

*É estranho, sem dúvida, não habitar mais a terra,  
abandonar os hábitos apenas aprendidos,  
às rosas e a outras coisas singularmente promissoras  
não atribuir mais o sentido do vir-a-ser humano;  
o que se era, entre mãos tremulas, medrosas,  
não mais o ser; abandonar até mesmo o próprio nome  
como se abandona um brinquedo partido.  
Estranho, não desejar mais nossos desejos. Estranho,  
Ver no espaço tudo quanto se encadeava, esvoaçar,  
desligado. E o estar-morto é penoso  
e quantas tentativas até encontrar em seu seio  
um vestígio de eternidade. (...)*

*Rainer Maria Rilke*

## Capítulo I

### **A hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer e a disciplina histórica: pertencimento e crítica da tradição.**

#### **1.0. Apresentação.**

As questões da hermenêutica\* permeiam o trabalho dos historiadores desde o estabelecimento da história como disciplina. Ela foi concebida durante séculos fundamentalmente como um método para se atingir o sentido verdadeiro dos textos, evitando possíveis enganos ou mal entendidos. As visões sobre a forma de se atingir essa verdade foram bastante diversificadas: para alguns, tratou-se de buscar os fundamentos de uma psicologia dos autores; outros apostaram na descoberta das intenções e intervenções dos mesmos no interior de contextos de discussão intelectual; noutras vertentes, buscou-se determinar o sentido dos textos pela sua

---

\* Disciplina que trata do fenômeno da compreensão de textos.

ligação a contextos sócio-econômicos, visões de mundo e ideologias de determinados grupos sociais.

Este capítulo visa a apresentar e discutir uma outra concepção do fenômeno compreensivo e do estabelecimento da verdade de grande importância para a história e para as ciências humanas: a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer.

### 1.1. A ampliação das descobertas de Martin Heidegger.

A obra de Hans-Georg Gadamer é um esforço para livrar as ciências humanas e a história de sua autocompreensão fundada nas noções de objetividade e no método das ciências naturais. Partindo de outra matriz filosófica, aquela aberta por Martin Heidegger, Gadamer pretende esclarecer o que considera o fundamento destas ciências: sua participação na forma mais geral de relação do homem com o mundo e a temporalidade, seu próprio modo de existência. Esta relação, antes de se dar na forma de um sujeito contraposto a um objeto, caracteriza-se por uma ontologia hermenêutica. A compreensão tem um “peso ontológico”, é constitutiva da situação do homem no mundo, “é a forma originária de realização do *ser-aí* humano enquanto *ser-no mundo*”<sup>1</sup>.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger procura entender a possibilidade da historiografia a partir do problema fundamental da historicidade constituinte do homem. A história, para Heidegger, é a estrutura ontológica do que chama de “pre-sença”, existência, *ou dasein* humano. A historiografia deve ser, portanto, compreendida existencialmente, como uma das formas provenientes da historicidade da “pre-sença”, antes de ser vista como disciplina científica. Somente porque o ser do homem é constituído de temporalidade, pode ser inserido no movimento histórico tal qual a historiografia vulgarmente o entende.

Heidegger põe em questão uma noção chave da historiografia: o acontecimento. Na medida em que o homem tende a compreender o ser de modo

---

<sup>1</sup> Gadamer, H-G. *O Problema da Consciência Histórica*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. p.40.

vulgar como “ser simplesmente dado”, isto é, como objeto, entende a história da mesma forma. A compreensão comum da história supõe um “acontecer do mundo” que acompanharia um “acontecer da alma”. A história é vista como movimento de um objeto ou seqüência de vivências de um sujeito. Heidegger procura então trazer o problema da história para sua origem existencial: a historicidade da “pre-sença”. O histórico não está no acontecimento passado, “mas, sim, no acontecer próprio da existência que surge do porvir da pre-sença”<sup>2</sup>. Portanto, a história do mundo, os fatos que o historiador investiga, só existem na unidade essencial com o acontecer do *dasein*, o “enigma do movimento da essência do ser”.

Desse modo, a temática historiográfica, bem como a constituição do *corpus* documental, não são tarefa da ciência histórica. Aquilo que se considera digno de ser estudado no passado, o “histórico”, já está “aberto” antes de sua atuação. O *dasein* heideggeriano constitui-se de passado na forma de “vigor de ter sido” ou “presença que vigora por ter sido presente”. Trata-se do passado ainda atuante no homem, parte de sua atualidade. Para o filósofo,

“é porque a pre-sença e somente ela é originalmente histórica, aquilo que a tematização historiográfica apresenta como objeto possível de pesquisa deve ter o modo de ser da pre-sença que vigora por ter sido presente”<sup>3</sup>.

Na filosofia heideggeriana, a estrutura ontológica do *dasein* humano é a temporalidade. Numa primeira leitura, isso significa que a existência humana se define como projeto: o homem dá sentido à sua vida e ao mundo no âmbito de um projeto. É nesse âmbito que a dimensão do passado e, portanto, da historiografia, pode surgir para o homem. Para Heidegger, a verdadeira temática não é o que se passou, mas o “possível”. O “vigor de ter sido”, o passado atuante no homem, participa da projeção humana de um futuro possível e só assim podem ganhar sentido e tematização.

---

<sup>2</sup> Heidegger, Martin. “Temporalidade e historicidade”. In. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 194.

<sup>3</sup> Idem. p. 200.

Gadamer se propõe então a desenvolver e ampliar as descobertas heideggerianas sobre a compreensão, agora como “modo de ser originário da vida humana mesma”<sup>4</sup> e, em particular, sobre a compreensão nas ciências humanas. A estrutura existencial do “pro-jeto lançado”, fundamento da compreensão, deve estar na base das ciências do homem. Na historiografia, em particular, torna-se primordial o desenvolvimento teórico do que significa este passado ainda atuante de que nos fala Heidegger. Suas reflexões o levam a uma crítica do modo com que estas ciências se definiram a partir do Iluminismo e a uma revisão radical do significado de conceitos como *preconceito*, *tradição*, *autoridade* e outros.

## **1.2. A crítica ao Iluminismo: uma nova visão sobre *autoridade*, *preconceito* e *tradição*.**

Em amplos setores do meio universitário nacional e internacional, evoca-se o termo “tradição” quase sempre como um elemento da cultura que deve ser desmascarado, desmistificado ou desconstruído. Pesquisas se esforçam para investigar as origens das tradições dos povos e grupos sociais, sua função na conservação da ordem social, no domínio ideológico de uma classe sobre outra, no estabelecimento de vínculos de identidade no interior das comunidades, na constituição de formas de resistência à transformações de ordem sócio-econômica. Procura-se, enfim, entender as dinâmicas de apropriação de elementos da tradição pelos grupos em conflito nas sociedades e períodos históricos. Nestas pesquisas, o conceito de tradição aparece em sua funcionalidade, como um dos fatores do processo social a ser estudado.

Eric Hobsbawn, como exemplo dessa atitude, propõe a noção de “tradição inventada”. O historiador se refere à criação deliberada, normalmente por parte do Estado, de regras e rituais sociais visando ao reforço, manutenção ou instauração de determinado ordenamento social. Em suas palavras,

---

<sup>4</sup> Gadamer. 1998. Op. Cit. p. 40.

“por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através de repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado”<sup>5</sup>

Poucos historiadores, entretanto, se questionam a respeito de sua inserção no interior de uma tradição e quais as conseqüências disso nos seus trabalhos de pesquisa. Pouco se discute no meio acadêmico uma outra perspectiva sobre este conceito, como aquela proposta por Gadamer: o pertencimento dos homens à tradição como sua condição existencial de ser histórico e finito.

Segundo Gadamer, o *aufklärung* recusou a validade dos preconceitos e da autoridade da tradição no processo de conhecimento. Estes elementos foram vistos apenas como impedimentos que a força da razão deve sobrepujar com vistas ao conhecimento verdadeiro. A ciência moderna surgiu dessa palavra de ordem originada da dúvida cartesiana: só se pode ter certeza daquilo que a razão independente pode atingir livrando-se das “opiniões recebidas”. A ciência humana e histórica teria se harmonizado com esse pressuposto, vendo no “método” a única possibilidade de se atingir o conhecimento.

O movimento romântico, para Gadamer, também é determinado por esses critérios na forma como se compreende. Embora não se proponha a conhecer o passado segundo os critérios do presente tidos como absolutos, como na “história filosófica” das luzes, mas concedendo ao passado um valor próprio e único, o historicismo romântico mantém ainda o pressuposto fundante do método: a tradição só pode ser conhecida historicamente, através de procedimentos que removam os preconceitos do historiador e todo tipo de relação de autoridade. A história deve produzir um conhecimento livre, desinteressado e objetivo.

Frente a essa caracterização da autocompreensão da historiografia iluminista, Gadamer propõe uma reabilitação dos preconceitos e da autoridade no conhecimento histórico. O iluminismo teria deformado o conceito de autoridade tomando-o como “obediência cega”, fruto da pura coerção. A autoridade ganhou significado em

---

<sup>5</sup> Hobsbawm, Eric. e Ranger, Terence. (org.s). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 9.

oposição à razão e à liberdade, um mal que as luzes deveriam combater. A essência do fenômeno da autoridade seria outro: o “reconhecimento” aliado ao “conhecimento”, a própria razão, portanto <sup>6</sup>. Segundo Gadamer, a autoridade somente pode existir pela “a ação da própria razão que, tornando-se consciente de seus próprios limites, atribui ao outro uma perspectiva mais acertada” <sup>7</sup>. A obediência às ordens constitui o fenômeno em questão, mas somente pode ocorrer quando a relação de autoridade já existe de fato.

A tradição pode ser uma forma de autoridade. O pertencimento a ela não depende do reconhecimento racional ou de uma tomada de consciência, pois este é o próprio solo histórico em que se encontra o homem. Entretanto, Gadamer acredita que, em certo nível, esta “atuação” da tradição pode ser aceita e reconhecida ou mesmo rechaçada por uma consciência racional. Especificamente no que diz respeito à historiografia, o reconhecimento da autoridade da tradição pode ser algo produtivo. A mensagem da tradição não deve ser apenas algo a ser negado, desmistificado, explicado historicamente, mas pode também ser uma fonte importante de questionamentos e de verdade. O historiador deve, “em outras palavras, reconhecer o momento da tradição no comportamento histórico e indagar sobre sua produtividade hermenêutica”. <sup>8</sup>

Trata-se em suma de uma nova visão sobre o papel da tradição, conceito que desenvolve o “vigor de ter sido” de Heidegger. A tradição é vista por Gadamer como a “atitude histórica” humana geral ou natural que deve ser explorada em seu potencial positivo na produção de saber. A pesquisa não deve ser concebida como uma oposição à tradição, mas como parte dessa relação essencial com o passado. Não deve ser definida por um método, mas por sua “significação” que é operada pela relação com a tradição.

---

<sup>6</sup> Estas idéias fizeram com que se apontasse a tendência conservadora da hermenêutica filosófica de Gadamer. Muitos críticos o acusaram de não atentar para as diversas formas de controle social que sustentam a autoridade, como o controle ideológico.

<sup>7</sup> Gadamer, Hans Georg. *Vérité et méthode. Les grands liignes d'une herméneutique philosophique*. Paris: Editions du Seuil, 1976. p. 420.

<sup>8</sup> Idem. p. 424.

Neste sentido, Gadamer pensa uma nova significação para a “distância temporal”. Não mais um obstáculo a ser eliminado, como no iluminismo, ela é, agora, a própria possibilidade e condição do conhecimento. Nossa separação do passado não causa apenas estranhamento, não cria somente relação de alteridade. Ao contrário, a distância que nos separa de outras épocas contém também um fator de *pertencimento*. Em outras palavras, um historiador que quer compreender um documento tem algum tipo de ligação com ele, através da linguagem, uma ligação com a tradição, lugar histórico do qual vem o documento. Essa ligação se manifesta justamente através dos preconceitos com que o historiador aborda seu material de pesquisa.

Neste ponto, cabe um esclarecimento. Essa relação de pertencimento à tradição de que nos fala Gadamer não pode se confundir com uma transmissão ininterrupta, uma persistência pura e simples. Críticos, como Luiz Costa Lima, questionam se a aposta na tradição não é excessiva e apontam nestas idéias de Gadamer um elemento de continuidade, uma desconsideração das rupturas históricas como aquelas analisadas por Michel Foucault <sup>9</sup>. Discordamos, porém. Ao afirmar o pertencimento do intérprete à tradição, Gadamer se refere ao aspecto do passado que de fato nos constitui como seres históricos e não a um passado único e indivisível. As rupturas históricas existem para Gadamer, mas apenas tornam-se significativas ao serem incorporadas como parte de uma tradição viva e atuante na vida dos homens. O horizonte a partir do qual a tradição se forma e ganha sentido é algo móvel, parte da temporalidade histórica. Além disso, há uma “polaridade entre familiaridade e estranheza” na relação com o passado e é sobre essa tensão que se funda a tarefa hermenêutica nas ciências humanas.

Costa Lima concorda com a maior parte das idéias de Gadamer, mas também o critica por confundir preconceito com “preconcepção”. Esta de fato é algo inescapável, fundamento de toda compreensão. Mas, recorrendo a Habermas, cuja crítica a Gadamer veremos adiante, Costa Lima aponta que o preconceito pode ser criticado e afastado pelo intérprete através de uma atividade reflexiva. Além disso, o

---

<sup>9</sup> Costa Lima, Luiz. “Hermenêutica e abordagem literária”. In. COSTA LIMA, L. (org.) *Teoria da literatura em suas fontes*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. p. 84.

exame concreto de situações históricas, ao que Gadamer não se dedica em seus textos, poderia “mostrar a dinâmica dos preconceitos”<sup>10</sup>.

Gadamer se apropria da idéia heideggeriana da “estrutura de antecipação da compreensão”, segundo a qual qualquer ato compreensivo está condicionado, de modo ontológico, pelos preconceitos e opiniões daquele que o empreende. “Quem quer compreender um texto tem sempre um projeto. Assim que se desenha um primeiro sentido no texto, o interprete antecipa um sentido para o todo”<sup>11</sup>. A compreensão surge, para Heidegger, da revisão constante desses “projetos” durante a leitura do texto ou da relação estabelecida como os materiais de pesquisa. Segundo Vattimo, o “existir humano” para Heidegger se caracteriza por um “ser já sempre familiar com uma totalidade de significados, com um contexto referencial”, sendo o conhecimento, “uma interpretação desta preliminar familiaridade com o mundo”<sup>12</sup>.

Não se trata de um puro relativismo no sentido de postular a possibilidade de “violiar o objeto”, mas da tomada de consciência de que o conhecimento se dá numa relação entre um eu, portador de uma tradição dada, de preconceitos, opiniões e valores e um “outro”. Esse outro, na verdade, de forma contrária ao pensamento iluminista e romântico, não é pura alteridade, mas constitui uma tradição da qual participa o sujeito que compreende. Para Gadamer, entretanto, essa condição inescapável do conhecer não significa uma “limitação à objetividade”, uma vez que esta não existe, pelo menos a moda iluminista, antes sendo a própria possibilidade do conhecimento. É nos “preconceitos” daquele que compreende, por sua inescapável finitude e historicidade, que está a possibilidade da colocação de questões relevantes, e de se atingir respostas satisfatórias em uma pesquisa.

---

<sup>10</sup> Costa Lima. Op. Cit. p. 83

<sup>11</sup> Gadamer, Hans Georg. 1976. Op. Cit. p. 107.

<sup>12</sup> Vattimo, Gianni. *O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa: Editorial Presença, 1987. p. 96.

### 1.3. A *história dos efeitos* e a “consciência” hermenêutica.

A abordagem da tradição pelos historiadores deve incluir, para Gadamer, uma postura de “abertura”. Ao estranhamento com o passado deve se somar à capacidade de ouvir o que ele tem a dizer. O “modo mais elevado de consciência hermenêutica” deve portanto comportar aquilo que Gadamer chama de “consciência da eficiência histórica”, a saber, a consciência de que a tradição histórica não está morta inteiramente, mas está viva em nossa cultura, em nossos “preconceitos”. Os textos escritos e fenômenos históricos possuem relevância para os homens em geral e para a historiografia em particular em decorrência do efeito que causaram na história e somente deste modo podem ganhar sentido.

Esta “história dos efeitos” atua sempre em qualquer ato compreensivo de forma inconsciente; é parte do pertencimento à tradição, dos preconceitos que determinam a compreensão. Gadamer propõe, entretanto, que o intérprete da tradição desenvolva um nível de consciência desses efeitos, embora esclareça que uma consciência total é impossível. Atentar a este entrelaçamento histórico-efetual em que se encontra a consciência histórica é importante, não somente por possibilitar o afastamento dos preconceitos nocivos à compreensão, mas também, e principalmente, por trazer à luz aquelas “pressuposições sustentadoras” que guiam o compreender rumo às melhores e mais corretas questões. Este é, para Gadamer, o momento crucial de realização da compreensão: a consciência da “situação” hermenêutica, isto é, a obtenção do *horizonte*<sup>13</sup> de questionamento correto na relação com a tradição.

Nesse momento inerente a qualquer ato compreensivo, havendo dele certa consciência ou não por parte do intérprete, ocorre o que Gadamer chama de “fusão de horizontes”, momento em que o horizonte passado e o horizonte do intérprete se unem num único horizonte. Não se trata, como esclarece o autor, de horizontes fechados em si, a que o historiador ou o intérprete deve chegar: para Gadamer, “o passado próprio e estranho, ao qual se volta a consciência histórica, forma parte do

---

<sup>13</sup> Gadamer esclarece que a noção de “horizonte” foi utilizada por Nietzsche e Husserl e significa “o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto”.

horizonte móvel a partir do qual vive a vida humana e que a determina como sua origem e como sua tradição”.<sup>14</sup>

#### 1.4. A relação com a tradição: um modo de atingir a “verdade”.

Muitas vezes a objetividade iluminista pode encobrir mais do que revelar. Gadamer defende que a relação com o passado não se dá de fato com uma relação de pura alteridade, mas como uma relação de “tensão” entre identidade e alteridade. Quando questionamos o passado, estamos questionando também a nossa tradição e ao mesmo tempo estamos informados por ela. O passado não é apenas objeto de pesquisa, como foi a pretensão geral do iluminismo, mas algo que nos pertence e a que nos sentimos ligados. Desse modo, uma boa objetividade, por assim dizer, deve atentar para estes fatos constitutivos da condição histórica do homem e entender o conhecimento histórico também como parte de uma relação mais geral com as tradições. Portanto,

“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”.<sup>15</sup>

Desse modo, Gadamer realiza uma importante crítica do pressuposto iluminista de que só se pode conhecer aquilo com o que não temos relação, a noção de que só se pode conhecer aquilo de que se tem uma certa distância histórica. O método historiográfico pressupunha que “uma coisa só se torna cognoscível objetivamente somente (...) quando ela é suficientemente morta para não apresentar senão um interesse historiográfico”<sup>16</sup>.

Essa nova visão sobre o “significado hermenêutico da distancia temporal”, pode restituir ao texto analisado pelo historiador a possibilidade de dizer algo verdadeiro. Na visão historiográfica tradicional, o texto é primeiramente a expressão

<sup>14</sup> Gadamer, H-G. *Verdade e método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 455.

<sup>15</sup> Gadamer. 1998. Op. Cit. p. 44.

<sup>16</sup> Gadamer. 1976. Op. Cit. p.138.

de alguma coisa que lhe é exterior. Compreender é então fazer a mediação do texto com seu horizonte histórico, com seu contexto. Nas palavras de Gadamer,

“o texto quando é compreendido em termos históricos é formalmente despossuído da pretensão de dizer coisas verdadeiras. Quando se considera do ponto de vista histórico a tradição (...) tem-se a impressão de compreender. Em realidade, se renunciou fundamentalmente à ambição de encontrar na tradição uma verdade que se possa compreender e assumir por si mesmo. Essa maneira de conhecer a alteridade do outro, de que ela faz um conhecimento objetivo, equivale a suspender no princípio sua ambição”.<sup>17</sup>

Com o reconhecimento dessa “renúncia” da hermenêutica tradicional, Gadamer se propõe a investigar procedimentos hermenêuticos em que não se coloca essa relação distanciada como pressuposto. As hermenêuticas jurídica e teológica podem, para o autor, servir de base para uma redefinição da hermenêutica das ciências sociais. Compreender para um juiz, por exemplo, pouco tem a ver com distanciamento. Ao compreender uma lei, este realiza um trabalho de “aplicação”, isto é, procura adaptar o sentido do texto legal à situação concreta que tem que julgar. Da mesma forma, o teólogo deve aplicar o texto sagrado a diversas situações que precisa compreender.

Para Gadamer, a hermenêutica histórica também tem um trabalho de aplicação a cumprir, pois, “o conhecimento histórico não pode se efetuar senão se em cada caso, o passado é percebido na sua continuidade com o presente”<sup>18</sup>. É preciso que a historiografia abandone a hermenêutica romântica que afastou a “aplicação” do ato compreensivo. A historiografia não pode abstrair a *aplicação* de sua atividade, pois não se trata de um procedimento subsidiário ao ato compreensivo. Ela determina desde o início e totalmente seu conteúdo efetivo e concreto, uma vez que a compreensão é sempre um ato de existência, um “pro-jeto lançado” em que o passado nos interpela e construímos novas possibilidades de significar, de agir, de existir.

Há, para Gadamer, uma analogia entre as investigações éticas de Aristóteles e o problema hermenêutico da aplicação. Aristóteles procurou separar o conhecimento

---

<sup>17</sup> Gadamer. 1976. Op. Cit. p. 144.

<sup>18</sup> Gadamer. 1978. Op. Cit. p. 170.

da ética da metafísica, afastando-se de Platão. O “bem” tem relação com a atividade humana, com a prática e o hábito e não com o conhecimento. Não se pode pretender um conhecimento exato e generalizante do homem como ser ético, como se dá no conhecimento da natureza, pois o fenômeno ético tem sempre a ver com a aplicação a casos particulares. Assim como na hermenêutica, o conhecimento se encontra envolvido por seu objeto. Além disso, não é uma técnica, um saber teórico exterior ao sujeito que pode ser ensinado ou esquecido, mas um modo de “ser”, formado pela prática humana na vida. Não se pode separar o “ser ético” do “saber ético”. Da mesma forma, não pode haver separação entre “ser histórico” e “saber histórico”: ao conhecer sua história, o historiador também se realiza como ser histórico.

Vemos que para Gadamer, a compreensão tem um “peso ontológico”, é constitutiva da situação do homem no mundo, “é a forma originária de realização do *ser-aí* humano enquanto *ser-no mundo*”<sup>19</sup>. E hermenêutica não deve visar a um método. Isso não é possível. A hermenêutica de Gadamer é o reconhecimento do homem como ser histórico que compreende o mundo a partir de sua historicidade. É por isso que pode pensar numa unificação das hermenêuticas. No iluminismo, a hermenêutica das ciências humanas se separou das demais (filológica, jurídica, teológica) para se tornar um método científico. Gadamer propõe sua reunificação a um conjunto geral, a hermenêutica histórica ou filosófica. Antes de ser disciplina científica, a história é uma relação humana com a tradição. Portanto,

“não é preciso dizer que também aqui os fatores verdadeiramente decisivos preexistem a toda aplicação de métodos históricos. Uma hermenêutica histórica que não dá lugar central à essência do problema histórico e não procura as razões por que um historiador se debruça sobre a tradição, amputa essa problemática do seu nó central”<sup>20</sup>.

Em que medida essa “hermenêutica histórica” está ainda presa ao hegelianismo? Estaria essa concepção de Gadamer se propondo a realizar uma mediação total entre a história e o presente num ideal de saber infinito? Estaria ainda dominado pela pretensão hegeliana de um espírito onipresente que pode tomar posse

<sup>19</sup> Gadamer. 1998. Op. Cit. p. 40.

<sup>20</sup> Gadamer. 1976. Op. Cit. p. 182.

através do saber de todo o horizonte histórico? Essas questões orientam a reflexão gadameriana. Seu objetivo é se diferenciar de Hegel, mas sem perdê-lo de vista.

A hermenêutica histórica se diferencia do hegelianismo basicamente no conceito de experiência que desenvolve. Segundo Gadamer, Hegel mostrou na *Fenomenologia do Espírito*, que a experiência é o retorno da consciência sobre ela mesma. A ciência é, portanto, um saber que tende ao saber absoluto, a uma identidade total entre consciência e objeto. Na reflexão de Gadamer, a experiência, ao contrário é a tomada de consciência dos limites de ser homem. Trata-se da “experiência da finitude do Homem”, “experiência de nossa própria historicidade”. Não se trata, portanto, de dominar a tradição, como na ciência. A tradição se vincula a nós, mas não como uma identidade absoluta, a manifestação de um mesmo espírito. Ela é um “tu”, não no sentido de ser um objeto, mas de ser “um interlocutor ao qual somos ligados”.

### **1.5. O conhecimento histórico como diálogo.**

O fenômeno hermenêutico para Gadamer tem o caráter de um diálogo. Sua estrutura é então a da questão e da resposta. A “abertura” que a relação com os textos da tradição implica leva o intérprete a formular questões. Entretanto, neste ponto, o ideal metodológico do *aufklärung* se frustra: não existe método para se aprender a questionar, pois todo questionamento pressupõe um “saber do não saber”, “uma ignorância precisa que conduz a uma questão precisa”<sup>21</sup>. Para Gadamer, ocorre em todo fenômeno hermenêutico o “primado” da questão, isto é, o texto interpretado é interpelado pela questão que lhe é posta e seu sentido depende disso. Da mesma forma, o interprete também é tocado pela questão apresentada pelo texto, porém, num sentido particular.

Gadamer concorda que entender um texto é entender a questão que este nos apresenta. Essa tarefa pressupõe a aquisição do “horizonte hermenêutico”, o horizonte da questão da qual o texto é uma das respostas possíveis. Entretanto, não se

---

<sup>21</sup> Gadamer. 1978. Op. Cit. p.202.

trata de chegar ao que o autor tinha em mente. Em outras palavras, compreender a questão que está em jogo em um texto não se limita a entender a questão do autor no ato da escrita. As tendências de sentido ultrapassam em muito essa problemática historicista. O sentido de um texto é formado antes no curso da história, que normalmente ultrapassa o que um autor tinha em vista. Gadamer chama a atenção para o papel fundamental da temporalidade histórica no estabelecimento do sentido dos textos. Trata-se de “uma interrogação mais vasta graças a qual nós procuramos a resposta a questão que nos é posta pela tradição histórica”<sup>22</sup>. Chegar ao sentido de um texto é sempre um questionamento sobre o que essa tradição significa para nós.

Este caráter dialógico que Gadamer reivindica para a compreensão e para a ciência histórica é fundamental para entendermos o papel ético-social que pretende conferir a todo tipo de conhecimento. Gadamer denuncia nossa época atual como um momento que a ciência é a palavra de ordem absoluta, um fim em si mesmo. Cada vez mais a ciência é vista como instância suprema de decisão das questões humanas. Em resposta a essa “consciência científica exacerbada”, o filósofo propõe o retorno ao diálogo com vistas ao entendimento entre os homens, povos e nações. Juntamente com Hannah Arendt, Carl Schmitt, Reinhart Koselleck e outros, Gadamer aponta na modernidade a crise ou o abandono crescente da política. Sua aposta está num saber, não mais monológico, como na ciência, mas num saber dialógico, uma “razão prática” geral, que venha em auxílio do homem em sua busca por novas perspectivas e possibilidades de futuro. Segundo Gadamer,

“Quem acredita que graças à sua competência indiscutível, a ciência possa substituir a razão prática e a racionalidade política, desconhece as forças que levam à configuração da vida humana, às quais, pelo contrário, são as únicas que estão em condições de utilizar com sentido e compreensão a ciência e todo saber prático humano e responsabilizar-se pela utilização do mesmo”<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Gadamer. 1978. Op. Cit. p. 22.

<sup>23</sup> GADAMER, H-G. Verdade e Método II. Petrópolis: Vozes, 2002,

### 1.6. As posições de Jürgen Habermas, Paul Ricoeur e a questão da crítica.

Para Jürgen Habermas, a possibilidade da crítica da tradição é o cerne do processo de seu conhecimento. Na hermenêutica filosófica não se evidencia claramente o momento do conhecimento. Falta-lhe a ação da razão reflexiva que estabelece um momento de “não compromisso” com a tradição e abre assim espaço para a crítica. O conhecimento depende da “formação de *standares*” e da “descrição conforme *standares*”<sup>24</sup> e na hermenêutica estes “marcos transcendentais” que podem coordenar os enunciados e os fatos estão em contínua transformação. Vemos que Habermas reivindica a necessidade de conceitos previamente fixados para que se dê o conhecimento, inserindo-se na tradição racional moderna.

A crítica racionalista de Habermas se radicaliza quando afirma que a compreensão hermenêutica não pode prescindir totalmente da razão. Não se trata aqui, salienta o autor, de uma razão cega e autofundamentada, “desligada do solo contingente que lhe deu origem”<sup>25</sup>. O autor reconhece as origens históricas do saber racional, mas isto não se constitui num motivo de relativização de seu poder de cognição. A hermenêutica, ao penetrar a tradição à qual pertence a própria reflexão, não pode evitar que esta haja criticamente. Em outras palavras, uma vez conhecida a estrutura de prejuízos, esta não pode continuar agindo da mesma forma na consciência do intérprete. A “força da reflexão” é capaz, para Habermas, de abalar o poder da autoridade das tradições, que para Gadamer era quase que absoluto e guiava a compreensão.

Desse modo, a radicalização da postura hermenêutica levaria inexoravelmente a uma crítica das ideologias. Reconhecendo-se que os preconceitos se fundam na autoridade da tradição, cabe ao estudioso questionar a origem dessa autoridade. Para Habermas, isso somente é possível recorrendo-se ao conhecimento dos processos sociais “que não se esgotam em nexos normativos”<sup>26</sup>. A linguagem é o lugar em que se efetivam o domínio e o poder social, em que se dissimula e distorce o conhecimento de tais processos. É preciso, então, para que o conhecimento ocorra de

---

<sup>24</sup> Habermas, Jürgen. *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid: Tecnos, 1988. p. 251

<sup>25</sup> Idem. p.243.

<sup>26</sup> Idem. p.258.

fato, que se reconheça a validade de uma “filosofia da história com intenção prática” que esclareça sobre o nexo entre as estruturas lingüísticas e condições empíricas do mundo social.

A hermenêutica das tradições não pode pretender ser o modo universal de entendimento dos textos ou entendimento entre os homens. Para Habermas, esta teoria pressupõe que os meios da “linguagem natural” ou “ordinária” bastam para esclarecer qualquer sentido. Inclusive a ciência seria informada em última instância pela linguagem comum. O filósofo acredita que pode haver uma teoria da comunicação lingüística cotidiana que possa servir de base para uma “compreensão metodicamente assegurada” que transcenda a comunicação dialógica comum. Entre elas, estariam a psicanálise e a teoria das ideologias.

A filosofia para Habermas não deve renunciar ao papel de “guardião da racionalidade”, mesmo com o reconhecimento de seu fundamento hermenêutico. Isso significa realizar a mediação da racionalidade espalhada em diversos domínios do cotidiano, inclusive das ciências. O filósofo contemporâneo deve ser um intérprete voltado para o “mundo da vida”, o que significa fazer com que esses fatores dispersos se reencontrem e transformem positivamente a “prática comunicativa cotidiana”, possibilitando o melhor entendimento na comunidade humana. Vemos aqui um ponto de convergência com as preocupações de Gadamer: a criação de caminhos de entendimento entre homens, povos e nações. Entretanto, Habermas considera como o cerne deste processo o esclarecimento racional do mundo em seus vários aspectos, enquanto Gadamer parece apostar num livre diálogo.

A guinada interpretativa não representa para Habermas o golpe mortal para o status rigorosamente científico de todas as abordagens da ciência social e da história. A filosofia hermenêutica apresenta para Habermas uma concepção estreita de ciência: ambas podem trabalhar unidas para aclarar os fundamentos racionais do conhecer, do agir e do falar. Habermas considera que nos diversos processos hermenêuticos, embora haja “engajamento inevitável no processo de entendimento mútuo” ou “pertencimento à tradição”, há meios para uma “imparcialidade negociada”<sup>27</sup>. O

---

<sup>27</sup> Habermas, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1989. p. 52.

intérprete sempre usa padrões de racionalidade. Portanto a ciência social pode reconhecer seu fundamento hermenêutico sem, no entanto esquecer sua tarefa de produzir um saber teórico. O reconhecimento da hermenêutica não deve fazer das ciências humanas poesia, crítica literária ou conversação culta. Para este autor, a hermenêutica abrange de fato a totalidade da comunicação cotidiana, mas não é capaz de elevar-se acima das tradições e preconceitos para criticá-la. Este intuito depende da constituição de uma teoria que esclareça as formas com que a razão opera historicamente na atividade comunicativa<sup>28</sup>. Diferente de Gadamer, podemos ver que Habermas não abandona o ideal de uma teoria dos fundamentos racionais do conhecimento.

É preciso entender que o objetivo de Habermas é defender uma sociologia que possa “conhecer” objetivamente o mundo. Os textos da tradição não possuem uma “verdade” que pode ser de alguma maneira “aplicada”, como em Gadamer. São antes índices de relações sociais de dominação e o conhecimento adquirido com sua leitura tem por escopo a crítica dessas relações. O desenvolvimento das idéias do autor enseja indiretamente uma perspectiva de conhecimento dos textos do passado, na qual o interesse primordial são as relações de domínio social realizadas no âmbito comunicativo. A “fusão” entre passado e presente não está em jogo, ao menos da maneira expressa por Gadamer.

Haverá, portanto, a necessidade de uma oposição radical entre hermenêutica das tradições e crítica das ideologias? Esta é a questão proposta por Paul Ricoeur em *Interpretação e Ideologias*. Ricoeur não pretende unir simplesmente as duas perspectivas, já que partem de premissas muito diferentes. A hermenêutica filosófica tem como “gesto filosófico de base” o reconhecimento das condições históricas em que se insere a compreensão, entendendo a historicidade como finitude; a crítica das ideologias parte de um gesto crítico, desafiador, contra as dissimulações da dominação e da violência que ocorrem no âmbito da comunicação. O filósofo questiona se não conviria

---

<sup>28</sup> Habermas. 1989. Op. Cit. p. 55.

“deslocar o lugar inicial da questão hermenêutica, de tal forma que certa dialética entre a experiência de pertença e o distanciamento alienante torne-se a própria mola, a chave da vida interna da hermenêutica”<sup>29</sup>

Sua proposta é voltar à “problemática do texto, da exegese e da filologia”. Isso significa negar o fundamento dialógico da hermenêutica tal qual Gadamer propunha. O texto ganha “autonomia”, isto é, transcende-se o destinatário original. Uma série ilimitada de leituras se torna possível e é nesta liberação que se insere uma “instância crítica” no ato da interpretação. Ricoeur questiona a autoridade que Gadamer confere às tradições na interpretação, mas não, como em Habermas, em favor de um “poder da reflexão”. A leitura traz à tona, nas palavras de Gadamer, “a coisa do texto”, o que Ricoeur prefere chamar de “o mundo da obra”.

“Esse poder do texto de abrir uma dimensão de realidade comporta (...) um recurso contra toda a realidade dada e, dessa forma, a possibilidade de uma crítica do real”<sup>30</sup>

A crítica das ideologias aparece então como uma possibilidade fundamental dessa nova hermenêutica. A potência de crítica da realidade estaria expressa, segundo Ricoeur, já no texto heideggeriano, o que também atesta Vattimo, citado acima. A crítica não pode prescindir da “reinterpretação criadora das heranças culturais”, pois somente assim, pode projetar concretamente o interesse pela emancipação. Esse é um ponto central para Ricoeur: a crítica não deve ser utópica; o despertar de uma comunicação sem entraves e limites, que está no cerne da crítica habermasiana, só pode ocorrer de forma concreta se incluir novos olhares sobre a cultura. O despertar da responsabilidade política depende também de um despertar das tradições históricas da comunicação.

Ricoeur procura fundamentar seu projeto hermenêutico numa reformulação da noção de presente histórico. Afasta-se tanto do presente absoluto, lugar da consciência, do “ver”, quanto do presente carregado de passado e de tradições, impossibilitado de liberdade. O presente de Ricoeur se constitui na dimensão do *agir*,

<sup>29</sup> Ricoeur, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977. p. 129.

<sup>30</sup> Idem. p. 133.

do projeto de história. É neste presente que se cruzam as dimensões da recepção do passado e da expectativa do futuro. Esta mudança de estratégia nos concerne particularmente neste trabalho, pois afasta a abstração que o historiador tende a realizar para pensar a “realidade do passado”, isto é, “o esquecimento do jogo de intersignificações que se exerce entre nossas expectativas dirigidas para o futuro e nossas interpretações orientadas para o passado”.<sup>31</sup>

As “metacategorias” de Koselleck (“Espaço de experiências” e “horizonte de expectativas”) são aqui tomadas como fio condutor para essa nova análise do presente. Ricoeur segue Koselleck ao inferir-lhes “universalidade”, no nível de uma antropologia filosófica. Entretanto, ao contrário do historiador, enfatiza as implicações ético-políticas que acarretam. O filósofo afirma que tais categorias, ao tematizarem o curso histórico humano, implicam que a tensão entre horizonte do passado e expectativas de futuro deve ser preservada para que haja história. Essa conclusão se estende ao domínio da historiografia, mas também ao domínio político: as experiências passadas precisam ser reinterpretadas e incorporadas pelos agentes de um presente com expectativas e projetos de futuro.

Para se afastar da discussão entre Habermas e Gadamer a respeito da autoridade da tradição, Ricoeur propõe que a questão seja pensada em termos de *tradicionalidade*. Afasta-se assim tanto da noção de passado como outro, como da contemporaneidade integral do romantismo, da qual Gadamer não teria conseguido livrar-se inteiramente. A relação entre passado e presente é vista sob um novo ângulo: não somos apenas “afetados pelo passado”, como em Gadamer. A “fusão de horizontes” no ato interpretativo ocorre quando, no esforço presente de criar uma expectativa de futuro, nos voltamos para o passado para interpretá-lo. Somente nestas condições, somos “afetados”.

---

<sup>31</sup> Ricoeur, Paul. *Temps et récit*. Paris: Éditions du Seuil, 1985. p. 304.

### 1.7. Algumas conseqüências da *hermenêutica filosófica* para a história e as ciências humanas.

Gadamer não pretende com sua hermenêutica filosófica propor um novo método para as ciências humanas e a história. Sua tarefa é a explicação filosófica do caráter das condições fundamentais de toda a compreensão, expondo assim o que estas ciências são para além de sua autoconsciência metodológica, e não a investigação metodológica no âmbito de suas atividades. Gadamer aposta que, embora tais ciências tenham surgido imbuídas do espírito das ciências modernas, puderam manter sua herança humanística, residindo nesta sua verdadeira vocação.

Entretanto, acreditamos, assim como, por exemplo, Susan Hekman<sup>32</sup>, que a posição de Gadamer tem profundas implicações para as ciências humanas e a história. A filosofia hermenêutica nos leva a por em primeiro plano no trabalho científico e, em particular, na historiografia, “a realização de nossa própria historicidade”<sup>33</sup>. Tal realização se pode se dar de diferentes formas.

Em primeiro lugar, a hermenêutica filosófica suscita no pesquisador um trabalho constante de esclarecimento sobre suas questões, motivos e “preconceitos” com relação ao material de pesquisa e sobre como isto está condicionando seu trabalho. Porém, como já deixamos claro, essa exigência não implica o abandono de tais questões e idéias prévias - embora isso seja parte integrante da compreensão, mas principalmente o reconhecimento de seu potencial produtivo na formulação de questões.

O “historiador gadameriano”, por assim dizer, não é alguém que domina uma metodologia apenas, mas um homem fundamentalmente ligado às questões de seu mundo e à atuação em seu tempo. Esta orientação do saber histórico é uma carência percebida por certos setores da disciplina. Hayden White, por exemplo, afirma que “o historiador contemporâneo precisa estabelecer o valor autônomo do estudo do passado, não como um fim em si, mas como um meio de fornecer perspectivas sobre

---

<sup>32</sup> Hekman, Susan. “A Hermeneutica de Gadamer e a Metodologia das Ciências Sociais”. In. *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*. Lisboa: Edições 70, 1986.

<sup>33</sup> Ibbett, John. “Gadamer, application and history of ideas”. *History of Political Thought*. Vol. VIII. No. 3 Winter 1987. p. 549.

o presente, que contribuam para a solução dos problemas peculiares ao nosso tempo”<sup>34</sup>. De forma semelhante, Michel de Certeau aponta que, desde o surgimento da disciplina, o profissional da história não é alguém inserido no debate e na ação em seu tempo. O estudo do passado é a consequência de uma falta de articulação com o “fazer história” de fato.<sup>35</sup>

Esta necessidade apontada por White e sugerida indiretamente por Certeu nos leva ao fenômeno hermenêutico da “aplicação”. Nele está a própria realização da historicidade do historiador e a ligação de seu trabalho com seu presente. O reconhecimento da aplicação de sentido como elemento fundamental da compreensão, por parte do historiador, e até mesmo sua radicalização, pode ser uma forma de transformar a disciplina. Mas, como? O ato de interpretação do historiador não pode ser exatamente o mesmo do juiz ou do intérprete da bíblia, pois um dos seus objetivos de fato é reconstruir e conhecer um dado período histórico, uma determinada sociedade. Entretanto, essa característica da disciplina não implica inelutavelmente uma postura apenas distanciada e objetiva com relação ao conhecimento. O fenômeno da aplicação, a “fusão de horizontes”, como Gadamer insiste, está sempre presente em qualquer ato de compreensão. Cumpre ao historiador reconhecer e desenvolver estes fenômenos, incorporando-os aos parâmetros da disciplina. Os textos com que trabalha, além de pertencerem a um dado contexto imediato, podem ser vistos como pertencentes à tradição cultural e assim servirem a um esforço coletivo para compreender, criticar e transformar o mundo em que vivemos.

Acreditamos que poucos historiadores põem em prática esta “hermenêutica histórica”. Sem dúvida, é uma postura que pode modificar bastante o trabalho propriamente historiográfico, tal como é concebido tradicionalmente. A história correria o risco de se confundir com a investigação ética. Entretanto, essas idéias são importantes para questionar o conhecimento histórico que queremos. Será o

---

<sup>34</sup> White, Hayden. *Trópicos do discurso. Ensaio sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Ed. USP, 2001. p. 53.

<sup>35</sup> Certeau, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1982.

conhecimento “objetivo” o único pressuposto para um conhecimento de importância social?

Do que nos adianta um conhecimento pretensamente objetivo, mas que não se liga a nenhuma grande preocupação do presente, a nenhum interesse de fato? A busca pelo total e pelo objetivo não é garantia da produção de conhecimentos relevantes e transformadores. Que objetividade nós buscamos? Aquela que visa a conhecer o outro pelo outro, ou aquela que questiona a nós mesmos? Esse é, a meu ver um importante questionamento de Gadamer sobre os estudos históricos que devemos levar em conta.

A ciência não precisa cair na especialização excessiva dos temas. Isto, de fato, pode significar perder de vista as necessidades e interesses verdadeiros de nosso tempo. O questionamento contemporâneo sobre os fundamentos lingüísticos e interpretativos do conhecimento também possui um potencial para questionar a nossa situação política e social nos inícios do terceiro milênio. Nossos maiores alvos de reprovação devem ser menos as concepções hermenêuticas e mais as visões historicistas e ultra-especializadas que ainda tem grande força no mundo acadêmico.

Antes de defendermos a objetividade, é preciso primeiramente perguntarmos a respeito de que tipo de conhecimento histórico nós queremos e podemos realizar nos dias de hoje. Críticas como a de Gadamer não podem ser negligenciadas simplesmente. Uma nova relação com as tradições, uma maior abertura para que o passado diga algo de relevante de nós mesmos são algumas das atitudes que o historiador atual pode e deve ter em vista.

Parte da historiografia desenvolvida nas últimas décadas teria muito a ganhar no diálogo com a hermenêutica de Gadamer. Segundo José Carlos Reis, o “espírito da historiografia pós-moderna” pode ser resumido assim:

“valorização da alteridade, da diferença regional e local, microrrecortes no todo social; apego à micronarrativa e à ‘descrição densa’ em detrimento de explicação globalizante; redefinição da interdisciplinaridade e do tempo longo; abertura a todos os fenômenos humanos no tempo,

com ênfase no individual, no irracional, no imaginário, nas representações, nas manifestações subjetivas, culturais”<sup>36</sup>

Esta história cultural que se faz hoje em dia não precisa, para se afastar dos estudos marxistas e da visão iluminista do conhecimento, definir como objeto apenas a alteridade histórica, a subjetividade e o individual. Para isso, um primeiro passo seria a pergunta pelo porquê das pesquisas, pelo seu sentido para o nosso mundo e nossa realidade. Como nos lembra Gadamer, não se trata de abandonar a questão da alteridade, o que seria o fim de uma consciência histórica, mas do reconhecimento de que a ela se mescla o pertencimento, que é o fundamento de nossa própria historicidade.

A relação entre história e filosofia apresenta grande interesse para o ambiente acadêmico brasileiro. Assistimos aqui ao predomínio de concepções da disciplina histórica e, em especial, da história das idéias que a vinculam às ciências sociais, em detrimento da filosofia. A “virada lingüística” dos anos 60 trouxe transformações significativas em relação à historiografia vigente até então, centrada em métodos de quantificação, mas a relação com a filosofia não foi, em muitos casos, sua consequência mais importante.

Refiro-me explicitamente à historiografia das idéias herdeira dos *Annales*, cujos expoentes são, entre outros, Roger Chartier e Robert Darnton. Na obra destes historiadores, a preocupação filosófica existe, porém numa perspectiva peculiar. Chartier, com sua história das práticas de leitura, insere o problema hermenêutico da recepção de textos escritos num projeto historiográfico que visa à reconstituição das formas históricas de produção do sentido (a “história social das representações”). Darnton, num propósito semelhante, procura em suas pesquisas entender a dinâmica da produção e difusão literária do Antigo Regime.

Um estudo sobre a relação entre hermenêutica e história é relevante num momento em que, como salientou Gumbrecht, as ciências humanas cada vez mais se voltam para a investigação das “condições de possibilidade da emergência de

---

<sup>36</sup> Reis, José Carlos. *História & Teoria. Historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 60.

estruturas de sentido”<sup>37</sup>, abandonando sua motivação desde seu surgimento com Dilthey e a hermenêutica romântica: a identificação do significado. Acreditamos, entretanto, ser este ainda o ponto central, principalmente numa história das idéias que pretenda ser realmente criativa, crítica e inserida nas discussões políticas e filosóficas contemporâneas. Uma historiografia que possa produzir novos significados sobre o passado, o presente e o futuro e contribua para nossa “orientação no mundo”, para usar as palavras de Gadamer.

Consideremos um outro autor de influencia considerável na universidade brasileira, o italiano Carlo Ginzburg. Este historiador fundamenta seu “paradigma indiciário” também em noções retiradas da filosofia. Numa crítica ao saber totalizante e centrado na definição de leis históricas característico do pensamento iluminista, recorre a Nietzsche e sua crítica da razão para propor uma historiografia que deve se ocupar de “traços”, “indícios” do que se passou. Vemos que aqui a retomada de uma preocupação com a filosofia significou um abandono de qualquer pretensão teórica mais aprofundada e, podemos dizer, da própria filosofia.

Gadamer mostra, em oposição, que a historiografia deve manter sua vocação empírica, alicerçando-se sempre em amplas pesquisas, mas não esquecer sua inserção nos debates da vida social e intelectual. Como já dissemos acima, a crise das grandes explicações de cunho universalizante, como o marxismo, não precisa levar a historiografia ao abandono da vocação íntima de qualquer conhecimento em ciências humanas: o debate intelectual e político, a crítica e a criação de novos olhares direcionados ao futuro.

A hermenêutica filosófica de Gadamer a primeira vista separa inteiramente “verdade” e “método”: o estabelecimento de conhecimentos verdadeiros não dependeria de procedimentos metodológicos, mas se daria unicamente no interior dos processos ontológicos descritos acima. Entretanto, acreditamos haver outra forma de entender as conseqüências das idéias de Gadamer para as ciências humanas. Não se trata de banir o método, mas de reconhecer a anterioridade de sua ligação à totalidade de nossa experiência no mundo.

---

<sup>37</sup> Gumbrecht, H. U. “O campo não-hermeneutico ou a materialidade da comunicação”. In. *Corpo e forma*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p. 147

Gadamer não pretende afirmar que qualquer conhecimento fundado na metodologia científica não produza conhecimentos verdadeiros. Sua intenção é mostrar que o método só se torna realmente produtivo quando vinculado a questões relevantes, que por sua vez não se desenvolvem através do conhecimento metodológico, mas da experiência humana de ser parte integrante de um mundo histórico. A atitude objetiva faz parte do processo de conhecimento e de compreensão do mundo, mas não é o seu elemento mais importante.

Da mesma forma, a leitura de Gadamer pode sugerir uma falta de espírito crítico frente à tradição. De fato, a “reabilitação da autoridade da tradição” pode levar a esta interpretação. Sustentamos, no entanto, que a teoria de Gadamer não parece levar necessariamente a uma postura acrítica. O fenômeno hermenêutico supõe, como vimos, a revisão constante dos preconceitos trazidos pelo intérprete. Esta “revisão” já traz em si um sentido crítico, embora se trata de uma crítica que supõe uma relação de pertencimento com aquilo que é criticado. De fato, em diversas passagens em que Gadamer se defende de seus críticos, vemos que os preconceitos e a tradição “podem ser combatidas com paixão revolucionária”.<sup>38</sup> Gadamer defende uma crítica não racionalista, que não pretenda se retirar inteiramente da teia de determinações históricas; uma crítica fundada no diálogo, na proposição de idéias.

As reflexões de Gadamer incitam a uma orientação da disciplina histórica para a “reinterpretação cradora das heranças culturais” – para usar as palavras de Ricoeur – como atitude importante na criação de novas perspectivas de futuro, novas formas de pensar e agir. Neste esforço hermenêutico, a historiografia não mais apenas conhece o passado, mas esforça-se por discutí-lo e reavaliá-lo à luz das questões do presente.

É claro que esta atitude está de algum modo presente na produção historiográfica atual. A relação com o passado, como Gadamer nos mostrou, nunca se dá apenas pela via do método, mesmo quando a disciplina se define dessa maneira. Pensar o passado implica sempre uma relação vital e interessada, voltada para a crítica do presente e a orientação futura. Entretanto, a proposta de Gadamer enseja uma radicalização dessa postura, como elemento primordial no caráter da disciplina.

---

<sup>38</sup> Gadamer. H-G. *Verdade e método II*. Petrópolis: Vozes, 2002.