IV enanparq

Encontro da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo
Porto Alegre, 25 a 29 de Julho de 2016

ÉTICA E CIDADE OU O QUE PODE A ARQUITETURA DESDE UMA FILOSOFIA DA PRÁXIS?

SESSÃO TEMÁTICA: ARQUITETURA (E) ÉTICA

Celma Paese
Arquiteta, Doutoranda PROPAR UFRS

Flavia Nacif da Costa
Arquiteta, Professora Adjunta UFSJD

Marcelo José Derzi Moraes
Doutorando do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro- UERJ

Rita Velloso
Arquiteta, Professora Adjunta do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal de Minas Gerais NPGAU Escola de Arquitetura UFMG
ritavelloso@gmail.com

ÉTICA E CIDADE

OU: O QUE PODE A ARQUITETURA DESDE UMA FILOSOFIA DA PRÁXIS?

O artigo aborda a possibilidade de se escrever uma teoria da arquitetura cujo foco esteja sobre o pensamento de uma ética para a produção da cidade. O fundamento principal dessa teoria estaria na filosofia hermenêutica desenvolvida por Hans-Georg Gadamer na segunda metade do século XX, mais especificamente a partir dos conceitos de sensus communis, phronesis, lógica da pergunta e diálogo.

ETHICS AND CITY

OR WHAT CAN ARCHITECTURE CONCERNING A PHILOSOPHY OF PRAXIS?

This paper aks how to write a theory of architecture focusing on an ethics for production of urban space. This theory would be founded in hermeneutical philosophy, as developed by Hans-Georg Gadamer in twentieth century, more specifically discussing concepts of sensus communis, phronesis, the logical question and dialogue.

A. arquiteturas.

A atual complexidade com que nos defrontamos ao pensar o que se denomina *teoria* da arquitetura revela, mais que um sintoma do momento dessa disciplina, sua necessidade de legitimação. Não houve frase mais comum na literatura recente sobre arquitetura do que aquela que estabelece *a crise de nossa disciplina e profissão*. Entretanto, tal crise não me parece ter se exaurido após tantos debates, e talvez porque não tenhamos nos apercebido da *equivocidade* do seu sentido. A chamada *crise* decorre da dificuldade de enfrentamento do *objeto* da arquitetura, cuja *natureza complexa*, estabelecida nos textos inaugurais dos séculos XIX e XX, está longe de ser univocamente aceita. O discurso, nessas formas, é sem dúvida mais palatável e popular, mas paga-se com a perda de relevância da especulação teórica para a arquitetura *do mundo real*. Nesses termos, não é possível fazer teoria sem tomar o objeto em sua *radicalidade*; e nenhuma teoria será relevante para o *status quo* da arquitetura a menos que a *natureza* do objeto arquitetônico seja tomada em nova consideração. Somente assim veríamos operarem-se, consequentemente, transformações decisivas do discurso. Entendo que é preciso começar por modos de reflexão que permitam *reenviar a arquitetura à cidade real*: se a finalidade da teoria é alterar a consciência reflexiva que temos de nossas próprias práticas, então é preciso refletir sobre os modos atuais de experiência urbana. As inúmeras 'cidades mutantes' que se sobrepõem nos levam à reflexões para além das práticas projetuais urbanas convencionadas até pouco tempo como verdades.

No que concerne à projetação da cidade, a teoria sempre foi instrumento de regulação e controle. Já no século XIX (quando a revolução tecnológica reordenou o mundo urbano) havia uma crônica das grandes cidades, de caráter reflexivo e crítico, que estabelecia o problema da cidade em face de sua estrutura e dos significados das relações sociais ali desenroladas. A cidade que dali nasce é a do modelo urbano pós-liberal, onde passam a estarem bem definidos os papéis da administração pública e da iniciativa privada, onde o convívio humano e a inclusão são colocados em segundo plano.

Em grandes termos, o XIX é “o século da metrópole capitalista, da cidade industrial, o lugar da revolução industrial urbana”. Dali em diante, toda iniciativa para mudar a cidade decorreria da mudança de ordem das cidades e do território imposta pela Revolução Industrial, com suas bem conhecidas conseqüências: o aumento da população, com o decréscimo da taxa de mortalidade; o aumento dos bens e de serviços produzidos pela agricultura, indústria e terciários; a redistribuição dos habitantes no território e o desenvolvimento dos meios de comunicação.

Desta profunda alteração cultural derivaram pelo menos dois tipos de discursos: um *pré-urbanismo* que, abrigado nas ciências humanas, fez a crítica da cidade pela primeira vez denominada industrial; é o contexto, por exemplo, em que Engels escreve *A situação da Classe operária na Inglaterra*, com sua contundente descrição de Londres[1]; por outro lado, houve os relatos da *literatura*, na prosa de Vitor Hugo e Zola ou na poesia de Baudelaire (e aqui estou relacionando apenas alguns nomes franceses!). Mais tarde, com a gênese do urbanismo propriamente dito, o discurso passa a ser o da transformação do espaço físico, com o esboço daquilo que hoje chamamos *planejamento* do espaço, e aos arquitetos coube discutir o desenho do espaço urbano, porquanto essa fosse a sua principal atribuição.
Encontra-se especialmente desenvolvida em dois textos seminais de Henri Lefebvre, nos quais o fundamento de uma teoria do espaço urbano é a experiência individual do habitante.

Geógrafos e sociólogos têm sido leitores assíduos de Lefebvre e importantes críticas à cidade têm advindo daí[2]; porém, inversamente, o conceito lefebvriano de espaço permanece desconhecido para a maior parte dos arquitetos. Talvez pelo hermetismo do seu texto filosófico, talvez pelo ecletismo de seus temas, fato é que sua teoria ainda aguarda uma interpretação arquitetônica, sobretudo porque sua concepção de espaço bifurca-se nas direções da produção da cidade e da recepção dos lugares.
Vattimo tem reclamado a reflexão sobre o cotidiano na forma do que chama *pensamento fraco*, instância de onde deve emergir um conceito de experiência válido no mundo atual:

[1] “Uma cidade como Londres, em que se pode caminhar por horas a fio sem descobrir o começo do fim (...) elevada à dignidade de capital comercial do mundo. (...) Quanto aos sacrifícios que tudo isso custou, só mais tarde se tornam visíveis”. Engels, F. “As grandes Cidades”, in: *A situação da Classe operária na Inglaterra*, 1845.
[2] Por exemplo, Milton SANTOS, E. SOJA, Mike DAVIS, Fredric JAMESON.

> "A experiência da qual devemos partir, e à qual devemos permanecer fiéis, é aquela do (que caberia qualificar como) cotidiano; experiência que se apresenta sempre repleta (e qualificada) do ponto de vista do conteúdo cultural. As condições de possibilidade da experiência se encontram sempre qualificadas (...)[3]".

Tanto Vattimo como Lefebvre procedem àquilo que Edmund Hussel chamou *Reaktiverung*[4]: resgatar uma idéia do senso comum, reativar sua força especulativa quase desaparecida ali e descobrir seus fundamentos, mostrando quanto da práxis humana vem sendo por ela determinada.

O que defendemos aqui é uma teoria da arquitetura articulada ao conceito de cotidiano, bem como à noção de espaço urbano que esse evoca. Na arquitetura atual, tão problemática quanto à fundação e diversidade do seu âmbito, já vão longe os dias em que podíamos aceitar como suficientes afirmações como a de Bruno Zevi, para quem "em torno do espaço, todos os fenômenos convergem, formam sistema".[5] Se CONCORDAMOS QUE o espaço é matéria da arquitetura, os modos de lidar com ele não mais convergem na unidade de um sistema. A radicalidade do conceito de espaço em Lefebvre assenta exatamente na construção de uma analítica do espaço, resolvida numa tríade, que aponta sua complexidade. Em segundo lugar, o espaço conceituado, espaço abstrato, em geral designado pelos cientistas, planejadores, arquitetos. Lefebvre denomina esse momento *representação do espaço*. Forma-se uma imagem dela por meio de um filtro da percepção derivado da cultura herdada e transformado pela experiência pessoal[6]".

Trata-se, ali, de uma descrição fenomenológica do *espaço em ato*. Não é apenas uma enumeração de elementos constituintes do espaço, mas uma estratificação do

---

[3] ROVATTI, P.A., VATTIMO, G. (eds.) *El Pensamiento Débil*. Madrid: Catedra, 1995, p.19.

[4] Em *A origem da geometria* a argumentação de Husserl consiste na descrição do percurso da geometria desde o pensamento grego até a matematização da natureza realizada por Galileu, quando então a natureza é idealizada segundo as leis da nova matemática. A análise husserliana da geometria, dita análise intencional, quer restituir o fundamento da geometria às estruturas do conhecimento desta. Na análise intencional a consciência do objeto físico é consciência perceptiva e conhecimento é descrição, ou seja, conhecimento é um enunciado da percepção. Husserl chama *Reaktiverung* (reativação) a esta análise, que é desenvolvida para obter o oposto da sedimentação, e que, como resultado, põe a descoberto os fundamentos daquilo que já foi encoberto pela práxis, o que no caso em questão diz respeito à práxis científica.

[5] ZEVI, B. *Arquitectura in nuce*. Madrid: Aguilar, 1969.

[6] SCORSKE, Carl. : "A idéia de cidade no pensamento europeu: de Voltaire a Spengler" In: *Pensando com a História. Indagações na passagem para o Modernismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp.53-72.[publicado originalmente em *The Historian and the City*. Cambridge, MA: MIT Press, 1963].

fenômeno espaço, configurado necessariamente numa dimensão temporal e segundo a ação de um sujeito. Nas acepções do *concebido, percebido, e vivido* o conceito estabelece-se para além de espaço geométrico (espaço mental concebido pela matemática e pela filosofia) e espaço físico (na dimensão prático-sensível, de percepção da natureza). A hipótese central em Lefebvre é que não existe relação social fora do espaço. Essa dialética espacio-social permite reconfigurar a práxis da arquitetura, pois intervir no espaço passa a significar *compreender sua dinâmica para além da forma*, entre a prática e a representação, e não mais manobrar seus atributos, buscando parâmetros para o desenho.

Ora, pensemos na arquitetura de territórios, lugares e enclaves da cidade contemporânea: como compreender seus contextos híbridos, efêmeros? Como enfrentar suas transformações, deturpações tão aceleradas? Até que ponto podemos conhecer, de fato, os habitantes da Mega-cidade, da Cidade global [7] ou da Metápolis[8]?

No que toca ao projeto dos lugares da cidade, não há mais como fazê-los ingenuamente. Tampouco é possível o planejamento/desenho urbano como engenharia social, com sua pretensão totalizante, seja à direita ou à esquerda. Projetos urbanos exigem, como condição necessária, que nos debrucemos sobre a *lógica da cidade* que os acolherá, atributo questionável nestes tempos de mutações constantes. Trata-se, entendo, de enfrentar os múltiplos sentidos da espacialidade urbana. A tentação de controlar e homogeneizar os lugares, de estabelecer fronteiras e limites claros, bate-se com a rudeza do heterogêneo e a impenetrabilidade dos enclaves, com a realidade PSICOSSOCIAL da mistura e da entropia.

A tentativa de compreender *o que* as pessoas experimentam nos lugares e *de que modo* o fazem tem um efeito claro na teoria atual: já se investiga a questão da recepção da arquitetura em bases muito diversas das que demarcam as metodologias da avaliação pós-ocupação (APO) (de certa forma constituída em pseudo-paradigma desde os anos 70). A discussão sobre a *experiência do espaço* vem se diversificando,

---

[7] Megacidade é aquela que concentra nas suas áreas urbanas mais de 10 milhões de habitantes. São, pela ordem: Tóquio, México, SP, NYC, Bombaim, Xangai, LA, Calcutá, Buenos Aires, Seul, Pequim, Lagos, Osaka, Nova Delhi, Rio, Karachi. A cidade global, por sua vez, concentra serviços (habilidade e conhecimento) ligados à globalização, independentemente do tamanho de sua população. Também são chamadas de cidades mundiais, e referem-se, nesta denominação aos circuitos financeiros que nelas atuam. São os principais vetores da economia internacionalizada. Em Primeiro lugar: NYC, Londres, Tóquio. Em segundo lugar: Los Angeles, Frankfurt, São Paulo. Metápolis é um conjunto de espaços em que os habitantes e as atividades e os territórios integram-se ao funcionamento de uma metrópole. Com dezenas de milhões de habitantes, são espaços heterogêneos, não necessariamente contíguos, uma única bacia de emprego, moradia e atividades.

[8] ASCHER, François. *Metapolis: acerca do futuro da cidade*, Oeiras: Celta, 1995 (1998), p.16.

somando o que me permito denominar *hermenêutica urbana*. Grosso modo, essas abordagens recentes se esforçam por apreender em argumentações filosóficas os contrastes, as oposições, superposições e justaposições: "diferenças que emergem e se instauram no espaço - que não provêm do espaço enquanto tal, mas do que nele se instala, reunido, confrontado, pela/na realidade urbana [9]".

Vivemos hoje, na cidade brasileira, o seu limite[10]. A história da *Cidade da reforma agrária* nos dá a medida de tal forma de atuação.

A chamada *Cidade da reforma agrária* ou *Cidade dos sem-terra* ergueu-se no centro-oeste do Paraná, a partir de um dos maiores assentamentos da reforma agrária (Assentamento Ireno Alves dos Santos), na Fazenda Giacometti, cuja área era maior que a área da cidade de Curitiba[11]. Em 2003 havia onze arquitetos e urbanistas, ligados aos movimentos de moradia social, trabalhando junto aos assentados no projeto da cidade, e que ali estão desde 1996[12]. A invasão da área aconteceu em 17/04/1996, quando 1580 famílias pertencentes ao movimento dos trabalhadores rurais sem terra (MST) montaram acampamento[13]. Mais tarde as famílias assentadas propuseram a construção de uma cidade ("o assentamento que queremos"), contrariando as próprias expectativas do MST, que previa para o assentamento uma vinculação à sede do município, uma vez que passava a representar 40% da área total do mesmo. Um dos arquitetos responsáveis pelo projeto, João Paulo Lopes, relata que conceber aquela cidade significou jogar "o jogo entre a atividade mental do projeto e a 'capacidade de fabricação', relacionadas com a organização da estrutura espacial e a criação de um ambiente". Ora, uma vez que aqui analiso exatamente a possibilidade da construção de um lugar a partir das pessoas que o habitam, torna-se

---

[9] LEFEBVRE, H. *A Revolução Urbana*, 117.

[10] O jornal Folha de São Paulo, de 31/05/2002, noticiou os números relativos aos indigentes no Brasil. Por indigentes entenda-se: quantos milhões de miseráveis habitam o território brasileiro. Segundo dados do Banco Mundial, são 15 milhões, o que representaria 9% da população; segundo o IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), do Ministério do Planejamento, são 22 milhões (13% da população); segundo o Instituto Cidadania, ONG do candidato à presidência da República, Luiz Inácio Lula da Silva, são 44 milhões (26% da população) e, finalmente, os dados da Fundação Getúlio Vargas, que somam 50 milhões, ou seja, 29,.3% dos brasileiros. Sugiro a consulta ao texto da reportagem "País desperdiça gasto social, conclui debate" para que se comece a desenhar um horizonte sobre os habitantes das nossas cidades:www.uol.com.br/fsp

[11] A região pertence ao município de Rio Bonito de Iguaçu, entre Laranjeiras do Sul e Chopinzinho, no centro-oeste do estado do Paraná. A área havia sido beneficiada entre 1970-1980 com a construção da Usina de Salto Santiago, no rio Iguaçu. Em 1970 ergueu-se ali a Vila Barrageira, uma cidade acampamento, construída para operários, técnicos e encarregados da obra da Barragem Salto Santiago.

[12] ALMEIDA LOPES, J.P. "O dorso da cidade: os sem-terra e a concepção de uma outra cidade. In: SOUZA SANTOS, Boaventura.(org.) *Reinventar a emancipação social: para novos manifestos*. Vol.2, *Produzir para Viver: Os caminhos da produção não capitalista*, 2002,pp. 285- 326.

[13] No livro Terra, o fotógrafo Sebastião Salgado documentou os primeiros dias do acampamento. Cf. SALGADO, S. *Terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp.124-125.

importante para este trabalho o exame dessas noções (atividade mental do projeto e capacidade de fabricação), pois que do seu equacionamento resultaria a *estupenda* hipótese do projeto urbano.

Ao meu ver, a *atividade mental do projeto* significaria, nesse caso fazer frente à ideia de cidade legal: por um lado, cidade coadunada ao que o poder público oferece - escolas, aberturas de estradas e calçamento, transporte público e atendimento básico à saúde -, por outro, trabalhar com a noção dos processos produtivos tradicionais que configuram comunidades urbanas - saúde, educação,lazer, cultura, conhecimento, tecnologia. Nesse instante, o que predomina são discussões pragmáticas sobre demandas estratégicas do próprio MST. Da capacidade de usuários e arquitetos lidarem com as respostas é que viria a termo o novo lugar urbano. E as respostas foram desconcertantes! A tal ponto, que os arquitetos precisam pensar um projeto de cidade a partir do que é o seu avesso ("a concepção de cidade que se propõe à inversão da dinâmica de produção das cidades modernas").
Que tenha havido algo no Brasil como uma *cidade dos sem-terra* representou, no meu modo de ver o estado de coisas da arquitetura, uma pletora de caminhos.

B. filosofias

> "A filosofia prática é muito mais que um mero modelo metodológico para as disciplinas 'hermenêuticas'. Ela também oferece algo como uma fundação objetiva para as mesmas. (...) A filosofia prática possui uma forma especial de método que vem da razão prática de que falava Arisóteles, uma forma de racionalidade que possui um caráter conceitual específico. A hermenêutica filosófica provém, bem como a sabedoria prática, da práxis. Sem a práxis, são perda de tempo.[14]"

A reflexão sobre a filosofia prática, essa complexa articulação entre um *logos* e um *ethos*, sempre foi uma direção para a qual apontava o pensamento de Gadamer; mas, se é somente nos escritos posteriores que essa abordagem se consolida, em *Verdade*

[14]HAHN, p. 31 e p. 57.

e Método Gadamer já se ocupa das condições sob as quais se poderá dizer do mundo prático (*ethos*) como lugar da verdade (*logos*), justamente porque é lugar da finitude (sua historicidade) e através da qual se fará a recuperação do problema do conhecimento. Conhecimento para a cultura contemporânea, diz Gadamer, não é um assunto teórico, mas um problema da razão prática, pois que envolve responsabilidade ao ser adquirido e buscado, e sagacidade e astúcia, alem de nenhuma ingenuidade para sair à sua procura. Pensar a racionalidade hermenêutica é pensar uma tal racionalidade, substancialmente prática, a partir de instalação do paradigma dialógico.

A questão em Gadamer é dizer da Racionalidade prática como o *logos* regente da experiência hermenêutica. Embora não se possa dizer que haja em *Verdade e Método* uma filosofia da ação, a hermenêutica indica uma ética da interpretação[15]:

> "Sempre considerei um axioma que a teoria hermenêutica só deve surgir da prática hermenêutica"[16]

A exigência de base da hermenêutica é a do *reconhecimento de que toda experiência de verdade tem um caráter interpretativo*. Ora, a experiência de verdade em Gadamer se dará como experiência do mundo (qualquer que seja sua forma), sempre de caráter linguístico-interpretativo, portanto, experiência hermenêutica. E na medida em que é partilhamento e empatia entre paradigmas e formas de vida, não poderá pleitear como idéia reguladora a transparência *absoluta* da comunicação ou das ações. Na esfera da *práxis*, em que dão-se escolhas e decisões, não há comunicação idealmente transparente - ou, pelo menos, essa não é, para Gadamer, uma hipótese verossímil. A hermenêutica reconhece a impossibilidade de *completa identificação* com o que se interpreta, seja o objeto, a obra, o texto ou o outro do diálogo.

Se há o esboço de uma ética em Gadamer, ela é, antes de qualquer coisa, anti-metafísica: não deduz seus imperativos de uma essência, mas é sempre resposta - interpretação - a um dar-se histórico. A vocação moral da hermenêutica toma valores sempre históricos: estão no diálogo, regem as escolhas. Gadamer exige a universalização desses valores: quer fazer valer a historicidade como pertença. Gadamer faz concordar eticidade e historicidade.

---

[15]Vattimo nos diz que a hermenêutica tem uma vocação para converter-se em ética: para ele, em Verdade e Método, a ética é um dos pontos de chegada do pensamento de Gadamer. Para Vattimo a hermenêutica faz valer ali a instância ética como elemento determinante de sua crítica à metafísica tradicional, e à sua última encarnação representada pelo cientificismo. VATTIMO, *Ética de la Interpretacíon*, 205.

[16] Gadamer, Estetica e hermeneutica, eh, 156.

Contudo, o desempenho interpretativo-linguístico desses valores, postos pela historicidade inerente à existência humana, não estão circunscritos em suas *normas* de atuação. Só no ato da instalação de diálogos, característicos da nossa experiência do mundo, é que irão reescreverem-se a tradição herdada e o patrimônio como condições do saber e do conhecimento. A ação ética é uma tarefa moral sempre por realizar-se: a linguagem é um horizonte de referência que está sempre por instalar-se, por fazer-se. *Não há a idéia de um imperativo, mas sim uma idéia limite*: numa comunidade de vida, o ideal regulativo está sempre em vias de fazer-se. Daí ser a ação, em Gadamer, apenas *sugestão* de ação[17].

Não há uma filosofia da ação *strictu senso* porque não há normatividade, não há uma ideia moral-normativa, não há um imperativo categórico. A hermenêutica não pode pensar o imperativo, pois precisa sempre *instalar a experiência individual em continuidade com a comunidade histórico-linguística a que pertence o intérprete*, sendo o aspecto contingencial dessa instalação o que reforça a exigência da filosofia hermenêutica. A experiência individual do intérprete precisa sempre realizar-se como integração (fusão), o que obrigatoriamente conjuga horizontes (tradição) e dá-lhes sustentação. Em tais horizontes é que dá-se o *ethos*, partilhado por intérprete e situação de Interpretação: costumes, cultura, valores compartilhados de uma sociedade e de uma época. A experiência singular do intérprete insere-se, porque é parte de uma comunidade linguística, num conjunto de comunidade (pertença) histórica.

Quando a hermenêutica procura dar conta do âmbito da existência, está problematizando eticamente a relação atual da existência com a técnica e a ciênciadelas discordando quanto à sua extensão a todos os níveis da vida humana[18].

A experiência hermenêutica tem no valor do diálogo a afirmação de sua razão prática: diálogo é experiência, é a única possibilidade de acesso ao mundo; é, em última instância, o que rege o nosso comportamento: a própria possibilidade da ação. Gadamer, que começara refletindo sobre o caráter linguístico da experiência humana, termina por apontar para o fato de que é preciso ver tal experiência nos quadros de

---

[17]Vattimo dirá: a hermenêutica , situando-se contra a pretensão (ainda que apenas implícita) de neutralidade positivista e estruturalista, reinvindica a pertença do 'sujeito'ao jogo da compreensão e ao evento da verdade, mas, ao onvés de enquadrar este evento, tal como ocorria em Hegel, num processo regido pela auto-transparência, considera a pertença, o jogar sendo jogado, como uma fase definitiva que não é superável num momento final de apropriação e de consumação do proposto, por parte do sujeito. VATTIMO, *Ética de la Interpretacíon*, 63.

[18]Para Vattimo, "se existe uma ética hermenêutica, não será outra coisa, pois, senão uma resposta do pensamento à relação homem-ser como tal e como se configura na época da metafísica realizada, ou seja, na época da imagem de mundo." VATTIMO, *Mas allá de la Interpretacíon*, 73.

uma ética, pois que conduz para os mundos da vida e para o desempenho humano neles.

A racionalidade prática hermenêutica é integradora: quer a consonância, senão a partilha, entre intérpretes, num conhecimento definido como união, jamais como dominação. A hermenêutica esforça-se por conseguir refletir sobre a racionalidade prática, em sua dimensão material e histórica. Quando pensa os limites do objetivismo, pensa na razão com que as pessoas lidam em seu dia-a-dia, e de que maneira tal razão conduzirá à "responsabilidade que não é nem individual nem coletiva, mas epocal"[19].

B. 1. o conceito de *theoria* e a aplicação

Uma filosofia da ação, filosofia da *práxis*, começa por uma *idéia hermenêutica de teoria*, qual seja: a hermenêutica acredita que a função apropriada, correta mesmo, da teoria é capacitar-nos para adquirir uma consciência reflexiva das nossas próprias práticas. Acredita Gadamer, ainda, que a justificativa última da teoria - como, precisamente, teoria da prática - é a sua significação *na* prática. Capacitando-nos para realizar uma consciência reflexiva das nossas práticas, a teoria tem um papel em configurar ou reconfigurar muitas dessas práticas. A hermenêutica é, no sentido propriamente filosófico do termo, uma teoria referida ao mundo prático, à *Lebenswelt*, às comunidades histórico-linguísticas, comunidades que partilham um mesmo universo de sentido.

Para trabalhar os liames entre teoria e práxis, Gadamer estabelece para o termo *práxis* a seguinte demarcação:

> "este termo, que teve grande importância na filosofia moderna, pode adquirir vigência inusitada num mundo onde o 'prático' tropeça num inesperado e, em parte, artificioso território de praticidade. O universo do prático, na tradição filosófica e no desenrolar dele que fez de Aristóteles seu primeiro teórico, tem a ver com a separação da vida física, da existência real, dentro de uma forma real do mundo. *Práxis*, em certo sentido, se relaciona com esse outro conceito, de *Lebenswelt*, que havia servido a Husserl para mostrar a situação concreta na qual

[19] MORATALLA,D. p.143.

> todo processo se apresenta, como resposta que atende não somente a mecanismos de associações e dissociações situadas num universo teórico". (he, 10)

Para pensar a práxis Gadamer elabora uma sua noção de teoria. Recusa-se, entretanto, a dizer que haja para a ação ou experiência hermenêutica, uma técnica:

> "o que distingue a práxis hermenêutica e sua disciplina de uma mera técnica que se possa aprender, ainda que se chame técnica social ou método crítico, é que, nela, algum fator da história atuante sempre contribui para a determinação da consciência. O outro lado essencial disto é que o compreendido implicará sempre uma certa capacidade de convencimento que contribuirá para a formação de novas convicções...[20]"

Em *A Razão à Época da Ciência* Gadamer dirá que a filosofia da existência foi seu ponto de partida. Afirmando que "toda práxis significa afinal o que a ultrapassa." (et, 43) faz ver que a hermenêutica subscreve-se *antes* no interior da prática que da teoria, e para tanto formula uma noção de teoria que permita confrontar e enfrentar a prática na atualidade - as práticas do mundo da vida ou práticas que requerem especialização, práticas teóricas ou práticas discursivas das várias disciplinas científicas.

Em tal teoria pensa-se no

> "que tem a ver com o conjunto da nossa experiência do mundo e da vida, de um modo como não o faz nenhuma outra ciência mas sim nossa própria experiência de vida e do mundo tal como se articula na linguagem."[21]

Se a hermenêutica problematiza filosoficamente a auto-compreensão do homem na era moderna da ciência - e se quer "discutir as implicações ontológicas que existem no conceito 'teórico' de ciência e alcançar o reconhecimento teórico da experiência hermenêutica" [22] - sua referência à *práxis* supõe, do ponto de vista de uma

[20]Gadamer, Verdade e Método 1,660
[21] Gadamer, Verdade e Método 1 VM1,655
[22]Gadamer, Verdade e Método 11, 649

racionalidade prática, que essa mesma experiência hermenêutica contribua autonomamente para o conhecimento:

> "nas ciências hermenêuticas a formulação linguística não se limita a apontar para uma constelação objetiva que também poderia-se fazer objeto de conhecimento por outro caminho e mediante verificação, mas que, na maneira de significar, torna visível por simesma uma certa constelação objetiva."[23]

Como tarefa da hermenêutica, a recuperação da nossa orientação linguística do mundo implicará numa *forma de conduta*[24]. Gadamer, *através* da linguagem, aponta para uma filosofia da ação, o que fica bastante nítido quando o autor toma a idéia de uma linguagem elaborada em conceitos filosóficos. Nesse caso, o conceito deve *necessariamente* retratar a fecundidade da vida cotidiana:

> "sustentar em vigor a imbricação de seus conceitos no conjunto do nosso saber linguístico sobre o mundo e assim manter viva sua relação com o todo, ainda que tenha de ser às custas de sua delimitação estrita."[25]

Gadamer quer restaurar a idéia antiga de teoria como forma de contrapôr-se à noção de teoria formulada na filosofia moderna, onde o teórico era um *medium, construído intelectualmente*, para a reunião de variadas experiências numa unidade. A teoria moderna tem um modo de perguntar e de investigar que é sempre orientado, ainda que não imediatamente voltado aos interesses pragmáticos ou a fins práticos determinadados. Com a idéia das ciências da Natureza, a teoria procede como aquilo o que confirma e dá precisão às constatações da experiência, realizando o que Gadamer chama *constatação fática* (VM2,311).

Nessa acepção, vigente a partir de Galileu, supõe-se a teoria como algo concebido para superar outra que lhe antecedeu, guardando, pois, a idéia de uma

---

[23]Gadamer, Verdade e Método 11,655

[24]Gadamer não aceita que a investigação científica tematize as condições e seus próprios limites de atuação no conjunto da vida humana: "numa época em que a ciência está penetrando cada vez com mais força na praxis social, a mesma ciência não poderá - por sua vez- exercer adequadamente sua função social enquanto oculta-se a si mesma seus próprios limites e o caráter condicionado do espaço de sua liberdade." VM1, 642.

[25]Gadamer, Verdade e Método 11,642

validade provisória. Resultados obtidos em investigações anteriores, considerados como verdadeiros, eram sempre ultrapassados por pesquisas subsequentes. De certo modo a teoria será *transformada* pelo espírito do século XVII, em cuja noção de ciência pensa-se sempre a interrogação sob a perspectiva da superação técnica, de uma continuada auto-renovação.

Nos antigos, entretanto, a teoria guarda a ideia da *visão inteligível*, da *contemplação racional*. *Theoria* tanto em Platão como em Aristóteles faz supor a vida contemplativa[26]. Ali, *théoros* é o espectador no mais autêntico sentido da palavra, que guarda a idéia de comunhão sacral. Na *theoria* a contemplação é o objetivo em si mesmo, o que requer, de alguém que contemple coisas, acontecimentos, etc., que esqueça-se de seus próprios objetivos. Por outro lado, a teoria não é auto-determinação do sujeito, não cabendo à subjetividade decidir contemplar algo. A *theoria* define-se como comportamento *a partir daquilo que se contempla*[27], exigindo que homem e coisa co-existam numa *participação* de ambos na ordem total daquela situação. Na filosofia moderna *theoria* e *práxis* são opostos diametrais.

Gadamer assume a idéia da participação, chegando a afirmar que "a distância da teoria é bem mais a da proximidade e da pertença." (rec,23). Para ele, a teoria é um comportar-se diante das coisas, penetrando-as, vendo o que elas são e ao mesmo tempo sendo afetados por elas. Nesse sentido, *theoria* é *pathos* , é "um sentir-se arrastado para".

Comportar-se teoricamente

> "é como tal sempre alienação, é a tarefa de ocupar-se de um 'não imediato', um estranho, algo pertencente à lembrança, à memória, ao pensamento. A formação teórica leva mais além do que o homem sabe e experimenta diretamente. Consiste em aprender a aceitar a validade de outras coisas também, e em encontrar pontos de vista gerais, para apreender a coisa, do objetivo em sua liberdade, sem interesse nem proveito próprio." (VM1,42)

[26] Platão: Teeteto, 173c-175d; República 540a – 540c; Banquete 210b-212a. Aristóteles: Ética a Nicômaco, 1177 a- 1179 b.
[27] "Teoria não é, em primeiro lugar, uma conduta através da qual alguém se apodera de um objeto ou o faz disponível através de uma explicação."(et,39)

É um movimento fundamental do espírito, que cuida de reconhecer o estranho no próprio e fazê-lo familiar. (VM1,43). Não é alienação como tal mas o retorno a si, movimento que aos olhos de Gadamer constitui o essencial da *Bildung*.

B.2. Gadamer, Aristóteles e a *phronesis*

No horizonte de instauração de sua idéia de razão, Gadamer defende o acesso ao conceito aristotélico de *phronesis* . A *phronesis* = saber prático que é uma forma de saber distinta, em primeiro lugar orientada para a situação concreta; em consequência tem de acolher as circunstâncias em toda sua infinita variedade.[28]

A estrutura do processo hermenêutico é apresentada a partir da análise do conceito aristotélico de *phronesis* (1,638). Significa que, com Aristóteles, através do conceito de phronesis Gadamer pode chegar à *forma* da *relação objetiva adequada* com a tradição, relação por ele buscada em todo o trajeto de Verdade e Método. Para Gadamer somente a idéia aristotélica de ciência prática pode fornecer um *modelo de teoria da ciência* que permita conceber as ciências compreensivas[29]. Há uma convergência entre a análise aristotélica do saber moral e o problema hermenêutico das "modernas ciências do espírito"[30]. Ou seja, as ciências humanas devem problematizar, na própria definição, os princípios da ação moral e da praxis humana porquanto isto seja, em síntese, a estrutura mesma do mundo histórico-social - objeto de investigação daquele grupo de ciências.

> "a 'filosofia prática' significa algo mais que um simples modelo metodológico para as ciências hermenêuticas. Vem a ser seu fundamento real. A peculiaridade metodológica da filosofia prática é só a consequência da 'racionalidade prática' descoberta por Aristóteles em sua especificidade conceitual." (2,395-399)

Incorporar a filosofia prática à hermenêutica significa responder ao problema da superação do método na ciência moderna. Interpretar é considerar reflexivamente. Para compreender uma situação concreta, para nela agir, é preciso uma reflexão moral. Aqui Gadamer acaba modificando uma vez mais a noção de experiência: o

[28] Gadamer, Verdade e Método 11,51
[29] Gadamer, Verdade e Método 1 (2,394).
[30] Gadamer, Verdade e Método 11,387

sentido apreendido na experiência de uma situação concreta está referido ao universo da ética. Para a hermenêutica, isso

> "não somente converte a ética filosófica num problema metódico difícil mas ao mesmo tempo dá relevância moral ao problema do método"[31]

O que significa dizer, com Gadamer, que as *Geisteswissenschaften* são "ciências morais", uma vez que seu objeto é o homem "naquilo que este sabe de si mesmo"[32]. A hermenêutica incorporaria portanto, o legado da antiga *scientia pratica*. A praxis hermenêutica, cujo elemento será a linguagem, converge para a reflexão hermenêutica, referida à *phronesis*. Trata-se então, para a hermenêutica, da esfera de uma filosofia prática.

Gadamer chama a seu texto as diferenças estabelecidas por Aristóteles entre um saber teórico (*episteme*) e um saber moral (*phronesis*). Saber teórico é o saber do inalterável, cujos fundamento e figura paradigmática são a demonstração e o conjunto das matemáticas. O saber moral, pelo contrário, não pode ter a mesma objetividade que aquela da demonstração lógica. Nele, os fatos afetam imediatamente a quem os vive: tal é a perspectiva da praxis humana. Na filosofia prática a teoria e a reflexão estão compromissadas com a ação de modo irrecusável, ela é concretamente motivada. O saber moral deve compreender, na situação concreta, o que dele é exigido. É a esfera das decisões e deliberações dos homens. Aquele que toma decisões morais o faz a partir de saber individualmente sobre algo que pode sempre se modificar, pode vir a ser de outra maneira. Ali é o saber, antecedido por uma consciência moral, que regula a ação. Mas a pergunta que Gadamer precisa fazer é justamente acerca da natureza do saber moral; de novo se referirá a Aristóteles, pois encontra na *Ética a Nicomaco* a caracterização do saber moral não como *techne*, mas como *phronesis*. Nesta altura da sua argumentação Gadamer pretende mostrar-nos a analogia que haveria, a seu ver, entre uma racionalidade hermenêutica e a virtude aristotélica da racionalidade prática.

Phronesis é um saber prático, orientado para uma situação concreta, que recolhe as circunstâncias da contingência, a variedade das circunstâncias. A tarefa que se coloca na situação do atuar é a de descobrir analogicamente a estrutura do bem e do seu conhecimento (1,638). Acolher uma situação concreta quer dizer orientar-se para uma ação correta. É um saber que parte da práxis para depois buscar sua explicitação teórica. A filosofia prática não é o emprego da teoria na prática, mas

---

[31] 1,384
[32] 1,386

“o que surge da experiência da própria prática, em virtude da razão e da sensatez inerentes a ela”[33]. Requer subsumir aquilo que se apresenta na situação sob uma perspectiva do geral. O saber prático demanda uma atitude reflexiva, de interpretação da situação; não é apenas uma capacidade geral de adaptação. É ação da vontade, da necessidade de que se produza o que for correto. Pressupõe uma atitude ética. O elemento que sustenta o saber ético são o esforço (orexis) e atitude firme (hexis). A razão prática e o conhecimento prático não podem orientar-se senão pelo ethos, que é um âmbito no qual manifestam-se não as leis da natureza, da *physis*, mas as posições e os comportamentos humanos, mutantes e variados. A phronesis, chamada de inteligência natural e responsabilidade do pensamento, é o elemento racional de toda decisão nas ações humanas. É a razão que preside a escolha dos meios para os fins desejados bem como a razão que elege fins idôneos.

Por sua vez, *techne* é o saber que rege a produção das coisas, sua execução; “saber do artesão”. É ofício, habilidade: a arte que emerge da *empeiria* dos casos individuais para formar o homem experimentado: aquele que sabe como - mas não sabe o porquê - produzir determinadas coisas . Tal como a caracteriza na *Ética a Nicomaco*, Aristóteles faz a noção de *techne* dirigir-se mais à produção (*poietike*) do que à ação (*praktike*). Opera racionalmente, com *logos*; é conhecimento que pode ser ensinado, portanto; mas porque tem seu fim numa *genesis*[34], distingue-se do conhecimento puramente teorético.

O saber moral não é uma techne. Para sê-lo, dever-se-ia ter, nele, um aprendizado do fazer a partir de si mesmo (segundo seus planos, sua vontade) tal como o artesão (que guarda consigo o projeto do que vai criar e pode fazê-lo fabricando-o num material. Gadamer diz que, “no caso do saber moral, o homem não dispõe de simesmo como o artesão dispõe da matéria com a qual trabalha”[35]. A relação entre o saber moral e a *techne* é somente de vizinhança. Na *techne* adquire-se, como habilidade para lidar com a matéria em questão, uma espécie de domínio que antecede a produção. Também no caso do saber moral há uma instância antecedente à ação que não é, porém, superioridade ou domínio, mas uma consciência que é seu outro referencial, ao lado da experiência. Portanto, de semelhante têm-se que nos dois saberes faz-se uma avaliação da matéria, as possibilidades adequadas do material: elege-se os meios adequados para se realizar, num caso a produção, noutro a ação.

---

[33]Gadamer, Verdade e Método 1he,113
[34]Gadamer, Verdade e Método 1. a fonte aqui é o dicionário de termos filosóficos gregos
[35]Gadamer, Verdade e Método 11,387

Na praxis nada se fabrica por construção.

Compreender é aplicar algo geral a uma dada situação concreta e determinada, particular.

> "Eu quisera defender que a fonte do saber e dos conhecimentos prévios, que emana de uma interpretação do mundo sedimentada na linguagem, manteria também a sua legitimidade ao lado da linguagem científica ideal, ainda que se possa pensar esta como completa; isto valeria também precisamente para a filosofia"[36].

A hermenêutica acredita que a função da teoria é capacitar-nos à consciência reflexiva de nossas próprias práticas. Assim, a teoria dá-se como *teoria para a prática*, com o que toda sua significação fica referida àquilo que concerne à realização -efetiva- da prática, pois que sempre poderá reconfigurá-la. Uma *teoria hermenêutica* será então um pensamento sobre o mundo da vida, voltado obrigatoriamente aos exercícios da vida cotidiana de uma comunidade histórico-linguística.

B.3. A relevância da Tradição Humanística

A abordagem dos conceitos produzidos no interior da filosofia humanista aparece em Gadamer na primeira parte de Verdade e Método, onde o que se discute é a ontologia da obra de arte. Entretanto, seu intento é conduzir à discussão da experiência hermenêutica geral, uma vez que as noções da tradição humanística são caras à idéia de aplicação, exigida nessa mesma experiência hermenêutica.

Gadamer argumenta: os estudos filológico-históricos, até o século XVIII realizados no interior das noções humanísticas de *sensus communis*, gosto e formação (*Bildung*), têm o seu curso desviado a partir da justificativa kantiana de que o que se alcança, com o exercício de tais noções, não é conhecimento, mas o exercício da faculdade de julgar, ela própria então definida, com Kant, para uma posição de anterioridade ao conceito. Ora, se a filologia e a história buscam dizer algum tipo de verdade, pretendem chegar a conceitos, devem buscar para si outro procedimento, pois que o vigente na referida tradição humanística somente produziria juízos estéticos, não juízos de conhecimento, pois que esses restringem-se às

[36] 1,653

ciências da natureza. É daí a adoção do método das ciências naturais nas *Geisteswissenschaften* : este é o arco no qual Gadamer enlaça Kant e a Crítica da Faculdade de Julgar.

Além disso, contra Kant, Gadamer vê como sendo necessária a recuperação da relação entre gosto e moral: "o belo na natureza e na arte deve completar-se com o largo oceano do belo tal como se estende pela realidade moral dos homens"[37].

Muito do intento de Gadamer de tornar possível a compreensão das coisas do mundo virá da idéia de recuperar o *sensus communis como capacidade de julgar*, posto que a hermenêutica se dfende da especialização dos saberes em prol de uma familiaridade com o seu *Lebenswelt* , familiaridade em cujo interior se formulam os meus juízos sobre o mundo.

De outro lado, é cara a Gadamer a noção de retórica: da relação entre retórica e hermenêutica chegar ao humanismo por que é *eloquentia*; o ideal retórico é importante para a autocompreensão das *Geisteswissenschaften* em sua ambiguidade positiva: "o falar bem fôra uma fórmula de duas faces, e não meramente um ideal retórico. Significa também dizer o correto, isto é, o verdadeiro e não somente a arte de falar ou a arte de dizer algo bem."[38] É Vico quem assinala na sabedoria dos antigos o cultivo da *prudentia* e da *eloquentia* que deveria seguir mantendo-se frente a esta nova ciência e à sua metodologia matemática.

C. arquitetura e o conceito de *sensus communis*

O *sensus communis*, quando designa um sentido de comunidade, senso comunitário, inevitavelmente portará um conteúdo político-social (de base moral e metafísica). O que interessa a Gadamer é que o *sensus communis* , além de ser uma capacidade geral, não é outra coisa que o senso que regula toda comunidade humana. É o saber do concreto, mas saber por princípios gerais. É o sentido comum do verdadeiro e do justo, que não é só um saber por causas mas que permite também encontrar o evidente, o verossímil.

Buscar conhecer corretamente um acontecimento concreto pressupõe uma orientação da vontade; dominar eticamente uma situação concreta requer subsumir o dado sob o geral, isto é, sob o objetivo que se persegue: que se produza o correto. Há uma conexão entre a *phronesis* e o *sensus communis* . O *sensus communis* serve às *Geisteswissenschaften* pois o objeto destas, a existência moral e histórica do

[37]procurar na 1ª parte wm1
[38] 1,49

homem tal como se configura em seus fatos e obras, está por sua vez decisivamente determinado pelo mesmo *sensus communis*, sendo que nas *Geisteswissenschaften* o decisivo são as circunstâncias, não sendo, portanto, *suficientes* a conclusão obtida a partir da determinação geral e a demonstração por causas.

Gadamer conecta seu pensamento a Aristóteles, dizendo ser a forma do "conhecimento ético reconhecido em Aristóteles"[39], adequada à auto-compreensão das ciências do espírito. Gadamer insiste na passagem dos princípios gerais à situação concreta e vê no *sensus communis* essa possibilidade. No entanto, diz que o século XIX esvaziou o conceito, sobretudo a filosofia alemã quando despolitizou-o, de modo a privá-lo "do seu verdadeiro significado crítico"[40] . O *sensus communis* restou como uma capacidade teórica de julgar, mas que aparecia sempre ao lado da consciência moral (*Gewissen*) e do gosto estético, esses foram os termos da relação de proximidade entre senso comum e capacidade de juízo na Alemanha do século XVII. Depois da crítica de Herder, o conceito fica enclausurado numa "escolástica das capacidades fundamentais" e, no terreno da estética será um dos precedentes do Historicismo.

Gadamer, afinal, vê uma função hermenêutica para o *sensus communis*: conforma-o como *princípio* do seu conceito de razão.

> "A universalidade da hermenêutica depende no fundo se seu caráter teórico, transcendental, se limita a sua validade dentro da ciência ou se inclui também os princípios do *sensus communis* e por tanto o modo de integração de todo uso científico na consciência prática." (VM2,118)

Em seu intento de caracterizar uma razão hermenêutica cujo solo seja o exercício de comunicação entre as pessoas no mundo da vida, Gadamer defende que, de modo decisivo, esse senso comum é o que caracteriza nossa capacidade de julgar. Contra a penetração ilimitada do domínio tecno-científico no nosso entendimento da natureza e da sociedade, Gadamer quer resgatar o senso comum (*gemeine Verstand*), que é semelhante à forma do entendimento comum, e decorre do processo de formação e cultivo gerais do espírito, sem a intervenção dos discursos dos *experts*.

[39] Gadamer, Verdade e Método 11,53
[40] Gadamer, Verdade e Método 11,57

A capacidade de julgar, que é uma atitude a nível dos sentidos, e que não é logicamente demonstrável (uma vez que falta o princípio que regule a sua aplicação), é

> "algo que em princípio não se pode aprender porque a aplicação de regras não pode dirigir-se por nenhuma demonstração conceitual."[41]

É capacidade que confere condições de subsumir corretamente; aplicar corretamente o que aprendemos, aquilo o que sabemos: consiste em subsumir um particular numa dada generalidade É uma virtude espiritual fundamental, a que Gadamer retoma o termo *judicium* , do direito romano, justamente aquele sentido originário recusado pela *Aufklärung*, quando conduziu-se ali o conceito do moral (ético) ao estético. Gadamer reconduz o termo às suas determinações originais, retoma Vico e Shaftesbury e recusa Kant: diz que a generalidade que Kant atribui à capacidade de juízo não é algo de tão comum. Antes de ser uma atitude corrente, é preciso que a capacidade de juízo seja uma exigência colocada a todos os cidadãos, e justamente por isso este conceito teria, já na origem, uma função crítica original:

> "o *sensus communis* não é primariamente uma atitude formal, uma capacidade espiritual que há de se exercer, mas que abarca sempre o conjunto de juízos e limitações dos juízos que o determinam quanto a seu conteúdo"[42]

Para Gadamer quem profere um juízo não apenas está capacitado a julgar o particular sob um ponto de vista geral, mas sabe de antemão o que realmente importa naquela situação, ou seja " enfoca as coisas a partir de pontos de vista corretos, justos e sãos."

C. 1 O conceito de gosto

Gadamer perfaz uma trajetória que recupera dos conceitos do Humanismo seu conteúdo moral, de modo a tomá-lo como princípio do saber prático pensado na hermenêutica. Assim se dá com o conceito de gosto, na medida em que este tem, para o autor, um conteúdo primeiramente moral que estético. Gosto é o que elege, separa e ajuíza, enfim. O uso do termo é originado da tentativa de se posicionar contra o dogmatismo da Escolástica. Descreve um ideal de humanidade autêntica e só bem

[41] Gadamer, Verdade e Método 11,62
[42] Gadamer, Verdade e Método 11,62

mais tarde se restringirá à prática e crítica das Belas Artes. Em Baltazar Gracián Gadamer pode encontrar o conceito que exige a determinação moral do gosto:

> "a história do conceito de gosto segue a história do Absolutismo desde a Espanha até a França e a Inglaterra e coincide com a pré história do terceiro estado. O gosto não só representa o ideal que pleiteia a nova sociedade, como também o signo deste ideal se configura no que desde então receberá o nome de 'boa sociedade'."[43]

O gosto condiz com a situação da sociedade burguesa, é uma diretiva do comportamento social, ponto de partida da formação da sociedade. Para Gadamer, há no conceito um indicativo de determinado modo de conhecer: o gosto é um juízo que elege uma dada situação e que reinvindica a capacidade de julgá-la. O gosto conhece realmente algo, mesmo que o faça de um modo tal que não o permita ficar independente do aspecto concreto no qual se realize, e nem vá reconduzir-se a regras e conceitos:

> "sob o modo da capacidade de juízo reflexiva, compreende no individual o geral sob o qua deva subsumir-se. Tanto o gosto como a acapacidade de juízo são maneiras de julgar o individual por referência a um todo, de examinar se concorda com o demais, se é adequado."

Numa sociedade o gosto é um fenômeno de primeira categoria, pois opõe-se às inclinações privativas do indivíduo em nome de uma generalidade que ele representa e à qual se refere. O gosto está a meio caminho entre o instinto e a liberdade espiritual. Porque aspira a ser bom gosto se evade da esfera do privado e pretende sustentar sua validade geral. Mas a que tipo de generalidade o gosto pode se referir dado que é um sentido, e não um arrazoado prévio?

> "nesse terreno não se podem encontrar limites conceituais gerais que devessem ser reconhecidos por todos, ainda que ali sequer sejam buscados, como também tampouco se lhes poderia encontrar ainda que os houvesse. O gosto é algo que há de ser. Não se pode

[43] Gadamer, Verdade e Método 11,67

> demonstrá-lo, fazê-lo demonstrar-se, nem tampouco alcança-lo por imitação”[44]

O que o gosto elege e discerne não é tanto primeiramente o bom, mas o negativo: aquilo o que não desperta repulsa, não provoca a recusa; é a atitude de afastar o chocante. Bom gosto é boa medida: está sempre seguro de seu juízo, é um aceitar e recusar que não conhece vacilações. O gosto não depende de evidência empiríca para se pronunciar: nisso reside a verdadeira força normativa que lhe é própria, na qual se sabe seguro do assentimento de uma comunidade ideal. A idealidade do bom gosto afirma assim seu valor em oposição à regulação do gosto pela moda. Informe e disforme e no entanto conforme.

O princípio de razão que pode regular o gosto é a idéia da aplicação. O gosto ajuíza sobre o particular, portanto aplica-se a um caso concreto, ao exemplo, à aplicação:

> “o ajuizamento do caso não aplica o limite do geral, segundo aquele que julga, mas antes contribui por si próprio para determinar, completar e corrigir tal limite.”[45]

O gosto tem validade autônoma e é um princípio da capacidade de julgar. Toda decisão moral requer gosto: “não é que esta valorização individualíssima da decisão seja a única coisa que a determine, mas é que se trata de um momento ineludível”.

Ao olhar de Gadamer, se o gosto não é o fundamento único do juízo moral, demarca sua realização mais bem acabada. Permanece indemonstrável o modo como se decide pelo correto, do mesmo modo como se explica que se dê à aplicação do geral, da lei moral uma disciplina que a razão mesma não é capaz de produzir.

C.2 .O conceito de *Bildung*

Gadamer reflete sobre a tradição humanística de modo a retomar seu significado diante da esfera de alcance da ciência moderna. A noção de formação, *Bildung*, é para Gadamer a saída para a insuficiente reflexão do século XIX sobre as natureza e atuação das *Geiteswissenschaften*. Gadamer dirá: “nem o moderno conceito de ciência nem o conceito de método que lhes é próprio podem bastar.”

[44] Gadamer, Verdade e Método 1, 231
[45] Gadamer, Verdade e Método 1, 1,72

Assim, conceito de formação é uma categoria proposta em Gadamer para analisar as *Geisteswissenschaften*:

> "é precisamente deste caráter histórico da 'conservação' que se trata na comprensão das *Geisteswissenschaften*". [46]

Conceito do Humanismo[47] que designa indistintamente formação e cultura, é genuinamente histórico: a *Bildung* designa em primeiro lugar o modo especificamente humano de dar forma às disposições e capacidades naturais do homem. A formação é o cultivo de uma disposição, desenvolvimento de algo previamente dado, de modo que o exercício e a recuperação desta mesma é um simples meio para um fim[48]: Reflete o resultado de um processo mais do que o processo mesmo. Na formação apropria-se por inteiro daquilo no qual e através do qual se constitui; em ultima instância: forma-se. Na formação todos os elementos são incorporados a um todo mas cada qual mantendo a sua própria determinação; não são, então, apenas meios que vão perdendo a propria função.

No conceito de formação há a sugestão do modo da racionalidade hermenêutica:

> "a formação como ascensão à generalidade é uma tarefa humana. Requer sacrifício da particularidade em favor da generalidade."[49]

É caracteristica geral da formação este manter-se aberto para o outro, para pontos de vista distintos e mais gerais. A formação compreende um sentido geral da medida e da distância a respeitode si mesmo, e nesta medida um elevar-se acima de si mesmo até a generalidade. Ver-se a si mesmo e ver os próprios objetivos particulares com distanciamento quer dizer vê-los como os veêm os demais. E esta generalidade não é seguramente uma generalidade do conceito ou da razão. Não é que o particular se determine a partir do geral; nada aqui pode-se demonstrar concludentemente.

A formação faz supor uma abertura para pontos de vista mais gerais, são para um espírito forma do como que possibilidades de atualizações, possíveis pontos de

---

[46] Gadamer, Verdade e Método 1. 1,40 atentando para o fato de que, no Humanismo, não há na noção de formação uma fonte própria de verdade e dizer que o século XIX faz com que as "ciências do espírito extraiam sua sobrevivência da idéia humanista da formação, mesmo que não o reconheça.

[47] Gadamer, Verdade e Método 1. a fonte de Gadamer é sobretudo Hegel, pois este recupera a idéia do histórico como possibilidade da vida humana, ainda especulativamente.. Para Hegel o cerne da Bildung consiste na universalidade, no acesso à generalidade tanto no âmbito da razão teórica como da razão prática

[48] Gadamer, Verdade e Método 11,40

[49] Gadamer, Verdade e Método 11,41

vista de outros a considerar. A consciência formada supera os sentidos naturais uma vez que estes estão sempre limitados a uma determinada esfera. A consciência formada opera em todas as direções e é por isso um sentido geral. Um sentido geral e comunitário, e é sob esta formulação que a essência da formação se apresenta com a ressonância de um amplo contexto histórico..

C.3 arquitetura, perspectiva e compreensão. A efetividade da compreensão: o conceito de dialógica

> "estou muito longe de querer afirmar que o saber sobre essa totalidade representa um conhecimento realmente confirmado e que não tenha antes, por bem, que empreender-se cada vez mais numa crítica sempre renovada do pensamento. O que não se pode é ignorar este saber seja qual for a sua forma de expressar-se, na religião ou em provérbios, em obras de arte ou pensamento filosófico.[50]"

A rigor Gadamer, quando defende para a sua filosofia hermenêutica um lugar de antecedência como já dissemos acima, sustenta que essa posição é de "mediação pré-metodológica, radical, básica e fundante"[51].Mantém a tensão e a referência entre a verdade e o método: sua racionalidade nunca deixa de estar em construção. Chamar as estruturas do mundo da vida como lugar de execução de uma prática filosófica hermenêutica é buscar "o lugar onde adquirem significação e referência os conhecimentos científicos".[52]

A contraposição que existe entre a *Hermenêutica* e a *Filosofia Analítica* tem início justamente naquilo que tange a uma definição de linguagem. Enquanto a hermenêutica privilegia a função de abertura ao mundo real (à práxis do mundo da vida) a filosofia analítica trabalha no universo da construção científica da linguagem.

A principal tese da filosofia hermenêutica é a de toda possibilidade de conhecimento se dar no interior da linguagem: daí Gadamer tratar a linguagem como o lugar de expressão do conjunto das experiências humanas.

---

[50]1,654
[51] MORATALLA, op. Cit., 81.
[52] MORATALLA, op. Cit., 79: "É o mundo da vida pré-científica e extra-científica que integra o conhecido e o desconhecido; nele vivemos como pessoas de carne e osso." P.73.

O principal argumento da hermenêutica contra uma filosofia analítica da linguagem é o de que nesta, a linguagem se reduz a somente uma das suas dimensões - a determinação lógica. Nesse sentido é que se pode dizer do reducionismo do conceito sintático- semântico de linguagem, o qual não pode abranger, na idéia da forma lógica pura, o conhecimento real do mundo.

A argumentação de H.-G. Gadamer exige uma compreensão da linguagem na perspectiva de uma ontologia hermenêutica. A linguagem é condição de possibilidade dessa ontologia que, segundo o autor, amplia em muito os horizontes dos "enunciados puros da lógica"(VM2,190). É assim que o autor introduz a discussão em torno da linguagem: fazendo a crítica do do sentido unívoco que a idéia de uma normalização linguística impõe à linguagem. Para Gadamer todo enunciado implica em suas motivações prévias. A condição de toda compreensão será dada previamente a esta mesma: só com a estrutura da pré compreensão se pode atingir o sentido plurívoco contido num enunciado. E tal estrutura só pode se manifestar mediante uma ampliação do próprio conceito de linguagem, como fica ilustrado nos seguintes trechos:

> "a linguagem é assim o verdadeiro centro do ser humano se se contempla o âmbito que só ela preenche: da convivêvncia humana,do entendimento e do acordo sempre maior, tão imprescíndivel para a vida humana." (VM1,152)

> "não há enunciado algum que se possa entender unicamente pelo conteúdo que propõe, se se quer compreendê-lo em sua verdade." (VM2,58)

> "o verdadeiro ser da linguagem é aquilo em que submergimos ao ouví-la: o dito (...). Neste sentido a fala não pertence ao eu, à sua esfera, mas à esfera do nós (...) e a realidade da fala passa a consistir então no diálogo." (VM2,150) (grifo nosso,rv)

> "Quando se diz algo é razoável perguntar- por que o diz - e só quando se entende o não-dito é que o enunciado fica inteligível. O dito nunca possui sua verdade em si mesmo, mas remete na realidade de um diálogo interminável, para trás e para diante, ao não-dito (...). Desse

> modo perguntar e responder implicam nesse diálogo, em cujo espaço estão a palavra e a resposta. O dito se encontra sempre nesse espaço". (VM2, 151)

> "A linguagem possui uma essência ocultadora-desocultadora, para além das dimensões da lógica enunciativa. Em função disso, é preciso buscar horizontes mais amplos". (VM2, 194)

Ora, em face desses pronunciamentos é preciso proceder tal como Gadamer nos sugere: responder às questões que o texto nos coloca, a fim de poder dizer quais são os fundamentos desse conceito hermenêutico de linguagem.

Primeiramente, esclarecer como se dá na hermenêutica a relação discurso-verdade, mostrando *qual* conceito de verdade funda a noção de linguagem na perspectiva de uma ontologia; a seguir, mostrar quais são os elemementos constituintes dessa linguagem como diálogo. Poderemos então, finalmente, mostrar o que é a *dialógica*, o centro nervoso de toda teoria hermenêutica do discurso.

Gadamer entende, em concordância com a filosofia grega, que o discurso é o lugar onde se guarda a inteligibilidade das coisas, podendo-se afirmar, de novo com os Gregos, que é o discurso o modo específico da representação da razão mesma das coisas. O eixo da sua argumentação é:a) verdade do discurso para a hermenêutica; b) linguagem= diálogo (dialógica= lógica possível para a linguagem); c) teoria hermenêutica do discurso, o que nos levará à pretensão de universalidade da hermenêutica.

O que Gadamer pretende é poder mostrar que toda e qualquer forma de discurso é, efetivamente, o lugar de se mostrar a verdade das coisas, dizendo portanto que tal atribuição não seria somente do *logos apofantikos* de Aristóteles.

É essa noção de verdade não restrita à ordem das proposições no discurso enunciativo (onde a verdade é característica de uma proposição na forma do juízo de um sujeito relativamente a um objeto), que possibilitará a ampliação do conceito de linguagem, na medida em que caberá a verdade (como atributo) à totalidade das experiências humanas.

Na filosofia hermenêutica a pergunta é pela legitimidade do discurso científico (cuja forma é dada pela lógica) enquanto foro único de verdade. Admitido que o lugar da verdade é o juízo no discurso, é preciso demonstrar que: a) a verdade enunciativa é apenas um domínio particular no conceito de verdade; b) existem perguntas que

tem pretensão à verdade e estão, no entanto, situadas fora da esfera da reflexão científica.

Ora, se o conceito de verdade for ampliado da esfera da lógica para o conjunto das experiências humanas (científicas e não científicas), será necessário ampliar a própria definição de discurso de modo que a que possa receber o atributo verdadeiro/ não verdadeiro. Decorre dessa ampliação a definição hermenêutica de linguagem como expressão da *práxis* do mundo da vida, linguagem como medida da relação homem-mundo real. E enquanto tal, como aquilo que abrange a totalidade das formas de discurso.

Na relação que se estabelece entre a semântica e a hermenêutica, uma vez que ali se trata da forma lógica dos enunciados,tem-se elementos para que possamos chegar a tal definição de verdade. Como avaliar as condições proposicionais e de predicação que devem garantir o sentido e a validade de um enunciado?

No caso da semântica, teoria da significação dos signos verbais, em cujo âmbito se dá a relação entre signos e objetos aos quais os signos se associam, Gadamer vê uma relação de exterioridade. Trata-se, na teoria dos significados, de descrever comportamentos, classificando-os, observando-os no trato com os signos. O problema central na semântica é a fala enquanto modo de utilização dos signos, ou seja, como se usam os signos de maneira a preservar o sentido na linguagem.

Para as semânticas formais, o significado faz referir a validade de uma proposição às suas conexões formais, àquilo que está expressamente dito. Nesse caso, a referência é aforma gramatical e as leis de formação das expressões linguísticas. Numa construção lógico-semantica o que temos é a análise da linguagem em sentido estrito, linguagem como designação.

No projeto hermenêutico de Gadamer a teoria semântica encontra seu limite justamente pela consideração prioritária da linguagem em sua função designadora : o fato da semântica destacar no todo do texto uma estrutura, implica no privilégio dos *elementos* ao invés do *todo* do texto. Gadamer entende que esta precisão descritiva da semântica privilegia a terminologia em detrimento da comunicação; isto é, a língua como um sistema de regras em detrimento da linguagem viva.

Embora concorde que na semântica a linguagem é forma de acesso ao mundo real, Gadamer defende a atitude da filosofia hermenêutica, mais ampla: para a hermenêutica a linguagem é o *medium* intranscendível de todo sentido e realidade, é o que evoca as coisas. Toda a realidade se dará na possibilidade da compreensão, e a compreensão se faz no *medium* da linguagem. Na hermenêutica essa referência

ao real é necessária: é um passo na direção da afirmação do sentido da proposição para além do que está dito expressamente:

> "cada enunciado possui um sentido unívoco em sua estrutura linguística e lógica, mas tal sentido unívoco não é tudo no enunciado: todo enunciado é motivado" (VM2, 174)

Essa *motivação* do enunciado poderá ser aferida num conceito de linguagem que contenha a noção do *movimento do sentido*: nesse caso linguagem seria *comunicação*.A hermenêutica desloca o problema do sentido e da validade dos enunciados para outra instância que não a forma interna da proposição.

Passamos a perguntar em que consiste esse "apontar para além do que é dito expressamente", o que é esse universo de sentido que permanece encoberto, somente vindo à tona se tomamos, em primeiro lugar, o *caráter dialogal da linguagem.* No centro do problema hermenêutico da linguagem estão as questões referentes à *atualização da linguagem na fala*, com ênfase no fenômeno da interação entre enunciado e intérprete. É daí que Gadamer chama à sua teoria *movimento de sentido*, uma vez que, ali, todo enunciado deve ser compreendido somado às suas condições de atualização. No proferimento manifesta-se algo para além do que está sendo expressamente dito, e esse algo é responsável pelo estabelecimento de uma situação interrogativa . O sentido do enunciado, para ser apreendido, depende da pergunta que subjaz a ele:

> "aquilo que não está dito aparece no proferimento sob a forma da pergunta" (WM, 439).

Para a Hermenêutica a linguagem é diálogo: a possibilidade de compreensão reside nesse duplo pólo, pergunta-resposta, que nos oferece, no texto, o sentido dado pela situação interrogativa que ele próprio, texto, pode colocar para o intérprete. A formulação de Gadamer é a seguinte: *todo texto é resposta a uma pergunta que o precede e que o formulou*. Compreender um texto é ser capaz de formular a pergunta para a qual ele é a resposta. Tal é a estrutura dialógica da compreensão, válida tanto para a situação texto/intérprete como para a comunicação interpessoal, onde o que temos é o enfrentamento recíproco dos interlocutores.

Quando reclama para a hermenêutica a necessidade da compreensão do enunciado para além do conteúdo expressamente dito, Gadamer está na verdade, problematizando regiões da comunicação humana que não se traduzem integralmente na forma do proferimento. É o que chama *saber da vida prática*

(VM2,55) e que faz corresponder àquelas formas da linguagem, múltiplas, que não requerem, ao definir-se, a demonstração lógica; antes, funcionam na corroboração daquilo que se considera verdadeiro; são regiões e formas de comunicação para realidades não objetiváveis, e que se opõem diretamente à univocidade do conceito, que caracteriza o saber científico (VM2,56).

Ao definir linguagem como discurso vivo, comunicação, Gadamer pretende incluir todo um contexto que circunda a situação do diálogo. Essa é a sua principal crítica à filosofia analítica da linguagem: o sentido unívoco não existe, o enunciado puro é uma ficção. Para o autor, as exigências lógicas de um enunciado raramente satisfarão de modo suficiente o contexto de um discurso vivo. Para além da sintaxe e da semântica, a linguagem precisa regressar à vida cotidiana, à experiência do mundo da vida entendida como um problema filosófico geral, o que não implica em conhecimento objetivável nos moldes da ciência da lógica.

Em que pese a sua generalidade formal, a hermenêutica não pode integrar-se, de modo restrito, a uma lógica, ainda que pensássemos numa lógica de conteúdos ou lógica do sentido. Ao contrário, enquanto teoria filosófica da compreensão, ela orienta-se, somada a uma lógica do sentido, para a tradição da retórica, onde será pensada como "arte da argumentação".

É nesse sentido que Gadamer dirá não interessar tanto à hermenêutica dominar a estrutura lógica dos diversos modos de linguagem (o que pode ser tomado como sendo o ideal da filosofia analítica) mas sim assimilar aquilo que, no interior dos conteúdos, permita aos falantes fazer uma mediação linguística com a experiência histórica.

O fenômeno do diálogo encontra destaque no debate hermenêutico contemporâneo porque nele consiste a realidade da comunicação interpessoal. O diálogo não impõe a opinião de um interlocutor à de outro, tampouco resolve-se em síntese de opiniões.

O diálogo transforma uma e outra opinião. Um diálogo que tenha-se efetivado não reconduz jamais ao dissenso que o originou, como deixa claro o seguinte trecho:

> "a coincidência é que já não é mais minha opinião ou a sua , mas uma interpretação comum do mundo, o que possibilitará a solidariedade moral e social." (VM2,185)

Face à caracterização de uma filosofia hermenêutica da linguagem apresntada no item anterior, vemo-nos diante de uma dupla questão: a) uma vez que se dirige

principalmente ao conteúdo do enunciado e que, a fim de determinar o tipo de discurso com o qual está lidando, toma em consideraçãotambém a sua forma, estaríamos autorizados a pensar a hermenêutica segundo uma *lógica dos conteúdos conjugada à lógica formal*, somando aos componentes da última elementos concernentes à primeira?[53] b) em segundo lugar, se a hermenêutica, a partir do momento em que pretende legislar sobre a compreensão enuncia um conceito de compreensão adequada, ela não deveria, em que pese sua refutação dos procedimentos metodológicos, instituir um critério de validação dos enunciados?[54]

O texto de Gadamer é inconcludente quanto às duas perguntas, seja no que se refere ao caráter lógico dos seus componentes (ou porque, pelo menos, os chama "lógicos"), seja no que respeita ao problema das normas de validação dos enunciados. O que faremos a seguir é expor a dinâmica do *modelo da compreensão* e discutir, naqueles elementos principais ambas as questões levantadas, ou seja: *a) se há uma conjugação necessária entre forma/ conteúdo nos procedimentos da hermenêutica* e *b) como poderemos considerar legítimo um proferimento segundo a perspectiva da hermenêutica*

C. 4. Por uma ética para a arquitetura pensada a partir da definição hermenêutica da Pergunta

A pergunta constitui-se como o próprio centro da filosofia hermenêutica porque apresenta , em sua estrutura dinâmica, todos os elementos da experiência hermenêutica, experiência que resume o *telos* dessa filosofia .

Face à tese - central para a hermenêutica - de que *toda compreensão só é possível a partir do momento em que o intérprete levanta uma questão frente ao texto que pretende compreender*, indagamos: a) porque a pergunta é necessária à compreensão? b) como o intérprete dirige a pergunta ao enunciado? c) qual a garantia do intérprete de que tenha feito a pergunta adequada?

A pergunta é necessária à compreensão pois implica numa interação entre intérprete e enunciado. O enunciado interpela quem busca entendê-lo. Interpelar significa aqui *solicitar* o intérprete, chamá-lo à resposta contida no texto ou no proferimento. Essa interpelação instaura a *situação interrogativa,* precedendo o

[53]tal é a posição de Diemer, em *Elementarkurs Philosophie Hermeneutik*,cf. 195.
[54]Apel em *Transformation derPhilosophie*,insiste que, casoa hermenêutica pretenda se estabelecer como uma teoria efetiva da linguagem deve necessariamente adotar para si uma normatividade. Cf. introdução da obra citada.

horizonte de sentido do enunciado. A pergunta a ser feita - a situação interrogativa - coloca o enunciado sob determinada perspectiva: a compreensão não está fixada de antemão; ao contrário, ela depende diretamente da pergunta que será formulada. Perguntar é instalar a negatividade do conteúdo enunciado. A pergunta é a pronúncia do não-saber.

> "todo perguntar e todo querer saber pressupõe um saber que não se sabe, mas de maneira tal que é um determinado não-saber o que conduz a uma determinada pergunta". (WM,445)

No seu duplo movimento - de surgir *por causa* do enunciado e realizar-se *no* enunciado mesmo, num retorno - a pergunta é um operador hermenêutico do proferimento ou do texto. Ela é quem faz a mediação entre o intérprete e a matéria da interpretação. Ao mesmo tempo em que é a possibilidade da compreensão, é seu limite: todo o universo da resposta já está configurado, de antemão, na pergunta. Perguntar é, do lado do intérprete, declarar o que não se sabe. E do lado do texto, é estabelecer as possibilidades de sentido que ficam, dada a situação interrogativa, em suspenso. A pergunta delimita previamente o que se pode saber sobre aquele assunto.

Entretanto, em Gadamer a pergunta é estudada segundo um estatuto ontológico. À essência da pergunta, o autor faz corresponder uma *orientação. O ser da pergunta é indicar uma direção para a qual se remeterá a resposta*. É por isso que Gadamer declara que perguntar é *abrir* o sentido. O enunciado é posto em suspenso, questionado, para a seguir ser reconduzido a um todo de sentido. Há um acordo qur precede a interrogação, depois um dissenso, que é a pergunta em si e depois a compreensão mesma, o acordo definitivo.

Quando instalada a pergunta, abre-se um caminho possível para saber algo de alguma coisa. Ao suspender a vigencia do sentido do enunciado ela confere à compreensão a abertura necessária para sua efetivação. Nesse sentido a pergunta é cisão, ruptura do enunciado. Perguntar é apresentar algo antes oculto no todo de sentido e, não obstante, revelar o novo, o que mesmo antes não havia sugido no âmbito do sentido.

A pergunta implica em compreender *no que algo pode ser questionado*, por isso ela é somente possível do interior do enunciado mesmo: o conteúdo se representa para o intérprete, que então penetra naquilo que é essencial para a sua

compreensão do enunciado, formulando a pergunta - aquilo em que o enunciado pode ser questionado.

A pergunta é condição necessária da compreensão pois abre as possibilidades do sentido, suspendendo provisoriamente a vigência do enunciado. Se finalmente respondida, configura-se num novo enunciado de sentido, forma da comprensão mesma.

Para dizer de que modo o intérprete poderá, previamente, dirigir ao enunciado uma indagação, precisamos do axioma hermenêutico da antecipação de sentido; o que ele nos diz é que *a compreensão apresenta uma estrutura antecipativa*. É o problema da *pré-compreensão*, ou seja: diante de um texto ou discurso há, no intérprete, um posicionamento que é condição geral do entendimento, que não se explicita, mas que dá ao intérprete uma prévia visão do conjunto. Tal visão é que faz com que o sujeito-intérprete possa começar o seu diálogo com o enunciado, ao dar-se conta daquilo que não sabe, levando-o ao movimento dialético de perguntar ao texto.

Gadamer dirá que é a pergunta o que desloca a compreensão do sentido de um enunciado para além do expressamente dito. A pergunta comporta a dúvida, obrigando o enunciado a abrir-se para além daquilo que expressou na forma do juízo. Tal é o problema que nos leva a querer saber *como fazer a pergunta correta*. Qual é a pergunta legítima diante do enunciado? Como fazer a pergunta que implicará em conduzir à abertura do sentido, e por causa disso, à compreensão?

Gadamer deixa tal problema sem solução. Seja porque recuse sistematicamente a idéia de um método para a compreensão ou porque nos apresente a estrutura da pergunta como sendo um *Einfall*, um acontecer incidental. Para o autor, o método reduziria as possibilidades da compreensão:

> "Não há método que ensine a perguntar, a ver o que é questionável num determinado enunciado." (WM,444)

A pergunta *acontece*: ocorre, tem sua figuração na forma da incidência. Ou seja, não há o que dizer de um caminho metódico que leve à compreensão.

O modelo lógico da pergunta só encontra fundamento se pensarmos, com Gadamer, na dialética dos diálogos de Platão. Com Aristóteles[55], Gadamer define a

[55]Met, M4 1078 b.

dialética como “capacidade de investigar o contrário”. O próprio saber é definido como penetração no contrário. Para Gadamer saber é perguntar. Só aquele que pergunta poderá saber algo de alguma coisa. Para que eu saiba de algo, com certeza, é preciso que eu julgue o que é pertencente àquela coisa e, ao mesmo tempo, exclua o que lhe é contrário. Saber é investigar também o contrário: o saber é fundamentalmente dialético.

Para o caso da pergunta, a legitimidade pode ser pensada a partir da *orientação de sentido* que toda pergunta deve conter: isso é o mais próximo que Gadamer chega de uma normatividade. Não há perguntas falsas, há perguntas sem sentido Só há saber efetivo diante de perguntas com uma dada orientação de sentido. Para, além disso, a forma correta da pergunta pode ser reconhecida com os elementos da teoria gadameriana dos pré-juízos, a saber, a pré-compreensão e os horizontes.

D. referências

GADAMER, H.-G. Wahrheit und Metod: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke 1, Hermeneutik I. 1975, 4ª ed.

_____ . Wahrheit und Metod: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke 1, Hermeneutik I. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, 6ªed.

_____ . Wahrheit und Metod: Ergänzungen, Register. Gesammelte Werke 2, Hermeneutik II. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986.

_____ . Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage. Gesammelte Werke 8. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.

_____ . L’art de comprendre. Écrit II: Herméneutique et champ de l’expérience humaine. Paris: Aubier, 1991.

_____ . Le problème de la conscience historique. Paris: Seuil, 1996.

_____ . Herança e futuro da Europa. Trad. de A. Hall. Lisboa: Edições 70, 1998.

_____ . Elogio da teoria. Trad. de J.T. Proença. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____ . Arte y verdad de la palavra. Trad. De J.F.Z García e F. Oncina. Barcelona:
Paidós: 1993

_____ .El Giro Hermenêutico. Trad. de A. Parada. Madrid: Catedra, 2001

_____ . El inicio de la sabiduría. Trad. de A.G. Ramos. Barcelona: Paidós, 2001.

_____ . El problema de la conciencia histórica. Trad. de A.D. Moratalla. Madri: Tecnos, 2003, 2ª ed.

_____ . Estética y hermenéutica. Trad. de A.G. Ramos. Madrid: Tecnos, 1998, 2ª ed.

_____ . Hermenéutica de la modernidad. Conversaciones com Silvio Vietta. Trad. de L.
Elizaicín-Arrarás. Madri: Trotta, 2004

_____ . La actualidad de lo bello. Trad. de A.G. Ramos. Barcelona: Paidós, 1977.

_____ . La dialéctica de Hegel. Trad. de M. Garrido. Madri: Catedra, 1988, 3ª ed.

_____ . Los caminos de Heidegger. Trad. de A.A. Pilári. Barcelona: Herder, 2003, 2ª ed.

_____ . Verdad y método, Vol. II. Salamanca, Sígueme, 1993.

_____ . "A imagem emudecida". In: Gávea, nº 06, 1998.

GADAMER, Hans-Georg *et alii*. (2004), *Truth and Method*. New York, Continuum International Publishing Group.

GADAMER, Hans-Georg. Verdade e método – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: vozes, 1997, 731 p

GADAMER, Hans-Georg. Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 7. ed., Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2005.

____. Verdade e método II: complemento e índice. 2. ed., Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2004.

____. Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva. Trad. de Marco Antônio Casanova, Petrópolis: Vozes, 2007, v. I.

____. Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica. Trad. de Marco Antônio Casanova, Petrópolis: Vozes, 2007, v. II.

____. Hermenêutica em retrospectiva: hermenêutica e a filosofia prática. Trad. de Marco Antônio Casanova, Petrópolis: Vozes, 2007, v. III.

____. Hermenêutica em retrospectiva: a posição da filosofia na sociedade. Trad. de Marco Antônio Casanova, Petrópolis: Vozes, 2007, v. IV.

____. Hermenêutica em retrospectiva: encontros filosóficos. Trad. de Marco Antônio Casanova, Petrópolis: Vozes, 2007, v. V.

____. Estética y hermenêutica. 3. ed., intodução de Angel Gabilondo e tradução de Antonio Gómez Ramos, Madrid – Espanha: Tecnos, 2006. 12

____. La educación es educarse. Barcelona; Buenos Aires; México: Paidós 2000