

Historicidade e verdade nas ciências do espírito segundo Gadamer

Historicity and truth in the sciences of spirit according to Gadamer

Por Adair Adams

Mestre em Filosofia (PUCRS)
Doutorando em Ciências da Educação (UNIJUI)
adair3001@yahoo.com.br

Por Fábio César Junges

Mestrando em Teologia (EST)
Bolsista CNPq, Brasil
fabiocesarjunges@yahoo.com.br

Resumo:

O presente artigo tem como tema base a questão da verdade nas ciências do espírito. Segue o caminho desvelado por Gadamer, voltando-se por vezes ao pensamento de Dilthey e de Heidegger, como um volver necessário para compreender adequadamente a problemática fundamental em debate, a saber, a verdade numa época de consciência histórica, sua possibilidade, limite e alcance filosófico para positividade da hermenêutica e das ciências do espírito de modo geral.

Palavras-chave:

Verdade. Ciências do Espírito. Historicidade.

Abstract:

This paper is based on the problem of truth in the sciences of spirit. It follows the path unveiled by Gadamer, sometimes pursuing Dilthey and Heidegger's way of thinking which is the best way to reach an adequate understanding of the fundamental problem under discussion: the truth in a time of historical conscience, its possibility, limits and philosophical extent for the positivity of hermeneutics and for the sciences of spirit in general.

Keywords:

Truth. Sciences of spirit. Historicity

Introdução

O voltar-se às ciências do espírito conduz aos primórdios de algumas questões que terão novo vigor filosófico com a hermenêutica filosófica das últimas décadas do século XX, sendo Gadamer uma das maiores expressões. A linha diretriz sobre a qual incidirá a interpretação de Gadamer sobre as ciências do espírito é a questão da verdade intimamente ligada à historicidade, suas possibilidades e o seu alcance filosófico para a hermenêutica. O texto referencial para

compreender esta questão será o de *Verdade e método II*.¹

Procurar compreender a hermenêutica deste filósofo exige certo volver-se, a fim de encontrar elementos de seu plano de partida. Esta, aliás, é a posição que o autor de "Verdade e método" tem assumido em sua tentativa de autocrítica: "objetivamente, parti de Dilthey e do problema da fundamentação das ciências do espírito, assumindo uma distância crítica frente a ele. Foi com muita dificuldade que alcancei, nesse percurso, a

¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1992.

universalidade do problema hermenêutico, que me ocupou desde o princípio”.²

A questão da historicidade

Com o advento das ciências do espírito, é aprofundado o caráter filosófico da historicidade, apesar de ainda não estar totalmente escoimada da determinação metafísica tradicional, como um elemento fulcral da filosofia.³ Para Gadamer, até mesmo o último grande ensaio de filosofia da história de Hegel está postado sob uma base metafísica. Somente com a ruína da base metafísica de uma filosofia da história, a historicidade passa a ser determinante da consciência humana, tornando-se o problema da historicidade.

A questão da consciência histórica, segundo Gadamer, é a revolução de maior importância que o conhecimento humano tem alcançado desde a modernidade.⁴ Ela se tornou um “privilegio” e também uma “carga” do ser humano contemporâneo no seu agir e conhecer, como condição de saber sobre o ser humano e sobre a experiência de conhecer, justificada no horizonte histórico da copertença com a vida presente e passada. Ultrapassando os limites da epistemologia, a questão da história, ou melhor, da consciência histórica, é elevada por Heidegger à dimensão ontológica, compreendida como um existencial do ser-aí. Também, na questão da temporalidade, em *Ser e tempo*, concretiza-se uma nova ontologia, como ontologia da finitude, que tem o tempo como horizonte de sentido do ser, ou ainda, “o próprio ser é tempo”.⁵

Não somente a questão da historicidade (Heidegger) e da consciência histórica (Gadamer) se encontra em germe nas ciências do espírito, mas também e a partir dela, a questão da verdade, que pretendemos compreender em alguns traços, como foi exposta, sobretudo, pela hermenêutica contemporânea. O conceito de verdade na filosofia contemporânea não se resume ao pensamento da objetividade da modernidade. Primeiramente, foi Heidegger quem explicitou o solo ontológico da verdade em seu sentido hermenêutico,⁶ compreendendo a verdade na sua dimensão originária, como *alethéia*.⁷ Gadamer, por sua vez, procurou mostrar o ultrapassamento da verdade em relação à questão do método das ciências da natureza, através da experiência estética, histórica e linguística.⁸

Mesmo partindo de Heidegger e, sobretudo, de Nietzsche sobre a questão da verdade escoimada da fundamentação metafísica, compreendida numa ontologia do acontecimento, Gadamer confirma a tese de que o pensamento contemporâneo leva adiante, mesmo com novas orientações, aspectos que as ciências do espírito procuram enfatizar contra a expansão e dominação das ciências da natureza pelo positivismo. Partindo destas concepções, é possível estender-se até Nietzsche, que, segundo Vattimo, interpretando as possibilidades da filosofia no fim da modernidade,

em termos muito gerais [...] pode-se dizer provavelmente que a experiência

² GADAMER, 1992, p. 16.

³ Cf. STEIN, Ernildo. *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito na fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p. 10-11.

⁴ GADAMER, Hans-Georg. *El problema de la consciencia histórica*. Madrid: Tecnos, 1993. p. 41.

⁵ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 389.

⁶ Heidegger fala de dois *logos*: o “*logos* da compreensão de uma proposição, de *logos apofântico*, o *logos* que se manifesta na linguagem. E o outro *logos*, aquele que se dá *praticamente* no compreender enquanto somos um modo de compreender, irá chamar de *logos hermenêutico*”. Cf. STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 27.

⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 11. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, § 44, p. 212: „Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit“.

⁸ As experiências estética, histórica e linguística constituem as três partes da obra de GADAMER, 1997, 731p.

pós-moderna (isto é, heideggerianamente, pós-metafísica) da verdade é uma experiência estética e retórica; isso [...] nada tem a ver com a redução da experiência da verdade a emoções e sentimentos “subjetivos”, mas, antes, leva a reconhecer o vínculo da verdade com o monumento, a estipulação, a “substancialidade” da transmissão histórica.⁹

Explicitar de modo compreensível como se desenvolveram, o *como e o acerca de* que trabalharam as ciências do espírito, tem sido expressão de constantes incompreensões. O seu modo de investigação e o que procuram fazer compreender já impõe dificuldades. A ascensão das ciências do espírito se dá numa época cuja predominância metodológica e compreensiva da realidade é proveniente das ciências da natureza de orientação positivista do conhecimento. Mostrar e persuadir sobre o trabalho especulativo das ciências do espírito, numa consciência formada pela compreensão referida, não atingirá o objetivo de realmente compreender sua intenção. Mas, não é toda a dimensão das ciências do espírito que se coloca como asperosa, pois, aquelas que trabalham com o sensível, como a arte, a arqueologia, estariam então escoimadas de grandes dificuldades de compreendê-las. No entanto, segundo Gadamer, a dimensão filosófica das ciências do espírito se coloca sobre a dimensão de tarefa de pensamento, do *a que se pensar*, sem conseguir apresentar resultados concretos que possam ser acumulados e de forma convincente.

Ciências da natureza e ciências do espírito

As ciências modernas passaram a corresponder, em termos conceituais, às ciências da natureza cunhadas a partir do séc. XVII e, em termos de produção de

resultados,¹⁰ foi exigido das ciências humanas o mesmo progresso e desenvoltura daquelas.¹¹ De modo algum, tomando partido pelas ciências do espírito, estamos afirmando que é um erro das ciências da natureza orientar-se pela questão do resultado, de um progresso e domínio, em termos positivistas. Não obstante a isso, sob a orientação de Kant, encontra-se o que se pretende evidenciar. A ideia de limite das ciências da natureza e a crítica que lhes é dirigida, encontra-se no não reconhecimento dos seus limites, em que, no momento que elas se debruçarem sobre a investigação das ciências do espírito, encontram uma dupla dificuldade insuperável: ou, deixam de ser ciências da natureza como até então caracterizadas, ou, não atingem a centralidade do questionamento das ciências do espírito.

É o próprio conceito de ciência que exige ser pensado e esclarecido. Primeiramente, como pensar o conceito de ciência em uma definição não unívoca? Também, pode um pensamento que não esteja nos parâmetros das ciências da natureza ser considerado como ciência? Em termos provisórios, o que marca a diferença entre as ciências do espírito e da natureza é o modo de tratamento de seu campo próprio de pensamento e de investigação. Não que seja impossível fazer uma investigação¹² sobre

⁹ VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. XV.

¹⁰ A ideia de resultado é uma das linhas diretrizes para a consideração de ciência. Note-se que a frase primeira do Prefácio da segunda edição da *Crítica da razão pura* define o modo seguro da ciência pela ideia de resultado: “se a elaboração dos conhecimentos pertencentes ao domínio da razão segue ou não o caminho seguro de uma ciência, isso se deixa julgar logo a partir do resultado”. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 35.

¹¹ “Dilthey tinha de procurar uma resposta à sua questão, qual seja: como a experiência histórica pode se converter em ciência?”, cf. GADAMER, 1997, p. 339.

¹² Um exemplo disso é o caso das teorias de auto-organização, que tem, entre outros, como teóricos: Maturana, Luhmann, Weizsäcker, Cf. FLICKINGER, Hans-Georg; NEUSER, Wolfgang. *Teoria de auto-organização: as raízes da*

as questões das ciências do espírito, mas seu caráter próprio é um *dar que pensar* antes de um investigar. A ciência, das ciências do espírito, é, então, o procedimento com seu aparato teórico referente a um determinado campo ou área de estudo pertencente ao espírito.

Com o avanço dos conhecimentos de domínio sobre a natureza, uma questão inesperada acabou se deflagrando, a saber, de que o mal-estar cultural e social aumentou em proporção aos avanços das ciências. Este inaudito fez com que se refletisse sobre as ciências do espírito como uma carga, na exigência de um avanço maior que outras, a fim de sanar as interrogações fundamentais desconsideradas geradoras de tal descaso. O que primeiro se evidenciou foi a incapacidade das ciências da natureza captar tudo o que é digno de saber, e além do mais, que não lhe é possível refletir sobre o mais digno de saber, que é, “os fins últimos aos quais deve estar subordinado todo o domínio dos recursos da natureza e do ser humano”.¹³ Nisso se percebeu algo de fundamental, ou seja, de que a filosofia e as ciências do espírito não estão simplesmente a mercê das ciências da natureza, como se a elas restasse pensar o residual destas últimas, mas de pensar num modo como se fosse o antídoto de suas consequências catastróficas.

A investigação praticada pelas ciências da natureza, como um caminho controlado, em que surgem sempre novos conhecimentos, não é capaz de fazer ver o que se pode dizer e compreender no conhecimento das ciências do espírito. De ambas, pode-se afirmar que trabalham com métodos, mas ambas não produzem seus conhecimentos delimitados apenas pela utilização metodológica. As ciências do espírito têm uma maior profundidade quando pensa para além do metódico, ou seja, sobre a condição de possibilidade do método, possível sempre

por uma intuição de uma genialidade desveladora de novos modos de compreender o ser humano e o mundo, como um artista que, num momento qualquer, deixa-se tomar pela radicalidade do que se deve pensar e pode ser colocado em expressões de um novo dizer. E compreender sobre a veracidade desta intuição não corresponde à avaliação de resultados análogos aos praticados pelas ciências. Não é papel das ciências do espírito provar a veracidade de seu conhecimento pela aceitabilidade das ciências da natureza, pois, destas sabem as primeiras, os limites de seu método.

O elemento diferencial de Gadamer está em mostrar os próprios limites dos métodos positivistas de fundamentação. Segundo o autor, eles não podem estabelecer critérios de avaliação a partir de *locus* que já não seja o próprio método; as tentativas de universalização do método científico requerem mais do que aquilo que seus limites permitem; e, este algo a mais conduz o método científico a justificativas de interação praticamente infinita do sempre mesmo, porque nunca alcança o pressuposto de sua própria justificação metodológica. A história é compreendida como mais ser do que consciência, uma vez que a consciência não é objeto, mas uma atribuição.

A onisciência da razão positivista é, para Gadamer, uma mera ilusão incapaz de se desfazer de sua própria mitologia racionalista. Na história, o essencial resiste a toda tentativa de racionalização, pois é aquilo que permanece por dizer, enquanto condição de possibilidade de toda racionalidade e do dizer; aquilo que assegura a duração de uma atualidade *ek-stática*; aquilo que sempre é o fio pelo qual o histórico se dá como acontecimento. Assim, os mitos de uma época não são a justificação de algo irracional pelo qual a racionalidade possa ser afirmada, mas revelam, para além da significação mais profunda, a “verdadeira força da história”.

interpretação construtivista do conhecimento. Porto Alegre, 1994.

¹³ GADAMER, 1992, p. 43.

A positividade das ciências do espírito

As ciências do espírito têm como questão positiva (não no sentido positivista) a ampliação e aprofundamento do horizonte compreensivo da humanidade em relação às épocas precedentes. Deste perscrutar a “verdade do coração humano”, elas tornam dignas toda a busca pela verdade sobre a realidade, sobre a linguagem, sobre o próprio ser humano. Este pensar das ciências do espírito, segundo Gadamer, exige o habituar-se a diretivas oscilantes que constantemente geram um ambiente de insegurança no seu próprio procedimento, porque seu caminhar não possui uma linearidade em que as conquistas gerassem apenas soluções e firmeza, mas talvez descortine o obscuro, o enfadonho, o regresso. Nietzsche bem viu essa dimensão da desvantagem da história para a vida, e as possibilidades que daí decorrem.¹⁴ O historicismo foi o pensamento que mostrou claramente essa controvérsia:

O historicismo, que vê em toda parte um condicionamento histórico, destruiu o sentido pragmático dos estudos históricos. Sua arte refinada de compreensão enfraquece a força do valor incondicional, onde repousa a realidade ética da vida. Seu ápice epistemológico é o relativismo, sua consequência, o niilismo.¹⁵

A ruptura com o incondicionado e a afirmação do conhecimento estar no seu todo condicionado pela situação sempre no presente do histórico e cultural significa um enfraquecimento, de um lado, da crença no conhecimento, mas, de outro lado, de modo mais acentuado, incumbe uma guarida mais aperfeiçoada: é o constante perigo da subjugação deste conhecimento aos poderes dominantes da época. Nesse campo envolvente do social, político e religioso, as ciências do espírito têm seu espaço de

atuação e, geralmente, a estas tendências estão a serviço, construindo suas compreensões corroboradoras das intenções e interesses dos poderes vigentes em determinada sociedade reforçando a subjugação que “o poder exerce sobre o espírito”.¹⁶

Diante desta possibilidade de aterrorizar as ciências do espírito, elas revelam sua fraqueza epistemológica, pois são muito suscetíveis de incorrerem em erros fatais para a dimensão existencial, porque não possuem um aparato estático e seguro que permita conceber sempre a clareza e distinção entre o autêntico e o dissimulado, o verdadeiro e o obscuro. Os próprios elementos de base que fazem da questão da verdade e do conhecimento uma dignificação de toda pesquisa estão no limiar de serem também sucumbidos. A dignidade e o amor pelo conhecimento podem ser submetidos à perversão de um amor de uma causa própria afirmada e sustentada num poder de massificação.

Apesar desta condição indepassável, existem formas em que se pode ter um mínimo de compreensão sobre os próprios rumos e o que determinados conhecimentos das ciências do espírito procuram afirmar. Como seu procedimento não pode ser estabelecido de antemão de forma acabada, análogo ao método científico, é no próprio compreender de uma tradição da história, do percurso das ideias e culturas da humanidade, que o modo de proceder, sua metodologia, mostra-se. Gadamer afirma que neste aspecto se esclarece a diferença para com o iluminismo, centrado numa razão autossuficiente: escutar e seguir a autoridade da tradição. O escutar da tradição que, segundo Gadamer, é o caminho de encontrar a verdade nas ciências do espírito, será, para Ricoeur, um dos pressupostos hermenêuticos elementares de toda a crítica realizável contra as ideologias: “é bem possível que quem não

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

¹⁵ GADAMER, 1992, p. 45.

¹⁶ GADAMER, 1992, p. 45.

é capaz de reinterpretar seu passado, também não seja capaz de projetar concretamente seu interesse pela emancipação”.¹⁷

Mesmo que esta questão é emprestada de um debate particular,¹⁸ ela convém à questão que procuramos explicitar: de uma possibilidade de submergir ao perigo de permanecer inexpugnavelmente de estar a serviço de um poder massificador; de uma crítica não absolutamente primeira e nem última; e ainda mais, a própria crítica já é uma tradição. É, então, na e pela distância dos efeitos da história que se dá a abertura de novas possibilidades de compreensão que nos permitem, com a fusão de horizontes de nossa época, ter elementos que contribuem para uma tomada de posição sobre o conhecimento das ciências do espírito produzidos numa época na sua relação com os poderes.

A tradição se torna um dos pontos de afirmação da consciência de como se vive, em uma época no presente, os conhecimentos vigentes das ciências do espírito. Esta questão pode ser esclarecida sob o conceito de autoridade, conforme compreendido por Gadamer. O conceito de autoridade, contudo, exige esclarecimentos a fim de não compreendê-lo como um poder que nos subjugua: “a autoridade não é a superioridade de um poder que exige uma obediência cega, proibindo de se pensar”.¹⁹ Ricoeur vai dizer que “receber a autoridade’ também é passá-la pelo crivo da dúvida e da crítica”.²⁰ A obediência, em seu sentido pleno, é um ato racional que manifesta o reconhecimento de um saber profundo e superior encontrado num outro, na tradição, numa cultura, e que ultrapassa as dimensões do saber de quem o reconhece.

Gadamer se opõe ao iluminismo seguidor apenas da autoridade da razão, como se essa não se formasse por nenhuma autoridade e, mesmo assim, atingisse tal grau de superioridade. Afirma a tradição onde o iluminismo coloca à margem, como sendo um aspecto fora dos parâmetros da racionalidade. As ciências do espírito trilham essencialmente por este caminho de *escutar as vozes do passado*, dos clássicos, dos poetas, reveladores das profundas e autênticas questões do ser humano. E isto que escutamos do passado não é resultado de um procedimento arbitrário por parte de um sujeito que toma distância para vê-la como um objeto, mas é sempre na condição de seres históricos que se dá a possibilidade de escutarmos a história.

Não obstante, procurar um apoio na autoridade não significa encontrar a verdade. Querer objetivar este aspecto é conduzir novamente à outra ilusão, como foi o caso da pretensão de alguns historiadores de aplicar o método das ciências da natureza à historicidade. Esta posição de uma obediência à tradição significa compreender em toda interpretação e em toda metodologia o imiscuir preconceitos formados historicamente, orientadores de nosso modo de compreender. Isto significa que não se extrema nenhuma polarização possível de ser pensada, entre um relativismo superficial no sentido pejorativo e nem de uma objetividade científica. Aquilo que compreendemos e como compreendemos, a partir da tradição, é a expressão da nossa situação, em termos de conceitos já compreendidos, de um mundo compreendido e de uma linguagem, e que neste condicionamento do horizonte histórico é a expressão de um momento da verdade.

A história não é um objeto simplesmente dado, possível de conhecer, pois nela está contida uma verdade sobre nós mesmos, de condição de possibilidade do conhecimento. Aqui a história tem o sentido de historicidade como um modo de ser do ser humano, e não

¹⁷ RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977. p. 142.

¹⁸ Do debate entre Gadamer e Habermas, ou seja, entre uma hermenêutica das tradições e uma crítica das ideologias. RICOEUR, 1977, p. 97-146.

¹⁹ GADAMER, 1992, p. 45.

²⁰ RICOEUR, 1977, p. 113.

a história dos fatos narrados. Mesmo se procurarmos interpretar um fato da história, nós, como intérpretes, não conseguimos nos situar fora do movimento da interpretação, como um sujeito que vê aquele fato desde uma posição de lugar nenhum.²¹ A grandeza do pensamento de Heidegger, neste sentido, não estaria tanto em demonstrar que existe um círculo hermenêutico, mas que este possui um sentido positivo.²² No voltar-se para a tradição, realiza-se um voto profundo da filosofia reflexiva,²³ já despojada da fundamentação no *cogito*, reconhecendo um sujeito a partir da compreensão de um *eu sou*. Este tem sempre a possibilidade de conhecer pelo aparato conceitual fornecido pela tradição. A hermenêutica na tradição é uma prova da indepassabilidade da tradição na hermenêutica. O reconhecimento deste condicionamento histórico se dá por um deixar ver o que na tradição mesma se mostra. É aí que a questão da verdade reaparece.

Não é algo surpreendente na época atual de as ciências do espírito estar em descrédito bastante acentuado. Como Heidegger bem caracterizou, a compreensão geral dominante

na atualidade é a questão da técnica.²⁴ A forma estrutural da sociedade hodierna, de seus valores, da sua cultura, inibe qualquer tentativa de elevar para um plano de primeira grandeza as reflexões das ciências do espírito. Estas primam pelo pensar, pelo refletir e por isso encontram seu interdito justamente numa época em que a ciência não pensa,²⁵ como afirmou Heidegger, não por que ela não pode por sua metodologia, mas porque ela está dominada pela questão da técnica. Esta é uma das condições primeiras imposta a todo pensador pretendente de seguir seu caminho de pensamento pelos trilhos das ciências do espírito.

Isto porque o seu autoconhecimento desilude-se de querer empregar mais ciência a fim de alcançar o que elas ainda não podem gerar. O ideal da Ilustração plena acabou contradizendo a si próprio, e foi justamente isso que forneceu às ciências do espírito sua tarefa específica: tanto ter o pensamento sempre voltado para a elaboração científica da própria finitude e do conhecimento histórico quanto resistir à autoapoteose do iluminismo.²⁶

A técnica, por sua vez, segue as imposições do poder econômico. Hoje as pesquisas estão direcionadas pelas condições restringidas pela possibilidade de trazer um retorno imediato, mais especificamente poder, e poder financeiro, tornando-se o mote de toda a expressão de autoridade, sem nenhuma ligação com o que Gadamer entende. Mas, segundo Gadamer, esta pressão é muito mais forte sobre as ciências da natureza. Toda e qualquer investigação voltada contra os interesses de uma sociedade ou de um grupo a qual ela está ligada tende a ser desconsiderada, de ser posta à marginalidade e interditos para não ser levada

²¹ Apesar de já presente desde que a compreensão se tornou explicitamente problema, o círculo hermenêutico lembra, fundamentalmente, Heidegger, por ele ter demonstrado a “estrutura circular” fundamental da compreensão. A novidade heideggeriana está em introduzir no círculo o sujeito que compreende, que toma consigo o todo do seu ser-no-mundo, a partir do qual realiza a projeção do sentido. Cf. HEIDEGGER, 1967, § 32, p. 152: „Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben“.

²² Cf. GADAMER, 1997, p. 401, e também RICOEUR, 1977, p. 109.

²³ Na e pela interpretação, a reflexão deixa de ser uma abstração para tornar-se uma reflexão concreta, significando “que a via curta da intuição de si por si está fechada. A apropriação de meu desejo e de existir é impossível pela via curta da consciência; só a via longa da interpretação dos signos está aberta. Tal é a minha hipótese de trabalho filosófico: chamo-lhe a *reflexão concreta*, ou seja, o *Cogito mediatizado por todo o universo dos signos*”. RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*. Lisboa: Rés, 1969. p. 221.

²⁴ SCHNEIDER, Paulo Rudi. *O outro pensar sobre que significa pensar? e A época da imagem de mundo*. Ijuí: Unijui, 2005. p. 192.

²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Neske G.: Pfullingen, 1959. p. 38.

²⁶ GADAMER, 1992, p. 48.

adiante. O poder da investigação científica perdeu sua autonomia e sua liberdade em detrimento de um poder comandado por interesses do poder econômico e do poder político.

Nas ciências do espírito, segundo Gadamer, a pressão exercida não é de um poder exterior, mas de sua constituição interior. As diversas formas de abordagem de uma compreensão da verdadeira dimensão da política dependem dos efeitos que pesam sobre o modo de viver de certas regiões, nacionalidade e culturas. O resultado está sempre relacionado e/ou é condicionado a sua copertença numa determinada cultura, ou uma perspectiva de um grupo. O poder está postado sobre um investigador, na pesquisa constante, pretendendo se tornar um especialista, mesmo se sua investigação direciona-se à repercussão a se encontrar com a opinião pública.

Tomando a posição pelo lado das questões existenciais, este todo estrutural compreensivo da sociedade atual não é de todo negativo, como que se tornou de uma vez por todas a debilidade da condição humana. Realizar uma crítica das ideologias, como faz Habermas, não está isenta de preconceitos desse modo de compreender, porque justificar um procedimento perscrutador dos interesses em todo o conhecimento também é uma posição ideológica. A própria condição da crítica feita à tradição, é ela mesma, em seus efeitos uma tradição. Deve-se, no entanto, colocar em jogo o que se está decidindo inexpugnavelmente sobre todos os campos, ou seja, uma estrutura de “exercício de poder e domínio”.

A técnica criou seu próprio Deus, utilizando-se dos meios de comunicação. Não decide, apenas, sobre o que pode e deve se comunicar, publicado, mas afirma o que é bom, o que deve ser vivido e como deve ser vivido, mesmo que de uma forma silenciosa. Ela diz o que é o terrorismo, catalogação de

apenas alguns suicidas, porque investem contra a vida e a segurança, e não contra quem, em nome de uma falsa democracia, rompeu com qualquer tipo de segurança que um país pode ter. Também, afirma que não é terrorismo a forma silenciosa e cruel da miséria da fome, porque não se encontra “nenhum culpado”, porque a ideia de culpado só é identificável por um procedimento de causa e efeito proveniente da experimentação científica.

Este poder absoluto, poder que sempre foi atribuído a Deus, revela-se como uma força demoníaca, não respeitando a liberdade de ser, não respeitando a dimensão da vida e, até mesmo faz o contrário, valoriza justamente o não digno de ser levado em conta na dimensão da vida. Neste tipo de crítica, torna-se possível o não reconhecimento de nossa inserção neste mundo assim compreendido. No entanto, é preciso levar adiante a pretensão de Habermas, a saber, de destrinçar os domínios massificadores da consciência cultural de uma sociedade. É preciso tornar claro a idiotice que foi conduzida a razão humana: “a experiência mais funesta que a humanidade fez neste século foi de que a própria razão é vulnerável”.²⁷

As questões das ciências do espírito podem ser veiculadas, segundo Gadamer, por outras formas não extinguidas da sociedade como da escola e da família. É no contato direto com os alunos a possibilidade, num movimento de interrogação sobre sua condição, de formarem uma consciência de sua situação, sepultando os ídolos, para falar com Ricoeur, e investir num reconhecimento de uma autoridade manifestadora da dignidade do ser humano frente à maquinação de todo o conhecimento. Assim, “onde elas se guiam pela verdade, imprimem um vestígio indelével de liberdade”.²⁸

²⁷ GADAMER, 1992, p. 48.

²⁸ GADAMER, 1992, p. 48.

Considerações finais

Diante desta situação epocal, apesar do descrédito para com as ciências do espírito, elas têm a possibilidade de refletir, ao voltar-se para a tradição e de fazer compreender a singularidade desta época. E mais, justamente porque os interesses não estão ligados às suas pesquisas, talvez, pelo fato de elas não lhe corresponderem à altura, as ciências do espírito, que fazem esta experiência em si mesmas, têm a possibilidade especial de evitar as seduções do poder e a corrupção da sua razão.²⁹

Segundo Gadamer, esta questão levada a sério faz juz ao alerta de Platão, de haver muito mais perigo na aquisição de conhecimento do que na aquisição de alimentos. Nas ciências do espírito, um elemento do saber dentro do horizonte da sabedoria mais vasta do todo das ciências, tem apenas os discursos como o material para distinguir o bom e o ruim alimento, o verdadeiro e o falso. “E, no entanto, este recurso pode encontrar o máximo de verdade que o ser humano pode alcançar. O que constitui sua problemática é em realidade sua verdadeira característica: são *logoi*, discursos, ‘somente’ discursos”.³⁰

[Recebido em: junho 2010 e
aceito em: julho 2010]

²⁹ GADAMER, 1992, p. 48.

³⁰ GADAMER, 1992, p. 49.