

Entre a ciência, o ser, o homem e o mundo

Diovana Ferreira de Oliveira Thiago¹

Resumo: O objetivo desse texto é discutir a importância de uma reflexão sobre o saber científico entre as ciências humanas, especialmente no campo da História. Partimos da postura crítica de alguns pensadores no que se refere ao cientificismo, ou à chamada *racionalidade Moderna*, para observar propostas a uma ciência que extrapole os métodos estabelecidos e consiga no mínimo estreitar a distância entre a ciência e a experiência do existir. Além disso, pretende-se discutir o papel da História enquanto ciência hoje e pensá-la para além de um mero discurso acessível a uns poucos eleitos. Nesse sentido, propomos ainda uma reflexão sobre a hermenêutica exibindo um panorama histórico desse subcampo da filosofia que, a partir de Heidegger, tem na experiência um princípio ontológico, observando suas contribuições para a produção e compreensão do conhecimento histórico.

Palavras-chave: História; hermenêutica; historicidade;

Between science, being, man and world

Abstract: The objective of this text is to discuss the importance of the knowledge scientific's reflection about human sciences, especially in the field of history. We start from critical posture of some thinkers with regards to scientism, or the Modern rationality to observe the science's proposals that go beyond the established methods that can narrow the distance between the science and experience of existing. Furthermore it is intended to discuss the role while sciences today is to think it besides a mere speech accessible to a few selected. At this point, we also propose a reflection about the hermeneutic displaying a historical panoramic of this subfield of the philosophy that from Heidegger has in the experience an ontological principle, observing their contribution to the production and understanding of the knowledge.

Keywords: History; Hermeneutics; Historicity;

¹ Graduada em História pela Faculdade Católica de Uberlândia (2010). Monografia: Do terreiro ao Tabuleiro: Uma análise da re-significação da comida-de-santo em comida típica na culinária baiana. Atualmente é discente do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Goiás (UFG) nível mestrado. Bolsista CAPES.

(...) O senhor... Mire e veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoa não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam e desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. (Riobaldo, por: João Guimarães Rosa).

O culto à exatidão acabou gerando a perspectiva errônea de que a ciência pode dar respostas precisas sobre todo e qualquer aspecto da existência humana. Assim, sofremos pela noção equivocada de uma época que acreditou ser capaz de *explicar* tudo através da ciência, e a partir dela nunca ter dúvidas, a comprovar. Desse modo, o método cartesiano acabou sendo tomado como parâmetro para todo tipo de saber. Junto a isso, o progresso passa a ser pensado como uma necessidade, como algo que sempre deve ocorrer e não como uma possibilidade. Outro aspecto fundamental do cientificismo é a racionalidade, a ciência moderna é extremamente racional, métrica, lógica e formal. Como tais princípios se aplicam às ciências humanas, ao território do saber que tem por objetivo pensar o homem e sua existência?

Chesterton (1908) critica a visão simplista do real e a razão científica tresloucada. Tanta razão pode levar à paranoia! De que adianta um argumento lógico, mas falso, inconsistente? Segundo o autor, é preciso submeter o pensamento à existência, pois, antes da razão é necessário bom senso. Ou acabaremos como o chapeleiro do mundo encantado de Alice - com o mundo na cabeça e a cabeça fora do mundo! Já em Moles (1920) observamos a questão da precisão, o autor lembra que o pensamento ocidental obstinou-se em conquistar a precisão e elegê-la como critério geral do que constituiu a ciência. E pergunta: Tivemos razão nisto? Os aspectos mensuráveis não alcançam a totalidade, a história da medida é apenas um fragmento das conquistas e da história das culturas humanas. A “vertigem da precisão”, diz Moles, afetou sensivelmente o final do século XIX e na ânsia de medir para dominar surge o perigo de tomar a *medida* pela *coisa* e confundir explicação com compreensão. Sobre isto Ortega y Gasset escreveu:

A ciência sabe hoje muitas coisas com fabulosa precisão sobre o que está acontecendo em remotíssimas estrelas e galáxias. A ciência se mostra, com razão, muito orgulhosa com isso, e, por isso, mesmo que com menos razão, faz a roda com sua cauda de pavão nas suas reuniões acadêmicas. Porém, no entanto, tem ocorrido que essa

mesma ciência tem passado de ser fé viva social a ser quase desprezada pela coletividade. Não porque este fato tenha ocorrido em Sírio, mas porque ocorreu na Terra, deixa de ter alguma importância – penso! A ciência não pode ser apenas a ciência sobre Sírio, mas também pretende ser ciência sobre o homem. (...) Pois isso nos faz reparar que a ciência, a razão na qual o homem moderno depositou sua fé, é, rigorosamente falando, unicamente a ciência físico-matemática e, imediatamente apoiada nela, mais débil, porém beneficiando-se do seu prestígio, a ciência biológica. Em síntese reunindo-se as duas, o que é chamado de ciência ou razão naturalista. A situação atual da ciência ou razão física resulta bastante paradoxal. Se alguma coisa não tem fracassado no repertório das atividades e ocupações humanas, é justamente ela quando é considerada circunscrita ao seu autêntico território, a natureza. (...) Não nega nem desconhece o seu maravilhoso poder, o seu triunfo sobre a natureza; porém, ao mesmo tempo, dá-se conta de que a natureza é apenas uma dimensão da vida humana, e de que o glorioso sucesso no que a ela diz respeito não excluiu o seu fracasso com respeito à totalidade de nossa existência. No balanço inexorável que o viver constitui a cada instante, a razão física, com todo seu parcial esplendor, não impede um resultado terrivelmente deficitário. Ainda mais, o desequilíbrio entre a perfeição da sua eficiência parcial e sua falha para os efeitos da totalidade, os definitivos, é tal que, na minha opinião, tem contribuído para exasperar o desassossego universal. (Ortega y Gasset, 1982, p. 32-33).

Entre as inúmeras e incontestes conquistas da ciência moderna e contemporânea fica sempre a pergunta: É possível explicar a existência humana em sua totalidade? Seria mais pertinente perguntar: é coerente? Nem tudo é passível de explicação, quando se venera a exatidão impede-se essa tomada de consciência. Entretanto, é preciso encontrar um caminho cadenciado para as chamadas “ciências do impreciso”. Abraham Moles sugere que a produção criadora encontrando-se ligada à liberdade pode resultar em maior criação do que dentro dos limites da ciência na qual as regras são claras e tão bem estabelecidas. O ramo do impreciso não é desfavorável, apenas outro (mais um) da ciência global. A ideia em Moles é manipular conceitos e fenômenos que nos parecem fluídos, que nos permitam ultrapassar as regras e limites da ciência acabada no sentido de enunciar a existência a partir de dados do funcionamento do espírito e de táticas de comportamentos mentais.

Esses métodos seriam aqui o pagamento da dívida que as ciências sociais contraíram, imitando (talvez inconsideradamente, mas era mais fácil) as ciências da natureza, quando de sua constituição no início do século. Pois, enfim, o *mundo dos fenômenos* (o que “aparece” ao espírito prolongado por instrumentos de observação) excede

infinitamente o *universo do preciso* que facilitou a observação de coisas constantes e estáveis, a queda dos corpos, as leis da eletricidade. E poder-se-ia perguntar se, em seu extravagante sucesso, as ciências rigorosas da natureza não teriam de alguma maneira traído a própria ciência ao isolar-se nos domínios do preciso e negligenciando o impreciso por motivações de conforto e conformismo intelectual. Dever-se-ia suspeitar de ter a majestosa Física negligenciado todo um lado da atividade do conhecimento servindo-se da desculpa muitas vezes escutada, raramente escrita, de que “Tudo isto não é preciso, portanto não existe”? (MOLES, p. 55).

As ciências humanas, em busca de reconhecimento, concentraram-se no esforço de incorporar as regras da ciência estabelecida. Assim, copiamos o erro, negligenciamos aspectos fundamentais do pensamento que podem nos proporcionar uma visão mais aberta do conhecimento. Ao condicionar o pensamento ao método acabamos por limitar o saber científico (o que não se encaixa nos termos estabelecidos é considerado insignificante, desmerecedor de atenção) tomamos a parte pelo todo e destruimos o mérito do exercício. Não devemos ser pretenciosos, nos guiar pelo método, submeter o pensamento a ele como se o encaixássemos dentro de um molde. A metodologia deve nos auxiliar e não se tornar um guia, um ‘guru’. Para Ortega e Gasset:

Quando saímos dessa beatice científica, que presta um culto idólatra aos métodos preestabelecidos, e nos assomamos ao pensamento de Einstein, sentimos chegar até nós uma espécie de fresco vento matinal. A atitude de Einstein é completamente diferente da tradicional. Com gestos de jovem atleta, o vemos avançar diretamente para os problemas e, utilizando os meios mais ao seu alcance, agarrá-los pelos chifres. Do que parecia um defeito e limitação da ciência, ele faz uma virtude e uma tática eficiente. (Ortega y Gasset, 1982, p.34).

No caso da ciência histórica vimos significativas transformações epistemológicas, em comparação ao XIX, desde a primeira metade do século XX. Avançamos muito! Abrimos espaço para novos objetos, métodos e sujeitos. Mas, será suficiente? Pagará a dívida por nossa pressa em tornarmo-nos “reverenciáveis” cientistas? Aquela dívida sobre a qual nos falou Moles, quando nos aventuramos a ‘imitar’ as ciências da natureza por que tal postura nos fazia mais próximos daquilo que era considerado próprio da ciência moderna? A “verdade” “comprovada” por documentos, a coerência cronológica e o discurso linear muito distante da nossa real existência não conseguiu dar as respostas que esperávamos!

Este tem sido o espectro atormentador dos historiadores contemporâneos. No prefácio à edição brasileira de *Introducció a l'estudi de la història*, de Josep Fontana (2000), José J. de Andrade Arruda lembra o interesse do autor em trabalhar com professores do ensino médio, cuja tarefa árdua de ajudar jovens a entender o mundo em que vivem é, sem dúvida, de valor inquestionável. Arruda considera, e devo concordar com ele, que:

Grandes historiadores são, no mais das vezes, extremamente elitistas. Escrevem para um rol preciso de iniciados, e nesses restritos circuitos desejam manter-se, recusando as aventuras que poderiam conspurcar a “pureza” de suas ideias, pela necessidade imperiosa de síntese, o que consideram uma espécie de “rebaixamento” de suas faculdades mentais. (ARRUDA, Apud FONTANA, 2000, p.03).

Qual o sentido da produção de um saber que não é partilhado? Que não é multiplicador, que não transforma? Essa postura somada à distância do saber da realidade vivida, aquele saber que como vimos está a serviço do método é suicida. Quanto mais nos distanciamos da existência, enquanto produtores de saber, mais esse saber será vazio e inútil, pois continuaremos a nos calar diante das questões sobre o viver humano. Ortega y Gasset (1982, p.36) discute os limites do racionalismo e nos lembra de que, antes de alimentar ilusões acerca de uma imagem certa das coisas, é importante que nos voltemos para aquilo que é estritamente humano – a trajetória do viver, o existir. “O humano escapa à razão físico-matemática como a água por uma peneira.” Sua estranha realidade não pode ser medida, não se resume a uma reação química ou a uma combinação de átomos! Observando a crítica de pensadores como Moles, Chesterton, Berlin, Ortega y Gasset, Rohden, entre outros, em relação ao racionalismo, por muitas vezes me veio à cabeça a trajetória de Riobaldo, o jagunço da fascinante trama de Guimarães Rosa em *Grande Sertão: Veredas*, publicado em 1956.² É na travessia da vida, na experiência que ele se faz “ser no mundo”.

Os fenômenos humanos resistem ao pensamento cartesiano e as ciências naturais não conseguem entender o homem além da matéria. Na tentativa de superar tais limitações, formularam-se as chamadas ciências

² Para efeito de bibliografia utilizaremos a versão de 2001, que corresponde à 19ª edição da obra, 18ª Reimpressão pela editora Nova Fronteira.

do espírito também chamadas de morais ou da cultura. Seja qual for o nome, Ortega y Gasset considera que as últimas não suscitaram uma vigência social como pretenderam seus mentores, o conceito de espírito, que Shopenhauer chamou de utópico, pretendia superar o de natureza. Dessa forma o idealismo alemão e o positivismo Comtiano trabalharam no sentido de pensar o homem antes da natureza – o homem é espírito. Falácia, na opinião de Ortega y Gasset, pois, segundo ele o conceito de espírito se mostrou insuficiente, vago e simplesmente antagônico ao de natureza, visto que os fenômenos humanos não se deixaram apreender por conceitos. Segundo o autor, os cientistas do espírito cometeram o mesmo erro que Descartes ao definir o ser opondo *res cogitans* à *res extensa*.

Mas, o homem é *coisa* ou *espírito*? Corpo, alma, psique, consciência? Nem isso, nem ‘coisa’ alguma, não podem separar-se o corpo e o intelecto, são atributos de um mesmo *ser*. Herdamos dos gregos a concepção do ser (a *res*) como algo estático que (é) e nisso consistiria a natureza do ser (aquilo que permanece e que é invariável). O que Gumbrecht (2010) chamou de “emergência do campo hermenêutico”, podemos dizer que nasceu no Renascimento, embora sua teorização só tenha ocorrido no século XIX. A oposição sujeito-objeto (*res cogitans* x *res extensa*) se refere a um dos eixos que embasam a autorreferência humana que emergia naquele momento, em que o mundo passa a ser visto como algo a ser decifrado, lido e interpretado. Concepção esta que se separa daquela concepção medieval em que o mundo nos era revelado por Deus. “Penso, logo existo” significa, neste eixo de pensamento, tornar a ontologia da existência humana unicamente dependente da capacidade de pensar, do espírito. Um segundo eixo se estabelece entre *superfície* e *profundidade*. A interpretação e a expressão tornam-se o paradigma predominante e mais tarde exclusivo da cultura ocidental no que diz respeito às relações do homem com o mundo. Cabe ao sujeito interpretar o mundo, da superfície em direção à profundidade. Na renascença o homem passa a ser visto como produtor de conhecimento e de significado ao mundo. Ocorre, entretanto, que o mundo que o observador observava [de fora, externamente] era puramente material. Essa dicotomização entre espiritual e material em sua lógica binária atribui ao corpo humano um

lugar ao lado dos objetos do mundo. Dessa forma, os homens começam a se entender como excêntricos ao mundo.

Rohden (2002 p.40) lembra, baseado em O. Spengler, que uma das mais sérias deficiências da filosofia do ocidente, desde Platão, passando por Descartes e Kant, é o fato de estes terem considerado o homem primordialmente como um expectador “um *ens cogitans*, quando, por motivos biológicos, tem de ser essencialmente um *ens agens*, no mundo onde é lançado.” Os limites da lógica moderna, sob a influência de Kant e dos matemáticos, identificaram-na com os raciocínios analíticos de Aristóteles, negligenciando os dialético-retóricos, levando a razão moderna a considerar a dialética retórica como algo desprezível.

Segundo Ortega y Gasset, o que nos estorva no naturalismo no sentido de compreender os fenômenos humanos é a ideia da *res* baseada no ser fixo, prévio, invariável. Seguindo esse raciocínio, o que os cientistas do espírito almejavam através do conceito de espírito com sua consistência estática também não poderá dar conta dos fenômenos humanos. Ortega y Gasset (p. 41) lembra ainda que o movimento do espírito em Hegel é “pura ficção” por ser um movimento interno ao espírito, cuja consistência é fixa, estática e preestabelecida. O ser idêntico que se basta em si mesmo, suficiente é *coisa*. A vida humana não é assim, nela a ‘substância’ é a mudança, é o que *acontece*, assim, não digamos que o homem é, mas que ele vive. O viver humano é, por assim dizer, acontecimento, travessia como diria nosso já lembrado Riobaldo! Doutor, jagunço, fazendeiro ou cavaleiro andante, o homem, ou melhor dizendo, a vida humana é, nas palavras de Ortega y Gasset (p. 42), “um gerúndio e não particípio” o existir não é “dado feito”, a vida humana é um “afazer”, por isso “dá muito que fazer”.

Ainda com Ortega y Gasset, recuperamos o episódio em que Fontenelle, já centenário, indagado por seu médico sobre como se sentia, prontamente respondeu que apenas sentia certa *dificuldade de ser*. Essa passagem remeteu-me outra vez à saga de Riobaldo. Já idoso em sua conversa com o doutor, ele lembrou os tempos de jagunçagem, as empreitadas do seu bando, o aprendizado da vida, o amor por Diadorim. O herói sertanejo, inculto, mas rico em imaginação e poesia, ao relembrar suas aventuras enfrenta todas as contingências e implicações do *ser* – o

amor, a alegria, ambição, frustração, solidão, dor, medo, morte. Em seu relato se surpreende como se tivesse experienciando tudo isso pela primeira vez. Riobaldo passou a vida *existindo* esforçando-se em ser aquilo que lhe era possível ser, e isso aprendeu na travessia, como ele mesmo diz, “a gente vive, eu acho, é mesmo pra desiludir e desmisturar.” na possibilidade de ser! Mas toda a riqueza desta obra não seria possível se o sertão para Guimarães Rosa não fosse para além do símbolo, realidade viva e experiência concreta.

Diante dessa tal possibilidade de ser - “o conhecimento é sempre libertador”? Em que medida o saber nos torna mais livres? Se eu abrir uma porta, quantas outras se fecharão para mim? Posso sim aumentar meu poder e liberdade em determinado aspecto da vida pelo conhecimento, mas não terei o controle da totalidade. Logo, de acordo com Berlin (1998), o comportamento racional não pode ser tomado só e somente só como libertador, ele pode significar a perda de poder em outro aspecto da existência humana. Quantas noites o “sábio” doutor, que ouvia Riobaldo contar suas aventuras, iria sobreviver no sertão? O fato de saber ou conhecer algo não implica no controle da totalidade ou em ser totalmente livre. Pois, ao experimentar a vida aparecem insuficiências daquilo que julgamos controlar. Até tentamos um programa de vida, mas não controlamos as circunstâncias. Como diria Guimarães Rosa: “Um sentir é do sentente, o outro é do sentidor”. O que se pode fazer diante de tais condições é escolher por qual caminho seguir, e nisso somos livres!

Tudo o que discutimos até aqui remete diretamente à hermenêutica filosófica (que tem na experiência – *Dasein*, um princípio) em contraposição ao cientificismo e suas limitações. A filosofia de Martin Heidegger, no início do século XX, estende a hermenêutica de orientação metodológico-científica à ontologia. Entretanto, antes de referendarmos esse subcampo da filosofia contemporânea, é preciso ter clareza do que vem a ser a hermenêutica e do por que ela é importante entre os historiadores e entre as ciências humanas de forma geral.

A partir de Alberti (1996), poderíamos destacar três movimentos na “tradição hermenêutica”. O primeiro movimento seria aquele que toma a hermenêutica como ciência da interpretação de textos independente ou

menos dependente de uma concepção filosófica. O segundo movimento elencado pela autora diz respeito à hermenêutica filosófica, que toma a compreensão hermenêutica como pressuposto da existência humana, como cooriginal ao *Dasein*, ontologicamente fundamental. Entre o primeiro e o segundo movimento, Alberti situa Wilhelm Dilthey, cujas contribuições foram de grande importância para estabelecer os laços entre hermenêutica e história. Mas, lembra de que sua abordagem apesar de ultrapassar a questão da interpretação de textos, na medida em que estabelece os fundamentos das ciências humanas, não permite identificá-la à hermenêutica filosófica de Heidegger e Gadamer, pois é muito mais uma hermenêutica epistemológica.

O terceiro movimento exposto por Alberti coloca a hermenêutica não como teoria, mas como modo de pensar difundido e praticado em diversos campos devido à sua pretensão ao universal. Enquanto “modo de pensar” a hermenêutica pode estar presente em toda produção que privilegie um trabalho simbólico do passado tendo em vista o presente. Esse terceiro movimento é, dessa forma, um dos responsáveis pela dificuldade de se pensar a hermenêutica e de se trata-la enquanto tema, pois é natural que algumas teses sejam consideradas evidentes, já que nós mesmos estamos mergulhados naquele tal “modo de pensar”.

De acordo com Gumbrecht (2010) o “campo hermenêutico” é parte fundacional do mundo Moderno, no renascimento. Mas, só séculos mais tarde a hermenêutica passou a ser o nome do subcampo filosófico que se dedica à interpretação. Esforçar-me-ei aqui em apresentar um panorama desta concepção filosófica que busca um *pensar*, imbricado com a vida, expondo alguns dos pontos importantes de seu itinerário histórico.

A partir do último quartel do século XIX, mais precisamente em 1883, a especificidade das ciências humanas e sua legitimidade ante as ciências da natureza começaram a ocupar W. Dilthey. Para ele a hermenêutica é a ciência da compreensão e, portanto, a que fundamenta todas as ciências humanas em oposição às ciências naturais. Na busca de uma epistemologia das ciências humanas, Dilthey recorreu à crítica da razão histórica, pois a crítica da razão pura não se aplica à nossa historicidade, esta que não está disponível em categorias estáticas das ciências naturais. Caímos aqui novamente na discussão referente ao *ser* que levantamos anteriormente com Ortega y Gasset, Rohden e Gumbrecht. Pois bem, a categoria por excelência nas ciências humanas, para Dilthey, é

a vivência. Alberti (1996, p. 14) lembra a importância de destacar a posição de Dilthey em relação à metafísica. Segundo a autora, em *A consciência histórica e as visões de mundo*, o autor se declara contra a metafísica, pois, segundo ele, estaria em contradição com a pluralidade de modos de pensar e com as diversas formas de existência. Já que a metafísica reivindica para si o atributo de ser absoluta e um sistema se torna metafísico quando se estende a toda a realidade. Contra isso, Dilthey considera necessário aplicar a consciência histórica à filosofia, ou seja, torna-la consciente de sua historicidade. Frente a esse posicionamento Alberti diz:

Ao concentrarmos as atenções sobre as diferenças de estrutura que originam sistemas metafísicos aparentemente contraditórios entre si – isto é, ao concentrarmos-nos sobre os contextos históricos de emergência dos sistemas metafísicos -, a contradição entre diferentes afirmações sobre a realidade se esvai, porque passamos a tomar estas últimas como expressões (*Ausdrücke*) da vida. Podemos dizer que é assim que se continua em grande medida a “fazer história” hoje: as visões de mundo não são contraditórias se lhes retiramos justamente a pretensão à metafísica e as observamos apenas como expressões da vida, como expressões do humano. Mas resta hoje também um certo marasmo, se assim podemos chamar, uma pergunta maior em função desse mesmo relativismo: de que adianta conhecer, ou reconhecer as diferentes formas de vida e de pensamento? Gadamer responderia: através do diálogo com os textos, modificamos-nos a nós mesmos – o que, na conexão com Dilthey, significaria dizer que o “relativismo” se estende obviamente aos nossos próprios sistemas. O perigo está, a meu ver, em nos contentarmos em colecionar expressões de vida, sem sabermos, ao fim e ao cabo, o que fazer com elas além de declará-las diferentes expressões de vida, ou diferentes visões de mundo. Mais sério ainda é o fio subjacente a todo esse relativismo e que foi acertadamente apontado por Gadamer: o que subjaz à ideia de que a compreensão histórica é possível por sermos nós mesmos históricos é sem dúvida o postulado de uma uniformidade da natureza humana. Mas nem o próprio Gadamer escapa a esse postulado – e talvez toda a hermenêutica dependa dele ao considerar viável, com base em sua teoria da linguagem ontológica, superar os gaps entre diferentes sistemas semióticos. (ALBERTI, 1996, p. 14).

Com Gumbrecht temos que:

Se levamos ao pé da letra uma palavra que, ao longo da sua história, se desdobrou em tantos significados diferentes que se tornou impossível limitar seu sentido a uma definição única, então poderemos chamar de “metafísica do cotidiano” a convergência desses e de outros temas numa configuração de pressupostos inerentes à nossa linguagem comum. Depois poderemos dizer que na sua forma institucionalizada, as humanidades têm claramente implicações metafísicas. Tanto a linguagem comum quanto aquilo que às vezes chamamos, um pouco pretensiosamente, de “métodos” das humanidades implicam que ir “além” (“meta”) do puramente “material” (“Física”) é sempre bom. (GUMBRECHT, 2010 p.44).

A tentativa de superar a concepção filosófica moderna permeou o trabalho de diferentes pensadores a partir do século XIX. Entretanto, Rohden (2002) observa que o fato de criticar ou opor-se à filosofia de cunho lógico-matemático não implica sua anulação, afirma-se, sim, que tomá-la sem vinculação com outros saberes como a ética, a política, a metafísica acaba por invalidá-la. Além disso, ainda não é suficiente contrapor a ela outra racionalidade enquanto metodologia mais adequada, e, por assim dizer, mais filosófica, no sentido de suprimir as limitações da filosofia contemporânea.

Na hermenêutica moderna, na qual está inserida a concepção de Dilthey, há um sentido fixo, oculto dos textos. Ele pretendeu construir uma hermenêutica científica, adequada e exata. Seu ponto de partida era a preocupação com a compreensão adequada dos textos clássicos. Dilthey desenvolveu a tese da qual a hermenêutica deveria colocar-se na situação temporal do autor-objeto de interpretação por meio da “compreensão histórica” do contexto histórico em questão.

Foi pela radicalização da adoção da hermenêutica na filosofia estendendo-a a ontologia que Heidegger encontrou seu caminho. A partir de Dilthey, Heidegger encontrou-se com a questão da temporalidade e mais especificamente com a historicidade do saber, e, a partir daí, inicia a virada da hermenêutica epistemológica moderna à ontológica – no lugar da vida privilegiada em Dilthey, Heidegger se concentra no ser, movimento que ficou conhecido como *hermeneutic turn*. Essa reorientação fundamenta a impossibilidade de reduzir a linguagem à perspectiva científico-moderna. O ser de algo para Heidegger se abre não para um olhar analítico, mas no momento em que ele emerge da obscuridade, no contexto funcional do mundo. A linguagem no olhar hermenêutico faz com que a coisa se mostre a si mesma. É outra relação entre o homem e o mundo que aparece. O que aparece pela linguagem não é algo humano, mas do mundo. Essa é a grande diferença em relação à hermenêutica não filosófica – que a interpretação não está fundamentada na consciência humana, nem em categorias humanas, a interpretação se dá pela manifestação da coisa, é a realidade da coisa, do ser que vem ao nosso encontro. Segundo Rohden:

O *hermeneutic turn* protagonizado por Heidegger significou, de certo modo, uma volta à filosofia grega para sanar as limitações da razão moderna, pois, na retomada de Aristóteles e dos pré-socráticos, tentou fundamentar a ontologia e a metafísica a partir da relação entre ser e tempo. A virada operada por Heidegger e Gadamer é, de certo modo, pois, uma volta à antiguidade, que procurou levar consigo os benefícios da modernidade, embora para o primeiro a filosofia assumia um matiz “arqueológico”. Já em Gadamer, mais que uma simples virada - para a filosofia platônica - é uma “revirada” filosófica, pois volta à filosofia moderna, representável na filosofia hegeliana. (ROHDEN, 2002 p. 74).

Ainda de acordo com Rohden, o *hermeneutic turn* mostrou que o saber filosófico não pode ser reduzido à abstração lógico-matemática, mas se enraíza no tempo, na história. A hermenêutica assume o enigma do ser aí e a partir disso a linguagem filosófica não deve se reduzir a um conjunto de regras, ela não é um objeto, é, por outro lado a realização do nosso ser aí, “do que pensamos, desejamos e somos”. Em Gadamer temos que a hermenêutica é uma forma de ser do homem e não um método. É com ele que o movimento de reorientação iniciado com Heidegger segue adiante.

Com Karl- Otto Apel há uma reavaliação dos projetos de Heidegger e Gadamer propondo a instância de “fundamental hermenêutico” que se estenderia até as *Investigações Filosóficas – IF* de Wittgenstein. Apel também estabelece uma distinção importante entre hermenêutica e filosofia da linguagem afirmando que a compreensão foi colocada cada vez mais radicalmente em questão, enquanto sentido e pretensão à verdade do texto jamais foram questionados em profundidade. Foi isso segundo ele que mudou com Wittgenstein, que já mostrava no *TLF (Tratado Lógico Filosófico)* uma distinção entre sentido e verdade. Os “jogos de linguagem” do 2º Wittgenstein (*IF*) significaram, além de uma reorientação no trabalho de Wittgenstein em relação ao 1º Wittgenstein (*TLF*), uma guinada interna na filosofia e fundamentaram a crítica às limitações da filosofia moderna e contemporânea abrindo caminho e impulsionando o aprofundamento de outras perspectivas filosóficas. Segundo Rohden:

Para Apel, a mudança do 1º ao 2º Wittgenstein consistiu no abandono do “pressuposto de uma linguagem precisa *única*, que, por meio da ‘forma lógica’ que este tem em comum com o mundo descritível”, ditaria a lei de toda análise da linguagem e da realidade. Wittgenstein substituiu esse pressuposto metafísico o semântico-transcendental por

uma outra hipótese de trabalho, que é a “do número ilimitado de diferentes ‘jogos linguísticos’ que historicamente nascem e se dissolvem”. Jogos que são “como unidades constituídas por uma regra de conduta, de uso linguístico, forma de vida e abertura do mundo (=de uma situação)” (ROHDEN, 2002 p.55).

Dessa forma, para Apel, a hermenêutica e o 2º Wittgenstein se aproximam pelo fato de moverem no âmbito da linguagem. O modelo dos jogos de linguagem implica não apenas uma compreensão imediata da situação, como também a compreensão de intenções expressas nas ações e obras humanas. Apel defende uma hermenêutica em que toda a compreensão de sentido pressupõe a participação no jogo de linguagem. Entretanto, ele considera que a hermenêutica está ausente da teoria de Wittgenstein por este não ter abandonado o esquema dualístico do *TLP* (o esquema da forma lógica, de um lado, e do conteúdo de outro, se aplicaria não a um sentido, mas a vários sentidos diferentes). É nesse ponto que Apel justifica o mau êxito de Wittgenstein na mediação entre diferentes jogos de linguagem, em especial a mediação histórica. Mas é aqui, nos jogos de linguagem e nas formas de vida, que Apel procura o fundamento da hermenêutica, considerando-a pertinente após as transformações pelas quais passou a filosofia no século XX.

Com Alberti (1996) vimos que, para Apel, o principal mérito de Heidegger foi o de deixar de tomar a compreensão como corrente de explicação lógico-analítica como se fez na hermenêutica moderna. A nova hermenêutica não se reduz a um instrumento ou doutrina filosófica. Enquanto espécie de teoria do saber o que se compreende atualmente por metafísica constitui e é constituído por um princípio que é o da experiência hermenêutica. Segundo Rohden, em Gadamer a teoria não deve ser pensada como um comportamento subjetivo, mas a partir daquilo que o sujeito observa.

A experiência e a história, de acordo com Rohden, podem ser consideradas os temas mais propícios à filosofia do século XX, pois, ampliando-se o conceito de experiência para além do campo da experiência dos sentidos, chega-se ao mesmo tempo à percepção da autêntica temporalidade de cada experiência. Esta é, sem dúvida, fundamental para se pensar a história em nosso tempo. Pois, na

experiência ontológica o ser que pensa é e o ser que é pensa. Assim o movimento do saber não esgota a dinâmica do ser, num conceito. Enquanto princípio filosófico a experiência hermenêutica não se resume a um conceito acabado. O homem aprende experienciando, na travessia, vivendo, sendo, sofrendo, compreendendo-se enquanto ser finito e, como tal, histórico.

Em Gadamer (...), o que está e atua na história faz constantemente a experiência de que nada retorna, isto é de que não é possível fazer duas vezes uma experiência. Conhecer, experienciar, compreender o que é em cada momento significa perceber os limites dentro dos “quais há ainda possibilidade de futuro para as expectativas e planos, ou mais fundamentalmente, que toda a expectativa e toda a planificação dos seres finitos é por sua vez, finita e limitada. A verdadeira experiência é assim a experiência da própria historicidade” (ROHDEN, 2002, p. 95).

Essa experiência nos ensina a reconhecer o que é real e nisso encontramos o resultado de todo o querer saber.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. *A existência na história: revelações e riscos da hermenêutica*. Estudos históricos - Historiografia, Rio de Janeiro, v.9, nº 17, p.31-57, 1996.

BERLIN, Isaiah. *Liberta-te da esperança e do medo*. In: A busca do ideal. Lisboa: Editorial Bizâncio, 1998, p.141-168.

CHESTERTON, G. K. *O maníaco; O suicídio do pensamento*. In: Ortodoxia. São Paulo: Mundo Cristão, 2008, p. 25-75.

FONTANA, Josep. *Introdução ao estudo da história geral*. Trad. Heloísa Reichel. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Metafísica: breve história do que ora está mudando*. In: Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC Rio, 2010, p. 44 -73.

MOLES, Abraham A. *Racionalidade pobre e cientificidade mínima*. In: As ciências do impreciso. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995, p.21-58.

ORTEGA E GASSET, J. *História como sistema*. Mirabeau ou o político. Brasília: Editora da UnB, 1982, p.27-58.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*. São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2002.

ROSA, J. Guimarães. *Grande sertão: Veredas*. 19ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.