

O problema da

consciência histórica

2ª edição

Hans-Georg Gadamer
Pierre Fruchon (org.)

Copyright © Editions du Seuil, 1996

TÍTULO DO ORIGINAL: Le problème de la conscience historique

Direitos desta edição reservados à
EDITORA FGV

Praia de Botafogo, 190 — 14^a andar
22253-900 — Rio de Janeiro, RJ — Brasil
Tels.: 0800-21-7777 — 0-XX-21-2559-5543
Fax: 0-XX-21-2559-5532
e-mail: editora@fgv.br
web site: www.editora.fgv.br

Impresso no Brasil / *Printed in Brazil*

Todos os direitos reservados. A reprodução não autorizada desta publicação,
no todo ou parte, constitui violação do copyright (Lei nº 5.988)

1^a edição — 1998

2^a edição — 2003

REVISÃO DE ORIGINAIS: Luiz Alberto Monjardim

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA: Denilza da Silva Oliveira, Marilza Azevedo
Barboza e Simone Ranna

REVISÃO: Aleidis de Beltran e Fatima Caroni

PRODUÇÃO GRÁFICA: Helio Lourenço Netto

CAPA: Sergio Filgueiras

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca
Mario Henrique Simonsen/FGV

Gadamer, Hans-Georg, 1900-2002

O problema da consciência histórica / Hans-Georg
Gadamer; organizador: Pierre Fruchon; tradução Paulo
César Duque Estrada. — 2. ed. — Rio de Janeiro: Edit-
ora FGV 2003.

72p.

1. Filosofia. 2. Hermenêutica. I. Fundação Getulio
Vargas. II. Título.

Estas conferências foram feitas em francês,
em 1958, no Instituto Superior de Filosofia
da Universidade de Louvain, e publicadas sob o
título *Le problème de la conscience historique*
(Publications universitaires de Louvain/Éditions
Béatrice-Nauwelaerts, 1963). A introdução,
traduzida para o francês por Pierre Fruchon, foi
escrita para a versão inglesa destas conferências,
publicada na revista da New School for Social
Research (Nova York) em 1975.

Sumário

9	INTRODUÇÃO
17	CONFERÊNCIA 1 PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS DAS CIÊNCIAS HUMANAS
27	CONFERÊNCIA 2 EXTENSÃO E LIMITES DA OBRA DE WILHELM DILTHEY
39	CONFERÊNCIA 3 MARTIN HEIDEGGER E O SIGNIFICADO DE SUA "HERMENÊUTICA DA FACTICIDADE" PARA AS CIÊNCIAS HUMANAS
47	CONFERÊNCIA 4 O PROBLEMA HERMENÊUTICO E A ÉTICA DE ARISTÓTELES
57	CONFERÊNCIA 5 ESBOÇO DOS FUNDAMENTOS DE UMA HERMENÊUTICA

Introdução

Quando, em 1957, fui convidado a lecionar por um trimestre na Universidade de Louvain, encontrava-me imerso na interpretação da filosofia hermenêutica tal como ela se impunha a mim a partir de uma prática de interpretação após um quarto de século de atividade universitária. Sendo dirigido ao alemão e protestante que sou, o convite impunha obrigações, e devo a essa instituição a primeira formulação, que não havia então atingido a sua maturidade, das idéias centrais de meu trabalho então em curso. Quando apareceu em 1963 o texto em francês destas conferências — não existe o texto em alemão —, meu livro maior (*Verdade e método*) já havia sido publicado, e esta nova publicação me pareceu um tanto supérflua, reduzindo-se na melhor das hipóteses a um substituto, para o público francês, da obra mais copiosa, então somente acessível em alemão (em 1975). Distanciei-me desde então das idéias tal como as havia desenvolvido e é somente agora, por ocasião de sua tradução inglesa, que releio estas conferências pela primeira vez após quase 20 anos. Uma tradução italiana do original francês foi publicada em 1969, mas ela já leva em conta o meu livro maior e apresenta o texto na perspectiva que foi a partir de então desenvolvida.

Este novo reencontro comigo mesmo, que agora faço, não significa nenhuma descoberta de fases iniciais de meu pensamento posterior: *Verdade e método* já havia sido terminado quando me pus a escrever o texto destas conferências em francês. Entretanto, a primeira formulação da obra a seguir deixa bem evidente uma diferença de ênfase, já que ali se tratava de estabelecer, independentemente do contexto mais amplo que mais tarde veio a ser o seu próprio contexto, a validade

dos temas abordados no manuscrito. Como todas as conferências, estas contêm os elementos que trazem a marca da ocasião. A tarefa que me impunha, em sua particularidade, o lugar da minha atividade acadêmica, o Instituto Superior de Filosofia, pertencente a uma universidade que então permanecia flamenga e francesa, transparece de maneira particularmente evidente em meu esforço por introduzir o problema hermenêutico a partir da perspectiva de Husserl e Heidegger, cujas obras correspondiam às preocupações maiores do Instituto. Do mesmo modo, a escolha do tema — o problema da consciência histórica — tinha uma razão particular. Com efeito, embora a gênese de uma “consciência histórica” seja um processo que envolva toda a Europa, é somente na Alemanha que esse tema desempenhou papel central na filosofia, especialmente graças a Wilhelm Dilthey e ao que se chama sua *Lebensphilosophie*. Era portanto necessário invocar de um modo todo particular, fora da esfera da cultura alemã, a tradição romântica das *Geisteswissenschaften*.

Isso determinou a escolha do tema e impôs a realização de uma transição de uma metodologia hermenêutica concebida à maneira de Schleiermacher ou de Dilthey a uma filosofia hermenêutica no contexto em que as *Geisteswissenschaften* se posicionam em relação às ciências da natureza.

Tratava-se ali de um modelo de argumentação que se bastava a si mesmo e que ocupou também o centro do livro posteriormente publicado. Ele é apresentado aqui com toda a sua força comprobatória. Em *Verdade e método* comecei deliberadamente por invocar outro exemplo, representado pela experiência da arte e a dimensão hermenêutica, que intervém, com toda a certeza, no estudo científico da arte, mas antes de tudo na própria experiência da arte. Isso é evidente de modo geral nas artes reprodutivas, na medida em que a reprodução é uma interpretação que implica certa *compreensão* do texto original. Tendo em vista as experiências hermenêuticas nas artes reprodutivas, é mais provável admitir-se que não há uma objetividade absoluta e que todo intérprete propõe a “sua própria interpretação”, que não obstante não é de modo algum arbitraria, mas pode alcançar ou não um grau definido de propriedade (*justesse*). Do mesmo modo, ninguém nesse âmbito reivindicará o conceito de objetividade para esse ideal de propriedade. Muito do que é especificamente individual por parte do intérprete entra em jogo na reprodução.

Essa referência às artes reprodutivas permanece em total contradição com a orientação teórica (*wissenschaftstheoretischen Orientie-*

rung) segundo a qual as *Geisteswissenschaften*, particularmente na concepção de Dilthey, buscam paridade com as ciências naturais. A interpretação nessas duas áreas não é certamente a mesma coisa. Certamente, a compreensão “apropriada” de um texto introduz nas *Geisteswissenschaften* algo da posição do intérprete no tempo, lugar e visão de mundo mas, em contraposição à interpretação artística, a compreensão do texto, enquanto mediatizada lingüisticamente em sua interpretação, não é independente do original como uma criação autônoma. Não é o que ocorre na interpretação artística, na qual o original é “atualizado” somente na substância concreta da palavra, gesto ou tom. A leitura, enquanto distinta de um “recital”, não se coloca por si mesma; ela não é uma atualização autônoma de um padrão de pensamento, mas permanece subordinada ao texto restaurado pelo processo da leitura. A leitura é supressumida¹ na leitura do texto.

Mas essa é também em última instância a intenção que norteia o processo interpretativo das *Geisteswissenschaften*. Apesar de todas as diferenças que separam (por meio da utilização circunspecta de expressões lingüísticas e mediações conceituais) a interpretação da substância da leitura, não há intenção de se colocar a atualização do texto à parte do próprio texto. Ao contrário, o objetivo último da propriedade (*justesse*) parece ser um total extinguir-se na auto-evidência do sentido (*Verständnis*) do texto.

Todos esses fenômenos incluem, a um só tempo, tanto a compreensão quanto a interpretação. Se Dilthey se propôs fornecer uma base epistêmica (*erkenntnistheoretische Grundlegung*) para as *Geisteswissenschaften*, ele se via não tanto como um filólogo que se põe a compreender um texto, mas como um teórico do método de uma escola histórica que não via a “compreensão de textos ou de outros fragmentos do passado como o seu objetivo último”. Estes são vistos como meios para o reconhecimento da realidade histórica que eles tornam acessível. Para Dilthey, sucessor de Schleiermacher, a filologia também é modelo norteador. O seu ideal é decodificar o Livro da História. Esse é o método pelo qual Dilthey espera poder justificar a autocompreensão das *verstehenden Wissenschaften* (ciências interpretativas) e sua objetividade científica. Assim como se pode compreender um texto porque ele contém um “sentido puro”, também a história pode, em úl-

¹ No original, *sursumée*, traduzido do inglês *sublated*, que por sua vez traduz o vocábulo alemão *aufgehoben*. (N. do T.)

tima instância, ser compreendida. A hermenêutica é o método universal das ciências históricas.

A minha análise da posição de Dilthey pretende mostrar que a sua autocompreensão com relação às ciências não é verdadeiramente consoante com a sua posição fundamental em termos da *Lebensphilosophie*. O que Misch e Dilthey chamaram de “distância livre em direção a si mesmo” (*freie Ferne zu sich selbst*), isto é, a possibilidade humana do pensamento reflexivo, não coincide em verdade com a objetivação do conhecimento através do método científico. Este último requer uma explicação que lhe é própria. Ela se encontra na conexão entre “vida”, que sempre implica consciência e reflexividade (*Besinnung*), e “ciência”, que se desenvolve a partir da vida como uma das suas possibilidades. Se este é o verdadeiro problema, ele coloca a fundação das *Geisteswissenschaften* no centro da filosofia.

Isto é claramente evidente no pressuposto filosófico de Heidegger. Embora eu tenha contornado a intenção filosófica de Heidegger, quer dizer, a retomada do “problema do ser”, torna-se não obstante claro que somente uma viva tematização da existência humana enquanto “ser-no-mundo” revela as implicações plenas do *Verstehen* como possibilidade e estrutura da existência. As ciências humanas adquirem assim uma valência “ontológica” que não poderia permanecer sem conseqüências para a sua autocompreensão metodológica. Se o *Verstehen* é o aspecto fundamental do *in-der-Welt-sein* humano, então as ciências humanas encontram-se mais próximas da autocompreensão humana do que as ciências naturais. A objetividade destas últimas não é mais um ideal de conhecimento inequívoco e obrigatório.

As ciências humanas contribuem para a compreensão que o homem tem de si mesmo, embora não se igualem às ciências naturais em termos de exatidão e objetividade, e se elas assim o fazem é porque possuem, por sua vez, o seu fundamento nessa mesma compreensão.

Algo essencialmente novo aqui se evidencia: o papel positivo da determinação pela tradição (*Traditionsbestimmtheit*), que o conhecimento histórico e a epistemologia das ciências humanas compartilham com a natureza fundamental da existência humana. É verdade que os preconceitos que nos dominam freqüentemente comprometem o nosso verdadeiro reconhecimento do passado histórico. Mas sem uma prévia compreensão de si, que é neste sentido um preconceito, e sem a disposição para uma autocrítica, que é igualmente fundada na nossa autocompreensão, a compreensão histórica não seria possível nem teria sentido. Somente através dos outros é que adquirimos um

verdadeiro conhecimento de nós mesmos. O que implica, entretanto, que o conhecimento histórico não conduz necessariamente à dissolução da tradição na qual vivemos; ele pode também enriquecer essa tradição, confirmá-la ou modificá-la, enfim, contribuir para a descoberta de nossa própria identidade. A historiografia das diferentes nações constitui uma ampla prova disso.

Essa situação leva necessariamente a um ganho em clareza se usarmos analisar a formação da ciência nos tempos modernos. Tal é de fato uma das primeiras coisas que Aristóteles me levou a reconhecer: apreender os entrelaçamentos particulares do ser e do conhecimento; determinação através do devir próprio do indivíduo, *hexis*, identificação do bem em uma situação, e *logos*. Quando, no sexto livro da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles distingue do conhecimento teórico e técnico o modo do conhecimento prático, ele exprime, a meu ver, uma das maiores verdades que permitem ao pensamento grego trazer à luz a “mistificação” científica da sociedade moderna em que reina a especialização. Além disso, o caráter científico da filosofia prática é, a meu ver, o único modelo metodológico concebível da compreensão que as ciências humanas possuem delas mesmas, se se quer liberá-las da espúria restrição de perspectiva imposta pelo modelo das ciências da natureza. Ele confere uma justificativa científica à razão prática que sustenta toda a sociedade humana e que é ligada, há milênios, à tradição da retórica. Aqui o problema hermenêutico torna-se central; somente a concretização do geral lhe proporciona o seu conteúdo próprio.

Na última conferência, desenvolvo a conseqüência teórica dos pensamentos precedentes relativos a um fundamento filosófico da hermenêutica. A teoria tradicional do “círculo hermenêutico”, em particular, se apresenta sob novo aspecto e adquire importância fundamental. Não se trata somente da relação formal entre a antecipação do todo e a construção das partes, correspondente à regra de “decompor e recompor” que nos era ensinada nos cursos de latim — relação que de fato constitui a estrutura circular da compreensão de textos. Ora, o círculo hermenêutico é um círculo rico em conteúdo (*inhaltlich erfüllt*) que reúne o intérprete e seu texto numa unidade interior a uma totalidade em movimento (*processual whole*). A compreensão implica sempre uma pré-compreensão que, por sua vez, é prefigurada por uma tradição determinada em que vive o intérprete e que modela os seus preconceitos. Assim, todo encontro significa a “suspensão” de meus preconceitos, seja o encontro com uma pessoa com quem aprendo a minha natureza e os meus limites, seja com uma obra de arte (“não há

um lugar em que não possa ver-te, deves mudar a tua vida”) ou com um texto; e é impossível contentar-se em “compreender o outro”, quer dizer, buscar e reconhecer a coerência imanente aos significados-exigências do outro. Um outro chamado está sempre subentendido. Tal como uma idéia infinita, o que também está subentendido é uma exigência transcendental de coerência na qual tem lugar o ideal de verdade. Mas é ainda necessário que eu esteja disposto a reconhecer que o outro (humano ou não) tem razão e a consentir que ele prevaleça sobre mim.

Constitui sério contra-senso assumir que a ênfase no fator essencial da tradição (presente em toda compreensão) implique uma aceitação acrítica da tradição ou um conservadorismo social e político. O leitor deste esboço de minha teoria da hermenêutica reconhecerá, de qualquer modo, que tal suposição reduz a hermenêutica a uma perspectiva idealista e histórica. Ora, o confronto com a nossa tradição histórica é sempre, em verdade, um desafio crítico que tal tradição nos lança. E esse confronto não tem lugar no ofício do filólogo ou do historiador, nem nas instituições culturais burguesas, que pretendem a todo custo generalizar o saber histórico. Toda experiência é um confronto dessa natureza.

Em *Verdade e método*, tentei mostrar com mais precisão 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. É a partir daí que tomo a pretensão da hermenêutica à universalidade. Ela não significa nada menos do que isso: a linguagem forma a base de tudo o que constitui o homem e a sociedade. Nestas conferências, apenas a última frase se refere à linguagem e à vinculação à linguagem (*Sprachlichkeit*, *Sprachbezogenheit*, *Sprachfähigkeit*) como base de toda a compreensão.

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. Sabemos que, mesmo nas ciências empíricas, como Kuhn em particular o demonstrou, os conhecimentos novamente estabelecidos encontram resistências e na verdade permanecem por muito tempo ocultos pelo “paradigma” dominante. O mesmo ocorre fundamentalmente com toda experiência. Ela precisa triunfar sobre a tradição sob pena de fracassar por causa dela. O novo deixaria de sê-lo se não tivesse que se afirmar contra alguma coisa.

Numa civilização em que a consciência coletiva é comandada pelo progresso da ciência, o aperfeiçoamento da tecnologia, a crença na riqueza e o ideal do lucro — e talvez também marcada pelos preságios de que esse sonho chega ao fim —, a novidade e a inovação encontram-se precisamente em uma situação crítica, pois o antigo já não oferece mais verdadeiras resistências nem encontra defensor. Tal é provavelmente o aspecto mais importante da consciência histórica atualmente caracterizada como burguesa: não que o antigo deva ser relativizado, mas que o novo, por sua vez relativizado, torne possível uma justificação do antigo.

Não é verdade que a questão de saber o que é se resolva sempre necessariamente, seja a favor do novo, que não tarda a se tornar obsoleto, seja a favor do que foi. Sem dúvida, o relativismo histórico tornou intelectualmente impossível o retorno efetivo (*Repristinationen*) de modos anteriores de pensamento e de toda sistematização ingênua. Mas a questão filosófica não pode deixar de ser colocada. Não se pode reduzi-la à sua função social nem contorná-la, rejeitando-a ou legitimando-a a partir da crítica da ideologia. A consciência histórica transcendeu desde sempre tudo isso para retomar — embora tardiamente — a interrogação à qual damos o nome de filosofia.

CONFERÊNCIA

1

Problemas epistemológicos das ciências humanas

O tema destas conferências provém do problema epistemológico posto atualmente pelas modernas *Geisteswissenschaften*.

O aparecimento de uma tomada de consciência histórica constitui provavelmente a mais importante revolução pela qual passamos desde o início da época moderna. O seu alcance espiritual provavelmente ultrapassa aquele que reconhecemos nas aplicações das ciências da natureza, que tão visivelmente transformaram a face de nosso planeta. A consciência histórica que caracteriza o homem contemporâneo é um privilégio, talvez mesmo um fardo que jamais se impôs a nenhuma geração anterior.

A consciência que hoje temos da história difere fundamentalmente do modo pelo qual anteriormente o passado se apresentava a um povo ou a uma época. Entendemos 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. Assim, por exemplo, decerto a invasão do pensamento filosófico ou político por idéias que são designadas em alemão pelas palavras *Weltanschauung* e *Kampf der Weltanschauungen* é ao mesmo tempo uma conseqüência e um sintoma da consciência histórica. Ela se manifesta ainda na maneira pela qual as diferentes *Weltanschauungen* exprimem atualmente suas divergências. Com

efeito, para que as partes em litígio, de seus respectivos pontos de vista, cheguem a um acordo — e isso acontece mais de uma vez — sobre o fato de que suas posições antagônicas formam um todo compreensivo e coerente (concessão em que se pressupõe manifestamente, de ambas as partes, que já não se recusa mais refletir sobre a relatividade de suas respectivas posições), é preciso que cada qual esteja plenamente consciente do caráter *particular* de suas perspectivas. 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.

As ciências históricas modernas ou *Geisteswissenschaften* — traduzamos por “ciências humanas”, ainda que para nós tal tradução constitua a expressão de uma mera convenção — se caracterizam por esse tipo de reflexão a que acabo de me referir, fazendo dele um uso metódico. E não é esse modo de reflexão o que entendemos comumente por “senso histórico”? Podemos definir este último como a disponibilidade e o talento do historiador para compreender o passado, talvez mesmo “exótico”, a partir do próprio contexto em que ele emerge. Ter senso histórico é superar de modo conseqüente a ingenuidade natural que nos leva a julgar o passado pelas medidas supostamente evidentes de nossa vida atual, adotando a perspectiva de nossas instituições, de nossos valores e verdades adquiridos. Ter senso histórico significa pensar expressamente o horizonte histórico coextensivo à vida que vivemos e seguimos vivendo.

Quanto à sua inspiração, o método das ciências humanas remonta a Herder e ao romantismo alemão, mas difundiu-se um pouco por toda parte, influenciando o progresso científico de outros países. Em conformidade com esse método, a vida moderna começa a se recusar a seguir ingenuamente uma tradição ou um conjunto de verdades aceitas tradicionalmente. A consciência moderna assume — precisamente como “consciência histórica” — uma posição reflexiva com relação a tudo que lhe é transmitido pela tradição. A consciência histórica já não escuta beatificamente a voz que lhe chega do passado, mas, ao refletir sobre a mesma, recoloca-a no contexto em que ela se originou, a fim de ver o significado e o valor relativos que lhe são próprios. Esse

comportamento reflexivo diante da tradição chama-se *interpretação*. E, com toda a certeza, se há alguma coisa que possa caracterizar a dimensão verdadeiramente universal desse evento é o papel que a palavra interpretação começou a desempenhar nas modernas ciências humanas. O reconhecimento que essa palavra alcançou só ocorre com palavras que logram exprimir simbolicamente a atitude de toda uma época.

Falamos de interpretação quando o significado de um texto não é compreendido de imediato. Uma interpretação torna-se então necessária. Em outros termos, torna-se necessária uma reflexão explícita sobre as condições que levam o texto a ter esse ou aquele significado. A primeira pressuposição do conceito de interpretação é o caráter “estranho” daquilo a ser compreendido. Com efeito, o que é imediatamente evidente, o que nos convence com a sua simples presença não requer nenhuma interpretação. Se considerarmos por um instante a arte da interpretação de textos tal como os antigos a aplicavam na filologia e na teologia, observaremos de imediato que se tratava sempre de uma arte ocasional. Lançava-se mão dela somente quando o texto transmitido apresentava algum aspecto obscuro. Hoje, ao contrário, o conceito de interpretação tornou-se um *conceito universal* que pretende englobar a tradição como um todo.

A interpretação, tal como hoje a entendemos, se aplica não apenas aos textos e à tradição oral, mas a tudo que nos é transmitido pela história: desse modo falamos, por exemplo, da interpretação de um evento histórico ou ainda da interpretação de expressões espirituais e gestuais, da interpretação de um comportamento etc. Em todos esses casos, o que queremos dizer é que o sentido daquilo que se oferece à nossa interpretação não se revela sem mediação, e que é necessário olhar para além do sentido imediato a fim de descobrir o “verdadeiro” significado que se encontra escondido. Essa generalização da noção de interpretação remonta a Nietzsche. Segundo ele, todos os enunciados provenientes da razão são suscetíveis de interpretação, posto que o seu sentido verdadeiro ou real nos chega sempre mascarado ou deformado por ideologias.

De fato, a moderna metodologia de nossas ciências filológicas e históricas corresponde exatamente a essa concepção nietzschiana. Com efeito, ela pressupõe que o material com que tais ciências trabalham (fontes, vestígios de uma época passada) constitui-se de tal modo que requer uma interpretação crítica. Essa pressuposição desempenha papel decisivo e fundamental para as ciências modernas da vida histórica e social em geral. O diálogo que travamos com o passado nos

coloca diante de uma situação fundamentalmente diferente da nossa — uma situação “estranha”, diríamos —, que conseqüentemente exige de nós um procedimento interpretativo. Também as ciências humanas servem-se de um método de interpretação, o que as situa na esfera de nosso interesse. Perguntamos qual é o sentido e o alcance da consciência histórica no plano do conhecimento científico. Colocamos aqui o mesmo problema ao nos interrogarmos sobre a idéia de uma teoria das ciências humanas. Deve-se notar, entretanto, que a teoria das ciências humanas não se reduz à simples metodologia de um determinado grupo de ciências; como veremos a seguir, ela é propriamente filosófica e num sentido bem mais radical do que, por exemplo, a metodologia das ciências da natureza.

Se as ciências humanas entram em uma relação determinada com a filosofia, isto não se dá somente numa perspectiva puramente epistemológica. As ciências humanas não se limitam a pôr um problema *para* a filosofia. Ao contrário, elas põem um problema *de* filosofia. Com efeito, tudo que pudéssemos dizer a respeito de seu estatuto lógico ou epistemológico, ou de sua independência epistemológica em face das ciências da natureza, seria ainda muito pouco para apreender sua essência e significado propriamente filosóficos. O papel filosófico que as ciências humanas desempenham segue a lei do tudo ou nada. Elas não teriam mais nenhum papel a desempenhar se as considerássemos realizações imperfeitas da idéia de uma “ciência rigorosa”. Pois disto resultaria que também a filosofia dita “científica” seguiria forçosamente, como norma científica, a idéia das ciências matematizadas da natureza. Como sabemos, isto significaria então que a filosofia não seria mais do que uma espécie de *organon* deste último tipo de ciência. Mas se, ao contrário, percebermos as ciências humanas como um modo autônomo de saber, se reconhecermos a impossibilidade de submetê-las ao ideal de conhecimento próprio às ciências da natureza (o que implica considerar absurdo tratá-las segundo o ideal de semelhança mais perfeita possível com os métodos e graus de certeza das ciências da natureza), então é a própria filosofia que está em questão, na totalidade de suas pretensões. É igualmente inútil, nessas condições, limitar a elucidação da natureza das ciências humanas a uma pura questão de método. Não se trata, em absoluto, de definir simplesmente um método específico, mas sim de fazer justiça a uma idéia inteiramente diferente de conhecimento e de verdade. Desse modo, a filosofia, que se impõe tal exigência, possui outras pretensões que não aquelas motivadas pelo conceito de verdade encontrado nas ciências da natu-

reza. Por uma necessidade intrínseca às coisas, assegurar um genuíno fundamento às ciências humanas, tal como Wilhelm Dilthey se propôs há não muito tempo, é assegurar um fundamento à filosofia, ou seja, é pensar o fundamento da natureza e da história, bem como a verdade possível de uma e de outra.

Notemos de imediato que, confirmada ou não pelas inclinações filosóficas de Dilthey, a estrutura teórica elaborada pelo idealismo de um Hegel é a que melhor convém à realização de tal empreendimento filosófico. Uma lógica das *Geisteswissenschaften* é, podemos dizer, desde já uma filosofia do espírito.

Entretanto, o que acabamos de sugerir com essa alusão a Hegel parece contrariar o vínculo estreito que as ciências humanas possuem com as ciências da natureza, vínculo que as distingue precisamente de uma filosofia idealista: as ciências humanas possuem igualmente a pretensão de se constituir como legítimas ciências empíricas, livres de toda intrusão metafísica, e recusam toda construção filosófica da história universal. Mas acaso não seria mais verdadeiro afirmar que a relação de filiação que as une às ciências da natureza, bem como a controvérsia antiidealista e a antiespeculativa herdadas por elas ao mesmo tempo acabaram impedindo, até hoje, que as ciências humanas procedessem a uma tomada de consciência radical acerca de si mesmas? É verdade que as ciências humanas procuram permanentemente apoio na filosofia contemporânea, mas não é menos verdade que, para se assegurarem de uma boa consciência científica, tais ciências continuam atraídas pelo modelo das ciências da natureza quando elaboram seus métodos histórico-críticos. Mas devemos questionar o sentido de se buscar, por analogia ao método das ciências matematizadas da natureza, um método autônomo próprio às ciências humanas que permaneça o mesmo em todos os domínios de sua aplicação. Por que não seria a idéia cartesiana de método inadequada no domínio das ciências humanas? Por que não antes o conceito antigo, grego, de método deveria aí prevalecer?

Expliquemos. Em Aristóteles, por exemplo, a idéia de um método único, que se possa determinar antes mesmo de investigar a coisa, constitui uma perigosa abstração; é o *próprio objeto* que deve determinar o método apropriado para investigá-lo. Ora, curiosamente, se

prestarmos atenção às pesquisas levadas a cabo pelas ciências humanas no decorrer do último século, parece que, no tocante a seus procedimentos efetivos (refiro-me aos procedimentos que conduzem à evidência e ao conhecimento de novas verdades, e não à reflexão sobre tais procedimentos), impõe-se caracterizá-los pelo conceito aristotélico de método e não pelo conceito pseudocartesiano do método histórico-crítico. Cabe perguntar se um método que autoriza a si mesmo afastar-se do campo investigado (método tão fecundo no caso da matematização que se vê no âmbito das ciências da natureza) não leva, nas ciências humanas, a uma compreensão equivocada do modo de ser específico de seu próprio campo. Essa questão nos conduz novamente às vizinhanças de Hegel, para quem, como sabemos, todo método é “um método ligado ao próprio objeto”.¹ Teria uma “lógica” das ciências humanas algo a aprender com a dialética hegeliana?

Sem dúvida, considerando-se as conclusões metodológicas a que se chegou no curso do florescimento efetivo das ciências humanas durante o século XIX, essa segunda alusão a Hegel pode novamente parecer absurda: é evidente que somente as ciências da natureza serviam de modelo para tais conclusões. Isto já se depreende na história da palavra *Geisteswissenschaften*: mesmo admitindo-se que foi a sobrevivência do idealismo na consciência do tradutor alemão da lógica indutiva de Mill que o incitou a verter “*moral sciences*” por *Geisteswissenschaften*,² deve-se, contudo, negar a Mill a intenção de atribuir às *moral sciences* uma lógica *própria*. O objetivo de Mill era, ao contrário, mostrar que o método indutivo que se encontra na base de toda ciência empírica é também o único método válido no domínio das ciências morais. Neste sentido, a sua doutrina não é outra coisa do que a confirmação de uma tradição inglesa secular cuja formulação mais poderosa encontramos na introdução do *Tratado da natureza humana* de Hume. Conforme lemos ali, as ciências morais não constituem exceção quando procuramos as uniformidades, regularidades e leis com vistas à previsão de fatos e ocorrências particulares. Além disso, o alcance das leis que formulamos nas ciências da natureza não é sempre o mesmo, o que não impede, por exemplo, a meteorologia de trabalhar exatamente sobre a base dos mesmos princípios da física; a única di-

ferença que as separa é que na meteorologia o sistema de dados comporta um número relativamente maior de lacunas do que na física. Mas isto apenas afeta o grau de certeza das respectivas hipóteses, não constituindo, de modo algum, qualquer diferença de método. Ora, poder-se-ia dizer que, tal como nas ciências da natureza, o mesmo vale para os fenômenos morais e sociais: o método indutivo é, em ambos os casos, independente de todo pressuposto metafísico. Ele é totalmente indiferente, por exemplo, com relação ao que se pensa da possibilidade de um fenômeno como a liberdade humana: o método indutivo nada tem a ver com a investigação de causas ocultas, ele observa unicamente as regularidades. Desse modo, é possível acreditar no livre arbítrio e ao mesmo tempo na validade das previsões no domínio da vida social. Inferir conseqüências a partir de regularidades não implica nenhuma hipótese sobre a estrutura metafísica das relações em questão; a abordagem das mesmas destina-se unicamente à previsão de regularidades. A livre e efetiva tomada de decisão é um dos momentos do universal obtido pela indução. Vê-se, então, em que consiste a adoção do ideal das ciências da natureza no plano dos fenômenos sociais.

Sem dúvida, certas pesquisas realizadas nessa linha — como, por exemplo, em psicologia de massas — foram coroadas de um sucesso incontestável. No entanto, a simples constatação de que a descoberta de regularidades realiza um progresso efetivo nas ciências humanas não faz mais, em última instância, do que encobrir o verdadeiro problema posto por essas ciências. A adoção do modelo humano não nos permite definir a experiência de um mundo social e histórico; ao contrário, desconhecemos inteiramente a essência dessa experiência quando a abordamos exclusivamente por meio de procedimentos indutivos. Pois o que quer que se entenda por *ciência*, não será encontrando regularidades, nem as aplicando aos dados históricos, que se apreenderá o elemento específico do conhecimento histórico.

Pode-se muito bem admitir que todo conhecimento histórico comporta uma aplicação de regularidades empíricas gerais aos problemas concretos com que ele se defronta; contudo, a verdadeira intenção do conhecimento histórico não é explicar um fenômeno concreto como caso particular de uma regra geral, mesmo que esta última fosse subordinada aos desígnios puramente práticos de uma eventual previsão. Seu verdadeiro objetivo — mesmo utilizando-se de conhecimentos gerais — é antes compreender um fenômeno histórico em sua singularidade, em sua unicidade. O que interessa ao conhecimento histórico não é saber como os homens, os povos, os Estados se desen-

¹ Hegel. *Wissenschaft der Logik*, editado por Lasson, v. 2, p. 486.

² J. S. Mill. *System der deduktiven und induktiven Logik*, traduzido em alemão por Schiel, 1863, livro 6: *Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften*.

volvem *em geral* mas, ao contrário, como *este* homem, *este* povo, *este* Estado veio a ser o que é; como todas essas coisas puderam acontecer e encontrar-se *aí*.

* * *

Ora, de que espécie de conhecimento estamos falando, e o que se deve entender por “ciência” nesse caso? Acabamos de ver um tipo de ciência que manifesta um caráter e um objetivo radicalmente diferentes das ciências da natureza. No entanto, não resulta dessa nossa maneira de caracterizar esse tipo de ciência uma definição meramente negativa? Devemos, no seu caso, falar então de uma “ciência inexata”? É à luz dessa questão que convém examinarmos as reflexões de H. Helmholtz, que já em 1862 buscava uma solução para os problemas com que nos ocupamos aqui.³ Se bem que ele insista na importância e significado humanos das *Geisteswissenschaften*, é ainda o ideal metodológico das ciências da natureza que o inspira quando ele se presta a definir o seu caráter lógico. Helmholtz distingue duas espécies de indução: de um lado, a indução lógica e, de outro, a indução instintiva, a indução artística por assim dizer. Notemos bem que essa é uma distinção psicológica e não lógica. Segundo Helmholtz, ambas as ciências servem-se do raciocínio indutivo; só que, no caso das ciências humanas, o raciocínio indutivo é praticado implicitamente, inconscientemente, sendo portanto dependente do que, em alemão, chamamos de um *Taktgefühl*, uma espécie de tato, de sensibilidade por simpatia. Tal sensibilidade se apóia ainda sobre outras faculdades do espírito como, por exemplo, a riqueza da memória, o respeito à autoridade etc. Por sua vez, o raciocínio explícito do pesquisador das ciências da natureza repousa, ao contrário, inteiramente sobre o uso de uma só função: a do entendimento.

Admitir-se-á de bom grado que esse grande sábio talvez tenha resistido à tentação de tomar como medida a sua própria atividade científica; mas no final, para caracterizar os procedimentos das ciências humanas, ele não dispunha senão de uma só categoria lógica, aquela que ele aprendeu de Mill: a indução. Também para Helmholtz o

modelo que a mecânica fornecera ao conjunto das ciências do século XIX permanecia válido. Mas que essa mecânica fosse também ela um fenômeno histórico e, conseqüentemente, pudesse ser submetida a uma interrogação histórica (como o fez mais tarde P. H. Duhem de modo proveitoso⁴), isso era totalmente estranho para ele.

Contudo, já na mesma época, esse problema se mostrava a muitos com uma certa acuidade. Basta pensarmos nas pesquisas extremamente férteis da “escola histórica”.

Não seria necessário elevar tais pesquisas ao nível de uma tomada de consciência lógica? Já em 1843, J. G. Droysen, o autor que chamou pela primeira vez a atenção sobre a história do helenismo, escrevia: “não existe certamente nenhum domínio científico que seja — teoricamente falando — tão pouco justificado, tão pouco circunscrito e articulado quanto o domínio da história”. E ele apelava a um novo Kant para revelar a fonte viva da história num imperativo categórico “de onde jorrasse [conforme as suas próprias palavras] a vida histórica da humanidade”. O fato de Droysen invocar Kant nos informa que ele não concebe, de modo algum, a epistemologia da história como um *organon* lógico, mas como uma tarefa verdadeiramente filosófica. Ele espera que “uma concepção aprofundada da história possibilite um novo progresso das ciências humanas e se torne o centro de gravidade em que se estabilizam suas oscilações”.⁵ A melhor prova de que é ainda o modelo das ciências naturais que se encontra aqui operante está na forma plural empregada para se dizer *Geisteswissenschaften* ou “ciências humanas”. No entanto, esse “modelo” não significa necessariamente uma identidade epistemológica: ao contrário, as ciências da natureza constituem um modelo para as ciências humanas somente na medida em que as últimas se submetam ao ideal de um valor científico autônomo e fundado. A lógica da história de Droysen — que ele chama de *Historik* — foi o primeiro esboço de uma epistemologia dessa espécie.

³ H. Helmholtz. *Vorträge und Reden*. 4 ed., v. 1: *Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften*. p. 167 e segs.

⁴ P. H. Duhem. *Études sur Léonard de Vinci*, 3v., p. 1.907 e segs.; e *Le système du monde*, oeuvre posthume, 10v., p. 1.913 e segs.

⁵ J. G. Droysen. *Historik*, reed. 1925. p. 97.

Extensão e limites da obra de Wilhelm Dilthey

A obra filosófica de Dilthey é dedicada à mesma tarefa: à constituição, paralelamente à crítica da razão pura, de uma “crítica da razão histórica”. Mas a diferença entre Droysen e Dilthey é grande. Enquanto Droysen permanece um sucessor — crítico, é bem verdade — da filosofia de Hegel (basta lembrarmos que o conceito fundamental de sua lógica da história é posto como conceito geral do homem), em Dilthey a herança romântica e idealista já se encontra sob a influência que desde a metade do século exerceu a lógica de Mill. É verdade que Dilthey já se considerava superior ao empirismo inglês, em razão de sua viva intuição da superioridade da “escola histórica” em comparação a todo pensamento naturalista ou dogmático. Como ele dizia: “Somente na Alemanha o empirismo, dogmático e carregado de preconceitos, pôde ser substituído por uma autêntica empiria; Mill é um dogmático devido a sua carência de erudição histórica”.¹ Essas linhas se encontram nas anotações marginais de um exemplar da *Lógica* de Mill que Dilthey possuía. E, com efeito, o trabalho penoso levado a cabo por Dilthey ao longo de muitas décadas, no sentido de fundar as ciências humanas e distingui-las das ciências da natureza, consiste em um debate contínuo com o ideal metodológico naturalista ao qual Mill, em seu famoso último capítulo, submettera as pró-

¹ W. Dilthey. *Gesammelte Schriften*, v. 5, p. LXXIV.

prias ciências humanas.² À psicologia dita “explicativa”, no sentido naturalista do termo, Dilthey opõe a idéia de uma “*geisteswissenschaftliche Psychologie*” liberta de todo dogmatismo e de toda construção hipotética. A *geisteswissenschaftliche Psychologie* se encarrega do conhecimento e da formulação de leis da vida do espírito que devem servir de fundamento comum às diferentes ciências humanas. De fato, todas as constatações das ciências humanas referem-se, em última instância, aos fatos da “experiência interior”: um domínio do ser que não diz respeito à “explicação” mas sim à “compreensão”.

O esforço de Dilthey para fundar filosoficamente as ciências humanas se apóia nas conseqüências epistemológicas que ele retirou de tudo o que a “escola histórica” (Ranke e Droysen) já havia tentado enfatizar em oposição ao idealismo alemão. Segundo Dilthey, a maior falha na reflexão dos discípulos da “escola histórica” é a sua inconsistência: “Ao invés de, por um lado, revelar os pressupostos epistemológicos da escola histórica e de, por outro lado, examinar aqueles do idealismo que realizaram a trajetória de Kant a Hegel, para daí descobrir as suas incompatibilidades, eles ingenuamente confundiram uns com os outros”.³ O objetivo a que se propõe Dilthey é manifesto: ele pretende descobrir, nos confins da experiência histórica e da herança idealista da escola histórica, um fundamento novo e epistemologicamente consistente; é isso que explica a sua idéia de completar a crítica da razão pura de Kant com uma “crítica da razão histórica”.

Colocar o problema nesses termos significa ter já abandonado o idealismo especulativo; e a analogia que Dilthey estabelece entre o problema da razão histórica e o problema da razão pura deve ser entendida no sentido literal. A razão histórica encontra-se em busca de sua fundamentação não menos do que se encontrava a razão pura algum tempo atrás. A crítica da razão pura não visava apenas à destruição da metafísica como ciência puramente racional do mundo, da alma e de Deus, mas também, simultaneamente, à revelação de um novo domínio em cujo âmbito a ciência racional pudesse ter a sua aplicação jus-

tificada. Dessa linha de argumentação resulta uma dupla conseqüência filosófica. De um lado, se a crítica da razão pura denuncia “os sonhos dos visionários”, não deixa, no entanto, de fornecer uma resposta à questão sobre como é possível uma ciência pura da natureza. De outro lado, ao introduzir o mundo histórico no desenvolvimento autônomo da razão, o idealismo especulativo passou a integrar o conhecimento histórico ao domínio do saber puramente racional. A história tornou-se um capítulo da enciclopédia do espírito.

Isso fez com que a filosofia colocasse, efetivamente, o seguinte problema: como produzir para o mundo do conhecimento histórico algo semelhante àquilo que Kant produziu com êxito para o conhecimento científico da natureza? É possível justificar os conhecimentos empíricos no domínio da história renunciando-se inteiramente às construções dogmáticas?

É aqui que Dilthey se interroga sobre como estabelecer o conhecimento histórico no lugar que em Hegel havia sido ocupado pelo saber absoluto do espírito. Isso no entanto traz mais problemas do que soluções. Dilthey afirma que só podemos conhecer numa perspectiva histórica, já que *nós mesmos* somos seres históricos. Mas tal modo de ser histórico de nossa consciência já não representaria uma limitação intransponível? Hegel resolve esse problema com a *Aufhebung* da história no saber absoluto; mas no caso de Dilthey, que admite a possibilidade de contínuas variações na interpretação das condições históricas, a realização de um saber objetivo não ficaria descartada de antemão? Dilthey meditou incansavelmente sobre esse problema; o objetivo de suas reflexões era precisamente legitimar como *ciência objetiva* o conhecimento científico acerca do que é historicamente condicionado. Ele obteve um auxílio importante com a idéia de uma estrutura que se autoconstitui como unidade a partir de seu próprio centro. Tratava-se então de um esquema bastante flexível: o conhecimento de condições históricas infinitamente complicadas tornou-se algo concebível, estendendo-se a ponto de incluir o conhecimento histórico universal. A idéia de que uma relação estrutural possa tornar-se inteligível a partir de seu próprio centro corresponde ao velho princípio hermenêutico e responde, ao mesmo tempo, às exigências do pensamento histórico. De acordo com tais exigências, todo momento his-

² W. Dilthey. *Gesammelte Schriften*, v. 5, p. 56 e segs.

³ *Ibid.*, v. 7, p. 281.

tórico deve ser compreendido a partir de si mesmo, não podendo ser submetido às medidas de um tempo que lhe é estranho. Mas a aplicação desse esquema pressupõe que o historiador seja capaz de se desembaraçar de sua própria situação histórica. De fato, não significa ter um “senso histórico” precisamente a pretensão de ver-se livre dos preconceitos da época em que se vive? Dilthey estava convencido de que havia chegado a uma verdadeira visão histórica do mundo mas, no fundo, o que a sua reflexão epistemológica pretendia justificar não era outra coisa do que o grandioso e épico esquecimento de si praticado por Ranke.

Isso explica em que sentido preciso a perspectiva da finitude e da historicidade não acarreta, na opinião de Dilthey, nenhum prejuízo aos princípios de validade do conhecimento nas ciências humanas. Para Dilthey, a tarefa da consciência histórica consiste em vencer a sua própria relatividade, justificando com isso a objetividade do conhecimento no domínio das ciências humanas. Mas como legitimar tal pretensão da consciência histórica à objetividade, a despeito de seu modo de ser condicionado e limitado, e mesmo em oposição a todas as outras formas cognitivas que encontramos na história, formas sempre relativas a uma determinada perspectiva?

Segundo Dilthey, tal legitimação não pode residir no saber absoluto de Hegel. O saber absoluto se constitui como uma consciência de si efetiva que reúne em si a totalidade das fases do devir do espírito. Mas não é essa a pretensão que a consciência filosófica possui, a pretensão de conter em si toda a verdade da história do espírito, tese que é rejeitada, precisamente, por uma visão histórica do mundo? Precisamos, portanto, de uma *experiência* histórica, já que a consciência humana não é uma inteligência infinita para a qual tudo se encontra simultaneamente presente. Para uma consciência finita e histórica, a identidade absoluta da consciência com o objeto é, por princípio, irrealizável: a consciência encontra-se sempre imersa em influências históricas. Mas, então, em que consiste o seu privilégio de poder ultrapassar a si mesma e tornar-se capaz de um conhecimento histórico objetivo?

Eis a resposta de Dilthey: por mais impenetrável que seja o seu fundamento, a vida histórica não é desprovida do poder de conhecer historicamente a sua possibilidade de ter um comportamento histórico. Desde o advento da consciência histórica e de sua consagração nos encontramos em uma nova situação. *Doravante*, essa consciência não é mais uma simples expressão irrefletida da vida real. Ela deixa de

avaliar tudo o que lhe é transmitido segundo os parâmetros da compreensão que ela tem de sua própria vida e de garantir assim a continuidade de uma tradição. A consciência histórica sabe agora se colocar numa relação reflexiva com ela mesma e com a tradição: ela compreende a si mesma pela e através de sua própria história. *A consciência histórica é um modo do conhecimento de si.*

Dilthey nos propõe, portanto, compreender a aparição e a gênese de uma consciência científica através de uma análise da essência do conhecimento de si. Mas é aí que se torna manifesto o malogro filosófico de Dilthey no que se refere ao problema que ele mesmo se propôs.

Dilthey tem como ponto de partida a suposição de que a vida traz em si mesma a reflexão. Coube a Georg Misch o mérito de evidenciar a orientação de Dilthey para uma filosofia da vida. Ora, essa orientação tem por fundamento a idéia de que, enquanto tal, toda vida comporta em si um saber. Mesmo a íntima familiaridade que caracteriza uma vivência contém uma espécie de retorno da vida sobre ela mesma. “O saber existe aí, ele é, sem reflexão, ligado à vida”,⁴ escreve Dilthey. É essa mesma reflexividade imanente à vida que, segundo Dilthey, encontra-se na base da experiência viva que temos do significado. A experiência do sentido no âmbito coesivo da vida só é possível quando deixamos de “perseguir seus objetivos” vitais; essa reflexão só é possível quando assumimos um certo recuo, colocando-nos acima das relações em que se sustentam as nossas diferentes atividades. Dilthey enfatiza — e, sem dúvida, com razão — que o que chamamos de sentido da vida se constitui, muito antes do que toda objetivação científica, no interior de uma visão natural da vida sobre si mesma. Essa visão natural da vida sobre si mesma encontra-se objetivada na sabedoria dos provérbios e dos mitos, mas sobretudo nas grandes obras de arte. A arte, com efeito, constitui o meio privilegiado pelo qual se compreende a vida, já que, situada “nos confins do saber e da ação”,⁵ ela

⁴ W. Dilthey. *Gesammelte Schriften*, v. 7, p. 18: “Das Wissen ist da, es ist ohne Besinnen, mit dem Erleben verbunden”. A versão de Gadamer para o francês é a seguinte: “Le savoir est là, il est, sans réflexion, lié à la vie”. (N. do T.)

⁵ Ibid., v. 7, p. 207.

permite que a vida se revele a si mesma em uma profundidade onde a observação, a reflexão e a teoria já não têm acesso.

Devemos, no entanto, evitar limitar o sentido reflexivo da vida à expressão pura que encontramos nas obras de arte. É preciso dizer que toda expressão da vida implica um saber que a forma a partir de seu interior. Não é a expressão o ambiente plástico do espírito — o espírito objetivo de Hegel — cujo domínio engloba toda forma de vida humana? Em sua linguagem, em seus valores morais e suas formas jurídicas, o indivíduo, o ser isolado, encontra-se sempre além de suas particularidades. O meio ético em que ele vive e o qual compartilha com os outros constitui algo de “sólido” que lhe permite orientar-se a despeito das contingências um tanto vagas de seus *élans* subjetivos. Consagrar-se aos propósitos comuns, a uma atividade voltada para a comunidade, é o que, segundo Dilthey, libera o homem de sua particularidade e de seu ser efêmero.

Isso poderia ser ainda aceito por Droysen, mas recebe, em Dilthey, um realce todo particular. “Investigar as formas sólidas”:⁶ eis, de acordo com Dilthey, a tendência essencial da nossa vida, tendência presente tanto na contemplação e nas ciências quanto na reflexão que implica sempre a experiência prática. Compreende-se então que, aos olhos de Dilthey, a objetividade do conhecimento científico, não menos do que a reflexão meditativa da filosofia, seja um desdobramento das tendências naturais da vida. O que as reflexões de Dilthey pretendem não é, pura e simplesmente, uma adaptação superficial do método das ciências humanas aos procedimentos das ciências da natureza, mas sim a descoberta de algo que seja autenticamente comum aos dois métodos. Faz parte da essência do método experimental o ir além das contingências de uma observação subjetiva, e é dessa maneira que ele realiza com êxito a descoberta das leis da natureza. Ultrapassar metodicamente as contingências de uma perspectiva puramente subjetiva e, desse modo, realizar um conhecimento histórico e objetivo, tal é a aspiração profunda das ciências humanas. E acaba-se também por reconhecer uma intenção e um sentido análogos na própria filosofia, pelo menos quando, ao renunciar à pretensão de um conhecimento puro através da análise de conceitos, ela “se objetiva a si mesma como um fato humano e histórico”.⁷ A posição de Dilthey, centrada inteiramente na relação entre a vida e o

saber, resiste perfeitamente à objeção idealista que a acusa de “relativismo histórico”. Enraizar a filosofia no fato primordial da vida significa abandonar a simples investigação de um sistema não-contraditório de enunciados e conceitos. O papel que em toda vida desempenha a *Besinnung* — a tomada de consciência, a reflexão — deve ser reconhecido também, segundo Dilthey, no interior da reflexão filosófica. Esta última é uma *Selbstbesinnung* que leva a termo a reflexividade da vida. A filosofia deve, a partir de então, ser compreendida como uma objetivação da vida. Ela se torna “filosofia da vida”, mas não certamente no sentido e com as pretensões que o idealismo anteriormente havia tomado para si. Essa reflexão não se propõe construir, a partir da unidade de um princípio especulativo, a única filosofia possível; ao contrário, segue o caminho da *Selbstbesinnung* histórica. Nesse sentido ela não é atingida, em absoluto, pela acusação de relativismo.

É verdade que Dilthey não deixou de se preocupar com o problema do relativismo. Meditou muito sobre como assegurar objetividade em todas essas relatividades, sobre como conceber a relação do finito com o absoluto. “Nossa tarefa”, dizia, “será explicar como os valores relativos de uma época podem adquirir uma dimensão de algum modo absoluta.”⁸ No entanto, procuramos em vão uma resposta efetiva de Dilthey ao problema do relativismo. E isso não porque ele não encontrou verdadeiramente uma resposta, e sim porque esse problema não ocupou, em última análise, o centro mesmo de seu pensamento. Com efeito, no âmbito do desdobramento da *Selbstbesinnung* histórica que o levou de relatividade em relatividade, Dilthey sempre se sentiu como já a caminho do absoluto. Ernst Troeltsch resumia muito bem a sua obra, nesse sentido, com a seguinte fórmula: “da relatividade à totalidade”. A expressão corresponde perfeitamente à fórmula do próprio Dilthey: “ser conscientemente um ser condicionado”.⁹ É evidente que essa fórmula condensa uma crítica explícita ao idealismo, para o qual a verdade ou o acabamento da consciência só é real como consciência infinita, ou seja, espírito absoluto.

Mas, considerando-se as incessantes retomadas de sua meditação a propósito da objeção ao relativismo, percebe-se logo que ele mesmo não se deu conta inteiramente da implicação antiidealista de

⁶ W. Dilthey. *Gesammelte Schriften*, v. 7, p. 347.

⁷ *Ibid.*, v. 7, p. 339 e segs.; ver v. 8.

⁸ W. Dilthey. *Gesammelte Schriften*, v. 7, p. 290.

⁹ *Ibid.*, v. 5, p. 364.

sua filosofia, inspirada no problema da "vida". Com efeito, não há como explicar de outro modo o fato de Dilthey nunca ter apontado a motivação intelectualista da objeção ao relativismo, intelectualismo incompatível não só com a implicação última de sua filosofia da vida, mas, também com o ponto de partida por ele escolhido, ou seja, a imanência do saber à vida mesma.

A razão profunda de tal incoerência no pensamento de Dilthey reside, sem dúvida, no seu *cartesianismo* latente. Suas reflexões histórico-filosóficas com vistas à fundação das ciências humanas não são, em verdade, conciliáveis com o ponto de partida de sua filosofia da vida. Dilthey exige que sua filosofia se estenda a todos os domínios em que "a consciência, por meio de uma atitude reflexiva e dubitativa, encontre-se liberta do domínio de dogmas autoritários e aspire a um saber verdadeiro".¹⁰ Essa afirmação, nos parece claro, reflete perfeitamente o espírito da ciência e da filosofia modernas em geral. A ressonância cartesiana de tal afirmação não pode, igualmente, ser ignorada. E, no entanto, Dilthey a aplica, curiosamente, em sentido bem diferente: "Sempre e por toda parte a vida conduz à reflexão sobre o que nela se apresenta, a reflexão conduz à dúvida, e a vida só pode resistir à dúvida levando o pensamento até a conquista de um saber válido".¹¹ Essa citação mostra bem que, na realidade, para Dilthey, ao contrário dos epistemólogos de estilo cartesiano, não se trata de romper com os preconceitos filosóficos, mas sim que a própria vida real na sua totalidade — a tradição moral, religiosa, jurídica etc. — leva necessariamente à reflexão, exigindo assim uma nova ordem de racionalidade. Mas, no entanto, o que Dilthey entende nessa passagem por "saber" e "reflexão" é algo mais do que a simples imanência do saber à vida, a imanência universal a que nos referimos acima. Com efeito, as tradições vivas, como a tradição moral, religiosa e jurídica, são sempre tributárias, sem passar pela reflexão do saber espontâneo que a vida tem de si mesma. Já dissemos que, ao se dedicar à tradição, o indivíduo se eleva ao nível do espírito objetivo. Estaremos, portanto, de acordo com o dizer de Dilthey, segundo o qual a influência que o pensamento exerce sobre a vida "jorra de uma necessidade intrínseca de se encontrar, no interior das variações inconsistentes das percepções sensíveis, dos desejos e afec-

ções, algo sólido que garanta um comportamento estável e harmonioso".¹² Mas isso ocorre graças, precisamente, às objetivações do espírito, tais como a moral, o direito positivo e a religião, que unem o ser particular à objetividade da sociedade. Eis, nesse sentido, o que resulta incompatível na filosofia diltheyana da vida: é que ao mesmo tempo ela reivindica para si, ante todas essas objetivações do espírito, uma postura "reflexiva e dubitativa" que é própria de um trabalho de ordem "científica". Dilthey continua, aqui, a aderir ao ideal científico da filosofia das luzes. Ora, essa filosofia das luzes afina-se tão pouco com a *Besinnung* imanente à vida que é precisamente ao intelectualismo e ao dogmatismo da primeira que, em princípio, a filosofia diltheyana da vida se opõe radicalmente.

De fato, a certeza que se adquire através da dúvida é fundamentalmente diferente daquele outro tipo de certeza, imediata, que possuem os valores e os fins no âmbito da vida e que se dão à consciência com uma pretensão absoluta. Há uma diferença decisiva entre esse tipo de certeza que se realiza no seio da vida e a certeza das ciências. A certeza obtida nas ciências possui sempre uma ressonância cartesiana: ela é resultado de um método crítico. Este último coloca em dúvida as opiniões transmitidas, a fim de adquirir, através de um novo exame, sua confirmação ou retificação. Fala-se aqui, com muita propriedade, de uma dúvida metódica. Utilizando-se do artifício da dúvida hiperbólica, em uma experiência análoga às que são realizadas em laboratório, Descartes propôs-se demonstrar, em suas célebres *Méditations*, o *fundamentum inconcussum* que é a consciência de si. Do mesmo modo, uma ciência metódica em princípio põe em dúvida tudo de que se possa duvidar para, assim, poder chegar à certeza de seus conhecimentos. Ora, é característico do pensamento de Dilthey o fato de ele não distinguir dessa dúvida metódica aquela dúvida que nos invade por assim dizer sem razão, espontaneamente. Para Dilthey, a certeza científica não é mais do que o acabamento da certeza que reina no interior da vida. O que não significa que Dilthey não tivesse sofrido as incertezas da vida, com todo o peso que lhe confere a historicidade concreta. Muito ao contrário, quanto

¹⁰ W. Dilthey. *Gesammelte Schriften*, v. 7, p. 6.

¹¹ *Ibid.*

¹² W. Dilthey. *Gesammelte Schriften*, v. 7, p. 6.

mais se dedicava às ciências modernas, mais experimentava a tensão entre a tradição de suas origens e as forças históricas liberadas pela vida moderna. Sua busca de algo “sólido”, como dizia, se explica precisamente por uma espécie de instinto de defesa que ele desenvolveu em face da turbulenta realidade da vida. Mas para vencer as incertezas da vida ele pretendia encontrar esse algo “sólido” nas ciências, e não nas certezas que a experiência da vida mesma pudesse oferecer.

O processo pessoal de secularização, que fez de Dilthey — um estudante de teologia — um filósofo, pode ser comparado ao processo histórico do nascimento das ciências modernas. Assim como as ciências da natureza nos proporcionam uma luz limitada, embora segura, sobre os segredos da natureza, agora o poder cientificamente desenvolvido de “compreender” é dirigido aos mistérios da vida. A filosofia das luzes se realiza na consciência.

* * *

É a partir daí que se compreende em que sentido Dilthey é dependente da hermenêutica romântica. De fato, a hermenêutica romântica mascara a diferença essencial entre a experiência histórica e o conhecimento científico; quer dizer, ela não nos impede de negligenciar a historicidade essencial do modo de conhecimento nas ciências humanas e de coordená-las com a metodologia das ciências da natureza. Assim, por exemplo, Dilthey defendia para as ciências humanas um ideal de “objetividade” que só servia para garantir-lhes um *status* igual ao das ciências exatas. Daí procedem também o uso freqüente que Dilthey gostava de fazer da palavra “resultado” e sua preferência pelas descrições metodológicas; uso e preferência que atendem ao mesmo objetivo. Nisto a hermenêutica romântica lhe foi útil, já que também ela desconhecia a natureza histórica da experiência que se encontra na base das ciências humanas. Com efeito, ela parte da pressuposição de que o objeto próprio da compreensão é o texto a ser decifrado e compreendido, e que todo encontro com um texto é um encontro do espírito consigo mesmo. Todo texto é suficientemente estranho para colocar um problema e suficientemente familiar para que, em princípio, a possibilidade de decifrar-lhe o sentido seja garantida, mesmo quando do texto só se sabe de antemão que ele é um texto escrito, quer dizer, espírito.

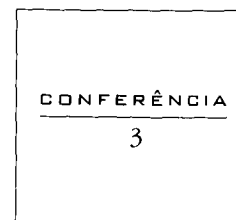
Como se pode ver em Schleiermacher, a hermenêutica tem por modelo a compreensão recíproca a que se chega na relação entre o eu e o tu. Compreender um texto comporta a mesma possibilidade de perfeita adequação que a compreensão do “tu”. O que é visado pelo autor torna-se imediatamente evidente pelo seu texto; o texto e o intérprete são absolutamente contemporâneos. Eis aí o triunfo do método filológico: apreender o espírito passado como presente, acolher o que é estranho como familiar. Torna-se claro a partir daí que, apesar da diversidade dos métodos, a “diferença” com relação às ciências da natureza não existe mais, já que em ambos os casos é a um objeto totalmente presente que endereçamos nossas questões, a um objeto que contém em sua totalidade a resposta.

Desse ponto de vista, Dilthey deu perfeitamente conta da tarefa que se propôs: justificar epistemologicamente as ciências humanas concebendo o mundo histórico como um texto a se decifrar. Afirmação que resume bem a posição da “escola histórica”. Ranke já havia assinalado como tarefa sagrada do historiador a decifração dos hieróglifos da história. Mas Dilthey vai mais longe. Somente para o intérprete que reduz a história àquela do espírito é que a realidade histórica tem um sentido suficientemente transparente para ser decifrada como um texto. É o próprio Dilthey que deduz tal conseqüência, reconhecendo assim a sua filiação à filosofia do espírito de Hegel. E enquanto a hermenêutica romântica de Schleiermacher ambicionava ser um instrumento universal do espírito (mas limitada a exprimir, graças a esse instrumento, a força salvadora da fé cristã), a *Grundlegung* diltheyana das ciências humanas, por sua vez, percebia a hermenêutica como *telos* da consciência histórica. Para esta última só existe uma espécie de conhecimento da verdade: aquela que *compreende a expressão* e, na expressão, a vida. Nada é incompreensível na história. Tudo se compreende porque tudo se parece com um texto. “Como as letras de uma palavra, a vida e a história possuem um significado”,¹³ dizia Dilthey. Conseqüentemente, o estudo do passado histórico é concebido não como experiência histórica, mas como *decifração*. Eis uma diferença importante entre as concepções de Dilthey e a perspectiva da hermenêutica romântica; diferença que os vínculos de Dilthey com a hermenêutica romântica não nos devem dissimular.

¹³ W. Dilthey. *Gesammelte Schriften*, v. 7, p. 291.

Ora, a experiência histórica se define pelas aquisições históricas das quais ela se origina e pela impossibilidade de destacá-la dessa origem; ela jamais será, portanto, um método puro. Certamente, haverá sempre um meio de deduzir regras gerais dessa experiência, mas o sentido metodológico desse procedimento não autoriza a extrair daí uma lei propriamente dita, subsumindo-se de maneira unívoca um dado conjunto de casos concretos. As regras só são o que são com base no uso; a idéia de regras da experiência exige sempre que as mesmas sejam postas *à prova* pelo uso. Isto é o que permanece válido, de um modo geral e universal, para o conhecimento que temos nas ciências humanas. Estas jamais atingem outra "objetividade" senão aquela que toda experiência traz consigo.

O esforço de Dilthey para compreender as ciências humanas a partir da vida — e começando pela experiência vivida — nunca se afinou verdadeiramente com a concepção cartesiana da ciência de que ele não soube se desfazer. Por mais que quisesse enfatizar as tendências "contemplativas" da vida mesma, a atração desse algo "sólido" que a vida comporta, sua concepção de objetividade, que ele reduz à objetividade de "resultados", permanece ligada a uma origem que é muito diferente da experiência vivida. Eis por que ele não soube resolver o problema que tomou para si: justificar as ciências humanas com a intenção expressa de torná-las iguais às ciências da natureza.



Martin Heidegger e o significado de sua "hermenêutica da facticidade" para as ciências humanas

Nesse meio tempo, contudo, a pesquisa fenomenológica inaugurada por Edmund Husserl rompeu definitivamente com os entraves do metodologismo neokantiano. Husserl fez do retorno à esfera das vivências um tema de pesquisa absolutamente universal, superando assim o ponto de vista que se limitava à problemática puramente metodológica das ciências humanas. Suas análises do "mundo da vida" (*Lebenswelt*) e da constituição anônima de todo sentido e toda significação que formam o solo e a textura da experiência mostraram definitivamente que o conceito de objetividade representado pelas ciências constituiu apenas um caso particular. A oposição entre natureza e espírito é revista; as ciências humanas e as ciências da natureza devem ser compreendidas a partir da intencionalidade da vida universal. Essa compreensão é a única capaz de satisfazer às exigências de uma *Selbstbesinnung* da filosofia.

À luz da sua retomada da questão do ser, Heidegger deu às descobertas de Husserl um sentido ainda mais radical. Heidegger concorda com Husserl em que não é necessário separar, como fazia Dilthey, o ser histórico do ser da natureza para legitimar, no plano da teoria do conhecimento, a especificidade metodológica das ciências históricas. Ao contrário, o modo de conhecimento próprio às ciências da natureza é uma espécie de derivada da compreensão que, como diz Heidegger em *Sein und Zeit*, "se aplica à tarefa legítima de apreensão das coisas [*o Vorhandene*, o ente 'subsistente'] em sua essencial incompre-

ensibilidade".¹ Para Heidegger, o compreender, a compreensão, não é mais, como para Dilthey, um ideal de conhecimento ao qual o espírito que envelheceu deve resignar-se, nem é mais o simples ideal de método da filosofia. Ao contrário, o compreender é a forma originária de realização do ser-aí humano enquanto ser-no-mundo. E, antes de sua diferenciação nas duas direções do interesse prático e do interesse teórico, o compreender é o modo de ser do ser-aí que o constitui como "saber-ser" (*savoir-être*) e "possibilidade".

Tendo por fundo a análise existencial do *ser-aí* de Heidegger, com as inúmeras novas perspectivas que ela implica para a metafísica, a função da hermenêutica nas ciências humanas também nos aparece sob uma luz inteiramente nova. Quando Heidegger retoma o problema do ser, de uma maneira que vai muito além de toda a metafísica tradicional, ele assegura ao mesmo tempo uma posição radicalmente nova com relação às aporias clássicas do historicismo: seu conceito de compreensão tem um peso *ontológico*. A compreensão também já não é mais uma *operação* que se deslocaria em sentido inverso e posterior ao da vida constituidora, ela é o modo de ser originário da vida humana mesma. Enquanto, partindo de Dilthey, Misch descobre na livre distância com relação a si uma das possibilidades fundamentais da vida, possibilidade na qual o fenômeno da compreensão deve-se fundar, Heidegger, partindo também de Dilthey, vai mais longe: torna-se o iniciador de uma reflexão ontológica radical e revela o projeto (*Entwurf*) existente em toda compreensão. A compreensão é o movimento mesmo da "transcendência".

Para a hermenêutica tradicional, é verdade, as teses heideggerianas parecem uma verdadeira provocação. Certamente o verbo alemão *verstehen* ("compreender") possui dois sentidos: *primeiro*, tem o mesmo sentido quando dizemos, por exemplo:² "Eu compreendo o significado de alguma coisa"; e significa também: "ser entendido em alguma coisa". Vamos dar um exemplo deste último caso: *er versteht sich nicht auf das Lesen* — que se traduz por "no que concerne à leitura, ele não é um entendido" — significa ele não "sabe" ler. Em outras palavras, o verbo *verstehen* significa, além do

seu primeiro sentido, um "saber-fazer", um "poder", uma "capacidade para" desempenhar uma tarefa no nível prático. Mas, neste último sentido, ele parece distinguir-se essencialmente da compreensão que se obtém num conhecimento científico. E todavia, ao examinarmos mais de próximo, encontramos ainda alguma coisa comum às duas acepções do termo: um ato de conhecer, um "ser entendido em alguma coisa", um "*saber* como se situar". Quem "compreende" um texto, para não dizer uma lei, não apenas se projeta, no esforço da compreensão, em direção a um significado, mas adquire pela compreensão uma nova liberdade de espírito. Isso implica novas e numerosas possibilidades, como interpretar um texto, ver as relações escondidas que ele dissimula, tirar conclusões etc.; todas as coisas que definem precisamente o que queremos dizer quando falamos da compreensão ou do conhecimento de um texto. Paralelamente, quem "é entendido" em mecânica, ou quem "é entendido" neste ou naquele ofício como, por exemplo, o sábio que "é um entendido" em hermenêutica, sabe bem como "se ocupar". Em suma, mesmo que pareça perfeitamente evidente que a compreensão simplesmente prática de um fim racional possua outras normas que não a compreensão de um texto, por exemplo, ou de qualquer outra expressão da vida, não é menos verdade que *todas as compreensões se reduzem, finalmente, ao nó comum de um "eu sei como me ocupar"*, isto é, a uma compreensão de si em relação a alguma outra coisa.

De modo semelhante, compreender um gesto ou uma expressão de rosto é mais do que apreender diretamente o seu significado imediato; é descobrir o que está escondido na alma e apreender, a partir de então, como deveríamos "ocuparmo-nos" dela. Dir-se-á com razão, em vista dos casos que acabamos de enumerar, que realizar uma compreensão é fazer de suas próprias possibilidades um projeto.

A história lexicológica da palavra alemã *Verstehen* confirma esse resultado. Com efeito, o significado primitivo da palavra parece ser o que ela tinha na antiga linguagem jurídica que usava a expressão: "eine *causa* verstehen" ("compreender" uma causa) no sentido de "defender uma causa perante um tribunal". Que o emprego da palavra evoluiu mais tarde para o sentido que hoje nos é familiar se explica, manifestamente, pelo fato de que a defesa de uma "causa" significa, necessariamente, fazer dela a sua própria causa; a ponto de não se perder

¹ Heidegger. *Sein und Zeit*. 1927. p. 153.

² Gadamer faz referência à semelhança desse primeiro sentido com o verbo *comprendre* em francês: "*Je comprends la signification de quelque chose*". Como língua latina, a observação vale igualmente para o português. (N. do T.)

a firmeza frente a qualquer argumento que possa ser apresentado pelo adversário.

* * *

Vê-se então facilmente que a hermenêutica tradicional restringia excessivamente o horizonte dos problemas ligados à idéia de compreensão. A esse respeito, a iniciativa tomada por Heidegger num plano bem mais amplo que o de Dilthey foi particularmente promissora no que concerne ao nosso problema da hermenêutica. Certamente, Dilthey rejeitava terminantemente o recurso aos métodos naturalistas nas ciências humanas, e Husserl, como sabemos, tachava de “absurda” a aplicação do conceito naturalista de objetividade às ciências humanas, demonstrando a fundamental relatividade implicada em toda espécie de mundo, em toda espécie de conhecimento histórico. Mas, em Heidegger, assistimos a uma valorização ontológica do problema posto pela estrutura da compreensão histórica, fundada sobre a existência humana que é, essencialmente, orientada para o futuro.

Ao reconhecer o tributo que o saber histórico paga à estrutura projetiva do ser-aí, ninguém sonharia em colocar em dúvida os critérios imanentes do que chamamos de conhecimento. O conhecimento histórico não é nem uma espécie de projeto, no sentido de planejamento, nem a extrapolação de finalidades visadas, nem ainda uma disposição das coisas de acordo com a boa vontade, com preconceitos vulgares ou com as sugestões de algum tirano: o conhecimento histórico é, ao contrário, uma *mensuratio ad rem*. Com a exceção de que a *res* não seja compreendida como um *factum brutum*: ela não tem nada de algo simplesmente “subsistente” (*bloss vorhanden* no sentido heideggeriano), nada de alguma coisa constatável ou mensurável instrumentalmente; o seu modo de ser próprio é, ao contrário, aquele do ser-aí humano. Importa, apenas, compreender corretamente essa afirmação tantas vezes repetida. Ela não significa, de modo algum, que o conhecimento e o que é conhecido tenham um modo de ser simplesmente homogêneo, e que o “método” das ciências humanas funda-se sobre tal homogeneidade. Isto faria da teoria da história (*Historik*) uma psicologia. A relação comum entre o conhecimento e o conhecido, esse tipo de pertencimento que os une um ao outro, não se funda sobre a equivalência de seus modos de ser, mas sobre o *que é* o seu modo de ser. Isto significa que nem o conhecimento nem o conhecido são “onticamente”, e simplesmente “sub-

sistentes” mas “históricos”, quer dizer, eles são o modo de ser da historicidade. Como afirmava o conde Yorck, “tudo depende da diferença genérica entre o ôntico e o histórico”.³ Quando Yorck nos mostra a oposição que separa a homogeneidade ontológica e o pertencimento — o que distingue a *Gleichartigkeit* da *Zugehörigkeit* —, aparece então o problema que Heidegger desenvolverá em toda a sua radicalidade. Com efeito, para Heidegger, o fato de só podermos falar da história por sermos nós mesmos seres históricos significa que é a historicidade do ser-aí humano, em seu movimento incessante de expectativa e esquecimento, que permite o retorno do passado à vida. O que antes aparecia como novo ao conceito de ciência e de método, como uma maneira meramente “subjativa” de se abordar o conhecimento histórico, situa-se agora no primeiro plano de uma interrogação fundamental. O pertencimento (*Zugehörigkeit*) “condiciona” o interesse histórico não somente no sentido dos fatores não-científicos e subjetivos que motivam a escolha de um tema ou de uma questão; se aceitássemos semelhante hipótese, estaríamos interpretando o conceito de pertencimento como um caso particular de servidão emocional: a simpatia. Ao contrário, o “pertencimento” à tradição não é menos originariamente e essencialmente constitutivo da finitude histórica do ser-aí do que o fato de este ser-aí encontrar-se sempre em um projeto em direção as suas possibilidades futuras. Sobre esse ponto, Heidegger sublinha com razão que os dois momentos do “ser-lançado” (*Geworfenheit*) e do “pro-jeto” (*Entwurf*) devem sempre ser pensados conjuntamente. Desse modo, não existe nenhuma compreensão ou interpretação que não ponha em jogo a totalidade dessa estrutura existencial, mesmo quando a intenção do sujeito do conhecimento é restringir-se a uma leitura puramente “literal” de um texto ou deste ou daquele evento.

* * *

Essas observações ainda não constituem uma resposta suficiente ao problema posto pela hermenêutica. Contudo, a interpretação heideggeriana da compreensão como “existencial” representa o seu elemento mais fundamental. Se a “compreensão” é uma determinação

³ Yorck. In: *Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*. 1923. p. 191.

transcendental de toda existência, então a “compreensão” própria à hermenêutica adquire também uma nova dimensão e uma importância universal. O fenômeno e a problemática do “pertencimento”, que a “escola histórica” não soube justificar, passam a adquirir, a partir de então, um significado concreto, e a tarefa propriamente dita da hermenêutica será, precisamente, apreender esse significado que é o seu próprio.

A estrutura existencial do “pro-jeto lançado”, fundamento da compreensão como operação significativa do ser-aí, é a estrutura que se encontra também na base da compreensão que tem lugar nas ciências humanas. Os vínculos concretos que representam uma moral ou uma tradição, mais genericamente, as condições históricas concretas, assim como as possibilidades futuras que elas implicam, definem o que se põe em marcha no interior da compreensão própria às ciências humanas. A importância de uma doutrina existencial como a do “ser-lançado” — *Geworfenheit* — consiste precisamente em mostrar que o ser-aí que se projeta em direção ao seu futuro “saber-ser” é um ser que, desde sempre, já foi, de modo que todo o seu livre comportar-se se choca e se detém na facticidade de seu ser. Aqui encontramos portanto, em oposição à pesquisa da constituição transcendental da fenomenologia husserliana, o ponto crucial de uma “hermenêutica da facticidade” (Heidegger). Esta última é plenamente consciente de ser inevitavelmente precedida por aquilo mesmo que lhe dá a possibilidade de ter um pro-jeto, pro-jeto que, portanto, só pode ser um pro-jeto finito.

A compreensão de uma tradição histórica carregará necessariamente consigo a marca dessa estrutura existencial do ser-aí. O problema que então se põe é saber como reconhecer essa marca no âmbito da hermenêutica das ciências humanas. Pois, para as ciências humanas, não pode haver dúvidas quanto à posição de se “opor” ao processo, em si mesmo histórico, da tradição a que elas devem o seu acesso à história. Retrair-se ou “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. Muito pelo contrário, a atitude autêntica é aquela que visa a uma “cultura” da tradição no sentido literal da palavra, ou seja, um desenvolvimento e uma continuação daquilo que reconhecemos como sendo o elo concreto entre todos nós. Evidentemente, só nos introduzimos em tal cultura quando consideramos o que é transmitido pelos nossos ancestrais com um espírito objetivista, isto é, como objeto de um método científico ou como se fora algo fundamentalmente diferente, comple-

tamente estrangeiro. Aquilo que nos preparamos para acolher não deixa jamais de ter ressonância em nós; é o espelho em que cada um de nós se reconhece. De fato, a realidade da tradição mal constitui um problema de conhecimento; ela é, ao contrário, um fenômeno de apropriação espontânea e produtiva de conteúdos transmitidos.

Dito isto, cabe agora perguntar se o advento da consciência histórica abriu verdadeiramente um abismo intransponível entre a nossa atitude científica e o nosso comportamento natural espontâneo com relação à história. Dito de outro modo, a consciência dita histórica não se enganaria ao qualificar, sem reservas, a sua historicidade de simples preconceito do qual ela deve desembaraçar-se? A própria “ciência sem preconceitos”, a *vorurteilslose Wissenschaft*, não participa, mais do que pensa, da atitude ingênua de recepção e reflexão pela qual o passado se nos apresenta como tradição viva? Independente de outras atitudes, científicas ou cotidianas, aquela não vive *senão através* das solicitações que lhe chegam de uma tradição. Não deveríamos admitir que o significado dos objetos de pesquisa, que ela toma de empréstimo à tradição, é formado exclusivamente pela tradição? Mesmo que um dado objeto histórico, num caso verdadeiramente extremo da pesquisa histórica, não respondesse a nenhum interesse histórico atual, ainda assim ficaria confirmado que não há objeto histórico que não se imponha sempre com a obrigação de ser interrogado originariamente como fenômeno histórico, quer dizer, de ser apreendido num significado que nada tem de imutável, mas sim que jamais será definitivamente determinado.

Para se proceder a uma hermenêutica histórica deve-se, conseqüentemente, começar por remover a oposição abstrata entre tradição e pesquisa histórica, entre história e saber. Tudo o que a tradição viva, de uma parte, e a pesquisa histórica, de outra, carregam forma uma unidade efetiva que só pode ser analisada como uma rede de ações recíprocas. Será mais correto, portanto, ver na consciência histórica não um fenômeno radicalmente novo, mas uma transformação relativa, se bem que “revolucionária”, no interior daquilo que, desde sempre, constituiu o comportamento do homem em face de seu passado. Trata-se, em outros termos, de se familiarizar com o papel que a tradição desempenha no interior do comportamento histórico, e indagar sobre a sua produtividade hermenêutica.

O problema hermenêutico e a ética de Aristóteles

A esta altura de nossa exposição, parece que o problema com o qual nos ocupamos encontra-se intimamente ligado a uma problemática desenvolvida por Aristóteles em suas investigações éticas.¹ Com efeito, o problema posto pela hermenêutica pode ser definido pela seguinte questão: que sentido se deve dar ao fato de que uma única e mesma mensagem transmitida pela tradição seja, não obstante, apreendida sempre de maneira diferente, isto é, em relação à situação histórica concreta daquele que a recebe? No plano lógico, o problema do compreender se apresentará, portanto, como o de uma aplicação particular de algo geral (a mensagem auto-idêntica) a uma situação concreta e particular. Ora, é certo que a ética de Aristóteles não se interessa pelo problema hermenêutico e menos ainda pela sua dimensão histórica, mas sim pelo exato papel que deve assumir a razão em todo comportamento ético; e é aqui que esse papel da razão e do saber revela analogias surpreendentes com o papel do saber histórico.

Ao criticar o intelectualismo socrático e platônico presente na questão do bem, Aristóteles se torna o fundador da ética como disciplina independente da metafísica. Mostrando tratar-se de uma generalidade vazia, ele opõe à idéia platônica do bem o *bem humano*, isto é, o bem com relação à atividade humana. Essa crítica se dirige, portanto, contra a

¹ No que se segue, nos referiremos sobretudo à *Ética a Nicômacos* e, em particular, ao livro 6 dessa obra.

identificação da virtude com o saber, da *Areté* com o *Logos*, tal como defendida pela ética socrático-platônica. Ao definir o elemento fundamental da consciência ética do homem como *Orexis*, como “desejo” e como a organização desse desejo em uma atitude inalterável, em uma *Hexis*, Aristóteles recoloca a doutrina de seus mestres em sua justa proporção. Lembremos que, segundo a teoria de Aristóteles, são a repetição e o hábito² que se encontram na base da *Areté*; o que mostra o significado do próprio nome “ética”.

Como comportamento especificamente humano, o ser ético se distingue do ser natural por não se constituir simplesmente como um conjunto de capacidades ou forças operantes. Ao contrário, o homem é um ser que apenas se torna o que é e adquire seus modos de se comportar a partir do que ele faz, a partir do “como” de seu agir. É nesse sentido que Aristóteles distingue o domínio do *Ethos* daquele da *Physis*. O domínio ético, se bem que não inteiramente desprovido de regularidades, se opõe, contudo, em razão do caráter mutável dos preceitos humanos, ao domínio da natureza, lugar de leis estáveis.

A questão que é então levantada por Aristóteles diz respeito à possibilidade de um conhecimento filosófico do homem como ser ético e, ao mesmo tempo, à função que o saber deve desempenhar na constituição do comportamento ético. Se, com efeito, o homem recebe o bem, o seu próprio bem, numa situação prática concreta, a tarefa que cabe ao saber ético só pode ser descobrir o que exatamente tal situação exige dele. Diríamos a mesma coisa ao afirmar que a tarefa própria à consciência ética é avaliar uma situação concreta à luz das exigências éticas mais gerais. O outro lado da moeda é que um conhecimento geral, que não leva em conta o modo de sua aplicação a uma situação concreta, ameaça, em razão de sua *generalidade*, obscurecer o sentido daquilo que uma situação de fato pode concretamente exigir dele. Não queremos com isso dizer somente que o aspecto metodológico de uma ética filosófica seja algo complicado, mas sobretudo que, num sentido, todo método filosófico já comporta nele mesmo um certo problema ético. Em oposição à teoria platônica da *idéia* do bem, Aristóteles enfatiza vigorosamente que não se trata de querer atingir no domínio ético um grau de exatidão tão elevado quanto na matemática; nas situações humanas em que nos encontramos, tal aspiração nos levaria a perder de vista nosso próprio objetivo.³ Um conhecimento assim constituído poderia apenas

ordenar os elementos de um problema ético segundo suas linhas de força predominantes e fornecer, desse modo, pelo traçado geral de seus contornos, um tipo de apoio à consciência ética. Examinando bem, isso implica de imediato um problema moral. Com efeito, pertence manifestamente à essência do fenômeno ético que o agente saiba não só decidir-se na ação, mas também conhecer a si próprio e compreender como deve agir, e desse encargo não pode jamais desembaraçar-se. É portanto essencial que as ciências éticas, embora contribuindo para clarificar os fenômenos da consciência ética, não ocupem jamais o lugar que diz respeito à consciência ética concreta. Bem entendido, para o ouvinte de uma lição de Aristóteles que pretenda aí encontrar um apoio para a sua consciência ética, tudo isso pressupõe uma série de coisas. De início, ele deve ter maturidade suficiente para não exigir dos ensinamentos que recebe mais do que eles podem oferecer. Em termos positivos: é indispensável que, pela prática e pela educação, o ouvinte já tenha formado um *habitudão*, que ele mantém nas situações concretas de sua vida e que confirmará e estabilizará cada nova ação.

Como se vê, de acordo com o princípio geral de Aristóteles, o método que ele segue é definido em função do objeto. Isto nos interessa sobretudo para compreender, segundo o exposto por Aristóteles em sua *Ética*, a relação entre o ser ético e o saber ético. Aristóteles permanece socrático e platônico na medida em que, para ele, o conhecimento é um momento essencial do comportamento ético. É o *equilíbrio* que ele realiza entre a herança socrático-platônica e a sua concepção própria de *Ethos* que vai constituir o objeto de nossas análises seguintes.

Pois é evidente que, tal como mostramos anteriormente, o saber hermenêutico deve recusar um estilo objetivista de conhecimento. Além disso, ao falarmos do “pertencimento” que caracteriza a relação entre o intérprete e a tradição que ele deve interpretar, vimos que a própria compreensão constitui um momento do devir histórico. Ora, o conhecimento ético, tal como Aristóteles nos descreve, também não é um conhecimento “objetivo”. Aqui, ainda, o conhecimento não se encontra simplesmente diante de uma coisa que se deve constatar; o conhecimento se encontra antecipadamente envolvido e investido por seu “objeto”, isto é, pelo que ele tem que fazer.

A distinção estabelecida por Aristóteles entre o saber ético da *Phronesis* e o conhecimento teórico e “científico” da *Epistème* é parti-

² A repetição (prática) e o hábito se expressam pelo termo grego *ethos*. (N. do T.)

³ Que é sempre o ser ético. (N. do T.)

cularmente clara quando lembramos que é o ideal das matemáticas que representa a “ciência” aos olhos dos gregos. A ciência, quer dizer, o conhecimento do imutável, é um conhecimento fundado na demonstração e, por conseqüência, algo que todos podem “aprender”. Opor a esse conhecimento teórico o conhecimento ético é algo fácil. É evidente que, à luz dessa distinção, as ciências humanas são consideradas “ciências morais”. Seu objeto é o homem e o que ele sabe de si mesmo. Esse saber que o homem tem de si mesmo lhe diz respeito, desde logo, como um ser atuante; portanto não visa, de modo algum, à simples constatação do que é. Pelo contrário, relaciona-se ao que não é sempre como é e que pode também ser diferente do que é neste ou naquele momento. Somente nas coisas que são desse modo⁴ pode a ação humana intervir.

Como se trata de um conhecimento que dirige a atividade, poderíamos pensar no que os gregos chamavam de *Techné*, o saber ou a habilidade do artesão que sabe como fabricar determinada coisa. Será, portanto, o conhecimento ético semelhante ao da *Techné*, ao “sei perfeitamente como devo fazer”? Haverá uma semelhança entre o homem que faz dele mesmo o que ele deve ser e o artesão que escolhe o seu modo de agir em função de uma intenção e de um plano previamente concebidos? Haverá uma semelhança entre o homem que, como dissemos anteriormente, é pro-jeto a partir de suas possibilidades; a partir de seu *Eidos*, digamos agora, e o artesão que elabora um plano intencional, um *Eidos*, e que sabe como executar tal plano em uma matéria? É inegável que Sócrates e Platão descobriram algo muito verdadeiro ao aplicarem o conceito de *Techné* no plano do comportamento ético. Evidentemente, saber ético e saber técnico possuem em comum o fato de não se constituírem como saberes abstratos, mas, ao determinarem e dirigirem a ação, implicam um saber prático modelado segundo a medida de sua tarefa concreta.

Este último aspecto nos conduz a uma distinção muito importante em certas condições. Tal distinção diz respeito à nuance que opõe as aquisições de uma técnica “que se pode ensinar” às aquisições que se devem à experiência concreta, à prática cotidiana. Os conhecimentos transmitidos através da instrução, em um trabalho manual, por exemplo, não possuem necessariamente um valor prático superior ao saber adquirido com a prática. Isto não quer dizer que o conhecimento que é anterior à prática — a “arte” — seja; por sua vez, puramente teó-

rico: de fato, é também fazendo uso desse conhecimento que foi ensinado que se adquire a experiência indispensável. É portanto com razão que Aristóteles cita o adágio “*Techné ama Tyché, e Tyché ama Techné*”, ou seja, a “chance” de sucesso se oferece em primeiro lugar àquele que “conhece” o seu ofício.

Isto que acabamos de dizer se aplica igualmente ao saber ético. É manifesto que a experiência, por mais rica que seja, não é suficiente para fundar um saber ético ou estabelecer uma decisão em conformidade com a moral: é sempre indispensável que a consciência moral seja dirigida por um saber prévio. Existe, pois, uma correspondência evidente entre o saber ético e o saber técnico. Isto nos permite colocar o difícil e urgente problema de sua diferença.

Ninguém pode ignorar que há diferenças radicais entre o saber ético e o saber técnico. É evidente que o homem não dispõe de si mesmo como o artesão dispõe de seu material. A questão, portanto, é saber como distinguir o saber que se tem de si como pessoa ética do saber que se tem para fabricar alguma coisa. Para Aristóteles, esse saber ético se distingue tanto do conhecimento técnico quanto do conhecimento teórico. De fato, usando uma forma audaciosa e original, ele diz que o saber ético é “um saber-para-si”. Desse modo, o saber ético se distingue claramente do comportamento teórico da *Epistémé*. Mas como distinguir o “saber-para-si” do saber técnico?

Aquele que sabe como fabricar alguma coisa conhece por isso um bem, e o conhece — conhece-o “para si” — de tal maneira que, quando lhe é dada a possibilidade, é capaz de passar efetivamente à execução. Ele escolhe os materiais e os meios adequados. Sabe como aplicar em uma situação concreta o conhecimento geral que aprendeu. Aquele que toma uma decisão ética aprendeu alguma coisa também. Graças à educação e à formação recebidas, ele possui um conhecimento geral do que chamamos de comportamento justo e correto. A função da decisão ética consiste então em encontrar, numa situação concreta, o que é justo. Em outros termos, a decisão ética encontra-se ali para “ver” e colocar em ordem tudo o que comporta uma situação concreta. Nesse sentido, tal como o artesão que se encontra preparado para iniciar o seu trabalho, a tomada de uma decisão ética comporta um “material” — a situação — e a escolha dos meios. Mas então a distinção que tínhamos em vista não desaparece?

Encontramos toda uma série de elementos para essa resposta na análise aristotélica da *Phronesis*. Como já havia observado Hegel, o que caracteriza precisamente o gênio de Aristóteles é a totalidade das perspectivas levadas em conta em suas descrições. Consideremos três delas:

1. Uma técnica se aprende e pode ser esquecida; pode-se “perder” uma habilidade. Mas o saber ético nem se aprende nem se esquece. Ele não é como o saber de uma profissão que se pode escolher; não se pode recusá-lo e escolher um outro saber. Pois, ao contrário, o sujeito da *Phronesis*, o homem, se encontra desde já em “ação numa situação” e, assim, sempre obrigado a possuir um saber ético e a aplicá-lo segundo as exigências de sua situação concreta.

Mas, por essa mesma razão, falar de “aplicação” é algo problemático, já que só se pode aplicar aquilo que já se possui. Ora, o saber ético não é nossa propriedade, como são as coisas de que dispomos e que podemos ou não usar. Assim, se é verdade que a imagem que o homem forma de si mesmo, quer dizer, do que ele quer e deve ser, é constituída por idéias diretrizes como as de “justo” (*recht*) e injusto, coragem, solidariedade etc., admitir-se-á facilmente que há uma diferença entre essas idéias e aquelas que o artesão concebe ao preparar um plano para a execução de seu trabalho. Basta pensarmos, para confirmar tal diferença, na maneira pela qual temos consciência do que é “justo”. O que é “justo” é totalmente relativo à situação ética em que nos encontramos. Não se pode afirmar de um modo geral e abstrato quais ações são justas e quais não o são: não existem ações justas “em si”, independentemente da situação que as reclame.

Objetar-se-á talvez que, precisamente no que diz respeito ao “correto”, a analogia entre a *Techné* e a *Phronesis* é perfeita. Pois, dir-se-á, o que é “correto” é definido pelas leis e, aliás, muito frequentemente, pelas regras de comportamento não-codificadas, porém válidas para todos. O que chega a mim como de direito, o que é “justo”, não resultaria simplesmente da aplicação de uma lei a um caso concreto?

Ao refletirmos sobre isso veremos, no entanto, que a idéia de aplicação utilizada em tal objeção não é uma idéia unívoca. Pois do momento em que se considera a aplicação como afetada por uma negação, sob a forma da não-aplicação, constata-se que ela significa uma coisa no nível do saber do artesão e outra completamente diferente no nível do saber ético. Com efeito, é possível que, em certas condições, o

artesão seja obrigado a renunciar à exata execução de seu plano de trabalho; ele tem que se submeter às condições exteriores, falta-lhe uma ferramenta, um material etc. Mas o fato de ele renunciar e se contentar com um trabalho imperfeito não implica que o seu conhecimento das coisas tenha-se ampliado ou aperfeiçoado graças à experiência do malogro. Por outro lado, quando se “aplica” uma lei, a situação é inteiramente diferente. Pode acontecer que, devido às características de uma situação concreta, aquele que aplica a lei seja obrigado a atenuar o rigor da lei. Mas atenuar o seu rigor não significa “não aplicar” o direito que exprime a lei, nem permitir um laxismo ilegítimo. Quando se atenua o rigor da lei não se está “renunciando” a ela; ao contrário, sem essa atenuação não haveria verdadeiramente justiça.

Aristóteles nos fala de um modo muito explícito da *Epieikeia*⁵ como “retificação” ou “acomodação” da lei. Ele funda a sua concepção no fato de que toda lei comporta uma tensão interior no que se refere às possibilidades concretas da ação: uma lei é sempre geral e não pode conter toda a complexidade concreta de um caso particular. (Diga-se, de passagem, que esse é o problema próprio de uma hermenêutica jurídica.) Uma lei é sempre insuficiente; não em razão de qualquer falha intrínseca, mas porque o mundo, como campo de nossas ações, é sempre imperfeito com relação à ordem ideal projetada pelas leis.

Essa é também a razão pela qual, na questão do direito natural, Aristóteles adota uma posição sutil: como a seu ver o direito codificado não preenche por si mesmo as condições para a justiça, ele vê na deliberação, sob o ângulo da equidade, uma tarefa jurídica importante para complementar o direito codificado. Ao se opor vigorosamente ao convencionalismo de um positivismo jurídico, ele faz uma distinção entre direito positivo e direito natural. Mas seria errôneo praticar essa distinção recorrendo somente ao critério da eternidade e da imutabilidade, características que se outorgariam ao direito natural e se recusariam ao direito positivo. Pois, de acordo com Aristóteles, a idéia de um direito natural imutável só vale para o mundo divino, e ele declara que entre nós, homens, o direito natural é tão cambiante quanto o direito positivo. Essa teoria se confirma pelos exemplos que encontramos em Aristóteles. Ele nos diz que — a idéia lhe vem de Platão — se, por natureza, a mão direita é mais forte do que a mão esquerda, nada impede no entanto que, se treinada, a mão esquerda se torne tão forte quanto a mão direita. Outro exemplo: as medidas de vinho são idênti-

⁵ Equidade. (N. do T.)

cas em todos os lugares; no entanto elas são, evidentemente, menores na compra do que na venda. Aristóteles não quer com isto dizer que o vendedor trapaceia regularmente o comprador, mas que cada aplicação concreta da lei implica que não é injusto tolerar certa margem de imprecisão.

Segue daí que, segundo Aristóteles, a idéia de direito natural se presta apenas a uma função crítica. Nada nos autoriza a fazer dela um uso dogmático, atribuindo, por exemplo, a inviolabilidade do direito natural aos conteúdos jurídicos concretos e determinados. Seu uso só é legítimo nos momentos em que o direito nos parece inconciliável com a justiça. O direito natural tem, então, como tarefa nos conduzir pela equidade a uma solução mais consoante à justiça.

O que acabamos de demonstrar, a propósito do conceito de “justo”, é válido por princípio para o conjunto dos conceitos que o homem dispõe para determinar o que ele deve ser. Esses conceitos não se encontram fixados no firmamento como as estrelas: eles são o que são somente no âmbito da situação concreta em que nos encontramos. Cumpre, pois, para determinar tais conceitos, reportar-se ao uso e à aplicação que a consciência ética faz deles.

2. O que acabamos de dizer leva também a uma diferença de relação conceitual entre o fim e os meios no saber ético, de um lado, e no saber técnico, de outro.

Notemos, de início, que, contrariamente ao que se passa no nível da técnica, o fim do saber ético não é uma “coisa particular”; ele determina *toda* a retidão ética da vida em seu todo. Além disso, o que é ainda mais importante, a atividade técnica não exige que o sujeito mesmo que a pratica *pondere* novamente sobre os meios que lhe permitem atingir o seu fim: o sujeito “é um entendido” nessa atividade. E já que semelhante possibilidade fica de antemão descartada no caso do saber prático, segue daí uma caracterização do domínio ético como aquele em que o saber técnico cede lugar à deliberação e à reflexão. É preferível, no entanto, mostrá-lo em um aspecto positivo: em todas as situações, a consciência ética é aquela que, sem dispor previamente de conhecimentos já dados, é necessariamente a única responsável por suas decisões. O saber ético não segue, de nenhuma forma, conselhos de ninguém, a não ser de si mesmo. Todo o problema se resume, portanto, no fato de que não dispomos antecipadamente dos meios justos para a realização dos fins, e isso, antes de mais nada, porque os próprios fins ja-

mais se nos apresentam de um modo perfeitamente determinado. Isso também explica por que, ao falar da *Phronesis*, Aristóteles oscila constantemente entre o conhecimento dos fins e o conhecimento dos meios.

Se não há uso dogmático do direito natural, não há, muito menos, uso dogmático da ética. Quando Aristóteles nos descreve as formas concretas de um comportamento equilibrado no que se refere à escolha dos meios válidos, ele se apóia, antes de tudo, na consciência ética que molda, do interior, as exigências de uma situação concreta. O saber ético que se regula por tais idéias é o mesmo que deve responder às exigências momentâneas de uma situação factual. Do mesmo modo, quando se trata de fins éticos, não se pode jamais falar em meios “oportunos”; aqui a conformidade à razão ética contribui essencialmente para a validade ética dos fins. Refletir sobre os meios constitui *eo ipso* um engajamento ético.

Ora, o “saber-para-si” de que nos fala Aristóteles consiste, precisamente, nessa “aplicação perfeita” que se desdobra como “saber” na interioridade de uma situação dada. Portanto, é somente em um “saber” do que é atualmente dado que se realiza um saber ético: trata-se, contudo, de um saber que não diz respeito à ordem da intuição sensível. Pois mesmo sendo necessário que se tenha ouvidos para o que a situação exige, a percepção no saber ético não é uma percepção de fatos brutos, desprovidos de significado. Trata-se de uma “percepção ética”, em que a situação mostra-se a nós como situação-de-nossa-ação e à luz do “justo”. Nossa consciência da situação é consciência de um ato que atravessa a situação.

Ver o que é “justo” significa o contrário não do erro ou da ilusão, mas da cegueira. Em outros termos, encontrando-se submerso nas paixões, o homem já não vê nem o justo nem o injusto. Ele perde o controle de si e, dominado pela dialética das paixões, já não se orienta mais em função do bem.

Chamamos então de saber ético o que engloba, de modo inteiramente único, o nosso conhecimento dos meios e dos fins e que, desse ponto de vista, se opõe precisamente a um saber puramente técnico. Assim sendo, não há mais nenhum sentido em distinguir entre saber e experiência, o saber ético já é em si mesmo uma espécie de experiência. Trata-se mesmo de uma forma absolutamente primordial de experiência, em relação à qual todas as outras experiências talvez sejam formas secundárias, não originais.

3. O “saber-para-si” da reflexão ética implica, efetivamente, uma relação absolutamente notável consigo mesmo. Isso é o que nos ensinam as análises de Aristóteles sobre as variedades da *Phronesis*.

A par da *Phronesis*, há o fenômeno da “compreensão”, no sentido da *Synesis*: modificação intencional do saber ético quando o que está em questão não é um saber “para mim” mas “para o outro”. Tal modificação comporta uma apreciação ética, na medida em que, por meio dela, nos colocamos na situação em que o outro deve agir. Aqui também não se trata de um saber em geral, mas sim de sua realização concreta, motivada pela realidade do momento. Além disso, o fato de se “desfrutar de um bom convívio” com alguém só manifesta todo o seu alcance ético no fenômeno da “compreensão”. Compreender o outro, como fenômeno original, não é o simples conhecimento técnico do psicólogo ou a experiência diária que possuem, igualmente, o “malicioso”, o “astucioso”. A compreensão do outro supõe o engajar-se numa causa justa e, através desta, a descoberta de um vínculo com o outro. Esse vínculo se concretiza no fenômeno do “conselho moral”. Como se diz, “bom conselho” só se dá e só se recebe entre amigos. Isso para enfatizar que a relação que se estabelece entre duas pessoas não é a de duas coisas que nada têm a ver uma com a outra, mas que a compreensão — para empregarmos uma idéia com a qual já estamos habituados — é uma questão de “pertencimento”. Segundo Aristóteles, a compreensão dá lugar a dois fenômenos correlativos que são os seguintes: o espírito de discernimento da situação em que o outro se encontra, e a tolerância ou indulgência dele resultante. Ora, mas que é o discernimento senão a virtude de saber julgar imparcialmente a situação do outro?

É claro que também aqui não se trata de um saber técnico. Aristóteles enfatiza o caráter puramente “virtuoso” do saber ético. E, para evidenciar isso ainda mais, descreve a forma degenerada da *Phronesis* que caracteriza o *Deimos*, isto é, o homem que, fazendo uso de sua sutil inteligência, tira proveito de toda e qualquer situação. Sua oposição à *Phronesis* propriamente dita é evidente: o *Deimos* usa e abusa de seu poder sem nenhuma consideração ética. E não é por acaso que o nome daquele que triunfa em qualquer situação se traduz precisamente por “temível”. Não há nada mais assustador do que um gênio que não leva em conta o bem e o mal.

CONFERÊNCIA

5

Esboço dos fundamentos de uma hermenêutica

Voltemos ao tema propriamente dito destas conferências. Se lembrarmos da maneira aristotélica de abordar o fenômeno ético e o tipo de “saber” que lhe é inerente, fica claro que dispomos de um modelo excelente para orientar a nossa elucidação da tarefa própria à hermenêutica. Também na hermenêutica, tal como em Aristóteles, a “aplicação” não pode jamais significar uma operação subsidiária, que venha acrescentar-se posteriormente à compreensão: o objeto para o qual se dirige a nossa aplicação determina, desde o início e em sua totalidade, o conteúdo efetivo e concreto da compreensão hermenêutica. “Aplicar” não é ajustar uma generalidade já dada antecipadamente para desembaraçar em seguida os fios de uma situação particular. Diante de um texto, por exemplo, o intérprete não procura aplicar um critério geral a um caso particular: ele se interessa, ao contrário, pelo significado fundamentalmente original do escrito de que se ocupa.

Para elucidar o sentido de uma hermenêutica autenticamente histórica, partimos do insucesso do historicismo, tal como constatamos em Dilthey, e nos referimos em seguida às novas dimensões ontológicas de Husserl e Heidegger. O conhecimento histórico não pode ser descrito segundo o modelo de um conhecimento objetivista, já que ele mesmo é um processo que possui todas as características de um acontecimento histórico. A compreensão deve ser entendida como um ato da existência, e é portanto um “pro-jeto lançado”. O objetivismo é uma ilusão. Mesmo como historiadores, quer dizer, como representantes de uma ciência moderna e metódica, somos membros de uma cadeia ininterrupta graças à

qual o passado nos interpela. Vimos que a consciência ética é, ao mesmo tempo, saber ético e ser ético. É essa integração do saber à substância da moralidade, é a relação de “pertencimento”, na “educação” ou na “cultura” (no sentido etimológico), entre a consciência ética e o conhecimento concreto das obrigações e dos fins que nos vão servir de modelo para analisarmos as implicações ontológicas da consciência histórica. Tal como em Aristóteles, embora num plano bem diferente, veremos que o conhecimento histórico é, ao mesmo tempo, saber histórico e ser histórico.

Nossa questão agora é determinar mais concretamente a estrutura da compreensão que se encontra na base da hermenêutica; ela possui, como já vimos, as características de algo como um “pertencimento” à tradição. A essa altura, uma regra tradicional da hermenêutica vem nos auxiliar. Ela foi formulada primeiramente pela hermenêutica romântica, mas sua origem remonta à retórica antiga. Trata-se da relação circular entre o todo e suas partes: o significado antecipado em um todo se compreende por suas partes, mas é à luz do todo que as partes adquirem a sua função esclarecedora.

O estudo de um texto em língua estrangeira nos servirá de exemplo. De modo geral, antes mesmo de compreendermos qualquer coisa em uma frase, procedemos a uma certa estruturação prévia que constitui, desse modo, a diretriz de uma posterior compreensão. Esse processo é orientado por um sentido global que temos em mira antecipadamente, a partir das relações que se nos apresentam em um contexto anterior. Mas esse sentido global e previamente dado permanece, bem entendido, à espera de uma confirmação ou retificação, para que só então possa formar a unidade de uma perspectiva coerente. Pensemos tal estrutura de um modo dinâmico: constatamos de imediato que a compreensão amplia e renova, em círculos concêntricos, a unidade efetiva do significado global e final que é o critério da compreensão. Quando essa coerência falha, falamos, então, de um malogro da compreensão.

O círculo hermenêutico do todo e de suas partes, sobretudo em seus aspectos objetivos e subjetivos, já foi investigado por Schleiermacher. Por um lado, todo texto pertence, em primeiro lugar, ao conjunto das obras do autor e, em seguida, ao gênero literário de onde provém. Por outro lado, se quisermos apreender o texto na autenticidade de seu sentido original, devemos percebê-lo como a manifestação de um certo momento num processo de criação e inseri-lo na totalidade do contexto espiritual do seu autor. Somente a partir do todo, que se forma não apenas por meio de fatores objetivos mas, em primeiro

lugar, pela subjetividade do autor, pode surgir a compreensão. No prolongamento da teoria de Schleiermacher reencontramos Dilthey, que nos fala de uma “orientação para o centro” ao descrever a compreensão de um todo. Eis como Dilthey aplica ao conjunto dos problemas históricos o princípio tradicional da hermenêutica: um texto deve ser compreensível por si mesmo. Resta ver, no entanto, se essa idéia do círculo da compreensão acha-se fundada em uma descrição correta.

Ora, por um lado, nada do que Schleiermacher e o romantismo nos tenham dito sobre os fatores subjetivos da compreensão nos parece convincente. Quando compreendemos um texto, não nos colocamos no lugar do outro, nem é o caso de pensar que se trata de penetrar a atividade espiritual do autor; trata-se, isto sim, de apreender simplesmente o sentido, o significado, a perspectiva daquilo que nos é transmitido. Trata-se, em outros termos, de apreender o valor intrínseco dos argumentos apresentados, e isto da maneira mais completa possível. Encontramo-nos, de súbito, na esfera de uma perspectiva já compreensível em si mesma, sem que isso implique debruçarmo-nos sobre a subjetividade do outro. O sentido da investigação hermenêutica é revelar o milagre da compreensão, e não a misteriosa comunicação entre as almas. Compreender é o participar de uma perspectiva comum.

Por outro lado, o aspecto objetivo do círculo hermenêutico precisa ser descrito de um modo diferente daquele realizado por Schleiermacher. Pois é precisamente o que temos *em comum* com a tradição com a qual nos relacionamos que determina as nossas antecipações e orienta a nossa compreensão. Conseqüentemente, esse “círculo” não é, em absoluto, de natureza puramente formal — seja de um ponto de vista subjetivo, seja de um ponto de vista objetivo. Ao contrário, seu espaço de jogo se dá entre o texto e aquele que o compreende. A intenção do intérprete é se fazer *mediador* entre o texto e a totalidade nele subentendida. Portanto, o objetivo da hermenêutica é sempre restituir e restabelecer o acordo, preencher as lacunas. Isso se confirma inteiramente pela história da hermenêutica, quando acompanhamos de perto seus traços mais importantes: Santo Agostinho nos fala do Antigo Testamento, que deve ser visto na perspectiva das verdades cristãs; o protestantismo retoma essa mesma tarefa na época da Reforma; no século das Luzes, dizem-nos que é em virtude do seu sentido “racional” que um texto se oferece, em princípio, à compreensão, e que somente a ausência desse sentido “racional” nos obriga a recorrer a uma interpretação histórica. Curiosamente, justo quando o romantismo e Schleiermacher tornaram-se os artífices de uma tomada de consciência histórica, esse mesmo romantismo e esse mesmo Schleier-

macher jamais pensaram em atribuir à sua própria tradição o valor de um verdadeiro fundamento.

Entre os predecessores imediatos de Schleiermacher encontramos o filólogo Friedrich Ast, que possuía uma visão clara dessa tarefa da hermenêutica. Segundo ele, a hermenêutica possui um papel mediador: estabelecer um acordo entre as verdadeiras tradições da Antiguidade e do cristianismo. Em contraposição à *Aufklärung*, essa perspectiva cria uma nova situação, na medida em que não se trata mais de conciliar a autoridade da tradição com a razão natural, mas de relacionar duas tradições diferentes. Ast, no entanto, segue perseguindo o ideal de um acordo intrínseco e concreto da Antiguidade com o cristianismo, mantendo assim a tarefa legítima de uma hermenêutica não-formal; tarefa esquecida na época de Schleiermacher e seus sucessores. Se o filólogo Ast pôde evitar tal esquecimento, foi graças à potência espiritual das filosofias idealistas e, sobretudo, graças a Schelling, que o inspirou.

Atualmente, graças à análise existencial de Heidegger, descobrimos de novo o sentido da estrutura circular da compreensão.

Eis o que lemos em Heidegger: "Não podemos depreciar esse círculo qualificando-o de vicioso e nos resignarmos com este seu traço. O círculo encerra em si uma autêntica possibilidade do conhecer mais original que só apreendemos corretamente quando admitimos que toda explicitação (ou interpretação) tem por tarefa primeira, permanente e última não deixar que seus conhecimentos e concepções prévios se imponham pelo que se antecipa nas intuições e noções populares, mas assegurar o seu tema científico por um desdobramento de tais antecipações segundo as 'coisas mesmas'".¹

Essas linhas não enunciam apenas as exigências que se impõem à prática da compreensão. Elas descrevem a maneira pela qual a interpretação sempre procede quando visa a uma compreensão cuja medida é a "coisa mesma". Essa é realmente a primeira vez em que se afirma explicitamente o *sentido ontologicamente positivo* do círculo implicado na compreensão. Toda interpretação autêntica deve se precaver contra a arbitrariedade de idéias barrocas que afloram ao espírito,

bem como contra as limitações provenientes de hábitos inconscientes de pensamento. É evidente que, para ser autêntico, o olhar da investigação deve dirigir-se à "coisa mesma", de tal modo que ela seja apreendida, por assim dizer, "em pessoa". É igualmente evidente que a compreensão fiel ao sentido de um texto, por exemplo, não é questão de um simples desejo, mais ou menos vago, nem de "boas e pias intenções", mas constitui o sentido mesmo do problema designado por Heidegger como "tarefa primeira, permanente e última" da compreensão interpretativa. Ora, o caráter circular da compreensão é precisamente o resultado do esforço que empreende o intérprete para ater-se rigorosamente a esse programa, a despeito dos erros que possa cometer no curso de suas investigações.

Pensemos uma vez mais na interpretação de um texto. Tão logo descubra alguns elementos compreensíveis, o intérprete esboça um projeto de significação para todo o texto. Mas os primeiros elementos significativos só vêm à luz se ele se entregar à leitura com um interesse mais ou menos determinado. Compreender "a coisa" que surge ali, diante de mim, não é outra coisa senão elaborar um primeiro projeto que se vai corrigindo, progressivamente, à medida que progride a decifração. Nossa descrição, evidentemente, não é mais do que uma forma de "abreviação", já que se trata de processo muito mais complicado: de início, sem uma revisão do primeiro projeto, nada há que possa constituir as bases de um novo significado; além disso, ocorre concomitantemente que os projetos discordantes entre si ambicionam constituir a unidade de significação, até que a "primeira" interpretação tente substituir os conceitos nela pressupostos por outros conceitos mais adequados. É essa oscilação perpétua de perspectivas interpretativas [*visées interprétatives*] que Heidegger nos descreve, ou seja, a compreensão como processo de formação de um novo projeto. Quem assim procede se arrisca sempre a deixar-se influenciar por suas próprias noções preliminares; corre o risco de suas antecipações não corresponderem ao que a coisa é. A tarefa constante da compreensão reside na elaboração de projetos autênticos que correspondam ao seu objeto. Em outros termos, trata-se de um empreendimento audacioso que busca ser recompensado por uma confirmação do próprio objeto. O que aqui podemos qualificar de objetividade não seria outra coisa senão a confirmação de uma antecipação no curso mesmo de sua elaboração. Pois, como podemos nos dar conta do caráter arbitrário e inadequado de uma antecipação com relação à sua tarefa, a não ser confrontando-a com a coisa mesma que, só ela, poderá demonstrar a sua futilidade? Toda interpretação de um texto deve, pois, começar por

uma reflexão do intérprete sobre as idéias preconcebidas que resultam da “situação hermenêutica” em que ele se encontra. Ele deve legitimá-las, isto é, investigar sua origem e seu valor.

Nessas condições, compreender-se-á por que a tarefa hermenêutica, tal como descrita por Heidegger, não diz respeito simplesmente à recomendação de um método. Bem ao contrário, o que ele exige é uma radicalização do compreender que já efetua qualquer um que compreende.

Para dar um exemplo do procedimento a que acabo de me referir, pensemos nas questões postas pela análise de um texto antigo ou nos casos em que se requer de nós uma tradução. Percebe-se facilmente que tal empreendimento deve iniciar-se por um esforço nosso para apreender a maneira inteiramente pessoal do autor de servir-se das palavras e das significações em seu texto: percebemos sem dificuldade como seria arbitrário pretender compreender o texto exclusivamente em função do nosso vocabulário e bagagem conceitual particulares. É evidente que nossa compreensão deve orientar-se pelas formas de utilização lingüística da época ou do autor. Cabe, contudo, perguntar como é que tal tarefa pode ser realizada *in concreto*, sobretudo no que diz respeito à semântica: como distinguir entre uma linguagem não usual em geral e uma linguagem não usual específica ao texto? Não podemos responder de outro modo senão sublinhando bem o fato de que a nossa primeira iniciação é, necessariamente, dada pelo próprio texto: se do texto nada compreendemos, ou se a sua resposta contradiz as nossas antecipações, é a experiência do malogro que revela a possibilidade de um uso lingüístico não usual.

O que vale para as perspectivas implícitas num uso lingüístico, as tendências significativas que as *palavras* carregam, vale ainda mais para as nossas antecipações relativas ao *conteúdo* de um texto; antecipações que determinam positivamente a pré-compreensão que dele temos. Esse caso é ainda mais complexo do que aquele que acabamos de ver.

Admite-se comumente que, quando se fala em linguagem corrente, as palavras são utilizadas em seu sentido usual. Ao se pressupor *isto*, não se chega a pressupor também que o pensamento ou, melhor, o “dizer do outro” que foi apreendido seja *em si mesmo*, pelo fato de ter sido apreendido, organicamente integrado ao meu sistema particular de opiniões e expectativas. “Apreender” algo que me é dito ainda não é dar-lhe “aprovação”. Subentende-se sempre que, *de início*, tomo conhecimento do “dizer do outro” sem tomá-lo como minha opinião.

Essa distinção deve ser mantida. Cabe acrescentar, no entanto, que praticamente nunca acontece de tomarmos conhecimento do “dizer do outro” sem nos sentirmos *ipso facto* convidados a tomar uma posição; e mais, trata-se geralmente de nos sentirmos convidados a tomar uma posição favorável. Vê-se em que sentido podemos dizer que a intenção hermenêutica implica sempre um deslocamento em direção a uma questão de outra ordem: qual é o sentido “aceitável” de uma “opinião” declarada, o sentido “integrável” de um significado? É evidente que, numa situação concreta, os dois momentos não são separáveis; o momento “posterior”, aquele que é *mais* do que uma “apreensão” pura e simples, determina *desde já* o sentido concreto do próprio “apreender”, e é precisamente aí que se vai inserir o problema da hermenêutica.

Quais são, efetivamente, as implicações desta descrição? — Que não me façam dizer o que eu não disse; e eu não disse que quando escutamos alguém ou fazemos uma leitura, devemos esquecer nossas próprias opiniões ou evitar formar qualquer idéia antecipada sobre o conteúdo da comunicação. Na realidade, abrir-se ao “dizer do outro”, de um texto etc., implica desde já que estejam *situados* no sistema de minhas opiniões, ou que eu mesmo me situe em relação a eles. Dito de outro modo: é bem verdade, e todos o admitem, que o “dizer do outro” pode ter “em si” um número absolutamente indeterminado de diferentes sentidos (em contraste com as concordâncias relativamente perfeitas que apresentam as palavras num dicionário); *in concreto*, no entanto, quando escutamos alguém ou lemos um texto a partir da situação em que nos encontramos, discriminamos os diferentes sentidos possíveis: aceitamos aqueles que *nós* consideramos como possíveis e rechaçamos o resto que nos parece “de antemão absurdo”. É isso que faz com que, malgrado a pretensão de nos mantermos fiéis ao sentido “literal” do texto, demos vazão à nossa tendência natural de sacrificar, qualificando como “impossibilidade”, tudo o que não logramos integrar em nosso sistema de antecipações.

Entretanto, 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 opi-

niões 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 a sua verdade própria em contraste com as idéias preconcebidas que lhe impúnhamos antecipadamente.

As descrições fenomenológicas de Heidegger são perfeitamente corretas quando enfatizam, no seio dos pretensos “dados imediatos”, a estrutura de antecipação que é constitutiva de toda compreensão. E isso não é tudo. *Sein und Zeit* é também um exemplo de aplicação em um caso concreto da tarefa hermenêutica universal que emana da estrutura de antecipação característica da compreensão. O “caso concreto”, em *Sein und Zeit*, é o problema ontológico.

A questão endereçada à ontologia deve ser posta *concretamente*, isto é, sem que se faça abstração da espessura própria à situação hermenêutica que condiciona o sentido da questão. Segundo Heidegger, para que possamos explicar a situação hermenêutica da “questão ontológica”, ou seja, suas “aquisições, visões prévias e antecipações” implícitas, é indispensável que a “questão ontológica” geral seja posta concretamente à prova; e é por essa razão que ele adota sistematicamente tal procedimento nos momentos decisivos da história da metafísica. Sem dúvida, o procedimento de Heidegger se organiza em função dessa tarefa universal, que só se apresenta, em todas as suas exigências, a uma consciência histórico-hermenêutica.

A partir de então, experimentamos com toda a força uma necessidade de construir em nós uma consciência que dirija e controle as antecipações implícitas em nossos procedimentos cognitivos. Com isso nos asseguramos de uma compreensão verdadeiramente válida, já que intimamente ligada ao objeto imediato de nossas intenções. É isso o que Heidegger quer dizer quando afirma que “nós asseguramos o nosso tema científico pelo desenvolvimento de nossos conhecimentos adquiridos ou de nossas visões prévias e de nossas antecipações segundo as ‘coisas mesmas’”, das quais aquelas constituem o horizonte.

Não nos acusarão, certamente, de avançar demais quando, no prolongamento de nossa presente análise, concluirmos que a consciência histórica não é mais um projeto livre. É indispensável que a

consciência se dê conta de seus preconceitos seculares e de suas antecipações correntes. Sem essa “purificação”, a luz que recebemos da consciência histórica não é mais do que uma luz turva, inoperante. Sem ela, nossos conhecimentos acerca do historicamente “outro” não são mais do que simples reduções. Um procedimento cognitivo que envolve preconceitos ou antecipações, idéias preconcebidas sobre o método e sobre o que “deve” ser um dado histórico, nivela a experiência e conduz inevitavelmente a uma traição do que é especificamente “outro”.

Veremos agora como examinar, no domínio da hermenêutica, o que acabamos de constatar no caso da consciência histórica “operante”. Ainda sobre esse ponto, a descrição heideggeriana do círculo hermenêutico marca uma virada decisiva. As teorias anteriores a Heidegger restringem-se todas ao plano de uma relação puramente formal entre o todo e as partes. Para dizer a mesma coisa de um ponto de vista subjetivo, podemos caracterizar o círculo hermenêutico como uma dialética entre a “adivinhação” do sentido do todo e sua posterior explicação através de suas partes. Dito de outro modo: segundo as teorias românticas, o movimento circular não é um resultado, mas uma forma deficiente, embora necessária, da pesquisa. Após ter percorrido um texto em todas as direções e em todas as suas articulações, o movimento circular finalmente desaparece à luz de uma compreensão perfeita. Em Schleiermacher, esta teoria da compreensão hermenêutica encontra o seu apogeu na idéia de um ato puramente divinatório e, portanto, puramente subjetivo. Essa idéia da compreensão hermenêutica não é, evidentemente, de uma natureza tal que garanta a inviolabilidade do estranho e misterioso que se esconde no texto. Heidegger, ao contrário, em sua descrição do círculo da compreensão, insiste vigorosamente no fato de que a compreensão de um texto *não cessa jamais* de ser determinada pelo *élan* antecipatório da compreensão.

Dando mais um passo. Acabei de dizer que toda compreensão pode ser caracterizada como um conjunto de relações circulares entre o todo e suas partes. A caracterização pela relação circular deve ser, no entanto, complementada por uma determinação suplementar que eu expressarei de bom grado como a antecipação de uma “coerência perfeita”. Essa coerência perfeita pode ser entendida, de início, no sentido de uma antecipação de natureza formal; ela é uma “idéia”. No entanto, ela se encontra sempre já operante quando se trata de realizar uma compreensão. Ela significa que nada é de fato compreensível se não se mostrar efetivamente sob a forma de um significado coerente. Assim, por exemplo, a intenção da leitura de um texto implica desde já que o considere-

mos algo “coerente”; a menos que tal suposição se mostre insuficiente ou, em outros termos, a menos que a mensagem do texto se revele incompreensível. É precisamente nesse instante que aparece a dúvida e que acionamos o nosso instrumental crítico. Não é necessário precisar aqui as regras desse exame crítico, já que, em todo caso, sua justificação não poderá jamais ser separada da compreensão concreta do texto. O guia de nossa compreensão, a antecipação de uma coerência perfeita, mostra-se assim como estando, desde logo, de posse de um conteúdo que não é somente formal. De fato, não é apenas uma unidade do sentido *imane*nte que pressupõe a operação concreta da compreensão: toda compreensão de um texto pressupõe que ela seja orientada por expectativas *transcendentais*, cuja origem deve ser buscada no interior da relação entre a intenção do texto e a *verdade*.

Quando recebemos uma carta, vemos o que é comunicado através dos olhos de nosso correspondente: mas, ao ver as coisas através de tais olhos, não são as suas opiniões pessoais, e sim o acontecimento mesmo que acreditamos dever conhecer pela carta. Ter em vista, ao lermos uma carta, os *pensamentos* de nosso correspondente, e não *aquilo* que ele pensa, contradiz o sentido mesmo do que seja uma carta. Do mesmo modo, as antecipações que implicam a nossa compreensão de um documento transmitido pela história procedem de nossas relações com as “coisas”, e não da maneira pela qual essas mesmas “coisas” nos são transmitidas. Assim como acreditamos nas notícias que nos são comunicadas em uma carta, por supormos que o nosso correspondente tenha presenciado os acontecimentos ou tenha corretamente tomado conhecimento dos mesmos, não excluimos a possibilidade de que o texto transmitido corresponda melhor à “coisa mesma” do que as nossas próprias hipóteses. Somente a decepção que experimentamos — se, após deixarmos que o texto fale por si mesmo, não chegarmos a um resultado satisfatório — pode nos levar a uma tentativa de o “compreender” a partir de um ponto de vista psicológico ou histórico.

A antecipação da coerência perfeita pressupõe, portanto, não apenas que o texto seja a expressão adequada de um pensamento, mas também que ele nos transmita a verdade mesma. Isso confirma que o significado original da idéia de compreensão seja “conhecer-se em alguma coisa”, e que é somente num sentido derivado que a compreensão se reduz à apreensão da perspectiva do outro como opinião pessoal. Retorna-se, desse modo, à condição original de toda hermenêutica: ela deve ser uma referência comum e compreensível às “coisas mesmas”. É essa condição que determina a possibilidade de visar a um sig-

nificado unitário e, portanto, também a possibilidade de a antecipação da coerência perfeita ser efetivamente aplicável.

Tendo enfatizado o papel que desempenham, no âmbito dos procedimentos de nossa compreensão, certas antecipações absolutamente fundamentais, isto é, *comuns* a todos nós, podemos agora definir mais exatamente o sentido do fenômeno de “pertencimento”, ou seja, o fator tradição no comportamento histórico-hermenêutico. A hermenêutica deve partir do fato de que compreender é estar em relação, a um só tempo, com a coisa mesma que se manifesta através da tradição e *com uma tradição* de onde a “coisa” possa me falar. Por outro lado, aquele que efetua uma compreensão hermenêutica deve se dar conta de que a nossa relação com as “coisas” não é uma relação que “ocorra naturalmente”, sem criar problemas. Precisamente sobre a tensão que existe entre a “familiaridade” e o caráter “estranho” da mensagem que nos é transmitida pela tradição é que fundamos a tarefa hermenêutica. Mas a tensão de que falamos não é, como em Schleiermacher, uma tensão psicológica. É, isso sim, o *sentido* e a *estrutura* da historicidade hermenêutica. Não se trata de um estado psíquico, mas da “coisa mesma” transmitida pela tradição que é objeto da interrogação hermenêutica. No que se refere ao caráter a um só tempo “familiar” e “estranho” das mensagens históricas, a hermenêutica reivindica uma “posição mediadora”. O intérprete encontra-se suspenso entre o seu pertencimento a uma tradição e a sua distância com relação aos objetos que constituem o tema de suas pesquisas.

* * *

Essa “situação hermenêutica”, que coloca a hermenêutica daqui por diante no “coração das coisas”, permite enfatizar um fenômeno sobre o qual até o momento nos interrogamos muito pouco. Trata-se da “distância temporal” e do seu significado para a compreensão. Pois ao contrário do que costumamos imaginar, o tempo não é um precipício que devemos transpor para recuperarmos o passado; é, na realidade, o solo que mantém o devir e onde o presente cria raízes. A “distância temporal” não é uma distância no sentido de uma distância que deva ser transposta ou vencida. Esse era o preconceito ingênuo do historicismo, que acreditava poder alcançar o terreno da objetividade histórica através de um esforço para se colocar na perspectiva da época estudada e pensar com os conceitos e representações que lhes eram “próprias”. Trata-se, na verdade, de considerar a “distância temporal” como fundamento de uma possibilidade positiva e produtiva de

compreensão. Não é 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 aparição.

Não é exagero falar aqui de uma produtividade do processo histórico. Cada um de nós sabe quão arbitrariamente emitimos os nossos juízos quando nossas idéias não se tornam esclarecidas pelo recuo do tempo. Para nos limitarmos a um exemplo, pensemos na incerteza que caracteriza nossas posições estéticas com respeito à arte contemporânea: trata-se, manifestamente, de preconceitos não controláveis que dissimulam o verdadeiro conteúdo, autêntico ou não, de tais obras. A situação atual deverá apagar-se para que possamos saber se se trata de uma obra-prima ou não e descobrir o verdadeiro sentido que capacite a arte contemporânea a ingressar na continuidade de uma tradição. Isso, evidentemente, não se dá num simples instante, mas se desenvolve em um processo indefinido. A “distância temporal” que produz a filtragem não é de uma grandeza definível, mas evolui em um movimento contínuo de universalização. A universalidade, purificada pelo tempo, é um segundo aspecto produtivo da temporalidade. Sua obra é realçar uma nova espécie de “preconceitos”. Trata-se de “preconceitos” que não são nem parciais nem particulares, mas que constituem, ao contrário, as legítimas idéias diretrizes da compreensão verdadeira.

Assim se precisa novamente a tarefa da hermenêutica. É graças ao fenômeno da “distância temporal” e ao esclarecimento de seu conceito que se pode cumprir a tarefa propriamente crítica da hermenêutica, isto é, distinguir os preconceitos que cegam daqueles preconceitos que esclarecem, os preconceitos falsos dos preconceitos verdadeiros. Deve-se livrar a compreensão dos preconceitos que a dirigem, permitindo assim que as “perspectivas outras” da tradição se manifestem, o que vem assegurar a possibilidade de qualquer coisa ser compreendida *como outra*.

Denunciar algo como preconceito é suspender a sua presumida validade; com efeito, um preconceito só pode atuar sobre nós, como preconceito no sentido próprio do termo, enquanto não estivermos suficientemente conscientes do mesmo. Mas a descoberta de um preconceito não é possível enquanto ele permanecer simplesmente operante; é preciso de algum modo provocá-lo. Ora, tal provocação de nossos preconceitos é precisamente fruto de um reencontro renovado com uma tradição que se encontra, talvez, na origem deles. O que, de fato, exige de nós um esforço de compreensão é aquilo que se mani-

festa de antemão e por si mesmo em sua alteridade. Isso nos reconduz à constatação que já fizemos, a saber, que toda compreensão começa com o fato de que algo nos *interpela*. E, já que conhecemos agora o significado preciso dessa afirmação, reivindicamos *ipso facto* o pôr entre parênteses os preconceitos. Chegamos assim à nossa primeira conclusão: o pôr entre parênteses os nossos juízos em geral, e naturalmente os nossos preconceitos em primeiro lugar, termina por nos impor uma exigência de reflexão radical sobre a idéia de *interrogação* como tal.

A essência da interrogação é pôr a nu as possibilidades e mantê-las de sobreaviso. Veremos em que sentido. Quando uma de nossas convicções ou uma de nossas opiniões torna-se problemática em consequência de uma nova informação hermenêutica, quando ela se revela como um preconceito, isso não significa que ceda o seu lugar a um tipo de “verdade definitiva” — tal era a tese ingênua do historicismo objetivista. Isso significa esquecer que a convicção que perde o seu lugar e a “verdade” que a denuncia e se instala no espaço deixado vazios são, cada uma, membros de uma cadeia ininterrupta de acontecimentos. O “antigo” preconceito não é simplesmente desqualificado. Na realidade, ele terá um papel importante a desempenhar em seguida, ainda que tal papel seja outro que não aquele que desempenhava anteriormente, quando era ainda implícito. Cabe dizer também que o preconceito denunciado só pode desempenhar o seu novo papel se for explorado ao máximo. Se é difícil substituir uma convicção, denunciá-la como preconceito, é porque precisamente aquela que reivindica o seu lugar não pode apresentar as suas credenciais enquanto a convicção atacada não for desmascarada e denunciada como preconceito. Qualquer posição “nova” que substitui uma outra segue necessitando da “antiga”, já que ela não pode se explicitar enquanto não souber nem *a* que nem *por* que ela se opõe.

Vê-se que há relações dialéticas entre o “antigo” e o “novo”, entre o preconceito que é parte orgânica do meu sistema particular de convicções ou opiniões, ou seja, o preconceito implícito, e o elemento novo que o denuncia, ou seja, o elemento estranho que desafia o meu sistema ou um de seus elementos; o mesmo ocorre entre a “minha” opinião, *prestes a* perder a sua força implícita de persuasão ao se revelar como preconceito, e o elemento novo que por um instante é ainda exterior ao meu sistema de opiniões, mas que se encontra *prestes a* se tor-

nar “meu” ao se revelar como verdadeiramente “outro” com relação à opinião anteriormente “minha”. Em outros termos, existem relações dialéticas entre o “meu” inautêntico e o “meu” autêntico, quer dizer, o preconceito implícito que está prestes a se denunciar como preconceito; ou ainda entre o “meu” que está prestes a se tornar autêntico, graças à nova informação hermenêutica que o provocou, e a própria informação hermenêutica, quer dizer, a informação que está prestes a ingressar em meu sistema de opiniões e convicções, prestes a se tornar “minha”; isso quer dizer que ela aí ingressa por sua oposição ao preconceito denunciado e, por essa oposição, se revela *como estranhamente “outra”*. O mediador universal dessa dialética é a *interrogação*. Denunciar uma opinião como preconceito e revelar aquilo que é verdadeiramente diferente na informação hermenêutica, fazer do “meu” implícito um “meu” autêntico, do “outro” inassimilável um “outro” *verdadeiramente* “outro” e portanto assimilável, eis a cada instante uma possibilidade que permanece aberta ou uma possibilidade nova que se revela pela interrogação.

O historicismo objetivista é ingênuo porque jamais vai até o fim de suas reflexões. Confiando cegamente nas pressuposições de seu método, esquece-se inteiramente da historicidade que também é “sua”. Uma consciência histórica, que se pretenda verdadeiramente concreta, deve considerar *a si mesma já* como fenômeno essencialmente histórico. Entretanto, a definição ou a posição da consciência como consciência histórica permanece inteiramente verbal enquanto a consciência histórica não *se realizar*: isto quer dizer que devemos interrogá-la, e interrogá-la *radicalmente*. Existe uma idéia do “objeto histórico” que se reduz ao correlato ingênuo do pensamento histórico objetivista. Para o historicismo objetivista, a historicidade do objeto é uma ilusão a ser superada: o objeto “verdadeiro”, situado além das ilusões, não é histórico. Dito de outro modo: segundo o historicismo objetivista, o objeto histórico é uma mistura de “em si” e “para nós”, uma mistura de “verdadeiro objeto histórico” e “nossas ilusões históricas”. A interrogação radical denuncia a idéia de “objeto histórico”, assim caracterizado como uma construção do pensamento objetivista, motivada — repito, *motivada*, ainda que se trate de uma motivação implícita — pela historicidade originária do conhecimento e do objeto históricos, que juntos possuem afinidades. O conceito de “ilusão histórica” foi resultado de uma interpretação subjetivista ou fenomênica dessa “originariedade”. Quanto ao conceito de “objeto verdadeiro e a-histórico”, foi resultado de uma interpretação objetivista ou naturalista; ambas as interpretações são, aliás, solidárias: elas se complementam mutuamente.

Não somente o conceito, mas também a expressão mesma “objeto histórico” me parecem inúteis. O que pretendemos designar com essa expressão não é um “objeto” mas uma “unidade” do “meu” e do “outro”. Torno a insistir mais uma vez: toda compreensão hermenêutica começa e termina com a “coisa mesma”. Mas, de um lado, cumpra aqui evitar confundir o papel da “distância temporal” que existe entre o começo e o fim, e, de outro lado, evitar uma objetivação idealizante da “coisa mesma”, como o fez o historicismo objetivista. A desespacialização da “distância temporal” e a desidealização da “coisa mesma” nos leva, então, a compreender como é possível reconhecer no “objeto histórico” o *verdadeiramente “outro” em face das convicções e opiniões que são “minhas”*, quer dizer, como é possível conhecer *a ambos*. É bem verdade que o objeto histórico, no sentido autêntico do termo, não é um “objeto” mas a “unidade” de um e de outro. Ele é a relação, isto é, o “pertencimento” pelo qual ambos se manifestam: a realidade histórica, de um lado, e a realidade da compreensão histórica, de outro. É essa “unidade” que constitui a historicidade originária em que se manifestam, obedecendo ao seu mútuo pertencimento, o conhecimento e o objeto históricos. Um objeto que nos chega através da história não é simplesmente um objeto que se possa discernir de longe, mas sim o “centro” no qual *o ser efetivo da história e o ser efetivo da consciência histórica* aparecem.

Direi, portanto, que a exigência, que é própria da hermenêutica, de pensar a realidade histórica propriamente dita nos advém daquilo que eu chamo de *princípio da produtividade histórica (Wirkungsgeschichte)*. Compreender é operar uma mediação entre o presente e o passado, é desenvolver em si mesmo toda a série contínua de perspectivas na qual o passado se apresenta e se dirige a nós. Nesse sentido radical e universal, a tomada de consciência histórica não é o abandono da eterna tarefa da filosofia, mas a via que nos foi dada para chegarmos à verdade sempre buscada. E vejo na relação de toda compreensão com a linguagem a maneira pela qual se revela a consciência da produtividade histórica.²

² As implicações sistemáticas de uma hermenêutica efetivamente histórica, tal que ela acaba de ser esboçada, e a posição-chave que ali tem lugar com relação ao fenômeno da linguagem foram trazidas à luz na terceira parte de meu livro *Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris, Le Seuil, 1976.