

**EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA ESTÉTICA E HISTÓRICA EM  
VERDADE E MÉTODO DE HANS-GEORG GADAMER COMO  
CONCEITO CHAVE PARA UMA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA**

**EXPERIENCE OF AESTHETIC AND HISTORICAL CONSCIOUSNESS  
IN HANS-GEORG GADAMER'S *TRUTH AND METHOD* AS KEY  
CONCEPT FOR A PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS**

*Edmilson Alves de Azevêdo<sup>1</sup>*

Recebido em: 02/2018

Aprovado em: 03/2018

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo apresentar os conceitos-chave da Experiência Estética e Histórica na Filosofia Hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, com o propósito de mostrar condições de possibilidade para a constituição de uma hermenêutica filosófica baseada nas estruturas e conceitos dialógicos de linguagem, resultando daí uma crítica da modernidade filosófica e científica, segundo os conceitos de interpretação, compreensão, jogo e arte.

**Palavras-chave:** experiência, história, estética, linguagem hermenêutica; jogo e arte.

**Abstract:** The present article aims to present the key concepts of Aesthetic and Historical Experience in the Hermeneutic Philosophy of Hans-Georg Gadamer, with the purpose of showing conditions of possibility for the constitution of a philosophical hermeneutics based on the dialogic structures and concepts of language, resulting hence a critique of philosophical and scientific modernity, according to concepts of interpretation, understanding, play and art.

**Keywords:** Experience, History, Aesthetics, Hermeneutic language; Game and Art.

---

<sup>1</sup>Prof. Titular na Universidade Federal da Paraíba, atuando junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado) desta instituição. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética, Fenomenologia, Hermenêutica Filosófica, atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia Moral, Estética e Filosofia da Arte. História dos Conceitos, Habermas e Filosofia Prática, Antropolgia Filosófica e Bioética. Filosofia Alemã Contemporânea, História da Filosofia Moderna (Kant e o Idealismo Alemão); Antropologia e Filosofia da Técnica. Foi Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado) da Universidade Federal da Paraíba (2009-2010). Coordenaor Local do Programa Integrado de Doutorado em Filosofia UFPB-UFRN-UFPE. É fundador e Editor Chefe da *Problemata* - Revista Internacional de Filosofia. [eazevedojp@gmail.com](mailto:eazevedojp@gmail.com)

## Introdução

H-G Gadamer inspirou-se na última obra de M. Heidegger para expor elementos de uma filosofia hermenêutica da linguagem e da tradição. História e linguagem são sem dúvida os dois problemas que estão no centro da sua obra.

Não pretendeu desenvolver um sistema de regras para descrever ou inclusive guiar o procedimento metodológico das Ciências do Espírito. Tampouco, foi sua intenção investigar os fundamentos teóricos destas com a intenção orientá-las para a prática dos conhecimentos alcançados. Sua verdadeira intenção era e continuou sendo filosófica; não está em questão o que fazemos nem o que deveríamos fazer, mas o que ocorre conosco por cima de nosso querer e fazer. Tal como no empreendimento kantiano, não se trata de que o filósofo deva prescrever dedutivamente, à base de princípios, como a ciência deva modificar-se para ser legitimada filosoficamente, mas, ao contrário, não se dá à questão *quid juris* um valor normativo com respeito às ciências, mas antes procura estabelecer as condições transcendentais dos próprios procedimentos científicos; analogamente se pode e se deve por a questão relativa ao processo concreto de compreensão, porém não tomando como ponto de referência somente o campo das *Geisteswissenschaften*, mas tendo como base a totalidade da experiência e da ação humana, reconhecendo e afirmando a universalidade do problema hermenêutico. “Eu me proponho explicitar algumas coisas simples pondo em evidência a universalidade deste ponto de vista que denominei ‘hermenêutica’...”<sup>2</sup>

Não se trata, em "*Verdade e Método*", de colocar no centro da investigação hermenêutica ali proposta a questão do método das Ciências do Espírito. Ao contrário, parte do fato de que as Ciências do Espírito, enquanto ciências históricas, tal como surgem do Romantismo alemão e se impregnam do espírito da ciência moderna; trata-se de lidar uma herança humanista que as marcam frente a todas as demais gêneros de investigação moderna e tratar da experiência extra-científica de índole muito diversa, em particular a da arte.

A presença do metodologismo ou espírito metodológico da ciência moderna se impõe de uma maneira generalizante. Em todo caso, não se trata para Gadamer de negar que o trabalho metodológico seja dispensável nas chamadas Ciências do Espírito. Tampouco pretende ele reavivar a antiga disputa metodológica entre as Ciências da Natureza e as Ciências do Espírito. Não se trata, portanto, de uma oposição entre os métodos. Razão pelo que, para Gadamer, o

---

<sup>2</sup> GADAMER, H-G. Kant und die hermeneutische Wendung. In: **Neure Philosophie**. Hegel, Husserl, Heidegger. Tübingen: J. C. B Mohr (Paul Siebeck), 1987. p. 215.

problema dos "limites da formação dos conceitos na ciência natural" formulado, em seu momento por Windelband e Rickert, está mal colocado. O que se apresenta como problema não é uma diferença de métodos mas uma diferença quanto aos objetivos do conhecimento.

Trata-se para a Hermenêutica de procurar descobrir e trazer à consciência algo que a mencionada disputa metodológica dos neo-katianos, acabou ocultando e desconhecendo; algo que não supõe tanto limitação ou restrição da ciência moderna quanto um aspecto que a precede e que em parte a tornou possível. A lei imanente de seu progresso não perde com isso nada de sua inexorabilidade.

Por tudo isto, torna-se irrelevante para seu problema a famosa distinção kantiana entre *questio juris* e *questio facti*.

Kant não tinha a menor intenção de prescrever à moderna ciência da natureza como ela deveria ter se comportar-se se queria manter-se frente aos ditames da razão. O que ele fez foi colocar uma questão filosófica: perguntar quais são as condições possibilidade do nosso conhecimento pelas quais é possível a ciência modernas até onde estas podem chegar

*Verdade e Método* procura dirigir-se ao conjunto da experiência humana do mundo e da praxis vital e perguntar kantianamente como é possível a compreensão. Noutras palavras, perguntar pelo caráter hermeneútico da compreensão (*Verstehen*) do sentido e da expressão.<sup>3</sup>

Esta deve ser uma pergunta que cabe a todo comportamento compreensivo da subjetividade, inclusive no que diz respeito ao comportamento metodológico das ciências compreensivas, às suas normas e às suas regras.

Heidegger mostrou na analítica temporal do *ser aí* humano (*Dasein*) que a compreensão não é um dos modos de comportamento do sujeito, mas o modo de ser do próprio *ser aí*. (*Dasein*). E como tal se deve empregar este conceito de "hermenêutica". Esta mostra o caráter fundamentalmente dinâmico do *ser-aí*, o que é constitutivo de sua finitude e sua especificidade enquanto se circunscreve ao conjunto de sua experiência do mundo. Gadamer não acredita nas limitações impostas ao conhecimento hermeneútico pelo conhecimento matemático nos seus procedimentos particulares ou no domínio estético. No que tange a este último, o gosto está formado necessariamente de acordo com algo que prescreve por sua vez o fim para o qual se forma. A realização da compreensão que abarca deste modo a experiência da obra de arte, supera qualquer historicismo no âmbito desta experiência. Esta comunica mais coisas do que a consciência estética é capaz de dar conta. A arte é muito mais do que um objeto de gosto,

---

<sup>3</sup> Op.. Cit. pág. 221

mesmo quando se trata de um gosto o mais refinado.<sup>4</sup> O universo hermenêutico abarca tanto a experiência estética da obra de arte, no âmbito do religioso, quanto no aspecto desta obra num museu moderno. Trata-se portanto de refletir sobre aqueles pressupostos de nossa experiência da arte e da nossa experiência histórica.<sup>5</sup>

No momento, porém, em que o conceito de "arte" ganhou a coloração que lhe consideramos própria, e em que a obra de arte começou a existir por si mesma, desligada de todos os relacionamentos com a vida, e arte tornou-se arte, ou seja, *musée imaginaire* no sentido de Malraux, quando a arte nada mais quis ser senão arte, surgiu a grande revolução da arte, que cresceu na época moderna até o desligamento de todas as tradições de conteúdo imagético e de mensagens compreensíveis e tornou-se questionável para ambos os lados.<sup>6</sup>

O sentido da investigação gadameriana se orienta não na direção de investigar uma teoria geral da interpretação e uma doutrina diferenciada de seus métodos, como o fez E. Betti, mas rastrear e mostrar o que é comum a toda maneira de compreender.

A compreensão não deve ser entendida como um comportamento subjetivo com respeito a um "objeto" dado, mas como algo que pertence à história efetual, (história dos efeitos) isto é, pertence ao ser do que se compreende. A hermenêutica deve assim procurar evitar os perigos da moderna filosofia da consciência.

Precisamente a universalidade do problema hermenêutico se dirige com suas perguntas por detrás de todas as formas de interesse pela história, já que se ocupa do que em cada caso subjaz à "pergunta histórica". A experiência da história que nós mesmos fazemos é precisamente a mediação entre passado e presente, a realidade e a atividade do passado que nos determina historicamente. A compreensão estabelece uma mediação entre a história e o presente.

Sem dúvida o interesse hermenêutico do filósofo começa justamente ali onde se conseguiu evitar o erro, pois este é o ponto em que tanto o historiador como o dogmático testemunham uma verdade que está mais além do que eles conhecem, enquanto que seu próprio presente efêmero é reconhecível em seu fazer e em seus fatos.

Neste sentido, a compreensão só se converte numa tarefa carente de direção metodológica a partir do momento em que surge a consciência histórica, que implica uma distância fundamental do presente a toda transmissão histórica.

<sup>5</sup> **Le problème herméneutique, I:** Archives de Philosophie, Jan- Mar. – 1970, p. 23.

<sup>6</sup> GADAMER, H-G. **A atualidade do Belo.** A arte como jogo, símbolo e festa. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro. 1985. p. 33.

A tese implícita em *Verdade e Método* é que em toda compreensão da tradição se faz presente no momento da história efetual, e que segue sendo operante ali onde se afirmou já a metodologia da moderna ciência histórica, fazendo do que veio a ser historicamente, do transmitido pela história, um "objeto" que se trata de "estabelecer", tal qual um dado experimental; como se a tradição fosse estranha no mesmo sentido, e humanamente falando tão incompreensível, como o é o objeto da física.

Só com o fracasso do historicismo ingênuo do século historiográfico, se fez patente que a oposição entre ahistórico-dogmático e histórico, entre tradição e ciência histórica, entre antigo e moderno, não é absoluta. A famosa *querelle des anciens et des modernes* deixou de colocar uma verdadeira alternativa. Gadamer procura apresentar a universalidade do aspeto hermenêutico, e em particular o que se apresenta sobre a lingüisticidade como forma de realização da compreensão, abarca portanto por igual a consciência pré-hermenêutica e a todas as formas de consciência hermenêutica. Inclusive a apropriação mais ingênuo da tradição é já um "seguir dizendo", ainda que evidentemente não se a possa descrever como "fusão de horizontes".

Até onde chega o aspecto da compreensão e de sua lingüisticidade? Teria ela condições de suportar a consequência filosófica geral implicada no lema "um ser que pode compreender-se é linguagem"? Frente à universalidade da linguagem, não conduz esta frase à consequência metafisicamente insustentável de que "tudo" não é mais que linguagem, acontecer lingüístico? É verdade que a alusão, tão próxima, ao inefável não necessita causar menosprezo à universalidade do lingüístico. A infinitude da conversação, na qual se realiza a compreensão, torna relativa a validez que alcança em cada caso o indizível. Porém é a compreensão realmente o único acesso adequado à realidade da história?

Gadamer diz haver feito a crítica a Dilthey à medida em que este faz culminar a história, apesar da sua crítica ao espiritualismo de Hegel, numa história do espírito, apesar de sua hermenêutica histórica. E se pergunta se isto também não ameaça o intento da hermenêutica atual.

A totalidade de sentido que se trata de compreender na história ou na tradição não se refere em nenhum caso ao sentido da totalidade da história. Aqui Gadamer está se referindo à relação no círculo hermenêutico ao conceito de totalidade e a relação das partes com o todo. Neste sentido o saber histórico deve ser pensado não como um objeto de um saber histórico ou de um conceber filosófico, mas como momento efetual do próprio Ser. E aqui se toma como

ponto de partida a finitude da própria compreensão no modo em que afirma sua validade, sua realidade, a resistência, o absurdo e o incompreensível.

Aqui é decisiva para Gadamer a experiência do tu para qualquer autocompreensão e aí se ilustra, desde a experiência do tu, também o conceito da experiência da história efetual, pois também a experiência do tu mostra o paradoxo de que algo que está frente a mim faça valer seu próprio direito e me obrigue a seu total reconhecimento; e como isso a que o "compreenda".

A expressão "*um ser que pode ser compreendido é linguagem*" dever ser lida neste sentido, à medida em que o tu se deixe dizer algo por ela.

Não faz referência ao domínio absoluto da compreensão sobre o Ser, mas pelo contrário, indica que não se experimenta o Ser ali onde algo pode ser produzido e portanto concebido por nós, mas só ali onde meramente pode compreender-se o que ocorre.

Gadamer reafirma aqui a implicação da hermenêutica universal com a crítica de Heidegger ao enfoque transcendental e sua idéia de "conversação" e sua ligação com a idéia de desvelamento fenomenológico. Por isso mantém o conceito de "hermenêutica" que empregou Heidegger a princípio, ainda que não no sentido de uma metodologia, mas no de uma teoria da experiência real que é o pensar. Diz ele que sua análise do jogo ou da linguagem estes estão pensados como puramente fenomenológicos. Acrescenta numa nota de pé de página: "Este é o motivo pelo qual o conceito de "jogos linguísticos" de L. Wittgenstein me resultou muito natural quando dele tive notícia".<sup>7</sup>

O jogo não se esgota na consciência do jogador, e nesta medida é algo mais que um comportamento subjetivo. A linguagem tampouco se esgota na consciência do falante e é nisto também mais que um comportamento subjetivo. Isto é precisamente o que se pode descrever como uma experiência do sujeito, e não tem nada a ver com "mitologia" ou "mistificação". Esta atitude metodológica de base se mantém mais anterior a toda conclusão realmente metafísica.

Gadamer insiste que se considera vinculante a crítica kantiana da razão pura, e que as proposições que dizem respeito (acrescentam) dialeticamente ao finito o infinito, ao experimentado pelo homem o que é em si, ao temporal, o eterno, lhe parecem unicamente determinações liminares das que não se pode deduzir um conhecimento próprio em virtude da força da filosofia, apesar da tradição da metafísica e sobretudo sua última figura, a dialética especulativa de Hegel, à qual mantém uma proximidade constante. A tarefa, a "referência

---

<sup>7</sup> Cf. **Verdad y Metodo, Salamanca**. 5ª Ediciónes Siruela, 1993. p. 19; e *Die phänomenologische Bewegung*, In: GADAMER, H-G. **Gesammelte Werke/Hans-Georg Gadamer**, (Neure Philosophie, Bnd. I.; Tübingen: Mohr, 1987. p. 144-146.

inacabável, interminável", permanece. Porém, o modo de pô-la de manifesto intenta subtrair-se à sua demarcação pela força sintética da dialética hegeliana e inclusive da *Lógica*, nascida da dialética de Platão, e a situa no movimento da conversação, no qual unicamente chegam a ser o que são a palavra e o conceito.

Com isto segue sem satisfazer o requisito da auto fundamentação reflexiva tal como se coloca desde a filosofia transcendental, especulativa de Fichte, Hegel e Husserl.

Todavia, pode-se considerar arente de fundamento a conversação com o conjunto da tradição filosófica, na qual nos encontramos e que nós mesmos somos enquanto filosofamos,? Faz falta fundamentar o que de todos os modos nos sustenta desde sempre.

Compreender não quer dizer seguramente tão-só apropriar-se de uma opinião transmitida ou reconhecer o consagrado pela tradição.

Heidegger, que qualificou o conceito da compreensão como determinação universal do *ser aí*, (*Dasein*) se refere com ele como precisamente possuindo uma estrutura e caráter de projeto (*Entwurf*), isto é, a futuridade do *ser aí* (*Da-Sein*). Isto é: a capacitação ontológica existenciária do âmbito do poder-ser.

### **Hermenêutica, método, experiência e arte**

Em *Verdade e Método* trata-se do problema hermenêutico, do problema da compreensão e da correta interpretação do compreendido não só como um problema específico da metodologia das ciências do espírito, como vimos. Histórica e originariamente o problema da hermenêutica ultrapassa os limites colocadas pelo conceito de método imposto pelo desenvolvimento das modernas Ciências da Natureza. O problema da compreensão e da interpretação supera de muito a mera delimitação de uma instância científica à medida em que se refere à experiência humana do mundo.

Neste sentido ainda, na origem, o problema eminente da hermenêutica não se restringe a um problema eminentemente metódico. Noutras palavras, para Gadamer não se trata da construção um conhecimento metódico e seguro segundo os cânones da ciência ou segundo seu ideal de regras metódicas.

No entanto, a Hermenêutica com seu problema da universalidade, trata de ciência e da verdade.

Trata-se assim de se perguntar que tipo de conhecimento é este: o conhecimento da tradição e dos textos - e este conhecimento não é só de textos mas se conhece suas perspectivas e verdades. O que para Gadamer justifica o título de sua obra maior.

No interior e nos limites dos parâmetros impostos pela ciência moderna dominante, dentro do esclarecimento e justificação filosófica dos conceitos de conhecimento e verdade, esta pergunta parece comportar um sentido e ser destituída de legitimidade.

Para Gadamer o fenômeno da compreensão não só atravessa todas as referências humanas ao mundo, mas também tem validade própria dentro da ciência, e resiste a qualquer intento de transformá-lo em um método científico.

É neste sentido que o empreendimento hermenêutico de Gadamer, enquanto investigação paradigmática, parece resistir ao este modelo que se afirma no interior da ciência moderna, frente à pretensão de universalidade da metodologia científica.

Trata-se da experiência com a verdade e de sua investigação para além do âmbito do controle da metodologia científica, e indagar sua legitimidade, ou seja a legitimidade da metodologia científica ali onde ela se encontra.

Deste modo, as Ciências do Espírito procuram lançar-se às formas da experiência que ultrapassam os limites da ciência, tais como a experiência da filosofia, da arte e da história. Estas se caracterizariam por um tipo de experiência e suas formas nas quais se leva a cabo uma verdade que não pode ser verificada com os meios de que dispõe a metodologia científica.

É questão bem distinta, no entanto, apesar da consciência filosófica disto, se saber em que limite se legitima filosoficamente a pretensão de verdade destas formas de conhecimento exteriores à ciência. Só um aprofundamento do problema da compreensão pode dar conta disto: ou seja aportar uma legitimação para este tipo de saber metacientífico.

O trabalho da compreensão no que diz respeito à própria história da filosofia, se dá por trás mesmo desta história, representa uma experiência superior, que passa por trás da aparência do método histórico, na investigação da história da filosofia.

É parte elementar do trabalho filosófico que não compreensão dos clássicos se encontra com uma pretensão de verdade que não pode negar.

Há que se admitir, portanto, que na compreensão dos textos dos grandes pensadores se conhece e se delimita uma verdade que não pode ser alcançada por outros caminhos, embora isto contradiga o padrão de investigação e progresso como qual a ciência costuma medir-se. O mesmo vale para a experiência da arte, junta à experiência da filosofia, a experiência artística mostra a mais clara necessidade do reconhecimento pela consciência científica moderna das



suas limitações em termos de uma consciência epocal efetiva. É neste sentido que se pode compreender porque Gadamer dá início ao seu empreendimento por uma crítica da consciência estética, pontuando sobre a especificidade da verdade do artístico, diferentemente daquilo que uma estética que se deixa limitar pelo conceito de verdade, reconhece como verdade. Não se limitando à arte, procura Gadamer investigar e desenvolver, desde este ponto de partida, um conceito de conhecimento e verdade que responda ao conjunto de nossa experiência hermenêutica. Nisto este conhecimento deve superar o âmbito do conhecimento metódico, no conjunto das ciências do espírito que, enquanto objeto desta investigação, fala de pleno de sua própria verdade. Noutras palavras, o estudo empreendido por Gadamer em "*Verdade e Método*" intenta fazer compreensível o fenômeno hermenêutico em todo seu alcance partindo da experiência da arte e da tradição histórica.

### **Elucidação da questão da verdade desde a experiência da arte (A experiência extrametódica da verdade)**

#### ***O problema do método***

A auto reflexão lógica das Ciências do Espírito está marcada no séc. XIX pelo modelo das Ciências Naturais. A expressão "Ciências do Espírito" se introduz com a tradução da *Lógica* de J. Stuart Mill, que tenta aplicar a lógica da indução às "moral sciences". Não se trata de reconhecer uma lógica própria às Ciências do Espírito, mas mostrar aí a validade do método indutivo das ciências empíricas. Isto se segue da tradição inglesa de Hume: também nas ciências morais se trata de reconhecer regularidades, analogias e legalidades que tornam previsíveis os fenômenos e discursos individuais. A aplicação do método estaria livre de todos suposto metafísico e permaneceria independente de como se pensa a gênese dos fenômenos observáveis. Não se aduzem p. ex. causas para determinados efeitos, mas simplesmente se constata regularidades. A partir das regularidades não se pressupõe sobre o tipo de nexos cuja regularidade torna possível a predição.

O verdadeiro problema que coloca para as Ciências do Espírito ao pensamento mostra todavia que sua essência não fica corretamente apreendida quando apresentada segundo o paradigma do conhecimento progressivo de leis. A experiência do mundo sócio-histórico não se eleva à ciência pelo procedimento indutivo das Ciências Naturais. No

conhecimento histórico, não se trata de tomar o fenômeno concreto como caso de uma regra geral. O individual não se limita a servir de confirmação a uma legalidade a partir da qual se pudesse, em sentido prático, fazer previsões. Sua idéia é antes compreender o fenômeno mesmo em sua concreção histórica e única. Seu objetivo é compreender antes como é tal homem, tal povo, tal Estado, que se há feito dele, como há podido ocorrer que sejam assim.

Que classe de conhecimento é este que compreende que algo seja como é porque compreende que assim há chegado a ser? Que quer dizer aqui ciência? Tenta-se caracterizá-lo como "ciências inexatas". Helmholtz, segundo Gadamer, distinguiu dois tipos de indução: indução lógica e indução artístico-instintiva. O que era uma distinção psicológica e não lógica. Ambas se serviam da conclusão indutiva, mas as Ciências do Espírito seria aquela da conclusão inconsciente. Pelo exercício da indução espiritual-científica estaria vinculada a condições psicológicas especiais. Requeria um certo tato além de outras capacidades espirituais como riqueza de memória e reconhecimento de autoridades, enquanto a conclusão autoconsciente do cientista natural repousaria integralmente sobre o exercício da própria razão.

A efetiva exemplaridade que tivera a nova mecânica e seu triunfo numa mecânica celeste newtoniana para as ciências do século XVIII seguia sendo para Helmholtz tão natural que teria lhe sido muito estranha a questão relativa aos pressupostos filosóficos que fizeram possível a gênese desta nova ciência no século XVII.

Hoje sabemos quanto significou neste sentido a escola parisiense dos *occamistas*, com seu nominalismo radical.

Droysen havia requerido um Kant que mostrasse num imperativo categórico da história "o manancial vivo do qual flui a vida histórica da humanidade. "Historik" de Droysen é um intento de cumprimento a esta tarefa: conceber mais profundamente a apreensão da história, que esta chegue a ser o centro de gravidade em que a cega oscilação das ciências do espírito alcance estabilidade e a possibilidade de um novo progresso. Dilthey, embora tenha sofrido a influência do método indutivo de Mill, mantém a herança romântico-idealista no conceito de Espírito. Todo o seu trabalho dedicado às Ciências do Espírito é uma continuada confrontação com a exigência lógica que colocou às Ciências do Espírito o conhecimento da lógica indutiva de Mill. Sem dúvida Dilthey se deixou influenciar muito amplamente pelo modelo das ciências naturais, apesar de seu empenho em justificar a autonomia metódica das ciências do espírito.

Há que se dizer que o próprio Dilthey, cuja formação histórica é a razão de sua superioridade frente ao neokantismo de seu tempo, não chega ao fundo em seus esforços lógicos muito mais além das simples constatações de Helmholtz. Para ele não existe um método próprio

das Ciências do Espírito. Mesmo na pergunta pelo método nestas ciências seguem a orientação kantiana, enquanto orienta o conceito da ciência e do conhecimento segundo o modelo das Ciências Naturais e busca a particularidade específica das Ciências do Espírito no momento artístico (sentimento artístico, indução artística). Helmholtz sabe que para o conhecimento histórico é determinante uma experiência muito distinta da que serve de parâmetro à investigação das leis da natureza. Para este objetivo se remete à distinção entre natureza e liberdade que subjaz à filosofia kantiana.

O conhecimento histórico seria diferente porque em seu âmbito não existem leis naturais mas submissão voluntária a leis práticas, vale dizer, imperativos. O mundo da liberdade não conheceria a falta de exceções das leis naturais. Aqui Gadamer evoca a herança do classicismo alemão como a consciência de ser o verdadeiro administrador do humanismo. O classicismo renovou a crítica estética e a literatura, superando o absoluto ideal do gosto barroco e do racionalismo da Ilustração, dando ao conceito de humanidade, este ideal da razão ilustrada, um conteúdo inteiramente novo. Herder foi quem tentou vencer o perfeccionismo da Ilustração, mediante o novo ideal de uma "formação do homem", preparando assim o terreno sobre o qual poderia desenvolver-se no século XIX as Ciências do Espírito. Em geral, como se vê, segundo Gadamer nas aporias insolúveis nas quais se envolve o historicismo do século XVIII, a noção de método elaborada pelas Ciências da Natureza não permite compreender a verdade das Ciências do Espírito. Não somente a questão permanece sem solução, mas este tipo de conhecimento é frequentemente excluído do âmbito das possíveis experiências da verdade. O que se vê, antes de mais nada e mais radicalmente é que na reflexão sobre a história isto se faz presente no modo de conceber e teorizar a *experiência estética*. Ao mesmo tempo que se afirma o ideal "científico" do conhecimento, modelado e inspirado a partir do método das Ciências Naturais, se firma na consciência europeia uma mentalidade esteticista que tende a relegar a arte à uma zona do espírito que nada tem a ver com o verdadeiro e o falso, o bem e o mal. O domínio do modelo epistemológico das Ciências Naturais conduz a desacreditar toda e qualquer possibilidade de conhecer que se coloque para além deste novo âmbito metodológico: esta é a raiz do constituir-se de um domínio da experiência estética ao lado do domínio da realidade, sem nenhuma relação com este último. Em particular, esta constituição de um domínio do belo como mundo da aparência junto ao mundo real, que foi iniciada e fundada pela crítica kantiana se completa de modo decisivo em Schiller. Daí em diante, a estética dos séculos XVIII e XIX, com exceção de Hegel, deu continuidade ao pensamento sobre a arte em termos de contraposição entre aparência realidade. É esta a base a partir da qual se constitui aquilo que

Gadamer chama a "consciência estética" que assume o lugar da noção kantiana e depois romântica do gênio como princípio constitutivo do mundo do belo e da arte. O mundo da bela aparência não dispõe de qualquer princípio ontológico que o defina ou o delimite, como poderia ser, primeiro em Kant, o princípio da *mímeses* (que colocava uma relação bem precisa entre a obra e o real) ou, em Kant ou nos românticos, o gênio como talento inato por meio do qual a natureza funda a legalidade da obra de arte. Para a consciência estética, o princípio que constitui e rege o mundo da beleza não é outro que o reconhecimento, de parte da consciência mesma, da *qualidade estética*; mas tal qualidade, que, não é outra que a separação do objeto de qualquer nexos real, separação que se anuncia na sua natureza atórica e não-prática do juízo estético kantiano. A esteticidade, concebida nestes termos, é necessariamente um correspondente da "consciência estética"; esta de fato subsiste somente enquanto produto de um ato de "diferenciação estética" que coloca o objeto (de per se sempre radicado na história e em relações concretas: função prática, significado saimbólico, alegórico, celebrativo, cultural, etc.) na pura *esfera* da qualidade estética, a qual consiste precisamente no seu construir-se num mundo autônomo ao lado do mundo real e sem relação com este. Por outro lado, a consciência estética não é nem mesmo definível como um *gosto* particular, que teria princípios precisos de aprovação e de recusa. Ainda que este fosse um modo da bela aparência, seria o gosto histórico determinado de uma certa época e de uma certa sociedade elevado a regra universal. A consciência estética não trabalha com escolhas; se limita a liberar o objeto de sua consideração de tudo aquilo que a liga ao mundo real do saber ou do decidir, transferindo-o para a esfera da pura aparência. Nesta esfera o objeto entra não enquanto provisto desta ou daquela qualidade positiva, mas somente enquanto, negativamente, é suscetível de uma fruição atórica e não prática. O conceito de *formação* que então adquiriu sua preponderante validade foi sem dúvida o maior pensamento do século XVIII, e é este conceito o elemento daquela e especificidade da qual as Ciências do Espírito, no século XIX, tomam como fio condutor, ainda que elas não consigam justificá-lo epistemologicamente.

### **Conceitos básicos do humanismo**

Formação. (*Bildung*)<sup>8</sup> – formação – cultura que possui o indivíduo como resultado de sua formação nos conteúdos da tradição de seu entorno. **Bildung** é, pois tanto o processo pelo qual se adquire cultura, como esta cultura mesma enquanto patrimônio pessoal do homem culto. Não significa "cultura" já que esta significa cultura como conjunto de realizações objetivas de uma civilização à margem da personalidade do indivíduo culto, e esta supra-subjetividade é totalmente alheia ao conceito de **Bildung**, que está estritamente vinculado às idéias de ensino, aprendizagem e competência pessoal. Gadamer inicia aqui um desvelamento linguístico de certos termos históricos, característicos do século de Goethe, cujo o motivo central é o conceito de formação, mostrando assim o quanto a análise das palavras permite uma auto-compreensão histórica que favorece a um balanço de certos conceitos enquanto limites de certas colocações filosóficas. Formação: tem origem na mística barroca, sua espiritualização, fundada religiosamente, pelo *Messias* de Klopstock, que acolhe toda uma época, e finalmente sua fundamental determinação por Herder como ascenso à humanidade. A religião da formação no século XIX guardou a profunda dimensão desta palavra, e nosso conceito de formação vem determinado a partir dela. No seu primeiro sentido, mais familiar, o conceito antigo de "formação natural": manifestação externa (a formação dos membros, ou uma figura bem formada) e em geral toda configuração produzida pela natureza, p. ex. formação orográfica, ficou quase inteiramente à margem do novo conceito. A formação passa a ser algo muito estreitamente vinculado ao conceito de cultura, e designa em primeiro lugar o modo especificamente humano de dar forma às disposições e capacidades naturais do homem. Entre Kant e Hegel se leva a termo esta cunhagem herderiana desse conceito. Kant não emprega, todavia, a palavra formação neste tipo de contexto. Fala da "cultura" da capacidade (ou da "disposição natural"), que como tal é um ato da liberdade do sujeito que atua. Assim, entre as obrigações consigo mesmo, menciona a de não deixar oxidar os próprios talentos, e não emprega aqui a palavra formação. Hegel fala de "formar-se" e "formação", quando recorre a idéia kantiana de obrigações para consigo mesmo. Já em W. von Humboldt caracteriza-se a distinção entre *CULTURA* e *FORMAÇÃO*. Formação designa algo mais elevado e mais interior, ao modo de perceber que procede do conhecimento e do sentimento de toda a vida espiritual e ética e se derrama harmoniosamente sobre a sensibilidade e o caráter. Aqui formação não quer dizer já cultura, isto é, capacidade de talentos. Segundo a imagem da mística, o homem leva em sua alma a imagem de Deus, conforme a qual foi criada e deve reconstruí-la em si. E isto

---

<sup>8</sup> BRUFORD, W. H. **The German Tradition of Self-Cultivation. Bildung: From Humboldt to Thomas Mann.** Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1975.

resurge na palavra formação. Não é casual que a palavra formação se pareça nisto com o grego *physis*. Tal como na natureza, a formação não conhece objetivos que lhe sejam exteriores: *Bildung* e Formação designam mais o resultado deste processo (imagem imitada e modelo por imitar): devir ao ser. Cultivo de uma disposição é desenvolvimento de algo dado. Formação é um conceito genuinamente histórico, e precisamente deste caráter histórico da "conservação" é do que se trata na compreensão das ciências históricas. Hegel viu que a filosofia tem na formação a condição de sua existência e com ela as Ciências do Espírito. A essência do espírito está essencialmente unido à idéia de formação. O homem se caracteriza pela ruptura com o imediato e natural que lhe é próprio em virtude do lado espiritual e racional de sua essência. Partindo do conceito de um ascenso à generalidade, Hegel logra conceber unitariamente o que sua época entedia sob formação. Isto não está reduzido à formação teórica e não designa comportamento meramente teórico em oposição a um comportamento prático, mas acolhe a determinação essencial da racionalidade humana em sua totalidade. Assim formação, como ascenso à generalidade, requer sacrifício da particularidade em favor da generalidade. Neste ponto, as deduções da dialética fenomenológico completam o que se introduziu na *Propedêutica*. Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel desenvolve a gênese de uma autoconsciência verdadeiramente livre "em si e para si" mesma, e mostra que a essência do trabalho não é consumir a coisa, mas formá-la. Nesta descrição da formação prática em Hegel pode-se reconhecer já as determinações fundamentis do espírito histórico: a reconciliação consigo mesmo, o reconhecimento de si mesmo em ser outro. Cada indivíduo que ascende desde de seu ser natural até o espiritual encontra no idioma, costumes e instituições de seu povo uma substância dada que deve fazer sua de um modo análogo a como adquire a linguagem. É neste sentido preciso que as Ciências do Espírito pressupõem que a consciência científica está já formada, e possui portanto este tato verdadeiramente inapreensível e inimitável que sustenta como uma elemento de formação do juízo e o modo de conhecer das Ciências do Espírito. Assim a memória, o recordar uma condição da vida espiritual. Se se quer poder confiar no próprio tato para o trabalho espiritual científico há que ter ou haver formado um sentido, tanto do estético como do histórico. Aquele que tem sentido estético sabe separar o belo do feio, a boa da má qualidade, aquele que tem sentido histórico sabe o que é possível e o que não o é, em um determinado momento, e tem sensibilidade para tomar o que distingue o passado do presente. A consideração atenta, o estudo consciente de uma tradição não podem passar-se sem uma receptividade para o distinto da obra de arte ou do passado. E isto é precisamente o que destacou Gadamer, seguindo Hegel, como característica geral da formação, este manter-se

aberto para o outro, para pontos de vista distintos e mais gerais. A consciência formada supera sem dúvida a todo qualquer sentido natural, enquanto que estes estão sempre limitados a uma determinada esfera. A consciência opera em todas as direções e é assim um *sentido geral*. Um sentido geral e comunitário: sob esta formulação, a essência da formação se apresenta como ressonância de um amplo contexto histórico. A reflexão sobre o conceito de formação, tal como subjaz às considerações de Helmholtz, nos remete a fases distantes da história deste conceito, e convirá que repassemos este contexto durante algum trecho se queremos que das Ciências do Espírito representem algo para a filosofia e rompam com a estreiteza artificial que afeta a metodologia do século XIX. Nem o moderno conceito da ciência, nem o conceito de método que lhe é próprio podem bastar. O que convém às Ciências do Espírito se compreende melhor desde a tradição do conceito de formação e não da idéia de método da ciência moderna. Neste ponto, nos vemos remetidos à *tradição humanista*, que adquire um novo significado em sua qualidade de resistência ante as pretensões da ciência moderna.

### **A crítica à ciência da “escola” desde o humanismo**

O ressurgir das línguas clássicas trouxe consigo uma nova estimacão da retórica, esgrimida contra a "escola", vale dizer, contra a ciência escolástica, e que servia a um ideal de sabedoria humana que não se alcançava na "escola"; uma oposiçãõ que se encontra realmente desde o princípio da filosofia. A crítica de Platão à sofística, e ainda mais sua própria atitude tão peculiarmente ambivalente para com Sócrates, aponta para problema filosófico que subjaz aqui. Frente à nova consciência metódica da ciência natural do século XVII este velho problema teria que ganhar uma maior agudeza crítica. Frente às pretensões da exclusividade desta nova ciência teria que colocar-se, com renovada urgência, a questão de se no conceito humanista da formação como uma fonte própria de verdade. As Ciências do Espírito têm aí sua fonte de inspiraçãõ. No fundo, é natural que neste terreno os estudos determinantes não sejam os matemáticos, mas os humanistas. Pois o que poderia significar a nova metodologia do século XVIII para as ciências do espírito?

*Sensus communis*

A defesa do humanismo empreendida por Vico está mediada pela pedagogia jesuítica, e se dirige tanto contra Descartes como contra os jansenistas. Neste ponto, Vico, na *Ciência Nova*, se remete por isso ao *sensus communis*, ao sentido comunitário e ao ideal humanístico da *eloquentia*, momentos que aparecem já no conceito clássico do sábio. O falar bem (*eulegein*) tem sido sempre uma fórmula de duas caras, e não meramente um ideal retórico. Significa também dizer o correto, isto é, o verdadeiro, e não só a arte de falar o a arte de dizer algo bem. A Retórica estava empenhada numa ampla luta com a filosofia e tinha a pretensão de proporcionar, frente às gratuitas especulações dos sofistas, a verdadeira sabedoria sobre a vida. Assim Vico se vincula a uma velha tradição. Esta tradição é importante para a auto compreensão das Ciências do Espírito, e o é em particular e positiva ambigüidade do ideal retórico, relegado tanto pelo veredicto de Platão como pelo metodologismo antiretórico da idade moderna. Vico com sua remissão ao *sensus communis* recolhe da tradição antiga, ademais do momento retórico, o da oposição entre o erudito de escola e o sábio. Esta oposição, que lhe serve de fundamento, encontra sua primeira figura na imagem cínica de Sócrates, tem sua base objetiva na oposição conceitual de *sophia* e *phrónesis*, elaborada pela primeira vez por Aristóteles, desenvolvida logo no Peripato, na direção de uma crítica do ideal teórico de vida, e que na época helenista determinaria amplamente a imagem do sábio, sobretudo desde que o ideal grego da formação se funde com a autoconsciência do estrato politicamente de Roma. O sábio que, por exemplo, também a ciência jurídica romana de época tardia se levanta sobre o fundo de uma arte e uma praxis jurídica que tem mais que ver com o ideal prático da *phrónesis* que com o teórico da *sophia*. Vico critica os Estóicos porque crêem na razão como *regula veri* e ao contrário elogia os antigos acadêmicos que só afirmavam o saber do não saber, assim como também os novos acadêmicos por sua grandeza na arte da argumentação (que forma parte da arte de falar). Vico se refere à uma oposição contra a ciência moderna. A ciência crítica da idade moderna. Assinala seus limites, sem discutir suas vantagens. A sabedoria dos antigos (versos modernos), o cultivo da *prudentia* e a *eloquentia* deveriam seguir mantendo-se frente a esta nova ciência e sua metodologia matemática. O tema da educação também seria agora outro: o da formação do *sensus communis*, que se nutre não do verdadeiro mas do verosímil. O que nós interessa aqui é o seguinte: *sensus communis* não significa, neste caso, evidentemente só certa capacidade geral, situada em todos os homens, mas, ao mesmo tempo, o sentido que funda a comunidade. O que orienta a vontade humana não é, na opinião de Vico, a generalidade abstrata da razão, mas a generalidade concreta que representa a comunidade de um grupo, de um povo, de uma nação ou do gênero humano em seu conjunto. A formação de



tal sentido comum seria, pois, de importância decisiva para a vida. Vico fundamenta o significado e o direito autónomo da eloquência sobre este sentido comum do verdadeiro e o justo, que não é um saber por causas porém que permite falar o evidente (verisimile). A educação não poderia seguir o caminho da investigação crítica. A juventude pediria imagens para a fantasia e para a formação de sua memória. E isto não lograria o estudo das ciências com o espírito da nova crítica. Por isso Vico se coloca junto à crítica ao cartesianismo, e como complemento seu, a velha tópica. Ela seria a arte de encontrara argumentos e contribuiria para a formação de um sentido para o convincente que trabalha instintivamente e *ex tempore* e que, precisamente por isso, não pode ser substituída pela ciência. A idéia de Vico vai, sem dúvida, muito mais além de uma defesa da *peithô* retórica. Objetivamente o que opera aqui é a velha oposição aristotélica entre saber técnico e prático, uma oposição que não se pode reduzir à verdade e verossimilitude. O saber prático, a *phrônesis*, é uma forma de saber distinta<sup>9</sup>. Em primeiro lugar a *phrônesis* está orientada para a situação concreta; em consequência, tem que acolher as "circunstâncias" em toda sua infinita variedade. E isto é também o que Vico destaca explicitamente. É claro que tem em conta que este saber se subtrai ao conceito racional de saber. Porém em realidade não é um mero ideal resignado. A oposição aristotélica também quer dizer algo mais que a mera oposição entre um saber por princípios gerais e o saber do concreto. Tampouco se refere só à capacidade de subsumir o individual sob o geral que nós chamamos "capacidade de juízo" ou "capacidade de julgar". Mais ainda, se adverte nele um motivo positivo, ético, que entra também na teoria estóico-romana do *sensus communis*. Acolher e 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. Pressupõe portanto uma orientação da vontade, e isto quer dizer um ser ético. Neste sentido a *phrônesis* é em Aristóteles uma virtude dianoética. Aristóteles vê nela não uma simples habilidade (*dynamis*), mas uma maneira de estar determinada ao ser ético que não é possível sem o conjunto das "virtudes éticas", como a inversa tampouco estas podem ser sem aquela. Ainda que em seu exercício esta virtude exija com efeito que se distinga o conveniente do inconveniente, ela não é simplesmente uma astúcia prática nem uma capacidade geral de adaptar-se. Sua distinção entre o conveniente e o inconveniente implica sempre uma distinção do que está bem e o que está mal, e pressupõe com isso uma atitude ética que por sua vez mantém e continua. Na apelação de Vico só o *sensus communis* remete objetivamente a este motivo desenvolvido por Aristóteles contra a idéia

---

<sup>9</sup> Aristóteles, *Eth. Nic.*, Z. 9 1141b 33.

platônica do "bem". Na Escolástica - Tomás de Aquino - segundo *De Anima - sensus communis*: raiz comum dos sentidos externos, a capacidade de combiná-los, que julga sobre o dado, uma capacidade que foi dada a todos os homens.<sup>10</sup> Para Vico: *sensus communis*: é o sentido do justo e do bem comum que vive em todos os homens, um sentido que adquire através da comunidade de vida e que é determinado pelas ordenações e objetivos desta. Este tem uma ressonância jusnaturalista, como a tem também as *koinai ennoiai* da estoa. Porém o *sensus communis* não é neste sentido um conceito grego nem se refere à *koinai dynamis* da qual falava Aristóteles em *De Anima*, quando intenta equiparar a teoria dos sentidos específicos a qual coincidiria com o descobrimento fenomenológico que considera toda percepção como um distinguir e um mentar geral. Vico retrocede melhor ao conceito romano antigo de *sensus communis*, tal como aparece sobretudo nos clássicos romanos que, frente à formação grega, mantêm o valor e o sentido de suas próprias tradições de vida estatal e social. O conceito de *sensus communis* é de importância fundamental para as C. do Espírito, pois seu objeto, a existência moral e historicidade homem tal como se figura em seus feitos e obras, está por sua vez decisivamente determinado por ele. A conclusão desde o geral e a demonstração *por causa* não podem bastar porque aqui o decisivo são as circunstâncias. A história representa desde logo uma fonte de verdade muito distinta da razão teórica. Cícero chama-a *vita memoriae*. As paixões humanas não podem reger-se pelas prescrições gerais da razão. Já em Bacon, a história proporciona tais exemplos a um outro caminho do filosofar. Veremos que isto se opera pela forma do ser do conhecimento ético reconhecido por Aristóteles. Isto é importante para a auto compreensão das C. do E. Para Vico as possibilidades das demonstrações e a teoria racional não podem esgotar por inteiro o âmbito do conhecimento. Neste sentido, o apelo de Vico ao *sensus communis* entra num amplo contexto que chega até a antigüidade e cuja pervivência até o presente é nosso tema de Gadamer. Já Shaftesbury acomoda e aprecia o significado de *wit* e humor sob o título de *sensus communis*. É preciso notar a presença de um sentido de *sensus communis* de cariz estóico e jusnaturalista: tal como o entendia os humanistas no sentido de bem comum, e também como "love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness". Este sentido tomou pé no termo de Marcos Aurélio *koino nomos*, que não é de origem grega mas de ressonância estóica como um mero armônico: *moderatam, usitatam quodam modo consulit nec omnia ad commodum suum refert, respectunque etiam habet eorum, cum quibus versatum, modeste, modiceque de se sentiens* (Salmasius). Não é portanto uma dotação do direito natural conferida

---

<sup>10</sup> (Aristóteles, *De Anima* 425 a 14 s.)

a todos os homens, mas antes uma virtude social, uma virtude mais do coração do que da cabeça, o que Shaftesbury tem presente. Estilo de bem viver, uma atitude do homem que entende e caçoa porque está seguro da existência de uma profunda solidariedade com o outro: *wit* e humor: trato social com os amigos. E ainda que neste ponto *sensus communis* pareça quase uma virtude do trato social, o que de fato implica segue sendo uma base moral e inclusive metafísica. Shaftesbury se refere à *simpaty* sobre a qual baseia tanto a moral como uma metafísica estética, nisto o seguirão Hutcheson e Hume desenvolvendo uma teoria do *moral sense* que servirá mais tarde de guia à ética kantiana. Para os escoceses; o *sensus communis* ganha função central contra a metafísica e o ceticismo e constrói seu novo sistema sobre o fundamento dos juízos originais e naturais do *sensus communis*. Com Thomas Reid volta a operar a tradição conceitual aristotélica-escolástica do *sensus communis*. O exame dos sentidos e de seus rendimentos cognitivos originados desta tradição e servirão para corrigir os exageros da especulação filosófica. Ao mesmo tempo, se mantém a referência do *sensus communis* à *society*. *They serve to direct us in the common affairs of life, where our reasoning faculty would leave us in the dark*. A filosofia do *são* entendimento humano, do *good sense*, é a seus olhos não só um remédio contra uma "metafísica" lunática mas contém também o fundamento de uma filosofia moral que faça verdadeiramente justiça à vida da sociedade. A filosofia alemã da época de Kant e Goethe não reabsorveu a tradição do sentido de *sensus communis* da tradição ilustrada da França e da Inglaterra e países românicos, onde aquele conceito tinha o sentido, tanto em Vico como e Shaftesbury, o sentido moralista da filosofia, que segue se referindo não só um lema crítico mas uma qualidade geral do cidadão. Isto porque lhes faltavam as condições sócio-históricas para tal. A adoção do *sensus communis* foi feita com sua despolitização, ficando privado de seu verdadeiro significado crítico. De acordo com Gadamer, a teoria transcendental kantiana do "sensus comunis" representa uma infeliz desssipação da tradição humanista do *sensus comunis*. Deste modo, Gadamer revaloriza esta tradição humanista, que remonsta a Cícero, Vico e Shaftesbury, à medida que esta ver o "sensus comunis" como um modo de conhecimento enraizado na comunidade moral e cívica. Este ponto é relevante para a hermenêutica da Gadamer à medida que a tradição representa um modo de conhecimento que precisa ser reapropriado no próprio esquema da conceitual da tradição hermenêutica. Mas como comenta Makkreel, para Kant, no entanto, é exatamente por meio do "sensus comunis" que se faz possível o juízo estético enquanto possibilidade da intersubjetividade, ao mesmo tempo que subjetivo. Segundo Kant, o *sentido comum* torna possível rerepresentar a "necessidade saubjetiva" do julgamento de gosto enquanto objetivo. O título mesmo do § 22 da *Crítica da*

*Faculdade de Julgar* já expressamente o declara, à medida em que pretende, colocar o juízo de gosto à esta base, um acentimento universal. Neste sentido, o "sensus communis" é assumido em Kant como um pressuposto para a comunicabilidade do nosso conhecimento. Esta dimensão cognitiva da teoria kantiana do "sensus communis" significa simplesmente que ele não pode simplesmente se restringir ao acordo relativo ao gosto, tal como o admite Gadamer, e se refere julgar reflectinte com tal. Ainda neste sentido, Kant menciona, no § 40 da *Terceira Crítica*, as implicações mais gerais deste conceito quando da distinção feita por ele entre o "senso comum" como a compreensão comum e vulgar dos homens e o senso comum como "sensus communis", ou sentido comunitário (*Gemeinschaftlicher Sinn*) que contribui para a compreensão/entendimento de um ponto de vista universal. Aqui trata-se do uso do "sensus communis" no sentido genérico. No que se refere ao *senso comum*, no sentido de juízo de gosto, Kant denomina-o *sensus communis aestheticus*. Neste contexto Kant designa a compreensão/entendimento comum, do ponto do vista lógico, como *sensus communis logicus*. Aqui o *sensus communis* se utiliza do juízo reflectinte para abstrair dos aspectos privados empíricos de nossas representações subjetivas, no sentido de criar o que pode ser chamado uma perspectiva comunitária ou intersubjetiva. Este "sensus communis" se entende assim como aquilo que realmente deve ser encontrado e tomado como algo em comum, vale dizer, num sentido *a priori* que nos remete à nossa humanidade comum. "Por *sensus communis*, porém, tem que se entender a idéia de um sentido comunitário < (*gemeinschaftlichen*), isto é, de uma faculdade de julgamento, que na sua reflexão considera em pensamento (*a priori*) o modo de representação de todo o outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que - a partir das condições privadas subjetivas, as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas..."<sup>11</sup>. Sob *sensus communis* se entendia meramente uma capacidade teórica, a de julgar, que aparecia ao lado da consciência moral (*Gewissen*) e do gosto estético. Deste modo se o enquadrava numa escolástica das capacidades fundamentais cuja crítica realiza Herder, convertendo-se assim, no terreno da estética, num precedente do historicismo.

### *A capacidade de julgar*

Há no século XVIII uma estreita relação do conceito de sentido comum com o conceito de capacidade de juízo. Pois o "o são sentido comum", chamado também "entendimento

---

<sup>11</sup> CFJ § 40.

comum" (*gemeine Verstand*), se caracteriza de fato de uma maneira decisiva pela capacidade de julgar. A introdução do termo "capacidade de juízo" (*Urteilkraft*) no séc. XVIII intenta reproduzir adequadamente o conceito de *judicium*, que deve considerar-se como uma virtude espiritual fundamental. Os filósofos moralistas ingleses: os juízos morais e estéticos não acessem à razão (*reason*) mas tem o caráter do *sentiment* ( ou também *taste*), e de forma análoga o sentido comum tem o sentido de um "judicium sem reflexão". De fato a atividade do juízo, consiste em subsumir algo particular sob uma generalidade, em reconhecer algo de uma regra, não é logicamente demonstrável. Esta é a razão pela qual a capacidade de juízo se encontra sempre numa situação de perplexidade fundamental devido à falta de um princípio que pudesse presidir sua aplicação. Como atinadamente observa Kant, para poder seguir este princípio faria falta se põe em dúvida de novo uma capacidade de juízo. Por isto esta não pode ser ensinada em geral mas somente exercer-se uma e outra vez, e neste sentido é antes uma atitude ao modo dos sentidos. É algo que em princípio não se pode aprender, porque a aplicação de regras não pode dirigir-se com nenhuma demonstração conceitual. Por este motivo a filosofia ilustrada alemã não inclui o juízo entre as capacidades superiores do espírito senão como a inferior do conhecimento. Neste sentido se afasta do sentido originário romano do *sensus communis* e que continua a tradição escolástica. Baumgarten: o que conhece a capacidade do juízo é o individual-sensível, a coisa isolada, e o que esta capacidade julga nela é sua perfeição ou imperfeição. Esta determinação do julgar, que aqui não se aplica simplesmente a um conceito prévio da coisa, senão ao que o individual-sensível acede por si mesmo à apreensão, enquanto se aprecia nele a congruência de muitas coisas com uma. Em consequência, o decisivo não é aqui a aplicação de uma generalidade mas a congruência interna. Isto Kant denominará mais tarde "capacidade de juízo reflexiva", e que entenderá como ajuizamento segundo o ponto de vista da finalidade tanto real como formal. Não está dado nenhum conceito: o individual é julgado " imanentemente". A isto Kant chama ajuizamento estético e que Baumgarten havia chamado *judicium sensitivum* qual *gustus*. Kant repete também que "um ajuizamento sensível da perfeição se chama gosto.". Este giro estético do conceito de *judicium* alcança em Kant um significado sistemático. Poderemos também comprovar até que ponto pode ser duvidosa a distinção kantiana entre uma capacidade de juízo determinativa e outra reflexiva. Na tradição romana, que seguem Vico e Shaftesbury, é um momento do ser cidadão e ético, o que se enlaça com a tradição político-social do humanismo. A recepção kantiana deste conceito na *Crítica da capacidade de juízo* tem acentos muito distintos. (Cf. CJ §) 40, onde Kant distingue entre *sensus communis aestheticus* e *sensus communis logicus*). O sentido moral fundamental deste conceito

já não detém nele nenhum lugar sistemático. É bem sabido que sua filosofia moral está concebida precisamente como alternativa à doutrina inglesa do "sentimento moral". Deste modo, o conceito de *sensus communis* fica nele inteiramente excluído da filosofia moral. Pois o caráter dos mandamentos que concernem à moralidade exclui por completo a reflexão comparativa a respeito dos demais. O que surge com a incondicionalidade de um mandamento moral não pode fundar-se em um sentimento, nem sequer ainda que não se refira com isso à individualidade do sentimento mas ao caráter comum da sensibilidade ética. A aplicação da lei moral à determinação da vontade é coisa da capacidade de juízo. Porém, posto que aqui se trata da capacidade de juízo sob as leis da razão pura prática, sua tarefa consiste em preservar do "Empirismo da razão prática, que põe ao conceitos práticos do bem e do mal... só em séries de experiências". (C. R. Prática). Kant exige que a determinação de nossa vontade se determine unicamente pelos vetores que repousam sobre a auto-legislação da razão pura prática. A base disto não pode ser uma mera comunidade de sentimento, mas unicamente "uma atuação prática da razão que, por obscura que seja, oriente sem dúvida com segurança; iluminar e consolidar esta são justamente as tarefas da crítica da razão prática. O sentido comum não desempenha em Kant tampouco o menor papel no sentido lógico da palavra. Do que trata Kant na doutrina transcendental da capacidade de juízo, a teoria do esquematismo e dos fundamentos, não tem nada que ver com o sentido comum. Pois se trata de conceitos que devem referir-se *a priori* a seus objetos, não de uma subsunção do individual sob o geral. O uso lógico geral da capacidade de juízo que se reconduz ao sentido comum não contém nenhum princípio próprio. Deste modo, e de entre todo o campo do que poderia chamar-se uma capacidade de juízo sensível, para Kant só fica o juízo estético do gosto. Aqui se pode falar de um verdadeiro sentido comunitário. O verdadeiro sentido comum é para Kant o gosto. Teremos que nos perguntar também que significado tem a redução do conceito de sentido comum ao juízo de gosto sobre o belo para a pretensão de verdade deste sentido comum, e qual foi o efeito do *a priori* subjetivo kantiano do gosto para a auto-compreensão da ciência.

### *O gosto*

O conceito do gosto é mais moral que estético. Descreve um ideal de humanidade autêntica, e deve sua criação aos esforços por separar-se criticamente do dogmatismo da escola. Gracian considera que o gosto como uma primeira "espiritualização da animalidade" e aponta com razão que a cultura (*Bildung*) não só se deve ao gênio (*Geist*) mas também ao gosto

(*Geschmack*). Se trata de um ideal de uma sociedade cultivada. A boa sociedade: já não se reconhece nem legítima por nascimento e nível, mas fundamentalmente só pela comunidade de seus juízos, pelo fato de que aceita a erigir-se por cima da estupidez dos interesses e da privacidade das preferências, colocando a pretensão de julgar. Aí no conceito de gosto está dada certa referência a um modo de conhecer. O gosto não é uma mera qualidade privada. O caráter decisivo do juízo de gosto inclui sua pretensão de validade. O contrário de bom gosto não é mau gosto mas "não ter gosto". O que confere sua amplitude ao conceito de gosto é, pois, evidentemente que com ele se designa uma maneira própria de conhecer. Pertence ao âmbito do que, sob o modo da capacidade do juízo reflexivo, compreende no individual o geral sob ao qual deve subsumir-se. Tanto o gosto como a capacidade de juízo são maneiras de julgar o individual por referência a um todo, de examinar se concorda com todos os demais, isto é, se é "adequado". E para isto tem que ter um certo "sentido": pois o que não se pode é demonstrá-lo. O belo na natureza e na arte deve completar-se como o largo oceano do belo como se desprega na realidade moral do homem. Da subsunção do individual sob o geral ( a capacidade de juízo determinante em Kant) só pudesse falar no caso do exercício da razão tanto teórico como prática. Do que se está tratando aqui todo o tempo é claramente de uma capacidade de juízo não lógica mas estética. O caso individual sobre o que opera esta capacidade não é nunca um simples caso, não se esgota em ser a particularização de uma lei ou conceito. É pelo contrário sempre um "caso individual", e não deixa de ser significativo que chamemos a este um caso particular ou um caso especial pelo fato de que não é abarcado pela regra. Todo juízo sobre algo pensado em sua individualidade concreta, que é o que as situações de atuação em que nos encontramos requerem de nós, é em sentido estrito um juízo sobre um caso especial. Em última instância se segue disto que toda decisão moral requer gosto ( não é que esta avaliação individualíssima da decisão seja o único que a determine, porém sim que se trata de um momento ineludível. A aparição do conceito de gosto no século XVII, cuja função social e vinculadora já mencionamos, entra assim numa linha de filosofia moral que se pode perseguir até a antigüidade.<sup>12</sup> A ética grega - a ética da medida dos pitagóricos e de Platão, a ética da *mesótes* criada por Aristóteles - é em seu sentido mais profundo e abarcante uma ética do bom gosto. Claro que uma tese como esta há de soar estranha a nossos ouvidos. Em parte porque no conceito de gosto freqüentemente não se reconhece seu elemento ideal normativo, mas antes o raciocínio relativista e cético sobre a diversidade dos gostos. Porém sobretudo é que estamos

---

<sup>12</sup> Cf. CASSIRER, Ernst *Filosofia do Iluminismo* (trad. Álvaro Cabral); Campinas – SP: Editora da UNCAMP, 1992, CAP VII – *O Problema do Gosto. Fundamento da Estética*, pp.367-394.

determinado pela filosofia moral de Kant, que limpou a ética de todos seus momentos estéticos e vinculados ao sentimento. Se se atende ao papel que desempenhou a crítica kantiana da capacidade de juízo no marco das ciências do espírito, terá que dizer-se que sua fundamentação filosófica transcendental da estética teve consequências em ambas as direções e representa nelas uma ruptura. Representa a ruptura com uma tradição, porém também a introdução de um novo desenvolvimento: restringe o conceito de gosto ao âmbito em que ele pode afirmar uma validade autônoma e independente em qualidade de princípio próprio da capacidade de juízo; e restringe ao contrário o conceito de conhecimento ao uso teórico e prático da razão. A intenção transcendental que o guiava encontrou sua satisfação no fenômeno restringido do juízo sobre o belo ( e o sublime), e deslocou o conceito mais geral da experiência do gosto, assim como a atividade da capacidade de juízo estética no âmbito do direito e do costume, até separa-lo do centro da filosofia. Evidentemente, Kant não ignora que o gosto é determinante para a moral como "moralidade na manifestação externa"<sup>13</sup> porém não obstante o exclui da determinação pura da vontade. O que se viu deslocado deste modo é justamente o elemento no qual viviam os estudos filosófico-históricos e do qual unicamente poderia ganhar sua plena auto-compreensão quando quisessem fundamentar-se metodologicamente sob o nome de "ciências do espírito" junto às ciências naturais. Em virtude da colocação transcendental de Kant, ficou fechado o caminho que haveria permitido reconhecer a tradição, de cujo cultivo e estudo se ocupavam estas ciências em sua pretensão específica de verdade. No fundo isto fez com que se perdesse a legitimidade da peculiaridade metodológica das ciências do espírito. O que legitimava Kant e queria legitimar por sua vez com sua crítica da capacidade de juízo estética era a generalidade subjetiva do gosto estética na qual não há conhecimento do objeto, e no âmbito das "belas artes" a superioridade do gênio sobre qualquer estética regulativa. Deste modo, a hermenêutica romântica e a historiografia não encontram um pondo de onde poder enlaçar para sua auto-compreensão a Não ser no conceito de gênio que se fez valer na estética kantiana. Esta foi a outra cara da obra kantiana. A justificação transcendental da capacidade de juízo estética fundou a autonomia da consciência estética, da qual também deveria derivar sua legitimação a consciência histórica. A subjetivação radical que implica a nova fundamentação kantiana da estética logrou verdadeiramente fazer época. Desacreditando qualquer outro conhecimento teórico que não seja o da ciência natural, obrigou a auto reflexão das ciências do espírito a apoiar-se na teoria do método das ciências naturais. Ao mesmo tempo tornou mais

---

<sup>13</sup> Cf. KANT, I. *Antropologia*, § 69.



fácil este apoio oferecendo-lhe como rendimento subsidiário o "momento artístico", o "sentimento" e a "empatia". A caracterização das ciências do espírito por Helmholtz representa um bom exemplo dos efeitos da obra kantiana em ambas as direções. Se queremos mostrar a insuficiência desta autointerpretação das ciências do espírito e abrir para elas possibilidades mais adequadas teremos que abrir caminho através dos problemas da estética. A função transcendental que assigna Kant à capacidade de juízo estética pode ser suficiente para delimita-la frente ao conhecimento conceitual e portanto para determinar os fenômenos do belo e da arte. Porém, merece a pena reservar o conceito de verdade para o conhecimento conceitual? Não se é obrigado a reconhecer igualmente que também a obra de arte possui verdade? Este problema lança nova luz sobre o problema da arte e da história. De acordo com Gadamer, a teoria transcendental do senso comum de Kant representa uma infeliz dissipação da tradição humanista do senso comum. Esta tradição que recua a Cícero, Vico e Shaftesbury, vê o *sensus communis* como um modo de conhecimento enraizado na comunidade moral e cívica. Neste sentido da tradição como um modo de conhecimento que Gadamer se reapropria como o quadro e estrutura de sua Hermenêutica Filosófica. Do seu ponto de vista, o *sensus communis* é uma alternativa estética não-cognitiva ao *sensus communis* tradicional que deixou a hermenêutica do século XVIII num beco sem saída subjetivo. Do ponto de vista de Gadamer, o senso comum da tradição deve preservar certos preconceitos como condições inevitáveis para o compreender humano (*Verstehen*). Para ele uma exigência do Esclarecimento que superemos todo preconceito é em si mesmo um preconceito. Distinguindo entre o *sensus communis* e a compreensão vulgar ou comum, Kant fornece a base para diferenciar entre o que é essencialment comunitário (communal) na nossa tradição e o que sobreviveu simplesmente à base da autoridade. O *sensus communis* é um modo de orientação que deve ser encontrado em cada um de nós. Dado o seu status transcendental, o *sensus communis* nos permite concordar ou discordar do que é comumente mantido/sustentado<sup>14</sup>.

#### *A Subjetivização da estética pela crítica de Kant: (A Crítica à Consciência Estética)*

A análise de Gadamer em *Verdade e Método* se pauta pela tentativa mostrar o tipo de distanciamento alienante que surge na consciência moderna a partir dos pressupostos das ciências modernas. A metodologia dessas ciências implica certo distanciamento de relação de

---

<sup>14</sup> SAVI, Marina *Il Conceto di Senso Comune in Kant*. Milano: Franco Angeli, 1988.

pertença que haveria com o histórico enquanto tal. Este debate entre distanciamento alienante e experiência de pertença é levado adiante por Gadamer nas três esferas: *esfera estética, esfera histórica e esfera da linguagem*. Na esfera estética, a experiência de ser apreendido pelo objeto precede e torna possível o exercício crítico do juízo, cuja teoria fora feita por Kant no capítulo intitulado *juízo de gosto*.

*A doutrina kantiana do gosto e do gênio: A qualificação transcendental do gosto*

Na primeira parte de *Verdade e Método* intitulada *Questão da Verdade e sua Emergência na Experiência da Arte* explora a questão da *subjetivização* da estética na crítica kantiana. Gadamer defende que a experiência de uma obra de arte transcende todo e qualquer horizonte subjetivo da interpretação, tanto do artista como daquele que percebe a obra de arte. A questão ali é: como podemos considerar a típica desconsideração da idéia de verdade nas obras de arte? Qual é a fonte do profundo preconceito segundo o qual a apreciação da arte da beleza nada tem a ver com o conhecimento e a verdade? Gadamer acha que a *Crítica da Faculdade de Julgar*, especialmente sua primeira parte, teve uma decisiva influência na emergência da estética e do conceito de "consciência estética" e da "diferenciação estética". Algo de que ele comunga com Ernst Cassirer na sua obra sobre a vida de Kant e outros textos.

Em Kant encontramos já um confronto, na sua análise do juízo estético. Ali, à medida que já completara suas duas outras obras críticas, onde procura mostrar os fundamentos *a priori* do conhecimento e da moralidade, se encontra diante da tarefa de não somente unificar o seu projeto crítico construindo uma teoria do juízo, ou uma *Crítica da Faculdade de Julgar*, em especial uma exposição da legitimidade dos juízos de gosto e, em particular, o caso do juízo de reflexão enquanto típico do juízo estético. O empreendimento kantiano se caracteriza pela tentativa de fornecer uma analítica e uma dedução que pudesse mostrar os fundamentos *a priori* típicos deste tipo juízo de gosto. À base destas distinções kantianas está a concepção e diferenciação entre os juízos cognitivos do mundo fenomenal e dos juízos próprios à razão prático-moral. Isto não implica para ele que os juízos estéticos possam ser considerados de um ponto de vista arbitrário. Bem ao contrário, eles se caracterizam por sua pretensão à universalidade, à base da generalidade e comunicabilidade<sup>15</sup> Kant matém assim, ao longo de

---

<sup>15</sup> Cf. ARENDT, Hannah. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993. p. 89.

sua discussão sobre o juízo de gosto, a distinção dicotômica entre a esfera objetiva e a esfera subjetiva do juízo<sup>16</sup>.

Trata-se sobretudo, para Kant, de explicar de que maneira o juízo estético está relacionado a um tipo distinto de prazer estético subjetivo, diferenciado de outros tipos de prazer e simultaneamente, dar conta da validade comum de tais juízos. Para Kant as faculdades cognitivas estão aqui em ação “livre jogo, dado que nenhum conceito definido as limitam à uma regra definida de conhecimento... Este estado de jogo livre das faculdades de conhecimento em uma representação, pela qual um objeto é dado, tem que poder comunicar-se universalmente”;<sup>17</sup> Noutras palavras, Kant procurou mostrar que os juízos estéticos estão fundados na subjetividade humana e que não são simplesmente relativos ao sujeito individual. O gosto é algo comunitário e não simplesmente idiosincrático. De qualquer maneira, os juízos estéticos, contudo, não se identificam com juízos de verdade ou falsidade, ou melhor, não são, como os juízos determinantes verdadeiros ou falsos. É aqui que Gadamer encontra a mesma tendência à exclusão completa da questão da verdade, na análise kantiana do problema do gênio artístico: A subjetivização radical que implica a nova fundamentação kantiana da estética logrou verdadeiramente fazer época. Deascreditando qualquer outro conhecimento teórico que não seja o da ciência natural, obrigou à autoreflexão das ciências do espírito a apoiar-se na teoria do método das ciências naturais. Ao mesmo tempo tornou mais fácil este apoio oferecendo-lhe como rendimento subsidiário o "momento artístico", o "sentimento" e a "empatia". A consequência de uma tal "subjetivização radical" do juízo estético comportou, para Gadamer, a impossibilidade de que se pudesse doravante falar de conhecimento e pretensão de verdade para uma obra de arte. Além do mais, tal noção de "consciência estética" conduziu ainda à abstração da "diferença estética" que terminou por à disconsideração de tudo aquilo no qual uma obra de arte está ancorada e enraizada, ou seja: seu contexto histórico, conjuntamente com sua função religiosa ou secular, passando a ser vista agora como uma "pura obra de arte". Neste sentido a concepção desta como meramente ocupando seu lugar num "museum" trouxe para ela seu isolamento, separando-a do seu contexto, assumindo assim o mero papel de algo abstrato, enquanto algo que é estranho cuja única finalidade é ser apreciada e julgada esteticamente. A consequência disto é que o nascimento do museu moderno enquanto repositório das obras de arte está estreitamente relacionado com nascimento da consciência e da diferenciação estética.

---

<sup>17</sup> Cf. CFJ, § 29, **Observação geral sobre a exposição dos reflexivos estéticos.**

Gadamer, H-G. - "Wahrheit und Method". J. C. B. Mohr, (In: Hermenutik I), Tübingen, 1990.; pag. 47 (Trad. espanhola: "Verdad y Metodo"; Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977; pag. 74.

Dadas estas tendências implícitas na compreensão kantiana do juízo estético, fica fácil ver como a consequência é delibitar o que ele procurou realizar. À medida em que se começa a questionar a existência de uma faculdade comum do gosto ( um *sensus communis*), somos levados diretamente ao relativismo. E isto foi o que se deu depois de Kant, de modo tal que hoje é bastante difícil recuperar qualquer idéia de gosto ou de juízo estético que não seja mais do que a expressão de preferências pessoais. O mesmo se pode dizer, a despeito e ironicamente, com relação às intenções de Kant, no que se refere aos juízos de valor , inclusive dos juízos morais.

Gadamer desenvolve essas consequências da "radical subjetivização" de Kant com a finalidade de mostrar o que comporta de errado uma tal maneira de abordar as obras de arte. A colocação desta questão passa a ser uma linha orientadora de seu pensamento.

Neste sentido se pergunta Gadamer:

Não há de haver, pois, na arte nenhum conhecimento? Não se dá na experiência da arte uma pretensão de verdade diferente da ciência porém não seguramente subordinada ou inferior a ela? E não estriba justamente a tarefa da estética em oferecer uma fundamentação para o fato de que a experiência da arte é uma forma especial de conhecimento? Supostamente que será uma forma distinta da do conhecimento sensorial que proporciona à ciência os últimos dados com esta constrói seu conhecimento da natureza; haverá também de ser também distinta de todo conhecimento racional do moral e em geral de todo conhecimento conceitual. Porém não será apesar de tudo conhecimento, isto é, mediação de verdade?<sup>18</sup>

Postos nestes termos os problemas, procura assim Gadamer respostas afirmativas cuja predocupação central é superar esta "subjetivização radical" do problema estético. Com relação a esta tentativa de superação deste problema Gadamer traz à baila aquele conceito que é chave própria resolução do problema, ou seja: o conceito de jogo. O importante aqui, quando Gadamer fala deste conceito como “a chave para a explicação ontológica”, enquanto este aponta para a compreensão “da ontologia da obra de arte na sua significação hermenêutica”.<sup>19</sup> Nas suas considerações sobre o jogo e sua relevância com relação ao problema da arte e do juízo estético, encontramos uma rica aplicação da análise fenomenológica deste fenômeno, enquanto análise do fenômeno do jogar e do brincar (*spielen*). A análise deste conceito fornece uma alternativa

---

<sup>18</sup> GADAMER, Hans-Georg. Wahrheit und Method. In: **Hermeneutik I**. Tübingen: J. C. B Mohr, 1990. p. 103 (Trad. esp. **Verdad y Metodo**; Salamanca: Ed. Segume, 1977. p. 139).

<sup>19</sup> GADAMER, Hans-Georg. Wahrheit und Method. In: **Hermeneutik I**. Tübingen: J. C. B Mohr, 1990. p. 103. (Trad. esp. **Verdad y Metodo**. Salamanca: Ed. Segume, 1977. p. 139.

Gadamer, H-G - (Wahrheit und Method", S. 97); Op. Cit.

ao modelo cartesiano que se ancora no conceito de "representação subjetiva" (*Vorstellung*) tomado como objetividade. Neste sentido, o conceito de jogo em Gadamer vai permitir a superação dos limites entre "objetivismo" e "relativismo" que surge com a aceitação no modernidade deste conceito filosófico de representação. Assim, partindo da análise fenomenológica do conceito de jogo, procura descrever, seguindo a análise de Huzinga no seu livro "Homo Ludens", atribuindo um papel relevante ao "jogo livre" que faz Kant na análise do juízo estético. "De fato o jogo só cumpre o objetivo que lhe é próprio quando o jogador se abandona de todo ao jogo"<sup>20</sup>. Gadmer aqui enfatiza o aspecto da vivacidade interna, para o movimento oscilatório enquanto característica típica do jogo mesmo.

O jogo representa claramente uma ordenação na qual o vai-e-vém do movimento lúdico aparece como por si mesmo... A estrutura ordenada do jogo permite ao jogador abandonar-se a ele o o libera do dever da iniciativa, que é o que constitui o verdadeiro esforço da existência. Isto se faz também patente no impulso espontâneo à repetição que aparece no jogador, assim como o contínuo renovar-se do jogo, que é o que da sua forma a este (por exemplo o estribilho)".<sup>21</sup>

O importante aqui é que Gadamer vai utilizar o conceito de "experiência" à base do qual encontra-se o conceito fenomenológico de *Erfahrung* hegeliano, compreendida não no sentido empírico, mas no sentido que dá Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. Vale ressaltar aqui que a hermenêutica de Gadmer não se orienta pela tradição do conceito hegeliano *de Geist*, fundado no espírito da filosofia moderna da subjetividade de corte cartesiano. Antes se funda no *Ser*, segundo a leitura de Heidegger, na compreensão ontológica da linguagem como estrutura constitutiva do ser humano no mundo no seu caráter de acontecimento linguístico. A experiência, enquanto experiência da verdade, é aquela que modifica efetivamente aquele que a faz, do mesmo modo que modifica o objeto. Assim a experiência estética é uma modalidade da compreensão de si. A experiência estética é uma experiência que modifica o sujeito e o objeto; a relação de conhecimento do indivíduo de si mesmo e do mundo. O próprio Kant considerou como uma espécie de surpresa espiritual o fato de que, no marco do que tem que ver com o gosto, aparecesse um momento apriorístico que vai mais além da generalidade empírica *A Crítica da faculdade de julgar* surgiu desta perspectiva. Se trata de um autêntico *a priori*, o qual deve justificar em geral e para sempre a possibilidade da crítica. E onde se poderia encontrar

---

<sup>20</sup> GADAMER, H-G. *Wahrheit und Method*, p. 97).

<sup>21</sup> GADAMER, H-G *Op. Cit.* - pag. 100.

isto? A validade do belo não se pode derivar nem demonstrar desde um princípio geral. A ninguém cabe dúvida de que as disputas sobre questões de gosto não podem ser decididas quer por argumentação quer por demonstração. Os exemplos e modelos proporcionam ao gosto uma pista para sua própria orientação, porém não lhe exime de sua verdadeira tarefa. "Pois o gosto tem que ser uma capacidade própria e pessoal". Ter-se-á que reconhecer que a fundamentação kantiana da estética sobre o juízo de gosto faz justiça às duas caras do fenômeno, a sua generalidade empírica e à sua pretensão apriorista de generalidade. Sem dúvida o preço que paga por esta justificação da crítica no campo do gosto consiste em que retira deste qualquer *significado cognitivo*. O sentido comum fica reduzido a um princípio subjetivo. Nele não se conhece nada dos objetos que se julgam como belos, senão que afirma unicamente que eles correspondem *a priori* um sentimento de prazer no sujeito. É sabido que Kant funda este sentimento na idoneidade que tem a representação do objeto para nossa capacidade de conhecimento. O livre jogo da imaginação e entendimento, uma relação subjetiva que é em geral idônea para o conhecimento, é o que representa o fundamento do prazer que se experimenta ante o objeto. Esta relação de utilidade subjetiva é de fato idealmente a mesma para todos, é pois comunicável em geral, e fundamenta assim a pretensão de validade colocada pelo juízo de gosto. Este é o *princípio* que Kant descobre na capacidade de juízo estética. Esta é aqui lei para si mesma. Neste sentido se trata de um efeito apriorístico do belo, a meio caminho entre uma mera coincidência sensorial-empírica nas coisas do gosto e uma generalidade regulativa racionalista. O gosto é um "gosto reflexivo". Nele não se conhece nada do objeto, porém tampouco tem lugar uma simples reação subjetiva com a que se desencadeia o estímulo do sensorialmente grato. Quando Kant chama assim o gosto o verdadeiro "sentido comum", está abandonando definitivamente a grande tradição político-moral do conceito de comum que desenvolvemos antes. Para ele são dois momentos que se reúnem neste conceito: por uma parte a generalidade que convém ao gosto enquanto este é efeito do livre jogo de todas nossas capacidades de conhecer e não está limitado a um âmbito específico como o estão os sentidos externos; porém, por outra, o gosto contém um caráter comunitário enquanto que segundo Kant abstrai de todas as condições subjetivas privadas representadas nas idéias de estímulo ou comoção. A generalidade deste "sentido" se determina assim em ambas as direções de maneira privativa, segundo aquilo que fundamenta o caráter comunitário e que funda a comunidade. A determinação do conteúdo do gosto cai deste modo fora do âmbito de sua função transcendental. Kant só mostra interesse ali onde aparece um princípio da capacidade de juízo estética, e por isso só o preocupa o juízo de gosto *puro*. A sua intenção transcendental se deve a que a "analítica

do gosto" tome seus exemplos do prazer estético de uma maneira inteiramente arbitrária, tanto da beleza natural como da decorativa ou da representação artística. O modo de existência dos objetos cuja representação gosta é indiferente para a essência do ajuizamento estético. A "crítica da capacidade de juízo estética" não pretende ser uma filosofia da arte, por mais que arte seja um dos objetos desta capacidade de juízo. O conceito de *juízo de gosto estético puro* é uma abstração metodológica que se cruza com a distinção entre natureza e arte.

#### *A teoria da beleza livre e dependente.*

Se afirma na consciência europeia uma mentalidade estética que tende a relegar a arte a uma zona do espírito que nada mais tem a ver com o Verdadeiro ou o Falso, o bem ou o mal. A dominação do modelo de conhecimento das ciências da natureza conduziu a desacreditar toda possibilidade de conhecimento que se situe fora deste novo domínio metodológico. É aí que se encontra a raiz da constituição de um domínio do belo como mundo da aparência ao lado mundo real, que encontra seu início e sua fundação na crítica kantiana, e que completa decisivamente em Schiller. A partir da estética do século XIX ( exceção, evidentemente de Hegel) e do século XX, continuou a pensar sobre a arte em termos de oposição entre a aparência e realidade. É sobre esta base que se constitui aquilo que Gadamer designa como "consciência estética", que tem lugar a noção kantiana de gênio, noção bastante romântica, enquanto princípio constitutivo do mundo do belo e da arte. Para Gadamer a consciência estética enquanto trata do mundo da bela aparência não dispõe de nenhum princípio ontológico que a defina e a delimite, tal como o conceito de mimeses anterior a Kant, que estabelecesse uma relação bastante precisa entre a obra e o real. Para a consciência estética, o princípio que constitui e rege o mundo da beleza não é outro que o reconhecimento, pela consciência mesma, da *qualidade estética*. Mas aqui esta qualidade não é outra que a separação do objeto de toda ligação real, separação que se anuncia já na natureza não teórica e não prática do juízo estético kantiano. Compreendida desta maneira, a "esteticidade" constitui necessariamente um correlato da "consciência estética". Com efeito, ela só subsiste enquanto produto de um ato de "diferenciação estética" que situa o objeto ( por si mesmo sempre enraizado na história e na relações concretas: função prática, significação simbólica ou alegórica, função de celebração ou significação cultural, etc.) na *pura* esfera da qualidade estética, a qual consiste precisamente em se constituir em mundo autônomo ao lado do mundo real e sem relação com este último.

Ademais, a consciência estética não pode se mesmo definir como *um gosto* particular, que possuiria princípios precisos segundo os quais acolheria ou rejeitaria qualquer coisa, isto seria também uma maneira de enraizar o mundo do belo no mundo real: o princípio do mundo da bela aparência seria o gosto histórico determinado de uma certa época e de uma certa sociedade elevada ao nível de canon/regra universal. A consciência estética não faz escolha; ela se limita a liberar o objeto que ela toma consideração de tudo que o religa/liga/junta ao mundo real, enquanto mundo do saber e da decisão, o transferindo à esfera da pura aparência. O objeto não entra nesta esfera porque ele é provido de tal ou qual qualidade positiva, mas somente à medida em que ele pode ser a ocasião de uma complacência/gozo não teórico e não prático. O museu corresponderia, enquanto instituição social, corresponde à consciência estética, e que a encarna plenamente. Ele seria a universalidade mistificada da consciência estética. Neste horizonte, a consciência estética é interpretada ela mesma (falsamente) sem nenhuma referência à verdade. Isto comportaria uma anhistoricidade da esfera histórica. A consciência estética neste sentido não é mais que o resultado da interpretação errônea que a experiência estética dá de si mesma à luz do preconceito moderno que reserva ao conhecimento da verdade às ciências e a seu método. Trata-se portanto de interrogar a experiência estética a partir daquilo que ela é verdadeiramente, para além da maneira pela qual ela se interpreta a si mesmo.

## Conclusão

Para Gadamer, a estética do "gênio e do "vivido" culmina a ruptura operada por Kant entre a arte a verdade. Deste modo, liga indissolivelmente arte e verdade. Neste sentido, em *Verdade e Método*, enfrenta ele o problema da experiência da verdade que se apresenta independente da ciência. O cientificismo moderno compreende o método científico como um único meio capaz de garantir uma experiência da verdade. Gadamer, bem ao contrário, parte da observação que, segundo ele, é precisamente em outros campos e notadamente aquele da arte, que o homem faz a experiência da verdade, à medida que ele é realmente modificado com sua relação com a obra. Neste sentido, a experiência estética não pode portanto ser assim considerada como uma mera questão de gosto, pelo menos no sentido em que, depois de Kant, foi assumido na modernidade. Isto significa dizer que que esta não se refere a um tipo de experiência, trata apenas das qualidades formais das coisas, sem as apreender como produtos históricos. A solução das aporias da "consciência estética" que deste modo nos põem a nu, não se encontram



portanto numa "consciência histórica" que relaciona toda obra às condições de sua produção. De fato, à medida que a consciência histórica destaca as obras de seus conteúdos para daí torná-las objetos de puros juízos de gosto (o que se concretiza na instituição do museu), a consciência histórica as repõe em seu mundo. Mas é necessário que ela não se considere ela própria como qualquer coisa de histórica. À medida que analisa a fundo a experiência da verdade que se dá na arte (experiência que Gadamer articula com a noção de "jogo", tomada num sentido novo), se descobre que esta serve como valor paradigmático para toda experiência histórica, e, na medida que é um acontecimento pelo qual, cada vez, intervem uma nova modificação, seja do "sujeito", seja do "objeto". O encontro com uma obra de arte ou com um documento do passado é um fato histórico novo que pertence realmente à história desta obra ou deste documento, assim como a nossa história das interpretações. É isto que Gadamer procura resumir com a noção de *consciência da determinação histórica*: cada ato interpretativo de obras e documentos do passado é uma nova mediação que intervêm no elemento da "linguagem"; pois é precisamente a linguagem o meio pelo qual continuam a viver e a agir, abrigadas sob novas mediações com o presente, os fatos e as obras do passado. Para Gadamer a linguagem não poder ser considerada simples instrumento do pensamento, como freqüentemente tem sido feito na filosofia ocidental. Deve-se aceitar que a linguagem é constitutiva do mundo do homem, como dimensão insubstituível de nossa experiência, na qual se revela incessantemente a "significação do mundo". "O ser que pode chegar a ser compreendido é linguagem".

## Bibliografia

### OBRAS DE HANS-GEORG GADAMER

GADAMER, H-G. **Gesammelte Werke – Tübingen:** Mohr. Bd. 1. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. - Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6. Aufl. (durchges.). 1990.

\_\_\_\_\_. **Gesammelte Werk - Tübingen:** Mohr. Bd. 2. Hermeneutik: Wahrheit und Methode. 2. Ergänzungen, Register. 1986.

\_\_\_\_\_. **Gesammelte Werke - Tübingen:** Mohr. Bd. 3. Neure Philosophie. - 1. Hegel. Heidegger, Husserl. 1987.

\_\_\_\_\_. **Gessammelte Werke - Tübingen:** Mohr. Bd. 4. Neure Philosophie. - 2. Probleme - Gestalten. 1987.

## Traduções

GAMDAMER, H-G. **Verdad y Metodo I.** 5ª Ed. Salamanca, Espanha: Ediciones Sígueme, 1993.

\_\_\_\_\_. **Verdad y Metodo II.** Barcelona, Espanha: Ediciones Sígueme, 1992.

\_\_\_\_\_. **Verità e Metodo.** Trad. Gianni Vattimo. Milano: Bompiani, 1983.

\_\_\_\_\_. **Philosophical Hermeneutics.** Trans. and Ed. by - David E. Linge. University California Press, Berkeley. Los Angeles, London, 1976.

\_\_\_\_\_. **L'art de comprendre.** Herméneutique et tradition philosophique. Paris: Aubier-Montaigne, 1982.

\_\_\_\_\_. **L'art de comprendre.** Ecrits II. Herméneutique et Champ de l'expérience humaine. Aubier-montaigne, Paris 1991.

\_\_\_\_\_. **La Dialectica de Hegel.** Madrid: Ediciones Cátedra, 1981.

\_\_\_\_\_. **A Atualidade do Belo.** A arte como jogo, símbolo e festa. Trad. Cesleste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1985.

\_\_\_\_\_. **A Razão na Época da Ciência.** Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1983.

## Outras obras

ARENDT, Hannah. **Lições sobre a Filosofia Política de Kant.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

BERNSTEIN, Richard J. **Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

BERNSTEIN, Richard J. **Perfiles Filosóficos.** México: Siglo Veiteuno Editores, 1991.

BLEICHER, Josef. **Hermenêutica Contemporânea.** Lisboa: Edições 70, s/d.

BRUFORD, W. H. **The German Tradition of Self Cultivation.** *Bildung* From Humboldt to Thomas Mann. Cambridge-Nova York: Cambridge U. Press, 1975.

CASSIRER, Ernst. **Filosofia do Iluminismo.** Trad. Álvaro Cabral. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992,

GRODIN, Jean. **Einführung in die philosophische Hermeneutik.** Dramstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.

INEICH, Hans. **Philosophische Hermeneutik.** München: Verlag Karl Alber, 1991.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Lisboa, Portugal: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, s/d.

KANT, Immanuel. **Crítica do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

MAKKREEL, Rudolf A. **Imagination and Interpretation in Kant**. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1990.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, s/d.

SAVI, Marina. **Il Conceto di Senso Comune in Kant**. Milano: Franco Angeli, 1988.