adiante, Gadamer mostra que inicialmente a palavra *preconceito* (*Vorurteil*) quer dizer um juízo (*Urteil*) provisório que de forma preliminar afirma algo, mas que não se mostrará como algo definitivo e com contexto negativo e prejudicial. Deste modo, este não é dado como *um juízo falso*. Mas a partir das premissas do *Iluminismo*, este entendeu como um juízo não fundamentado como algo distanciado da verdade.

¹¹² VMII, p.261.

¹¹³ Cf. VMII, p.261.

¹¹⁴ PCH, p.44.

¹¹⁵ PCH, p.45.

possui.”¹¹⁶ Para ele, a palavra “preconceito” quer dizer um juízo que se forma antes do exame definitivo de todos os momentos determinantes segundo a coisa em questão. No âmbito jurídico, ele nos mostra que um preconceito é “uma pré-decisão jurídica, antes de ser baixada uma sentença definitiva.”¹¹⁷ No idioma francês, *préjudice*, tal como no latino *praeiudicium*, significa simplesmente prejuízo, desvantagem, dano. Contudo, em sua visão, essa negatividade é apenas secundária:

A conseqüência negativa repousa justamente na validade positiva, no valor prejudicial de uma pré-decisão, tal qual o de qualquer precedente. “Preconceito” não significa pois, de modo algum, falso juízo, uma vez que seu conceito permite que ele possa ser valorizado positiva ou negativamente. (...) Aos olhos da *Aufklärung*, a falta de fundamentação não deixa espaço a outros modos de validade, pois significa que o juízo não tem fundamento na coisa em questão, que é um juízo ‘sem fundamento’. Essa é uma conclusão típica do espírito do racionalismo. Sobre ele funda-se o descrédito dos preconceitos em geral e a pretensão do conhecimento científico de excluí-los totalmente.¹¹⁸

Para se *compreender autenticamente*, é preciso reconhecer que existem preconceitos legítimos, na medida em que para Gadamer, são ilegítimos os preconceitos que nunca são postos em questão, convertidos em ideias claras e suscitando a certeza de poder superar todo o mal-entendido, no sentido de abarcar uma totalização do saber. Isto sugere que a completude da compreensão é algo inviável em sua hermenêutica, já que se admite na estrutura do acontecer compreensivo o processo de fusão de horizontes.

*

¹¹⁶ VM, p.360.

¹¹⁷ VM, p.360.

¹¹⁸ VM, p.360-361.

3.3

A fusão de horizontes

Ao descrever o *acontecer compreensivo* Gadamer nos apresenta o conceito de “fusão de horizontes”¹¹⁹ (*Horizontverschmelzung*) para a fundamentação de sua hermenêutica filosófica. Para tanto, como já mencionado anteriormente, ele lança mão da noção de horizonte (*Horizont*) do fenomenólogo Husserl. Em *A Razão na Época da Ciência*, a pequena metáfora de uma *discussão bem sucedida* pode ilustrar o que Gadamer desenvolveu na teoria da fusão de horizontes em *Verdade e Método*. Como ele mesmo afirma, “pode justificar o que ali também considere como um modelo fecundo: a situação do diálogo em que, através das perguntas do intérprete deixa falar um texto mudo.”¹²⁰

Deve-se ressaltar que, em *Verdade e Método*, encontra-se atrelada ao conceito de fusão de horizontes a noção de consciência histórica¹²¹, já que, para Gadamer, a historicidade da compreensão é um princípio fundamental para a sua hermenêutica filosófica. De acordo com Gadamer, *compreensão, verdade e historicidade* são conceitos interligados, uma vez que, como ele diz:

¹¹⁹ Em linhas gerais, uma fusão de horizontes significa dizer que um horizonte pode ser colocado em contato com outro horizonte. Ao invés de um suprimir o outro, acontece um processo de fusão.

¹²⁰ REC, p.76.

¹²¹ Gadamer entende por consciência histórica “o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião. Os efeitos dessa tomada de consciência histórica manifestam-se, a todo instante, sobre a atividade intelectual de nossos contemporâneos: basta pensarmos nas imensas subversões espirituais de nossa época. (...) Ninguém pode atualmente eximir-se da reflexividade que caracteriza o espírito moderno. Seria absurdo, daqui por diante, confinar-se na ingenuidade e nos limites tranquilizadores de uma tradição fechada sobre si mesma, no momento em que a consciência moderna encontra-se apta a compreender a possibilidade de uma múltipla relatividade de pontos de vista. Também nos habituamos, nesse sentido, a responder aos argumentos que se nos opõem através de uma reflexão em que nos colocamos deliberadamente na perspectiva do outro.” (PCH, p.17-18) Deve-se assinalar que a consciência histórica é um tema discutido pelo filósofo alemão Wilhelm Dilthey (1833-1911) anteriormente à Gadamer acerca da metodologia das ciências humanas, em sua relação com o método próprio das ciências naturais. A posição diltheyniana acerca disto é feita por Gadamer na segunda conferência intitulada “Extensão e limites da obra de Wilhelm Dilthey”. (PCH, p.27-38).

Quando nossa consciência histórica se transporta para horizontes históricos, isto não quer dizer que se translade a mundos estranhos que nada têm a ver com o nosso; ao contrário, todos eles juntos formam esse grande horizonte que se move a partir de dentro e abarca a profundidade histórica de nossa autoconsciência para além das fronteiras do presente. (...) O nosso próprio passado e o dos outros, ao qual se volta a consciência histórica, faz parte do horizonte móvel a partir do qual vive a vida humana, esse horizonte que a determina como origem e tradição.¹²²

Após a publicação do primeiro volume de *Verdade e Método*, Gadamer ainda aborda o conceito de historicidade no ano de 1965, sob o título: *A Continuidade da história e o instante da existência*¹²³. Para ele, tal conceito não enuncia algo sobre um nexos do acontecer que se deu realmente, mas *sobre o modo de ser do homem que está na história* e que somente pode ser compreendido a fundo em seu ser pelo conceito de historicidade. Todo *compreender* representa uma fusão desses horizontes: sempre interpretamos uma obra tendo como premissa as questões do nosso tempo, ainda que isso possa ser imperceptível. Em todo ato de interpretar, encontra-se implicada a produção de um novo texto em função de um novo sentido dado pelo intérprete partindo de uma concepção dialógica.¹²⁴ A tarefa autêntica da hermenêutica consiste, para Gadamer, em o intérprete, ao se deparar com a *estranheza* de um texto, observar como ele é diferente; deixando-se, assim, ser atravessado por uma experiência de como o texto comporta um pensamento diferente do seu.¹²⁵

¹²² VM, p.402.

¹²³ Cf. VMII, p.159-173.

¹²⁴ Quando Gadamer aborda em seus trabalhos a necessidade de que o horizonte venha a se fundir com o horizonte do outro em toda compreensão, tal afirmação “não visa verdadeiramente a nenhum uno permanente e identificável, mas essa fusão acontece no diálogo que prossegue”. (HRII, p.73, grifos meus).

¹²⁵ Em sua quinta conferência intitulada *Esboços dos fundamentos de uma hermenêutica*, inserida em *O Problema da Consciência Histórica*, Gadamer afirma que “a intenção autêntica da compreensão é a seguinte: ao lermos um texto, queremos compreendê-lo; nossa expectativa é sempre que o texto nos *informe* sobre alguma coisa. Uma consciência formada pela autêntica atitude hermenêutica é sempre receptiva às origens e características totalmente estranhas de tudo aquilo que lhe vem de fora. Em todo caso, tal receptividade não se adquire por meio de uma ‘neutralidade’ objetivista: não é nem possível nem necessário nem desejável que nos coloquemos entre parênteses. A atitude hermenêutica supõe uma tomada de consciência com relação às nossas opiniões e preconceitos que, ao qualificá-los como tais, retira-lhes o caráter extremado. É ao realizarmos tal atitude que damos ao texto a possibilidade de aparecer em sua diferença e de manifestar-se a sua verdade própria em contraste com as idéias preconcebidas que lhe impúnhamos antecipadamente.” PCH, p.63-64, grifos do autor.

O sentido de um texto supera seu autor não ocasionalmente, mas sempre. Por isso, a compreensão nunca é um comportamento meramente reprodutivo, mas também e sempre produtivo. (...) Na verdade, compreender não é compreender melhor, nem sequer no sentido de possuir um melhor conhecimento sobre a coisa em virtude de conceitos mais claros, nem no sentido da superioridade básica que o consciente possui com relação ao caráter inconsciente da produção. Basta dizer que, *quando se logra compreender*, compreende-se de um modo *diferente*.¹²⁶

Quando por exemplo, podemos compreender o sentido de uma obra de arte ou de um texto literário¹²⁷, não se tem o objetivo de reconstruir os “desejos” do texto, a intenção original do autor, mas compreendê-lo de forma que sua verdade chegue até nós.¹²⁸ Hans Robert Jauss (1921-1997), historiador da literatura e discípulo da hermenêutica gadameriana, contribuiu para divulgar o processo de *fusão de horizontes* nas décadas de 1970 e 1980. Alguns anos após a publicação de *Verdade e Método*, Jauss causou um forte impacto nos meios acadêmicos da época ao publicar no ano de 1967, *A História da Literatura como Provocação à Teoria Literária*. Jauss privilegia o leitor no ato de interpretar um texto literário e deste modo não o considera como uma *tábula rasa* sobre o qual o texto vai imprimir seu sentido. Jauss compartilha com as reflexões de Gadamer, onde não é possível fazer a leitura de um livro do mesmo modo, principalmente em épocas diversas.

O que para Gadamer é determinante para as diferentes compreensões é a própria distância temporal. Neste sentido, acerca da distância temporal, ela não é segundo ele “uma distância a percorrer, mas uma continuidade viva de elementos que se acumulam formando uma tradição, isto é, uma luz à qual tudo o que trazemos conosco de nosso passado, tudo o que nos é transmitido faz a sua

¹²⁶ VM, p.392, grifos do autor.

¹²⁷ Para Gadamer, “literários, são aqueles textos que devem ser lidos em voz alta, mesmo que unicamente para o ouvido interior, e quando recitados não são apenas ouvidos mas devem ser acompanhados pela voz interior.” (VMII, p.406.). Também para Gadamer: “O próprio ato de ler em voz alta para si mesmo é dialogal, porque na medida do possível deve sintonizar o fenômeno sonoro com a captação do sentido.” (VMII, p.412-413.)

¹²⁸ Tal afirmação pode estar indicada na passagem em que Gadamer diz: “Quando procuramos compreender um texto, não nos deslocamos até a constituição psíquica do autor, mas, se quisermos falar de ‘deslocar-se’, devemos deslocar-nos para a perspectiva na qual o outro conquistou sua própria opinião. O que não significa nada mais que procuramos fazer valer o direito objetivo daquilo que o outro diz.” (VM, p.386)

aparição”.¹²⁹ Já afirmamos aqui, que o tempo não é um precipício que devemos transpor para recuperarmos o passado; na medida em que este não é tomado como um *obstáculo para a compreensão*: não é preciso superar a distância do tempo (pois ela é a própria possibilidade e condição do conhecimento); o que importa é reconhecer a distância temporal (*Zeitenabstand*) como uma possibilidade produtiva e positiva do compreender. A tarefa é, neste sentido, a de preservar a continuidade hermenêutica. Para Gadamer, alguma comunicação é possível, e está sempre a caminho a partir do processo de *fusão de horizontes*, pois a primeira de todas as condições hermenêuticas é o fato de que “*algo nos interpela*”. Assim, compreender é

operar uma mediação entre o presente e o passado, é desenvolver em si mesmo toda a série contínua de perspectivas na qual o passado se apresenta e se dirige a nós. Nesse sentido radical e universal, a tomada de consciência histórica não é o abandono da eterna tarefa da filosofia, mas a via que nos foi dada para chegarmos à verdade sempre buscada.¹³⁰

Seguindo este pensamento, podemos afirmar que a mediação do passado e do presente está na base da ideia gadameriana acerca do processo de fusão de horizontes, momento em que o horizonte do passado e o horizonte do intérprete se fundem num único horizonte:

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

¹²⁹ PCH, p.68.

¹³⁰ PCH, p.71. Vale ressaltar que compreender o passado não é deixar o horizonte atual e seus preconceitos para se deslocar ao horizonte do passado; compreender é aplicar um sentido ao presente, é traduzir o passado na linguagem do presente onde acontece a fusão: horizontes do passado e do presente.

para uma validez vital, sem um e outro cheguem a se destacar explícita e mutuamente.¹³¹

O horizonte do passado, do qual vive toda vida humana e que se apresenta sob a forma de tradição já está “*sempre em movimento*”.¹³² Ao fazer uma analogia com o jogo, na perspectiva de um “diálogo hermenêutico”, a noção de *horizonte* é tomada como conceito-chave na medida em que se apresenta como um elemento intercambiável com a compreensão que deve ser pensada menos como uma ação da subjetividade e sim como um “*retroceder que penetra num acontecimento da tradição, onde se intermedeiam constantemente passado e presente*”.¹³³ Portanto, o “*jogador-intérprete*”, não pode ignorar a si mesmo e a situação hermenêutica concreta na qual se encontra, pois segundo Gadamer, se ele “*quiser compreender, deve relacionar o texto com essa situação.*”¹³⁴ Vale ressaltar que é constituinte do *jogador-intérprete* uma *pré-compreensão* daquilo que irá interpretar.

No processo de *fusão de horizontes*, não há distinção entre *sujeito e objeto*, e assim, ao interpretar, o “*jogador-intérprete*” entra em conversação (*Gespräch*) com o texto: os horizontes separados como pontos de vista diferentes fundem-se um no outro. Desta forma, a comunicação só acontece através da fusão de horizontes (e nela podemos reconhecer a forma de *realização da conversação*). Entre o “*jogador-intérprete*”, o texto, a obra e o evento passado a hermenêutica procura gerar uma *linguagem comum* que lhes permite dialogar, pois o diálogo que realizamos com os outros e conosco nos permite a revisão de nossos pontos de vistas.

É possível afirmar que em Gadamer, não existem *horizontes fechados*, pois aquilo que nos parece estranho inicialmente, “incomunicável”, “incompreensível”, pode se tornar inteligível, pois *compreender* é, sobretudo, o *participar* de uma perspectiva comum. Lembremos que sob esse ponto de vista, o sentido de jogar pressupõe um movimento de participação, de engajamento, de compartilhamento,

¹³¹ VM, p.404-405, grifos do autor.

¹³² VM, p.402.

¹³³ VM, p.385, grifos do autor.

¹³⁴ VM, p.426, grifos meus.

onde o jogar é *a priori* um jogar junto. Se, para Gadamer, o *texto traz um tema à fala*, isso se dá mediante o trabalho do intérprete que por sua vez é parte integrante do vir à fala de um tema. Como diz Gadamer, “*ambos [texto e intérprete] tomam parte disso*”. Assim como cada um jamais é um indivíduo solitário, haja vista que estamos sempre nos relacionando com os outros, é evidente que nesta relação ao outro, precede a própria experiência do “eu”. Deste modo, o homem que compreende não sabe nem julga a partir de um simples estar “postado frente ao outro *sem ser afetado, mas a partir de uma pertença específica que o une com o outro*, de modo que é afetado com ele e pensa com ele”.¹³⁵ Em *Interpretações e Ideologias*, Paul Ricoeur (1913-2005) fala de um indício da dialética de participação e distanciamento fornecido no conceito de fusão de horizontes. Segundo Ricoeur, a obra *Verdade e Método* se erige em torno de um debate entre distanciamento alienante e experiências de pertença nas três esferas da experiência hermenêutica: esfera estética, histórica e da linguagem. Para Ricoeur, devemos a Gadamer esta ideia muito fecunda onde a

comunicação a distância entre duas consciências diferentemente situadas faz-se em favor da fusão de seus horizontes, vale dizer, do recobrimento de suas visadas sobre o longínquo e sobre o aberto. Mais uma vez, é pressuposto um fator de distanciamento entre o próximo, o longínquo e o aberto. *Este conceito significa que não vivemos nem em horizontes fechados, nem num horizonte único*. Mais uma vez, é pressuposto um fator de distanciamento entre o próximo, o longínquo e o aberto. Na medida mesma em que a fusão de horizontes exclui a idéia de um saber total e único, esse conceito implica *a tensão entre o próprio e o estranho*, entre o próximo e o longínquo e, por conseguinte, fica excluído o jogo da diferença na colocação em comum.¹³⁶

Na hermenêutica gadameriana, *somos conversação*, somos intérpretes do mundo e o mundo nos é apresentado sob a forma de linguagem. A temática da linguagem torna-se relevante no percurso deste estudo, na medida em que viabiliza o processo de *fusão de horizontes*. Com efeito, o *fenômeno da linguagem* articula-se com o movimento de *jogar e compreender*. Segundo

¹³⁵ VM, p.425, grifos meus.

¹³⁶ RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias*. Tradução de Hilton Japiassú. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990, p.41, grifos meus.

Gadamer, o mistério da linguagem é a sua abertura, pois “*qualquer um é capaz de encontrar a palavra correta para situações nunca calculáveis e para instantes imprevisíveis*”.¹³⁷ Importa-nos dizer aqui, que a investigação do fenômeno da linguagem como *horizonte* de uma ontologia hermenêutica indica que o pensamento gadameriano não se fundamenta simplesmente na linguagem como objeto da hermenêutica, mas como um fio condutor (tal como no modelo do jogo).

*

¹³⁷ GADAMER, Hans-Georg. *Heidegger e a Linguagem*. (In: *Hermenêutica em Retrospectiva: Heidegger em retrospectiva. Volume I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2007, doravante referido como HR I). HRI, p.45.