

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Alberto Antonio Santiago

**Tradição – Um caminho na contramão da história?
Contribuições para o esclarecimento do conceito de tradição na obra
Wahrheit und Methode de Hans-Georg Gadamer**

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Alberto Antonio Santiago

**Tradição – Um caminho na contramão da história?
Contribuições para o esclarecimento do conceito de tradição na obra
Wahrheit und Methode de Hans-Georg Gadamer**

MESTRADO EM FILOSOFIA

**Dissertação apresentada à Banca Examinadora
como exigência parcial para obtenção do título
de MESTRE em Filosofia, pela Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo, sob a
orientação da Prof^a. Doutora Jeanne Marie
Gagnebin.**

SÃO PAULO

2009

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO I	
1 VALORIZAÇÃO E DESVALORIZAÇÃO DA TRADIÇÃO NO SÉCULO XX.....	11
1.1 A TRADIÇÃO COMO FUNDAMENTO DA HERMENÊUTICA DE GADAMER .	11
1.1.1 O Caminho da Ética de Aristóteles	12
1.1.2 O Caminho da Filosofia da Linguagem.....	18
1.2 A INVESTIDA DE HABERMAS E A REAÇÃO DE GADAMER.....	25
CAPÍTULO II	
2 OBSERVAÇÕES SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS SOFRIDAS NA ACEITAÇÃO E CONTESTAÇÃO DA TRADIÇÃO	31
2.1 NA ANTIGUIDADE	32
2.2 NA IDADE MÉDIA.....	34
2.3 NO RENASCIMENTO.....	40
2.4 DA IDADE MODERNA AO ILUMINISMO	45
CAPÍTULO III	
3 UMA SUTILEZA QUE FAZ DIFERENÇA.....	53
3.1 A INTRODUÇÃO	54
3.2 A SEGUNDA PARTE DO LIVRO:.....	57
3.3 A TERCEIRA PARTE DO LIVRO	82
3.4 A PRIMEIRA PARTE DO LIVRO	89
COMENTÁRIOS FINAIS	107
REFERÊNCIAS	112

ERRATA

<u>pág.</u>	<u>linha</u>	<u>onde se lê</u>	<u>leia-se</u>
7	22	atenho-me mais ao campo	atenho-me, porém, mais ao campo
9	10	ma principalmente fazemos...	mas principalmente fazemos...
9	20	o da ética de Aristóteles desenvolvido	o da ética de Aristóteles, desenvolvido
9	21	<i>consciência histórica</i> e o da filosofia	<i>consciência histórica</i> , e o da filosofia
18	28	Vide p. 24	Vide p. 23
43	30	Se os bispos têm poder de	Se os bispos têm poder de
53	11	<i>Wahrheit und Methode</i>	<i>Wahrheit und Methode</i>
91	17	Sócrates, com como à crítica	Sócrates, bem como à crítica

As páginas 100-105 repetem 82-88

Banca Examinadora

À Congregação dos Oblatos de São José que tornou possível a realização deste trabalho, agradeço.

RESUMO

O texto tem a ver com hermenêutica e tradição. O problema tratado é o conceito de tradição, que englobou novos elementos ao longo dos séculos, condicionando a sua aceitação ou rejeição. Este trabalho se propõe pontualizar alguns momentos dos últimos 500 anos de história ocidental, observando as reações assumidas diante do fenômeno da tradição, na mesma medida em que seu conceito ia assumindo novos matizes. A pesquisa é de vivo interesse para a atualidade como demonstrou a ainda recente polêmica Gadamer versus Habermas. A hipótese de trabalho é que os matizes assumidos pela palavra tradição foram expressos por Gadamer em *Wahrheit und Methode* com as palavras alemãs *Tradition* e *Überlieferung*. Entender essa sutileza é fundamental para compreender um conceito de tradição que possa sobreviver no mundo atual. Os métodos empregados foram revisão bibliográfica e análise semântica. A busca da solução segue, no primeiro capítulo, a proposta do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer de reabilitar a tradição, partindo de dois caminhos: a ética de Aristóteles e a Filosofia da linguagem. Apresenta também as objeções de Jürgen Habermas, da Escola de Frankfurt, e as respostas de Gadamer. No segundo capítulo, apresenta algumas considerações sobre a oscilação entre acolhida ou rejeição da tradição nos últimos 500 anos de história ocidental. Repassa a formação da tradição cristã enfatizando o período patrístico; comenta a contestação dos reformadores e a elaboração das primeiras hermenêuticas; apresenta as objeções do Iluminismo com a criação do preconceito contra o preconceito, até o auge na Revolução Francesa com o projeto de renovar todas as coisas à luz da razão. Termina com a tímida reação do romantismo que, porém, não consegue superar as objeções que faz o Iluminismo à tradição. No terceiro capítulo apresenta uma detalhada análise semântica do emprego das palavras *Tradition* e *Überlieferung* na obra *Wahrheit und Methode* (Verdade e Método) de Hans-Georg Gadamer. A intenção é mostrar que a distinção no uso de uma e outra palavra confere uma compreensão particular à obra e isso permite contornar as objeções à tradição que se costumam apresentar. O conceito de tradição resta enriquecido na sua extensão e compreensão, mas não tão delimitado como o autor gostaria.

Palavras-chave: Tradição. Hermenêutica. Gadamer. Habermas.

ABSTRACT

The text deals with hermeneutic and tradition. The problem dealt with is the concept of tradition, which comprised new elements throughout the centuries, conditioning its acceptance or its rejection. This work desires to punctuate a few moments in the last 500 years of western history, observing the reactions posed in light of the phenomenon of tradition, insofar as its concept would gain new shades. This search is extremely important to our current times, as shown by the still recent polemics between Gadamer and Habermas. The hypothesis of work is that the shades gained by the word tradition were expressed by Gadamer in *Wahrheit und Methode* with the German words *Tradition* and *Überlieferung*. To grasp such nuance is of the utmost importance for the understanding of a concept of tradition that can survive in our present world. The Methodes applied were the bibliographic review and the semantical analyses. The search for a solution follows, in the first chapter, the German philosopher Hans-Georg Gadamer's proposal of rehabilitating tradition, starting from two paths: Aristotle's ethic and Philosophy of Language. It also presents objections from Jürgen Habermas and the Frankfurt School, as well as Gadamer's answers. In the second chapter, the text presents a few considerations concerning the swing between acceptance and rejection of tradition during the last 500 years of western history. It looks back on the formation of Christian tradition emphasizing the patristic period; it comments on the reformer's retort and the elaboration of the first hermeneutic; it presents Enlightenment's objections with the creation of the prejudice against prejudice, up until the summit with the French Revolution in its intent of renewing all things in light of reason. It ends with Romanticism's timid reaction which, nevertheless, cannot overcome Enlightenment's objections to tradition. In the third chapter, the text presents a detailed semantical analysis on the use of the words *Tradition* and *Überlieferung* in the work *Wahrheit und Methode* (Truth and Method) by Hans-Georg Gadamer. The intention is to show that the distinction in the use of either word confers a particular comprehension to the work and this allows one to bypass certain common objections to tradition. The concept of tradition rests enriched in its range and comprehension, but not as restricted as the author would like it to be.

Key-words: Tradition. Hermeneutic. Gadamer. Habermas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I	
1 VALORIZAÇÃO E DESVALORIZAÇÃO DA TRADIÇÃO NO SÉCULO XX	11
1.1 A TRADIÇÃO COMO FUNDAMENTO DA HERMENEUTICA DE GADAMER..	11
1.1.1 O Caminho da Ética de Aristóteles.....	12
1.1.2 O Caminho da Filosofia da Linguagem	19
1.2 A INVESTIDA DE HABERMAS E A REAÇÃO DE GADAMER	26
CAPÍTULO II	
2 OBSERVAÇÕES SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS SOFRIDAS NA ACEITAÇÃO E CONTESTAÇÃO DA TRADIÇÃO	28
2.1 NA ANTIGUIDADE	29
2.2 NA IDADE MÉDIA.....	31
2.3 NO RENASCIMENTO	36
2.4 DA IDADE MODERNA AO ILUMINISMO.....	42
CAPÍTULO III	
3 UMA SUTILEZA QUE FAZ DIFERENÇA	49
3.1 A INTRODUÇÃO	50
3.2 A SEGUNDA PARTE DO LIVRO	53
3.3 A TERCEIRA PARTE DO LIVRO.....	78
3.4 A PRIMEIRA PARTE DO LIVRO.....	84
COMENTÁRIOS FINAIS	103
REFERÊNCIAS	108

INTRODUÇÃO

Leal Conselheiro é uma obra escrita em 1437, por Dom Duarte, rei de Portugal. Nela, que é considerada a primeira obra filosófica escrita em língua portuguesa, o autor, após tratar da verdade do conhecimento e da experiência, expressa suas dúvidas quanto aos “feitos e bulras” dos alquimistas com a seguinte advertência:

Porém, sobre estas obras da natureza meu conselho é que ligeiramente não se creiam por as mentiras que alguns, que parecem de autoridade, sobre elas afirmam. Nem de todo se contradigam por as mui maravilhosas que se fazem. E devem-se de trazer em dúvida, mais inclinados a as não crer que as afirmar, temendo aquela sentença, quem de ligeiro crê é de leve coração¹.

À parte seu sabor quatrocentesco, o conselho de Dom Duarte (embora em outro contexto) parece-nos muito adequado a quem precisa lidar com interpretação. De fato, não se deve acreditar facilmente em tudo, pois, todo crédulo é volúvel; mas também não se deve contradizer sem fundamentos, pois coisas há que são verdadeiramente admiráveis.

Depois de 20 anos exercendo o ministério pastoral como padre na Igreja Católica, senti a necessidade de uma reflexão mais aprofundada sobre o tema da tradição. Mesmo reconhecendo que o tema interessa por implicações em vários campos da vida social, penso agora principalmente na literatura e o movimento do modernismo sob influência de Octavio Paz e a tradição da ruptura, de Pound e a estética do *make-it-new*, etc., atendo-me mais ao campo religioso por estar mais próximo às minhas atividades de cada dia.

Nesse tempo, pude observar que nos meios de comunicação, os problemas despertados pela relação Igreja-mundo, na imensa maioria das vezes, acabam servindo para apontar a postura classificada como tradicionalista de uma e progressista de outro. E a visão do tradicional vem em geral sob o pressuposto de atrapalhar o progresso e de servir para manter uma ordem já obsoleta.

¹ Dom Duarte, *Leal Conselheiro*, p. 214. (Atualizamos a ortografia).

Tem sido assim no Brasil, e a postura de defesa da vida humana assumida pela Igreja Católica, opção que a princípio beirava o óbvio, hoje é assunto polêmico, pois até a vida se tornou assunto de política subordinada à busca desenfreada de um progresso que está a serviço de si mesmo. Nesse caso, o compromisso com a defesa da vida vem identificado com a tradição, e com o progresso estaria o aborto, a eutanásia, a pena capital, etc.

Aquilo que é novidade vem apresentado como o mais razoável e desejável, como conquista à qual os cidadãos têm legítimo direito. Mas, será mesmo assim? Por que, então, não se conseguiu banir de vez toda tradição para se viver movidos pelo afã de novidades e modismos de ocasião? Talvez, no fundo, no fundo, nosso tempo não esteja tão certo quanto se pensava sobre a inutilidade da tradição. Mantendo ainda o enfoque nas relações Igreja-mundo, consideremos que as posições assumidas pela Igreja Católica, mesmo se devemos reconhecer que por vezes são politicamente incorretas, assentam em profundos conceitos antropológicos. Sua visão do homem e da sociedade se apóia não só na Bíblia e na Tradição, mas também no próprio percurso ao longo de 2000 anos de história da humanidade.

Algo semelhante ocorre também na política. Algumas pessoas costumam identificar Estado laico com Estado ateu, e também aqui, propõem esse Estado laico/ateu como progressista, que deveria varrer todos os resquícios de crença da esfera pública (coisa da tradição) para relegá-la somente à esfera privada. Mas tal identificação é, no mínimo, muito discutível! Ninguém hoje em dia nega que o Estado, por sua própria natureza, há que ser autônomo e independente em relação a qualquer religião ou igreja concreta. Isso implica, por parte do Estado, no respeito pela liberdade privada e pública daqueles cultos que não atentam contra as leis, a ordem e a moralidade públicas. Ademais, se o nosso Estado é laico (como é justo que seja), é também democrático. Assim, por que a Igreja não poderia exercer o direito democrático de exprimir seu pensamento, sem ser acusada de promover a interferência da religião na esfera civil? Pois ao contrário da independência, benéfica para ambos, a ruptura entre Igreja e Estado viria mascarar a realidade de uma nação com raízes culturais cristãs, como é o Brasil. Também aqui, a idéia do que é tradicional e o que é progressista, precisa de elucidações.

Difícilmente alguém irá apelar para a tradição quando na sociedade estiver em discussão a procura de uma nova fonte de energia, ou o tratamento de uma

doença. Mas quando se trata de questões éticas, ou de assuntos que colocam em pauta a sobrevivência da humanidade, quando se trata de problemas sociais ou políticos, então a voz da tradição se faz ouvir ao lado de tantas outras. É nessas ocasiões que, por muita gente, a tradição é vista como um conjunto de normas, crenças, usos e costumes etc. diante do qual se exige submissão e respeito incondicionais. Mas, será isso mesmo a tradição? Não haverá algo mais a ser compreendido e esclarecido nesse conceito? Podemos mesmo opor tradição e revolução, ou crítica, ou razão, sem fazer violência aos conceitos?

A importância de tais questões é que à luz delas não somente assumimos posturas a favor ou contra a tradição, ma principalmente fazemos as nossas escolhas éticas, assumimos condutas que implicam sobre a vida das outras pessoas e até da sociedade e do planeta.

Impelidos pelas considerações acima, encetamos então, um caminho de busca: primeiro, ver a proposta do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002) que promoveu no século passado uma verdadeira reabilitação da tradição. Sua obra e a polêmica que sustentou com Jürgen Habermas serão o assunto do primeiro capítulo. O confronto do pensamento desses dois autores é muito importante para se entender as implicações que residem na escolha de se apoiar ou negar a tradição. Apresentaremos primeiramente a proposta de Gadamer baseados em duplo caminho: o da ética de Aristóteles desenvolvido em *O problema da consciência histórica* e o da filosofia da linguagem, desenvolvido em *Wahrheit und Methode* (Verdade e Método), ambos apontando para a reabilitação da tradição. Ainda no mesmo capítulo, veremos a reação de Habermas fazendo refletir que a tradição pode ser manipulada a serviço de grupos de poder. E a contra-reação de Gadamer explicando suas idéias e negando que o perigo apontado por Habermas desclassifique irremediavelmente a tradição.

Em seguida, lançamos os olhos para as oscilações que sofreu a postura do mundo ocidental diante da tradição nos últimos 500 anos. Aqui será importante observar por que Gadamer sentiu a necessidade de reabilitar a tradição: porque o Iluminismo havia montado um preconceito contra ela, promovendo antes o ideal de verificar tudo metodicamente à luz da razão.

E finalmente, realizaremos uma exaustiva análise semântica dos empregos que faz Gadamer da palavra *tradição* na sua obra principal *Wahrheit und Methode* (Verdade e Método). Partindo da seriedade das críticas de Habermas, verificaremos

como é possível entender e aceitar a proposta de Gadamer, assegurando-nos de que é possível ainda hoje reservar um lugar para a tradição. Acreditamos que tal estudo seja importante tanto do ponto de vista prático: a aplicação de seus resultados para orientar nossa conduta, quanto do ponto de vista teórico, uma vez que contribuirá para a reflexão filosófica sobre a tradição e a delimitação de seu conceito.

É nosso intento chegar ao fim do percurso tendo esclarecido o conceito de tradição e assim poder sugerir uma postura mais esclarecida diante dessa realidade.

CAPÍTULO I

1 VALORIZAÇÃO E DESVALORIZAÇÃO DA TRADIÇÃO NO SÉCULO XX

Este capítulo pretende mostrar como o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, em meados do século XX, propõe uma revalorização da tradição conferindo à mesma o *status* de fundamento de sua filosofia. Nisso será fortemente contestado por Jürgen Habermas o que desencadeará um profícuo debate, mesmo se, ao que parece, insolúvel em sua problemática.

Gadamer apresenta dois caminhos para justificar sua hipótese: o exemplo da Ética de Aristóteles, e a Filosofia da Linguagem. Propomo-nos acompanhar seus passos em ambos os caminhos, bem como em seus encontros e desencontros com Habermas.

1.1 A TRADIÇÃO COMO FUNDAMENTO DA HERMENÊUTICA DE GADAMER

Para apresentar o primeiro caminho, baseamo-nos em uma série de conferências proferidas por Gadamer em 1958² no Instituto Superior de Filosofia de Louvain, publicadas sob o título *Le problème de la conscience historique*, em 1963. A tradução em língua portuguesa traz também a tradução de uma introdução escrita por ele para a versão inglesa das mesmas conferências.

Já para o segundo caminho, aproveitamos o itinerário de *Wahrheit und Methode* (Verdade e Método) e considerações de comentadores.

² Portanto, antes da publicação de sua obra prima: *Wahrheit und Methode (Verdade e Método)*.

1.1.1 O caminho da Ética de Aristóteles

A maneira aristotélica de focar o fenômeno ético e o tipo de “saber” que lhe é inerente deu a Gadamer o modelo para orientar sua elucidação da tarefa peculiar à hermenêutica. Nesta, tal como em Aristóteles, a “aplicação” nunca pode significar uma operação subsidiária, posteriormente acrescentada à compreensão: o objeto para o qual se dirige a nossa aplicação determina sempre e totalmente o conteúdo efetivo e concreto da compreensão hermenêutica. “Aplicar” não é empregar uma dada generalidade para resolver uma situação particular. Diante de um texto, por exemplo, o intérprete não procura aplicar um critério geral a um caso particular: mas ele se interessa pelo significado original do escrito.

(...) o problema posto pela hermenêutica pode ser definido pela seguinte questão: que sentido se deve dar ao fato de que uma única e mesma mensagem transmitida pela tradição seja, não obstante, apreendida sempre de maneira diferente, isto é, em relação à situação histórica concreta daquele que a recebe³?

De fato, como a mesma mensagem transmitida pela tradição é colhida sempre de modo diferente, assim para Aristóteles a consciência ética deve ser aplicada vez por vez. O filósofo grego contesta a posição platônica do Bem em si, apontando para o *bem do homem*; a virtude tem como base a repetição e o hábito, e não o saber. A consciência ética deve medir uma situação concreta partindo de exigências éticas mais gerais; por isso o necessário não é alcançar precisão (como nas ciências matemáticas, e como Platão gostaria), mas conseguir ordenar os elementos de um problema de modo a dar uma espécie de apoio com que contar nas exigências concretas. Por isso, para Aristóteles, o conhecimento ético não é objetivo – como para Gadamer o conhecimento hermenêutico não deve ter um estilo objetivista.

A consciência ética é vista, portanto, como uma espécie de saber prático, similar à habilidade do artesão que sabe como fabricar determinada coisa. Em ambos os casos, não é suficiente só a experiência, mas é necessário um saber

³ Gadamer, Esboço dos fundamentos de uma hermenêutica, in *O problema da consciência histórica*, p. 47.

anterior. Contudo, existem também diferenças radicais. Em primeiro lugar, não se pode aprender (e esquecer) o saber ético do mesmo modo que o saber técnico, pois o homem está sempre obrigado a agir e a aplicá-lo. Além disso, não existindo ações justas “em si”, não há regras gerais e imutáveis para aplicar, mas é preciso basear-se em casos específicos: é por isso que se dá sem cessar o confronto da lei com a realidade. Em segundo lugar, não temos de antemão, em campo ético, o conhecimento dos meios certos para realizar o fim, e isso porque o fim mesmo nunca está determinado claramente. Em terceiro lugar, só no campo ético dá-se o fenômeno da compreensão, no caso de tratar-se de um saber não para mim, mas para o outro. O bom entendimento com o outro determina afinidades e culmina no conselho moral.

Wilhelm Dilthey tentara fundamentar as ciências humanas (a que chamou *Geisteswissenschaften*) e distingui-las das ciências naturais (as *Naturwissenschaften*). Seu objetivo era fundamentar filosoficamente as ciências humanas até legitimá-las como *ciências objetivas*. Seu ponto de partida era ter um “senso histórico”: graças a isso era possível desenvolver uma consciência histórica que soubesse colocar-se de modo reflexivo em relação à tradição, deixando de julgá-la. O historiador, para Dilthey, devia saber vencer a própria relatividade, não se deixando influenciar pelas próprias opiniões e pelos preconceitos da própria época. Mas como fazer isso? Aquilo que faz superar o ser efêmero do homem é o fato de consagrar-se a desígnios comuns, a pesquisa de *formas sólidas*⁴.

Assim, Dilthey mostra que não quer uma simples adaptação dos métodos das ciências humanas. Percebe a necessidade de reconhecer o fato de ser inevitavelmente condicionados: nisso parece anti-idealista, divergindo de outras posições suas. Em resumo, segundo Gadamer, Dilthey parece influenciado por Descartes e pela hermenêutica romântica. Do primeiro, ele teria pegado a importância da *dúvida* como elemento que valoriza o tom objetivo dos conhecimentos das ciências humanas e naturais. Já da segunda, teria herdado a convicção de que possam as ciências humanas atingir um ideal de objetividade, ao lado das ciências naturais. Dilthey termina por ver o historiador como um intérprete que sabe decifrar o passado, destacado, porém, da própria experiência histórica. Um

⁴ Por “formas sólidas” Dilthey entende o meio ético no qual o homem vive e compartilha com outros.

Cf. artigo “Extensão e limites da obra de Wilhelm Dilthey” in H-G.Gadamer, *O problema da consciência histórica*, p. 32.

“resíduo de naturalismo” que, segundo Gadamer, está errado: não é possível igualar ciências históricas e ciências naturais.

Gadamer parte do insucesso do historicismo de Dilthey e passa a referir-se às novas dimensões ontológicas de Husserl e Heidegger para esclarecer o sentido de uma hermenêutica autenticamente histórica. Husserl chamou sua atenção para os conceitos da vida vivida, do sentido, e do significado como momentos da experiência, mostrando assim que a objetividade científica não passa de um caso particular. Ciências humanas e naturais devem ser entendidas a partir desses elementos.

Heidegger parte dessas características, chegando a ver no *compreender* a “*forma original do cumprimento do ser-aí humano, enquanto ser-no-mundo*”⁵. Em suma, a compreensão tem para ele um peso ontológico, não é uma simples operação da vida, mas constitui o modo de ser original da vida mesma. Gadamer faz notar que em alemão, compreender (*verstehen*) tem um duplo sentido: “eu compreendo o significado de alguma coisa” e significa também “ser entendido em alguma coisa”, ou melhor dizendo, “saber fazer”⁶. Indica, por isso, uma capacidade de desenvolver algo. “Quem compreende um texto, segundo esse significado, não só colhe o seu significado, mas adquire uma liberdade de espírito”⁷ que o põe em grau de compreender algo em relação a si mesmo (realizando, precisamente, um projeto).

Para Heidegger, a compreensão de um texto ou de um evento histórico é possível graças ao nosso ser-aí, vale dizer à nossa tensão para a verdadeira existência. Essa tensão existencial presente na compreensão tem por base a *tradição*: o ser-aí que se projeta para o futuro parte daquilo que foi. Eis, portanto, a hermenêutica da facticidade, consciente de ter sido precedida por uma tradição que a influencia nas suas ações. Assim, para Heidegger como para Gadamer, aquilo que acolhemos – documento ou evento histórico – nunca está isento de ressonâncias em nós, e é necessário superar as contradições entre pesquisa e tradição.

Porque o conhecimento histórico consiste num processo que possui todas as características de um acontecimento histórico, ele não pode ser descrito segundo o modelo de um conhecimento objetivista. Nessa linha, Gadamer entende “a

⁵ Cf. artigo “Martim Heidegger e as Ciências Humanas, in H-G.Gadamer, *O problema da consciência histórica*, p. 40.

⁶ Idem, *ibidem*.

⁷ Idem, p. 41.

compreensão como um ato da existência e, portanto, como um ‘pro-jeto lançado’⁸. Para ele, o objetivismo é uma ilusão. Ainda como representante de uma ciência moderna e metódica, o historiador é membro de uma cadeia ininterrupta graças à qual o passado o interpela. Lembrando Aristóteles para quem a consciência ética é ao mesmo tempo saber e ser ético, Gadamer irá servir-se da integração do saber à substância da moralidade, da relação de “pertença” na “educação” ou na “cultura” (em sentido etimológico), entre a consciência ética e o conhecimento concreto das obrigações e dos fins, como modelo para analisar as implicações ontológicas da consciência histórica⁹. Daí ele conclui (em analogia com Aristóteles) que o conhecimento histórico é ao mesmo tempo saber histórico e ser histórico.

Seu próximo passo foi determinar a estrutura da compreensão que se encontra na base da hermenêutica; ele já intuía que ela possui as características de algo como uma “pertença” à tradição. A essa altura, valeu-se de uma regra cuja origem remonta à retórica antiga e que a hermenêutica romântica havia formulado: a relação circular entre o todo e as partes¹⁰.

Gadamer apresenta como exemplo o caso de um texto em língua estrangeira. "Em geral, antes mesmo de compreender o leitor algo de uma frase, procede ele a certa estruturação prévia que constitui a diretriz de uma posterior compreensão"¹¹. Tal processo é orientado pelo sentido global que ele tem em mira antecipadamente, a partir das relações que se lhe apresentam num contexto anterior. Contudo, esse sentido prévio e global fica à espera de uma confirmação ou correção, para só então formar a unidade de uma perspectiva coerente. Assim, o leitor constata de imediato que a compreensão amplia e renova a unidade efetiva do significado global e final que é o critério da compreensão. Se falha tal coerência, malogra a compreensão.

Já Schleiermacher havia investigado o círculo hermenêutico (a relação entre o todo e suas partes) em seus aspectos objetivos e subjetivos. De fato, é preciso considerar não só que um texto pertence, primeiramente, ao conjunto das obras do seu autor e, depois, ao gênero literário de onde provém; mas também que, para se

⁸ Cf. artigo "Esboço dos fundamentos de uma hermenêutica" H-G. Gadamer, *O problema da consciência histórica*, p. 57.

⁹ Cf. artigo Esboço dos fundamentos de uma hermenêutica, H-G. Gadamer in *O problema da consciência histórica*, p. 58.

¹⁰ O significado antecipado no todo é compreendido por suas partes, mas é à luz do todo que as partes adquirem sua função esclarecedora.

¹¹ Cf. artigo Esboço dos fundamentos de uma hermenêutica, H-G. Gadamer in *O problema da consciência histórica*, p. 58.

apreender o texto na autenticidade de seu sentido original, deve-se percebê-lo como a "manifestação de certo momento num processo de criação e inseri-lo na totalidade do contexto espiritual de seu autor"¹². A compreensão só pode surgir a partir do todo que se forma não apenas por meio de fatores objetivos, mas sobretudo pela subjetividade do autor. É no esteio de Schleiermacher que Gadamer encontra Dilthey que descreve a compreensão do todo sob uma 'orientação para o centro'. Este aplica, assim, o princípio da hermenêutica segundo o qual 'um texto deve ser compreensível por si mesmo', ao conjunto dos problemas históricos¹³. Mas Gadamer quer verificar se essa idéia do círculo da compreensão acha-se fundamentada numa descrição correta.

Na verdade, Gadamer mostra que não se deixara convencer por nada do que Schleiermacher e os românticos disseram sobre os aspectos subjetivos da compreensão. Ele acha que quando compreendemos um texto nem nos colocamos no lugar do autor, nem penetramos em sua atividade espiritual. Para ele, trata-se muito mais de apreender simplesmente o sentido, o significado, a perspectiva daquilo que está sendo transmitido¹⁴. Em outras palavras, trata-se de apreender o mais completamente possível, o valor intrínseco dos argumentos apresentados. Paulatinamente, começamos a adentrar à perspectiva do autor, a qual se faz compreensível em si mesma, sem a necessidade de escrutarmos a subjetividade do outro. O objetivo da investigação hermenêutica está não em desvendar o mistério da comunicação por telepatia (ou tele-empatia), e sim em revelar como se dá a compreensão. Ora, compreender é participar de uma perspectiva comum¹⁵. Podemos concordar com essa última afirmação, distinguindo, porém, participação intelectual de adesão: compreender o pensamento do outro não implica em pensar como ele. Ademais, como veremos, para Gadamer, a compreensão é algo que vai crescendo com o diálogo, e tomar parte nunca é imergir-se todo numa perspectiva diferente da própria, mas sim em descobrir pontos de convergência.

Pelo que concerne ao aspecto objetivo do círculo hermenêutico, Gadamer pensa que é necessária uma descrição diferente da até então empregada. Ele acha

¹² Idem, *ibidem*.

¹³ Idem, *passim*.

¹⁴ Como veremos no terceiro capítulo, a perspectiva sob a qual algo nos é transmitido é um dos sentidos atribuídos por Gadamer à tradição enquanto *Tradition*, em oposição ao conteúdo da transmissão, a que chamará *Überlieferung*.

¹⁵ O que equivale a dizer 'participar de uma tradição comum'. Cf. artigo Esboço dos fundamentos de uma hermenêutica, H-G. Gadamer in *O problema da consciência histórica*, p. 59.

que é precisamente o que existe em comum entre as tradições daqueles que se comunicam que irá determinar as antecipações e orientar a compreensão mútua. Assim sendo, o círculo hermenêutico não pode absolutamente ser de natureza formal. O seu

(...) espaço de jogo se dá entre o texto e aquele que o compreende. A intenção do intérprete é de se fazer *mediador* entre o texto e a totalidade nele subentendida. Portanto, o objetivo da hermenêutica é sempre restituir e restabelecer o acordo, preencher as lacunas¹⁶.

Gadamer vê na história da hermenêutica uma confirmação de seu pensamento. Ele recorda Santo Agostinho e a leitura do Antigo Testamento em chave cristã; o protestantismo e a retomada dessa mesma tarefa na época da Reforma; e finalmente o Iluminismo e o princípio de que: "é em virtude do seu sentido 'racional' que um texto se oferece à compreensão, somente na ausência de tal sentido somos obrigados a recorrer a uma interpretação histórica"¹⁷. Mas observa com certa ironia que justo quando o romantismo e Schleiermacher tornaram-se artífices de uma consciência histórica, curiosamente eles não pensaram em atribuir à sua própria tradição o valor de um verdadeiro fundamento.

Para Friedrich Ast¹⁸, a hermenêutica não tem que lutar para conciliar a autoridade da tradição com a razão natural, mas ela possui um papel mediador: relacionar duas tradições diferentes, estabelecer um acordo entre as verdadeiras tradições da Antiguidade e do Cristianismo. Gadamer considera que a postura de Ast, inspirada por Schelling e as filosofias idealistas, manteve a tarefa legítima de uma hermenêutica não-formal.

Gadamer fica convencido de que o conhecimento histórico e a compreensão de um texto nunca poderão ser objetivos. O historiador permanece inevitavelmente ligado à tradição, e por isso condicionado de alguma maneira. E da mesma forma quem interpreta um documento também fica influenciado. Para os hermeneutas românticos – principalmente Schleiermacher – todo texto deve ser interpretado à luz do contexto do autor para poder captá-lo no seu significado mais sincero, até chegar a uma interpretação definitiva. Em vez disso, para Gadamer, é importante apontar

¹⁶ Esboço dos fundamentos de uma hermenêutica, H-G. Gadamer in *O problema da consciência histórica*, p. 59.

¹⁷ Idem, *ibidem*.

¹⁸ Filólogo e predecessor imediato de Schleiermacher.

para o significado do texto estudado: é preciso colher a *intenção comum*¹⁹ entre autor e crítico, e isso acontece graças à tradição, que nos religa com o passado como uma corrente ininterrupta. E a hermenêutica deve assim preencher o vazio existente entre texto e intérprete.

Bem por isso, o crítico não pode desvencilhar-se nem da própria bagagem de opiniões, nem da tradição. Como Heidegger já havia esclarecido, o crítico ao interpretar um texto esboça projetos continuamente, corrigindo-os passo a passo, à medida que a decifração progride. Esses projetos são guiados pelas idéias previamente possuídas, e é necessário por isso realizar não um impossível despojamento (como propõe a escola historicista), mas uma tomada de consciência crítica e radical dos *preconceitos*²⁰, qualificando-os como tais.

Toda antecipação projetual sobre o texto aparece guiada por preconceitos dos quais nem mesmo o crítico está completamente consciente. Vê-se isso, em particular quando se dá por descontado que o material analisado tenha uma coerência interna; se aparecem incoerências, então é movida a própria aparelhagem crítica para colher o verdadeiro significado. Deste modo acontece a compreensão hermenêutica: sempre em tensão entre a “familiaridade” e o caráter “estrangeiro” do texto que a tradição nos transmite.

O preconceito é, portanto, o elemento chave da compreensão e a hermenêutica deve saber distinguir os que cegam dos que são necessários para colher aquilo que é estrangeiro. A distância temporal é um filtro útil: não deve ser superada, mas levada em consideração como elemento de continuidade que pode nos fazer pensar sobre os nossos preconceitos. Segundo Gadamer a compreensão é, em substância, uma mediação entre o presente e o passado movida pela busca da verdade; a tomada de consciência histórica é o caminho para desenvolvê-la.

1.1.2 O Caminho da Filosofia da Linguagem

¹⁹ ‘intenção comum’ no sentido de ‘visada comum’, intento, desígnio, alvo...

²⁰ ‘Preconceito’ aqui traduz a palavra alemã ‘Vorurteil’, isto é, juízo prévio. Vide p. 24 desta dissertação.

Na segunda metade do século XX²¹, Hans-Georg Gadamer já havia elaborado e amadurecido um projeto de hermenêutica filosófica situada no âmbito histórico, isto é, partindo da radical finitude do homem. Para tornar possível seu intento, precisou focar a questão do homem a partir da comunicação dos seres humanos entre si, dado que a experiência nos atesta que esta é possível. A hermenêutica enquanto filosofia transcendental consistia, portanto, na reflexão sobre as condições de possibilidade e as estruturas da comunicação. Daí concluía que a comunicação acontecia em forma de compreensão, imersa no universo da linguagem.

Arqui-conhecida e comentada, a afirmação de Gadamer: "O ser que pode ser conhecido é linguagem."²² ancora a aspiração da hermenêutica à universalidade, uma vez que vigora em qualquer tipo de comunicação. Assim ele revelava a inelidível herança nietzschiana que foi uma característica da filosofia do século XX: tratar problemas de metafísica como problemas de linguagem. Por ela, a linguagem, é possível a experiência de interpretação e a compreensão do acontecer da verdade. Nela se encontra o conteúdo transmitido que engloba a experiência do mundo e a consciência histórica. O horizonte de compreensão de um sujeito cognoscente reflete a sua finitude e sujeição às coordenadas do tempo, do espaço, e da história. Ele traz consigo as marcas de tais limites em forma de preconceitos que direcionam sua maneira de ver o mundo, de fazer escolhas, e de comportar-se. Mas esse mesmo horizonte pode ampliar-se e fundir-se com outros e pode ir modificando os próprios preconceitos.

Não admira, pois, que Gadamer tenha posto a linguagem como experiência fundante e fundamental da sua hermenêutica, pois esta se dá no diálogo, na conversação, no intercâmbio de idéias... E nesse universo se realiza um acordo entre os interlocutores e se estabelece o consenso sobre as coisas. O diálogo é o caminho para os acordos. De fato, compreensão, diálogo e acordo podem dizer-se as palavras-chaves da obra de Gadamer.

Sua preocupação era explicar como se dá a compreensão. Para ele, a compreensão acontece num encontro entre o intérprete e o interpretando. Nesse momento dá-se uma síntese entre o passado e o porvir, pois o intérprete insere-se naquilo que ele tem vivido como transmissão histórica - o seu horizonte - e a

²¹ Seu livro maior, *Wahrheit und Methode (Verdade e Método)* teve uma primeira edição em 1960.

²² *Verdade e Método*, p. 687 [478].

ampliação do próprio horizonte levará à fusão com o horizonte do interpretando. O agente existencial mediador dessa experiência hermenêutica é a linguagem. É ela que une os horizontes. Há o horizonte do passado, constituído do texto e a tradição; e há o horizonte do futuro composto pelo intérprete com sua compreensão potencial e seus preconceitos. À medida que os preconceitos vão sendo postos à prova, vai-se formando o horizonte do presente.

A maneira de o homem compreender na interpretação dá-se num processo antropológico de tradução da realidade externa para a própria realidade subjetiva. Toda a hermenêutica de Gadamer tem como objeto central a tentativa de explicar o que acontece durante o compreender interpretativo, no momento em que essa operação humana se apresenta como uma experiência antropológica, vale dizer, uma maneira de experimentar a realidade.

Para isso, a experiência dialógica de perguntas e respostas é fundamental. Quando se dispõe a interpretar um texto, o intérprete se abre para um diálogo, no qual o texto não só responde a perguntas, como também coloca seus questionamentos. Esse diálogo teoricamente não tem fim, uma vez que tem por objetivo a verdade das coisas. Mas pode dar-se por acabado quando intérprete e texto se vêm integrados numa verdade que responde às inquietações de quem faz a experiência hermenêutica.

No processo acima descrito, a tradição desempenha papel preponderante. Para que haja qualquer compreensão, é necessária a pré-compreensão, e essa vem influída pela tradição, que deverá ser confirmada pelo texto. Daí surgirá uma nova compreensão do texto modificando a tradição.

A bem da verdade, foi Martin Heidegger quem abriu o caminho para esse movimento dentro da hermenêutica quando afirmou:

A interpretação de algo como algo funda-se, essencialmente, numa posição prévia. A interpretação nunca é a apreensão de um dado preliminar isenta de pressuposições. (...) Em todo princípio de interpretação, ela se apresenta como sendo aquilo que a interpretação necessariamente já 'põe', ou seja, que é preliminarmente dado na posição prévia, visão prévia e concepção prévia.²³

²³ Heidegger, *Ser e Tempo*, I, p. 207.

Heidegger entendia dizer que toda interpretação sofre a influência das impressões, da cultura, dos pré-conceitos do intérprete. Por isso, a compreensão há de acontecer sempre num conjunto de relações – círculo hermenêutico –, dentro de um contexto histórico e social.

A grande contribuição de Gadamer foi esclarecer a natureza e o valor desses pré-conceitos no processo dialógico da interpretação.

(...) quem quer compreender um texto, em princípio, tem que estar disposto a deixar que ele diga alguma coisa por si. Por isso, uma consciência formada hermeneuticamente tem que se mostrar receptiva, desde o princípio, para a alteridade do texto. Mas essa receptividade não pressupõe nem neutralidade com relação à coisa nem tampouco auto-anulamento, mas inclui a apropriação das próprias opiniões prévias e preconceitos, apropriação que se destaca destes²⁴.

Mas quando ouvimos falar em opiniões prévias (juízos prévios, pré-conceitos, pré-juízos...) não devemos entender daí que se trate de juízos arbitrários. Ele faz questão de esclarecer desde logo que:

A compreensão somente alcança sua verdadeira possibilidade, quando as opiniões prévias, com as quais ela inicia, não são arbitrárias. Por isso faz sentido que o intérprete não se dirija aos textos diretamente, a partir da opinião prévia que lhe subjaz, mas que examine tais opiniões quanto à sua legitimação, isto é, quanto à sua origem e validade.²⁵

Como distinguir entre pré-conceitos verdadeiros e falsos? Hekman²⁶ procurou responder a quem afirmava a ambigüidade de Gadamer ao tentar discernir os critérios correspondentes a uma correta separação interpretativa.

Os verdadeiros pré-conceitos podem distinguir-se dos falsos recorrendo aos sentidos partilhados em comum, que constituem a comunidade lingüística. Os verdadeiros pré-conceitos são sempre reflexivos, isto é, revelam-nos a nós próprios, são pré-conceitos que constituem o nosso modo de vida e a

²⁴ Gadamer, *Verdade e Método*, p. 405 [273].

²⁵ *Ibidem*, p. 403.

²⁶ Professora de Ciências Políticas na Universidade do Texas, Arlington. Autora, entre outras obras, de *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*, Polity Press (UK), University Press (US), 1986. traduzido em português pelas Edições 70.

nossa autocompreensão. Os falsos pré-conceitos não preenchem esses critérios. Nas palavras de Gadamer, 'eles desfazem-se no preenchimento'.²⁷

É aqui que se introduz a tradição, pontualizada e privilegiada na estrutura de pré-compreensão²⁸. Será ela, revestida de sua autoridade, a dirigir nossos pré-conceitos. Assim o entende Manfredo Araújo de Oliveira quando diz:

Entendemos e buscamos a verdade a partir das nossas expectativas de sentido que nos dirigem e provêm de nossa tradição específica. Essa tradição, porém, não está a nosso dispor: antes de estar sob nosso poder, nós é que estamos sujeitos a ela. Onde quer que compreendamos algo, nós o fazemos a partir do horizonte de uma Tradição de sentido, que nos marca e precisamente torna essa compreensão possível.²⁹

Então, longe de idéias como 'congenialidade' ou 'relação interpessoal entre leitor e autor', compreender é participar de um sentido, de uma tradição, de uma comunicação que o texto nos faz. Como desdobramento teórico de tais pressupostos está a necessária articulação entre o caráter fundador da linguagem e a noção de tradição.

A tradição lingüística é, diz Gadamer, no sentido estrito da palavra, 'tradição', isto é, não se trata, simplesmente, aqui, de algo que restou do passado. Tradição quer dizer entrega, transmissão. Algo nos é transmitido, é dito a nós no mito, nos costumes, nos textos, portanto, sobretudo na forma da tradição escrita, cujos sinais são destinados a qualquer um que tenha a capacidade de compreender. A significação hermenêutica plena disso se desvela quando a tradição se faz escrita. A escrita traz, assim, algo novo para a situação hermenêutica, pois na forma da escrita o transmitido se faz simultâneo a qualquer presente. Pela escrita, qualquer presente pode ter acesso ao transmitido, pode, assim, alargar seu horizonte e enriquecer seu mundo com novas dimensões. A escrita realiza a transcendência do sentido acima da contingência histórica que gerou.³⁰

Rejeitando a concepção iluminista segundo a qual a tradição seria uma fonte de erros e superstições, Gadamer critica o preconceito contra o preconceito. Ele

²⁷ Hekman, S.J. *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*, p. 167.

²⁸ Para uma relação mais ampla das citações de *Verdade e Método* sobre a tradição, vide o 3º. Capítulo desta dissertação.

²⁹ Oliveira, M. *Reviravolta lingüístico pragmática na filosofia contemporânea*, p. 228.

³⁰ *Ibidem*, p. 233.

emprega a palavra alemã *Vorurteil*: composta pela preposição *vor* – que em sentido temporal rege sempre dativo, exprimindo o sentido de anterioridade (antes de), e pelo substantivo *Urteil* – que na linguagem jurídica significava inicialmente a sentença. Juntas, formam a palavra *Vorurteil* com o sentido de uma sentença prévia, correspondente ao latim *praeiudicium*³¹. Pode ser traduzida por ‘juízo prévio’, mas a forma mais provocativa ‘preconceito’ ganhou a preferência dos tradutores.

Na sua acepção filosófica, antropológica e cultural, o conceito de “tradição” mereceu, ao longo do séc. XX, a atenção de estudiosos dessas diversas áreas. Mas, parece que foi no campo da hermenêutica filosófica que esse termo mereceu uma verdadeira reabilitação, depois que o iluminismo o havia relegado ao rol das coisas injustificáveis, obsoletas e inúteis.

O filósofo colocou sob suspeita os fundamentos do Iluminismo, principalmente no que dizia respeito à dependência do método das ciências naturais por parte das ciências humanas, considerando que tal método – em si bom e produtivo naquelas ciências – faz passar despercebidos elementos importantes para o filósofo e praticantes das ciências humanas e sociais.

Ademais, afirma que a linha de pensamento iluminista hesita em ver a inevitabilidade dos preconceitos em todo processo de compreensão. Ora, se é verdade que não é possível livrar-se de preconceitos, na medida em que eles de fato possibilitam a comunicação, é lícito supor a existência de preconceitos legítimos. Donde se vê que o juízo negativo de inspiração iluminista sobre o preconceito constitui na realidade outro preconceito; e gravíssimo preconceito já que até hoje ninguém parou para refletir sobre ele. Segue-se daí a necessidade da reabilitação de autoridade e tradição. Essas não são necessariamente fontes de falso conhecimento, nem de coisas cabalísticas ou mentirosas. Nem devem ser aceitas de maneira cega. Nesse sentido, fonte da autoridade não é o poder e sim o reconhecimento e o conhecimento de que o outro está de posse de um juízo e compreensão superiores, e por isso merece crédito.

Claro que mais de uma vez Gadamer precisou esclarecer o que pretendia com a defesa da tradição e, mesmo em tempos mais recentes, sua postura ainda causa perplexidades³², por isso, ele escreveu:

³¹ Cf. Prévot, J. *Gramática Elementar da Língua Alemã*, p. 57.

³² Tal é o caso, por exemplo, da leitura feminista, sempre desfavorável a Gadamer. Cf. Lorraine Code, editor. *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer*. Penn State University Press. 2006.

É evidente que a expressão que utilizo, às vezes, dizendo que importa aderir à tradição, favorece mal-entendidos. Não significa uma preferência pelo tradicional, ao qual deveríamos nos submeter cegamente. A expressão “adesão à tradição” significa, antes, que a tradição não se esgota no que sabemos de nossa própria tradição e da qual temos consciência, de tal modo que pudéssemos suspendê-la mediante uma consciência histórica adequada. A mudança do vigente é uma forma de adesão à tradição não menos que a defesa do vigente. A tradição se dá propriamente numa constante mudança.³³

Para Gadamer, a consciência da finitude de nossa compreensão é um fato positivo: esta é uma questão fecunda antes que nihilista, pois, ao mesmo tempo em que nosso saber e nossa compreensão são limitados, são também constante criação de sentido:

O diálogo com a tradição é um diálogo autêntico no qual participa ativamente o aludido por sua palavra. (...) Nessa medida, a interpretação da tradição não é nunca sua mera repetição lingüística, mas sempre algo como uma nova criação da compreensão que se torna sua determinação na palavra interpretativa.³⁴

A tradição é para Gadamer um elemento-chave de seu pensamento. O horizonte se configura na história, na qual interagem as experiências humanas. A fusão de horizontes se dá no constante domínio da tradição, já que nela o antigo e o novo se conjugam e crescem equilibradamente. Não há nem estancamento, nem supressão da memória do passado.

O que se procura descobrir na experiência hermenêutica é um acontecer histórico, mais especificamente, o acontecer da tradição. Esta age como acontecimento moral, que é capaz de expressar-se livremente. Para o autor de *Wahrheit und Methode (Verdade e Método)*, a tradição não é algo a ser diminuído ou descartado, como se pudesse diminuir sua consciência do presente, antes, é um elemento vital que se sintetiza na forma mesma de compreender do homem.

³³ Gadamer, H-G. Réplica à Hermenêutica e crítica da ideologia, in *Verdade e Método*, v. 2, p. 312 [268].

³⁴ Dutt, C. *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, p. 38.

A relação que acontece na experiência hermenêutica é impossível sem a tradição, como fato objetivo, como contributo próprio do sujeito; e tal relação se expressa na forma como se transmite a tradição por meio da linguagem.

Gadamer supera a maneira própria de o movimento romântico entender a tradição, pois a considera inserida na historicidade; é a tradição que permite a consciência da eficácia histórica.

1.2 A INVESTIDA DE HABERMAS E A REAÇÃO DE GADAMER

Em 1967, o filósofo alemão Jürgen Habermas, procedente da Teoria Crítica ou Escola de Frankfurt, submeteu o livro de Gadamer *Wahrheit und Methode* (*Verdade e Método*) a uma revisão profundamente crítica. O alvo principal era a secção em que Gadamer discute a reabilitação de preconceito, autoridade e tradição, bem como a teoria da “consciência histórico-efetiva”. As considerações de Habermas desencadearam um debate que se estendeu por anos a fio, merecendo a intervenção de filósofos como Paul Ricoeur, e só se calando com a morte de Gadamer em 2002.

Embora fecundo em idéias e interessante nas argumentações, aqui nos ocuparemos somente da parte do debate que diz respeito à tradição. Habermas mostra-se bem disposto a valorizar a hermenêutica como reflexão auxiliar para as ciências sociais. Mas não pode aceitar a identidade proposta por Gadamer entre autoridade e conhecimento. Nem pode aceitar a tradição como estrutura cultural isenta de carácter ideológico.

É desse dossiê que extrairei as linhas de força do conflito que opõe hermenêutica e teoria crítica das ideologias. Tomarei por pedra de toque do debate a apreciação da *tradição* nas duas filosofias. À sua apreciação positiva da hermenêutica, responde o enfoque suspeito da teoria crítica das ideologias, que pretende ver nesta apenas a expressão sistematicamente distorcida da comunicação, sob os efeitos de um exercício não reconhecido da violência.³⁵

³⁵ Ricoeur, P. *Interpretação e Ideologias*, p. 100.

De fato, em nosso contexto de linguagem sistematicamente perturbada, as tradições se tornam facilmente manipuláveis por quem detém o poder. Somente num contexto onde se tenha alcançado a comunicação sem dominação poderiam convergir crítica das ideologias e hermenêutica. A hermenêutica, por assim dizer, bate, a partir de dentro, nas paredes do contexto da tradição; tendo experimentado e reconhecido esses limites, ela não pode mais colocar como absolutas as tradições culturais³⁶, diz Habermas, considerando que a reflexão precisa entrar em questão não como hermenêutica e sim como crítica: a substancialidade se dissolve na reflexão, porque essa não apenas confirma, mas também rompe forças dogmáticas³⁷.

Enfeitiçados pelo conceito de 'tradição', aos homens de nosso tempo podem passar despercebidas a dimensão ideológica e a influência de elementos que sobrevivem junto com a tradição: alianças com o poder, grupos dominadores, forças... que condicionam o desenvolvimento, as transformações e a justiça social. Nesse contexto, é impossível prever se o homem agirá pelo mais razoável. O perigo é que a tradição (existente ou inventada) venha a constituir uma armadilha a serviço de forças de dominação ou interesse econômico. Uma vez instrumentalizado, o entendimento serviria como arma promotora de algum regime de opressão e violência, a exemplo de quando se precisava justificar o patriotismo, nacionalismo, colonialismo, imperialismo, fundamentalismo, etc. e apelou-se repetidamente para o *Welt des Geistes* de Hegel.

Corremos o risco de sucumbir a forças poderosas perpetradoras de várias formas de dominação: censura, manipulação de consciência, comunicação viciada, educação direcionada, e coisas do gênero. Por isso, é tão importante conservarmos nossa capacidade de criticar racionalmente essas forças.

É nesses motivos que se ancora a reserva de Habermas em relação à atitude conservadora de Gadamer, que tende a apelar para a autoridade da tradição, embora como possibilidade racional.

O valor da tradição e a linguagem situada dentro dela são o perno ao redor do qual gira o confronto entre Gadamer e Habermas. De um lado temos o enfoque hermenêutico e uma visão mais positiva e esperançosa, por outro, a crítica da ideologia e a 'suspeita' em relação a tudo o que se refere à tradição.

³⁶ Habermas, J. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, p. 287.

³⁷ idem, p. 284.

Paul Ricoeur reuniu três grandes pensadores e os qualificou de ‘mestres da suspeita’ por causa de seus sistemas de pensamento e suas maneiras de encarar aquilo que é humano: Nietzsche, Marx, e Freud. De fato, Nietzsche nos chama a suspeitar de que nossas ações têm por base uma moral do ressentimento; Marx nos faz suspeitar de que nossas ações resultam de superestruturas que mantêm o sistema de dominação capitalista; e Freud nos leva a suspeitar de que nossas ações são frutos do inconsciente movido pela libido. Para esses mestres a interpretação se faz como um ‘exercício da suspeita’. Tal atitude de suspeita, nas palavras de Ricoeur significa “ver a tradição meramente como a expressão sistematicamente distorcida da comunicação sob desconhecidas condições de violência”³⁸. A crítica de Habermas parece enquadrar-se muito bem aí.

Para Habermas, aceitar que a prática material da vida é determinada por uma consciência linguisticamente articulada, é cair num idealismo. Ademais, o diálogo tal como proposto por Gadamer é uma prática suspeita, pois o acordo geral que apóia uma discussão amiúde é um acordo falso, distorcido por relações materiais de poder. Donde, aceitar o projeto de Gadamer implicaria em aceitar um grande conservadorismo. Por isso, Habermas irá procurar manter uma distância crítica da tradição, que lhe permita contestar forças dogmáticas, e recusará a convergência entre conhecimento e autoridade³⁹.

O diálogo entre tradição e reflexão exigiria uma matriz epistemológica que englobasse a ambas e que permitisse verificar as regras fundamentais de tal conversação. Afora disso, não há como garantir a isenção à lei da subjetividade, nem como evitar o retorno de preconceitos e pressuposições da tradição.

Habermas parece ter encontrado o calcanhar de Aquiles do projeto heidegger-gadameriano. Eles dão fundamento para algo perigoso, isto é: mesmo se não tem que ser necessariamente assim, o projeto deles possibilita a auto-reflexão e a crítica sem compromisso.

Segundo Ricoeur, Habermas está procurando o “ponto de Arquimedes” ou algum tipo de “idealismo de linguisticalidade” que Gadamer desde cedo rejeitou como possibilidade genuína⁴⁰. O problema principal aparece ligado à reivindicação de universalidade que Gadamer pretende para o projeto hermenêutico.

³⁸ Ricoeur, P. *Interpretação e Ideologias*, p. 126.

³⁹ Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*, p. 255.

⁴⁰ Cf. Ricoeur, P. *Interpretação e Ideologias*, passim.

Podemos ir diretamente ao ponto crítico – ao *Brennpunkt* – que Habermas ataca desde a sua *Lógica das ciências sociais*, a saber, a concepção da consciência histórica e a reabilitação, em forma de provocação, dos três conceitos interligados de preconceito, autoridade e tradição.⁴¹

O texto de Ricoeur segue explicando que Gadamer conduz um debate entre o ‘distanciamento alienante’ – *Verfremdung* – implicado pela objetividade das ciências humanas, e a ‘relação primordial de pertença’ – *Zugehörigkeit* – condição necessária para a existência de relação com o histórico enquanto tal. É o que aparece nas três partes de *Wahrheit und Methode* (Verdade e Método), ou seja, na esfera estética, onde o exercício do juízo crítico é precedido e possibilitado pela experiência de ser apreendido. Na esfera histórica, onde o exercício de uma metodologia histórica para as ciências humanas e sociais é precedido e possibilitado pela consciência de ser carregado por tradições que me precedem. E na esfera da linguagem onde toda redução instrumental da linguagem e toda pretensão de dominar por técnicas objetivas, as estruturas do texto de nossa cultura é precedida e possibilitada pela co-pertença às coisas ditas pelas grandes vozes dos criadores de discurso.⁴² A conclusão de Ricoeur é que uma única tese perpassa essa obra principal de Gadamer, a saber, a teoria da consciência histórica. E junto a ela, também a preocupação de sugerir caminhos para a sua aplicação, que haveria de resultar na práxis.

Mas nada disso convence Habermas, ele não aceita os fundamentos que Gadamer apresenta para a reivindicação de universalidade. Ele provavelmente preferiria ver a fundamentação construída a partir de preocupações pela justiça social, promoção humana, consciência ecológica, ação comunicativa etc.

Para levantar o questionamento sobre as condições de possibilidade do conhecimento e o poder que este exerce sobre as ações humanas, Habermas desenvolve o conceito de *interesse*. Em sua obra *Erkenntnis und Interesse* (1968) considera que a pretensa neutralidade da ciência e da técnica é uma ilusão, já que ambas servem, direta ou indiretamente, aos *interesses* das classes dominantes.

⁴¹ Ricoeur, P. *Interpretação e Ideologias*, p. 103.

⁴² Idem, pp. 103-104.

Daí defender ele que a postura hermenêutica há de ser de enfrentamento e crítica diante da tradição dominante, dos preconceitos, das distorções de comunicação que sobrevivem sob a cumplicidade da linguagem. Por isso, ele irá opor a crítica da ideologia à tradição; o julgamento ao preconceito; e a razão (*Vernunft*) ao entendimento (*Verstand*): uma espécie de hermenêutica anti-Gadamer armada com os recursos da ética comunicativa por Habermas e Karl Otto-Apel.

Claro que Gadamer também enfatiza a razão (*Vernunft*) e por isso não se mostra a priori avesso à ação comunicativa, mas para ele, é do espírito da tradição que vai brotando aquilo que é razoável no decurso de um diálogo.

Uma das objeções de Gadamer a Habermas será que este se refere à linguagem como a uma mera dimensão social entre outras; a compreensão resta como que tecnicada no seu projeto. Enquanto para ele, Gadamer, as pré-compreensões a respeito de interesse podem ser reveladas pela hermenêutica. E assim insiste em reivindicar a universalidade para a hermenêutica filosófica, dizendo que essa:

Reivindica a universalidade. Fundamenta-a dizendo que a compreensão e o entendimento não significam primária e originalmente um procedimento ensinado metodologicamente, mas uma forma de realização da vida social humana, que em última formalização representa uma comunidade de diálogo. Nada pode ser excluído dessa comunidade de diálogo, nenhuma experiência de mundo.⁴³

Na mesma página, Gadamer afirma que mesmo a especialização das ciências modernas, as formas de organização do trabalho material, as instituições de poder e administração política encontram-se dentro da experiência hermenêutica que se concretiza na comunidade de diálogo.

Não foge a Gadamer que, para justificar sua reflexão, Habermas se apóia no exemplo da psicanálise. Essa ciência deveria ser o paradigma para a reflexão social por utilizar uma reflexão crítica emancipatória capaz de dissolver os bloqueios da comunicação distorcida. E a mesma reflexão emancipatória seria necessária também no campo social. O pressuposto é que quando um paciente neurótico defende sua neurose, ele sofre com a distorção sistemática da comunicação, mas

⁴³ Gadamer, H-G. Réplica à Hermenêutica e crítica da ideologia, in *Verdade e Método*. v. II, p. 297.

não sofre sozinho. Com ele sofre também do mesmo mal toda consciência social resignada e conivente com o caráter coercitivo do sistema social vigente.

Gadamer objeta que, no fundo, Habermas está querendo encontrar na psicanálise uma peculiaridade metodológica, uma técnica que possa ser aplicada também às ciências sociais. Mas, mesmo Lorenzer⁴⁴ em quem Habermas se apóia para a descrição do método, e Giegel “reconhecem que o tratamento psicanalítico não pode ser como uma técnica e sim como um trabalho comum de reflexão”.⁴⁵

Uma última palavra sobre a tradição. Gadamer defende a hermenêutica em favor do verdadeiro sentido da comunicação, e afirma que os preconceitos devem ser avaliados também frente à tradição (*Überlieferung*) cultural dos textos. O sentido de tradição é aqui a transmissão dos textos que pode dar ocasião a alterações mais ou menos involuntárias. Mas na mesma página, acrescenta logo em seguida, empregando sempre *Tradition*, no sentido de algo que nos ultrapassa e do qual mal nos damos conta:

É evidente que a expressão que utilizo, às vezes, dizendo que importa aderir à tradição, favorece mal-entendidos. Não significa uma preferência pelo tradicional, ao qual deveríamos nos submeter cegamente. A expressão “adesão à tradição” significa, antes, que a tradição não se esgota no que sabemos de nossa própria tradição e da qual temos consciência, de tal modo que pudéssemos suspendê-la mediante uma consciência histórica adequada. A mudança do vigente é uma forma de adesão à tradição não menos que a defesa do vigente. A tradição se dá propriamente numa constante mudança.⁴⁶

Encontramos aí um primeiro sinal da diferença conceitual de tradição entendida como *Überlieferung* e tradição entendida como *Tradition*. Essa hipótese iremos desenvolver amplamente no terceiro capítulo desta dissertação.

⁴⁴ Alfred Lorenzer (1922-2002), autor entre outras obras de *Arqueologia da Psicanálise*. Seu pensamento visa integrar nas ciências humanas as dimensões psicológica, sociológica e biológica.

⁴⁵ Cf. Gadamer, H-G. Réplica à Hermenêutica e crítica da ideologia, in *Verdade e Método*. v. II, p. 301.

⁴⁶ Gadamer, H-G. Réplica à Hermenêutica e crítica da ideologia, in *Verdade e Método*. v. II, p. 312.

No que concerne à aceitação ou rejeição da tradição, o século XX foi muito movimentado, e não só no campo propriamente das idéias, a filosofia, mas também nas instituições, nos movimentos sociais e na política. Isso conduz à pergunta: como foi, ao longo da história anterior, considerada a tradição? Teria ela sido sempre um pomo de discórdia, um ponto de contradição? O próximo capítulo tece considerações sobre esse assunto que parecem úteis para uma compreensão mais profunda do nosso objeto de estudo.

CAPÍTULO II

2 OBSERVAÇÕES SOBRE AS TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS SOFRIDAS NA ACEITAÇÃO E CONTESTAÇÃO DA TRADIÇÃO

A atitude diante do fenômeno da tradição tem sofrido variações ao longo da história. Acolher ou repudiar algo que chega do passado, apenas por causa da autoridade secular de que se reveste, têm sido posturas às quais vem atribuído

mérito ou demérito segundo o período histórico e o ambiente social que se considere. Essas oscilações serão nosso objeto de estudo.

Primeiramente, falar da tradição nos remete quase inconscientemente a coisas do passado, portanto antigas. Mas é necessário advertir que se é verdade que tudo o que é tradicional é antigo, isso não implica necessariamente que tudo o que é antigo constitua de per si uma tradição. É preciso levar em conta o processo histórico que lhe confere autoridade, ou seja: um processo político, ou complicado, ou violento...

Às vezes, falamos de tradição como transmissão, isto é, como veículo, meio de passagem de uma geração a outra de um elemento qualquer da cultura de um povo (leis, costumes, memórias, notícias históricas, etc.): é o caso quando se fala de 'um fato conhecido por antiga tradição'. Outras vezes, utilizamos o termo 'tradição' no sentido de continente, isto é, algo que engloba e abriga uma série de elementos; é assim quando se diz que 'muitos mitos indígenas hoje fazem parte da tradição sertaneja'. Empregamos também a mesma palavra 'tradição' agora como conteúdo quando queremos nos referir a cada uma das notícias, memórias, usos, etc.; assim, falamos no 'estudo das tradições populares'. Todos esses significados podem ser reconduzidos à área semântica de transmissão, entrega.

Contudo, mais do que a polissemia do termo, interessa-nos a postura que se assumiu, ora de aceitação incontestada, ora de rejeição diante da tradição, e como a discussão do tema pode ajudar a esclarecer nossa própria postura diante desse fenômeno hoje.

2.1 NA ANTIGUIDADE

Desde remota antiguidade, a tradição gozava de respeito e autoridade por aquilo que ela era: veículo, continente e conteúdo de dados históricos e culturais. Afinal, todo povo conhecia um conjunto de costumes, usos e ritos que uma geração herdava das anteriores e, por considerá-lo valioso, legava às seguintes.

Vemos entre os gregos⁴⁷, no costume que tinha Esparta de não guerrear durante a lua cheia de agosto quando se celebrava o festival sagrado da Carneia, bom exemplo de como os antigos primavam pelo respeito à tradição, procurando sempre preservá-la antes que contestá-la. Mesmo se por bem duas vezes o destino da nação esteve em jogo, com as histórias de *Maratona* e, depois, de *Leônidas e os trezentos*, durante as guerras pérsicas, ao que se sabe ninguém contestou o fato de tal tradição ter razão suficiente em si mesma.

Até um gênio da envergadura de Aristóteles não hesita em acolher na sua obra *Metafísica* uma tradição segundo a qual os antigos consideravam deuses os corpos celestes e preocupa-se quanto muito em purificá-la de elementos míticos posteriormente acrescentados, para vesti-la novamente de autenticidade a fim de que essa fosse capaz de lhe garantir o fundamento de sua filosofia:

Foi transmitida aos posteriores pelos antigos e muito remotos, uma tradição em forma de mito, segundo a qual esses seres são deuses e o divino abarca toda a natureza. O mais foi acrescentado miticamente para persuadir à multidão, e em proveito das leis e do bem comum. Dizem, com efeito, que esses são de natureza humana, ou semelhantes a alguns dos outros animais, e outras coisas afins a essas e parecidas com as já ditas, das quais, se alguém separa e aceita só o verdadeiramente primitivo, quer dizer, que acreditavam que as substâncias primeiras eram deuses, pensará que está dito divinamente e que, sem dúvidas, tendo sido desenvolvidas muitas vezes na medida do possível as distintas artes e a filosofia, e novamente perdidas, salvaram-se até agora, como relíquias suas, essas opiniões. Assim, pois, só até este ponto nos é manifestada a opinião de nossos maiores e a tradição primitiva.⁴⁸

Outra coisa era o valor atribuído por Plotino a tudo o que vinha dos antigos, a ponto de uma opinião que tivesse o aval da antiguidade, dirimir imediatamente uma questão sem necessitar de investigação posterior, uma vez que os antigos filósofos eram considerados iluminados e brindados com a posse da verdade. É o que vemos, por exemplo, quando Plotino trata da diferença entre eternidade e tempo. Ele começa dizendo que, quando pensamos nisso, forjamos por nós mesmos em nossas almas uma intuição muito clara, mas, se precisarmos fazer um exame mais atento desse assunto e dar explicações, seremos tomados de dúvidas e então deveremos:

⁴⁷ Cf. Michalany, D. *Universo e Humanidade*. v. I, p. 73.

⁴⁸ Cfr.: *Met* XII,8,1074b. Disponível em www.philosophia.cl.

(...) (considerar) as opiniões dos antigos sobre esse particular. As quais, certamente, diferem em certo sentido, porém são idênticas em outro. Com isso, cessamos nossa investigação e damos-nos por satisfeitos se alguém nos pede para manifestarmos qual é a opinião deles. Já completamente comprazidos, abtemo-nos, então, de levar adiante a pesquisa. Parece como se devêssemos pensar que a verdade foi descoberta por alguns dos antigos e bem-aventurados filósofos. Convém que examinemos, sem dúvidas, sobretudo quem são os que alcançaram a verdade e como nós poderemos chegar ao conhecimento de tudo isso.⁴⁹

De fato, o texto da *Enéadas* acima citado prossegue com a apresentação das opiniões dos filósofos, começando pelos que afirmam diferir a eternidade do tempo, sem nunca sugerir a conveniência de se verificar a consistência de tais opiniões. Há quem diga que essa postura de autenticar um conhecimento pela sua antiguidade deu fundamento para a criação de documentos fictícios que deveriam ser levados em conta só pelo fato de fazerem parte de uma tradição. Tal seria o caso do *Corpus Hermeticum* atribuído por alguns a Hermes Trimegistro e por outros ao próprio Moisés.

No campo propriamente religioso, uma tradição se instaura quando os primeiros cristãos não só continuam a transmitir os evangelhos, mas também começam a fazer uma releitura de todo o Antigo Testamento à luz do evento Cristo. A vida de Jesus, principalmente sua paixão e morte, passa a ser o cumprimento das profecias do Antigo Testamento em relação ao Messias⁵⁰.

2.2 NA IDADE MÉDIA

Durante toda a Idade Média, a tradição está enraizada no modo de vida diário e na história do povo tanto judeu quanto cristão. De fato, os judeus mantêm do século VI ao X uma escola de reconstituição do texto bíblico chamada de Tiberíades

⁴⁹ Cfr.: *Enneade* III,7,1.

⁵⁰ Cf. Bagatti, B. *A Igreja da Circuncisão*, pp. 171-179.

ou dos Masoretas⁵¹. Seu principal trabalho consistiu em fixar uma tradição: as vogais no texto hebraico, escrito inicialmente só com consoantes.

Os cristãos continuam firmes na releitura do Antigo Testamento em chave cristológica⁵², apoiando-se muitas vezes na *Septuaginta*. É o que se pode ver na leitura, por exemplo, do salmo 22 (21) em cujo versículo 17 a palavra כַּאֲרִי (R'C) do texto hebraico é lida pelos cristãos como *Caaru* (= transpassaram), e pelos judeus como *Caari* (= como um leão). Assim, os cristãos (São Justino, São Jerônimo etc.) viram aí uma profecia referente à paixão de Cristo: “transpassaram minhas mãos e meus pés”. Já os rabinos:

Caari vaday veraglay - A palavra *caari* significa “como um leão” e não tem nada a ver com o verbo transpassar, conforme está traduzida nas bíblias comuns. Esta frase quer dizer: “trituraram-me as mãos e os pés como faz o leão com a sua presa”⁵³.

Da mesma forma, apropriam-se os cristãos do *Cântico dos Cânticos*, um magnífico poema lírico sobre o amor humano, o amor de um homem e uma mulher, e interpretam-no *alegoricamente* como sendo um cântico do amor de Cristo por sua Igreja⁵⁴. Ao lado disso, há uma regra de fé vigente e os vínculos que ela instaura: meios institucionais que lhe permitem rejeitar os erros doutrinários e as divisões. O magistério vivo da Igreja detém a responsabilidade de interpretar autenticamente as Escrituras.

Aos Padres da Igreja fora transmitida a convicção de que o Antigo Testamento era um documento cristão. A *Bíblia* que eles tinham era a tradução grega chamada ‘dos Setenta’, que, a julgar pelas abundantes citações, alusões e referências do Antigo Testamento presentes no Novo, fora também a *Bíblia* de Cristo e dos Apóstolos⁵⁵. Uma prova direta de que os cristãos viam o cumprimento das antigas profecias em Jesus está na apologética de *Mateus* e na *Carta aos Hebreus*, mas também os outros livros o confirmam. Nesse contexto, o método alegórico de

⁵¹ O termo *Masoreta* deriva do termo hebraico *Masorá*, correspondente ao latim *tradere*. Cf. Perrella, G. *Introduzione Generale alla Sacra Bibbia*, pp. 186-187.

⁵² Cf. De Lubac, H. *A Escritura na Tradição*, pp. 152-164.

⁵³ Melamed, Meir Matziliah. *Sidur - tradução, explicações e comentários*, p. 147.

⁵⁴ É o caso, por exemplo, de Orígenes *In Canticum Canticorum*; e São João da Cruz no *Cântico espiritual*.

⁵⁵ Cf. Ehrman B. D. *O que Jesus disse? O que Jesus não disse?* p. 35.

interpretação do Antigo Testamento foi o primeiro recurso utilizado pela Igreja Cristã para manter a tradição que fizera do Antigo Testamento um documento cristológico⁵⁶.

Será útil, também para melhor compreensão do próximo capítulo, um breve excuroso sobre a hermenêutica patrística, com atenção para o método alegórico, principalmente em Santo Agostinho.

Os Santos Padres procuravam entender o verdadeiro sentido do Livro Sagrado, aquele intencionado pelo autor e exposto com suas palavras ou com o objeto expresso pelas suas palavras. Não concebiam a Sagrada Escritura um livro como qualquer outro, mas um livro divino-humano contendo não só os sentidos que trazem os demais livros, mas principalmente sentidos estritamente próprios e particulares.

A nomenclatura que pretende distinguir os vários sentidos é muito variada e algo obscura entre os Padres. Orígenes⁵⁷, por exemplo, ao que parece baseando-se na tricotomia de Platão, distingue três sentidos no texto: primeiro, o *somático*, destinado aos simples, que ele identifica com a *~istori,a*, o sentido histórico, ou literal-próprio. Em seguida o sentido *psíquico*, para os adiantados, que parece corresponder ao menos em parte ao sentido moral ou edificante. Por fim o sentido *pneumático*, para os perfeitos, que parece englobava os sentidos metafórico, típico e acomodaticio.

Sem pretender uma correspondência perfeita entre as nomenclaturas dos vários Padres, faremos a seguir um resumo da classificação dos sentidos de um texto, tal como em geral os entenderam os Padres⁵⁸. O primeiro tipo de sentido, que poderíamos chamar literal (*sensus verborum*) está presente em todos os livros humanos e *também* na Bíblia; e é entendido por Deus (autor principal) e *também* pelo homem (autor instrumental). O segundo tipo de sentido, chamado típico (*sensus rerum*), não é expresso imediatamente pela palavra, mas pela coisa que a palavra exprime (pessoas, coisas, fatos...). Todavia, o sentido típico está fundado no

⁵⁶ Cf. Ramm, B. *Protestant Biblical Interpretation*, pp. 28-33.

⁵⁷ *De principiis* 4,11. MG 11,364. Cf. Perrella, G. *Introduzione Generale alla Sacra Bibbia*, p. 259, nota 256.

⁵⁸ Cf. Perrella, G. e Vagaggini, L. *Introdução à Bíblia*, pp. 209-210.

sentido literal e o pressupõe, e só é entendido por Deus, o homem poderá entendê-lo na medida em que Deus lho revelar⁵⁹.

Distingue-se o sentido literal em literal-próprio, quando as palavras são tomadas em seu significado óbvio e original; e literal-figurado, quando as palavras são tomadas segundo uma figura que apresenta certa afinidade com o significado óbvio da palavra. Aqui devemos distinguir: comparação e metáfora, parábola e alegoria, fábula e símbolo⁶⁰. A comparação consiste na aproximação de dois termos, usados em sentido próprio, por meio de uma partícula (como, semelhante a...)⁶¹; já na metáfora abole-se a partícula e os termos são usados em sentido figurado e identificados pelo verbo 'ser'⁶². A parábola é o desenvolvimento de uma comparação numa narrativa: os termos são tomados em sentido próprio e duas situações são aproximadas por meio de partículas (é como, é semelhante...)⁶³; já a alegoria é o desenvolvimento de uma metáfora: os termos são tomados em sentido figurado por motivo de semelhança⁶⁴. A fábula é uma narrativa fictícia e inverossímil com finalidades didáticas, que apresenta seres inanimados ou irracionais com atributos de razão e fala⁶⁵. Símbolo é o sinal representativo de uma idéia, um personagem, uma instituição; consiste no confronto de duas situações, mas, à diferença da parábola, o símbolo se desenvolve não através de uma narrativa, e sim mediante um sinal ou ação real⁶⁶.

Merece ainda uma palavra a acomodação bíblica⁶⁷: adaptação das palavras do texto sagrado a pessoas ou coisas totalmente diversas daquelas que o autor intencionou, por certa semelhança real ou verbal. Dela fizeram uso Jesus, os hagiógrafos, e principalmente os Santos Padres. Houve também abusos com acomodações feitas por alusão, tirando às palavras o sentido que têm no texto e

⁵⁹ Em Jo 6,31.39 Jesus explica o sentido típico do maná, alimento do povo no deserto (Ex 16,14-36; Nm 11,4-9) como sendo sinal da Eucaristia.

⁶⁰ Cf. Perrella, G. e Vagaggini, L. *Introdução à Bíblia*, pp. 211-212.

⁶¹ O profeta Isaías diz que o Messias será como a ovelha conduzida ao matadouro (Is 53,7).

⁶² João Batista diz que Jesus é o cordeiro de Deus (Jo 1,29), porque nele se encontram características semelhantes às de um cordeiro.

⁶³ Jesus usava parábolas para ensinar verdades relativas ao Reino de Deus: é semelhante a um grão de mostarda, ao fermento misturado à farinha, etc.

⁶⁴ Jesus diz: "Eu sou a videira, vós sois os ramos. Quem permanece em mim, e eu nele, dá muito fruto." (Jo 15,5).

⁶⁵ Temos só dois casos na Bíblia: as árvores procuram um rei (Jz 9,8-15) e o cardo do Líbano pede a mão da filha do cedro para seu filho (2Rs 14,9).

⁶⁶ A cruz representa a redenção. O pastor representa Jesus, etc.

⁶⁷ Cf. Perrella, G. e Vagaggini, L. *Introdução à Bíblia*, pp. 214.

contexto, e atribuindo-lhes um significado completamente diverso, por simples jogo de palavras⁶⁸.

O que temos dito até aqui se refere ao sentido literal. Passamos agora ao sentido típico⁶⁹, que é aquele em força do qual um objeto do Antigo Testamento (tu,poj ou figura) expresso pela palavra, só na intenção do autor divino está ordenado a significar *um outro objeto* (avntítupoj ou figurado) do Novo Testamento. Difere o tipo do símbolo em que este, embora real como o tipo, tem, porém, como única finalidade indicar uma outra coisa e nisso se esgota toda sua razão de ser. Já o tipo, além de indicar uma outra coisa (futura), é ao mesmo tempo entendido por si mesmo e independentemente da sua relação com a outra coisa. Assim, no símbolo é entendido um sentido só (o literal), enquanto que no tipo, deve-se distinguir, além do sentido literal, também um outro sentido superior (típico) entendido e querido só por Deus.

Os Santos Padres preferiam o sentido típico não por sua dignidade superior, posto que tanto o sentido típico quanto o literário vêm de Deus, e sim pelo objeto: a figura contida no sentido literal era considerada obviamente inferior ao figurado contido no sentido típico; por exemplo, o cordeiro pascal era imensamente inferior a Cristo, do qual era figura.

Já houve quem chamasse o sentido típico de alegórico⁷⁰, e até ocorre na Bíblia (uma única vez) essa expressão, mas tal uso se presta a não poucos equívocos. De fato, na retórica é chamada alegoria a metáfora continuada (como vimos acima); alegoria é chamado no sistema de Orígenes o sentido pneumático que nega ou ao menos despreza a história e tudo idealiza; e por fim, chama-se alegoria à tipologia, que tem por base a história.

Quando o sentido típico tem por objeto Cristo ou a Igreja, ele é chamado *alegórico*⁷¹. É dito *tropológico* quando tem por objeto os costumes, traz uma lição

⁶⁸ As obras de São Bernardo, por exemplo, estão cheias de acomodações bíblicas, cujo tecido lhes confere uma unção particular. Mas os abusos não faltaram em outros escritores, por exemplo, acomodar as palavras: “Cum sancto sanctus eris..., et cum perverso perverteris” do Sl 18 (17),26s, para dizer que o homem se torna bom com os bons e mau com os maus, quando o verdadeiro sentido é que Deus se mostra benigno com os bons e terrível com os malfeitores. Abusos como esse já foram muito freqüentes. Enfim, é como se, hoje, alguém quisesse relacionar a passagem: “*Videntes autem stellam gavisii sunt gaudio magno valde*” (Mt 2,10), com a estrela vermelha, símbolo do PT (Partido dos Trabalhadores).

⁶⁹ Cf. Perrella, G. *Introduzione Generale alla Sacra Bibbia*, pp. 274-277.

⁷⁰ Cf. Perrella, G. *Introduzione Generale alla Sacra Bibbia*, p. 276.

⁷¹ Por exemplo: Melquisedeque, sacerdote, é figura de Cristo, sacerdote eterno (Gn 14,18-20; Hb 7). A arca de Noé é figura da Igreja (Gn 6,14; 1Pd 3,20).

moral⁷². E por fim é dito *anagógico* quando tem por objeto a vida futura⁷³. Essa classificação é antiqüíssima e seus elementos (embora com nomenclatura diversa) remontam a Santo Agostinho. No livro *De utilitate credendi*, um escrito apologético dirigido a certo Honorato, ele diz: "A Escritura toda, chamada Antigo Testamento, é transmitida àqueles que se dedicam com afinco a conhecê-la segundo os quatro modos de entendê-la: segundo a história, a etiologia, a analogia, e a alegoria"⁷⁴. Mas foi na Idade Média que o dominicano Agostinho de Dácia compôs um dístico que resumia essa doutrina: *Litteras gesta docet; quid credas allegoria; Moralis quid agas; quid speres anagogia.*⁷⁵

Encontramos em Santo Agostinho um lamento pelo uso excessivo ou pela rejeição peremptória a que alguns chegavam no emprego da tipologia, por isso, propõe como condição indispensável respeitar-se o sentido literal, ou seja, a verdade histórica:

Para mim, assim como muito parece errar quem afirma que naquele gênero literário os fatos históricos significam simplesmente o que aconteceu naquela circunstância, assim parecem ousados demais aqueles que polemizam dizendo que naqueles livros todos os conteúdos estão envolvidos de significados alegóricos. (...) Eu disse isso, porém, sem culpar aqueles que puderam extrair uma noção de significado espiritual dos acontecimentos, sempre no respeito da verdade histórica.⁷⁶

A bem da verdade é preciso distinguir em Santo Agostinho o exegeta do pregador: na exposição popular (sermões, obras oratórias...) ele ama o misticismo e o simbolismo de números e de coisas, é, portanto, alegorista; mas no comentário científico esforça-se maximamente para chegar ao verdadeiro sentido literal, haja vista o *De doctrina christiana*.

Os Padres sempre seguiram fielmente a regra de explicar a Sagrada Escritura em harmonia com a doutrina da Igreja e reprovaram quem dela se afastou, isso constituía uma tradição. Assim, Santo Agostinho: "Quando as próprias palavras

⁷² A circuncisão da carne significa a circuncisão do coração, entenda-se: a mortificação cristã (Gn 17,10ss; Dt 10,16; 30,6).

⁷³ Canaan, a terra prometida é figura da pátria celeste (Hb 3,7-4,10).

⁷⁴ *De utilitate credendi* 3,5. Disponível em www.sant-agostino.it/latino/utilita_credere/index.htm.

⁷⁵ Groundin, J. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p. 69.

⁷⁶ *De Civitate Dei*, 17, 3.2. Disponível em www.sant-agostino.it/latino/cdd/index2.htm.

tornarem ambígua a Escritura (...), consulte-se a regra da fé, que vem pelas passagens mais claras das Escrituras e pela autoridade da Igreja"⁷⁷.

Até durante a Idade Média, a tradição não levantava questões, não era objeto de disputa, antes, seja para os Judeus, seja para os cristãos, ela era uma realidade aceita como evidente. O máximo que podia acontecer eram discussões sobre os fundamentos de uma ou outra tradição particular. Mas geralmente ela era admitida sem problemas.

2.3 NO RENASCIMENTO

Na história da civilização ocidental, em que pese a discussão se entre Idade Média e Renascimento houve ruptura ou continuidade⁷⁸, a polêmica e a luta contra a tradição parecem ter suas primeiras raízes com os assim chamados “descobrimientos”, os quais contribuíram para provocar uma cisão na perspectiva medieval acerca da configuração do mundo. Tal perspectiva apoiava-se na *Geografia*, de Ptolomeu, que a concebera baseando-se na Física e na Cosmologia aristotélicas.

(...) sua *Geografia*, ou *Geografikh suntaxij*, era uma tentativa de mapear o mundo conhecido, e a maior parte do texto consiste em uma lista de lugares, com suas latitudes e longitudes, um sistema de coordenadas que já existia pelo menos desde o tempo de Eudócio, mas que nunca havia sido tão amplamente aplicado. O livro era acompanhado de mapas, mas, uma vez que tantos erros podem ser cometidos quando se copia um livro à mão, como se fazia nos dias anteriores à impressão, Ptolomeu, sabiamente, deu instruções que permitissem ao copista reconstituí-lo integralmente. Também deu alguns conselhos práticos corretos sobre a projeção de mapas, isto é, sobre como representar a superfície curva da Terra em um mapa plano, como talvez devêssemos esperar de alguém que tivesse escrito um texto matemático sobre o assunto. Certamente, o trabalho continha erros, e os mapas de Ptolomeu representavam inadequadamente as áreas além dos limites do Império Romano, mas isso de maneira alguma

⁷⁷ *De doctrina christiana*, 3,2; disponível em www.sant-agostino.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm. Mas também *Sermo* 7,3; e *De Gen. ad litteram* 1,24. E ainda Vicente Lerino no *Commonitorium* 1,27.

Cf. Perrella, G. *Introduzione Generale alla Sacra Bibbia*, p. 299.

⁷⁸ A respeito da discussão se há ruptura ou continuidade entre Idade Média e Renascimento, cfr. Burckhardt, Jakob *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860, que defende a hipótese de ruptura; e Mondolfo, Rodolfo *Figuras e Idéias da Filosofia e Renascença*, 1967, que defende a hipótese da continuidade.

deprecia o que foi uma compilação monumental, muito mais ampla que qualquer outra feita antes dela.⁷⁹

Mas, a contribuir para que a *Geografia* deixasse de gozar uma visão tão favorável, estava o fato que a obra de Ptolomeu, além da correta descrição dos movimentos - seu mérito incontestado - reproduzia também o conhecimento acumulado pelos viajantes até aquele tempo, reportando uma série de suposições arbitrárias, tais como: a fixação dos limites acessíveis da terra na altura do Cabo do Bojador, a noroeste do deserto do Saara; a inabitabilidade da zona equatorial; a fertilidade do solo e a vida edênica nas Canárias; a existência de ouro à superfície das praias africanas, etc. Todo esse conhecimento vindo da e por tradição restava abalado diante das observações diretas dos navegadores, como é o caso ilustrativo de Diogo Gomes, em sua obra *As Relações do Descobrimento da Guiné e das Ilhas dos Açores, Madeira e Cabo Verde*, escrita entre 1480 e 1500:

E essas coisas que aqui escrevemos se afirmam, salvando o que disse o ilustríssimo Ptolomeu, que **muito boas coisas escreveu sobre a divisão do mundo, que porém falhou nesta parte. Pois escreve e divide o mundo em três partes**, uma povoada que era no meio do mundo, e a setentrional diz que não era povoada por causa do excesso frio, e da parte equinocial do meio dia também escreve não ser habitada por motivo do extremo calor. **E tudo isso achamos ao contrário**, porque o pólo ártico vimos habitado até além do prumo do pólo e a linha equinocial também habitada por pretos, onde é tanta a multidão de povos que custa a acreditar. ... **E eu digo com verdade que vi grande parte do mundo.**⁸⁰

Mesmo mantendo a reverência pela sabedoria de Ptolomeu, não deixa de ser sintomática a conclusão de que mais vale ter visto grande parte do mundo do que ter lido a *Geografia* e o *Almagesto*. Nem foi só dos navegadores o espanto e a curiosidade: a *Geografia* mereceu seis edições em latim - impressas em Bolonha - entre 1478 e 1490; o que mostra que muita gente se interessou pelo fato até então inaudito de alguém apontar erros numa obra veículo de tradições tão antigas. Afinal, o que se devia entender precisamente por aquele “vi grande parte do mundo”? Se até então toda investigação de caráter filosófico se dera privilegiando o

⁷⁹ VV.AA. *História da Ciência*.v. I, pág. 129.

⁸⁰ Apud Saraiva, Antonio José. *História da Cultura em Portugal*. Lisboa, Ed. Jornal do Foro. v. II, p. 455. Os grifos são nossos.

raciocínio demonstrativo, segundo o qual as notas presentes na coisa deduziam-se de seu conceito, de que valor se revestiriam as observações que não confirmavam a tradição?

Nos séculos que se seguiram, a tradição foi mais e mais vezes chamada em causa, como vemos com a obra dos Reformadores, notadamente com Lutero e a doutrina da *sola scriptura* que ele contrapunha, precisamente, à Tradição e ao magistério eclesiástico. À intimação para abjurar diante da Dieta, ele declara em 18 de abril de 1521:

A menos que me convençam por atestação da Escritura ou por razões evidentes - pois não dou fé nem ao papa nem aos concílios sozinhos, já que está claro que eles freqüentemente se enganaram e se contradisseram a si mesmos -, estou ligado pelos textos escriturísticos que citei e minha consciência é cativa da palavra de Deus; não posso nem quero me retratar em nada, pois não é seguro nem honesto agir contra sua própria consciência.⁸¹

A solução de apelar para o Espírito Santo, ou para a idéia de que a Escritura é em toda parte e univocamente *sui ipsius interpres*, a fim de resolver o dilema das passagens obscuras do Texto sagrado repercutiu de maneira insatisfatória e até ingênua. De fato, não foi difícil para os padres conciliares defender, em Trento, a insuficiência desses princípios, apontando a arbitrariedade das interpretações proliferadas no âmbito do próprio protestantismo e a necessidade de um recurso à Tradição. O mundo protestante respondeu com a elaboração criteriosa das primeiras hermenêuticas, entre as quais merece menção a monumental *Clavis scripturae sacrae*, de Flacius em 1567⁸². E continuou contestando a necessidade e o valor da Tradição para a interpretação da Sagrada Escritura.

Entretanto, por essa época não se tem ainda uma argumentação racional contra a tradição. Sua contestação a ela está relegada ao universo religioso. Tanto assim que, a rigor, a reação da Reforma protestante foi, como veremos, contra certas tradições particulares e só pôs em causa a tradição como tal em nome da Escritura, ou seja, relativamente ao todo de que ela era uma parte. Na verdade, quando Lutero exige conformidade com a Escritura, ele faz intervir um elemento da

⁸¹ Lutero, M. Discurso de Worms, in *Obras*, t. 2, pp. 313-316.

⁸² Cf. Grondin, J. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p. 85.

Tradição e um modo específico de transmissão. Mas o que ele não podia aceitar eram aquelas tradições constituídas de pontos concretos da prática e das convicções cristãs supostamente providas de outras fontes e não do testemunho registrado no texto do Evangelho.

Quando, no Concílio de Trento⁸³, a Igreja católica, recorrendo à idéia de Tradição, procurou enfatizar determinado tipo de transmissão da Revelação, ao lado de outro, fixado na Sagrada Escritura, fê-lo para responder a um duplo protesto: aos costumes inculcados pela Igreja e à autoridade do Magistério.

Naquela época entendia-se por tradição, não uma forma peculiar de Deus manifestar-se e comunicar sua vontade, mas sim as “consuetudines ecclesiae”: práticas instituídas oficialmente, ou só por uso popular, mas de qualquer forma vinculantes em consciência. No tempo do Concílio de Trento, foram elaboradas listas de tradições⁸⁴ graças às quais hoje podemos conhecer de que se tratava.

Lutero, por sua vez, encantado pela simplicidade do Evangelho, preferiu não ver naquelas tradições senão futilidades com as quais os homens se iludem e tentam encontrar consolo do mal sofrido ou praticado. Ademais, a tradição tinha para ele um sabor de retorno à mentalidade do Antigo Testamento, apegada à Lei. E enquanto já São Paulo se insurgira contra esse abuso de dar preponderância à vontade humana sobre a Palavra de Deus, a Lutero parecia vê-lo presente na Igreja de seu tempo.

A *Confessio Augustana* destaca uma série de leis cuja violação era tida pela doutrina corrente como pecado mortal: o trabalho manual aos domingos e dias santos, a oração não voltada para o Oriente, a quebra dos jejuns, a interrupção das preces canônicas diárias, etc. Tudo isso indignava Lutero:

De onde tiram os bispos o direito e o poder de impor tais prescrições aos cristãos e de prender assim as consciências? Pedro, no capítulo 15 dos *Atos dos Apóstolos*, proíbe se imponha o jugo sobre os ombros dos discípulos. E Paulo diz aos Coríntios que a autoridade lhe foi dada para salvar e não para condenar. Por que, então, multiplicam assim os pecados com tais imposições?... Se os bispos têm poder de sobrecarregar as Igrejas com inúmeras prescrições e de onerar as consciências, por que, então, a Sagrada Escritura proíbe tão freqüentemente que se façam mandamentos humanos e se escravizem os homens? Por que chama ela a essas coisas

⁸³ Cf. Iserloh, E., Glazik, J. e Jedin, H. Riforma e controriforma in *Storia della Chiesa*. v. VI, passim.

⁸⁴ Cf. Congar, Y. *Traditions apostoliques on écrites et suffisance de l'Écritures*, in *Istina*, 6 (1959) p.

de doutrina de Satanás? Foi, por acaso, em vão que o Espírito Santo fez tais advertências?⁸⁵

Aqui, Lutero chama de ‘traditiones’ aquilo que na realidade eram ‘abusus’. No seu entendimento, tradição opõe-se à mensagem da graça e lei humana à misericórdia, pelo que o cristão pensa em alcançar a salvação pelas próprias forças em lugar de esperá-la gratuitamente de Deus. Ele diz: “Devemos aceitar cada um dos artigos do Evangelho para alcançarmos a graça de Deus, sem mérito nosso, através da fé em Jesus Cristo, e não pretender merecê-la mediante a prática do culto inventado pelos homens”⁸⁶.

O segundo aspecto do problema deu-se quando Lutero, tendo descoberto a beleza do Evangelho, sentiu que devia libertar a Palavra de Deus aprisionada pelo Magistério eclesiástico, que já não mais a entendia, mas apenas manipulava a seu bel-prazer⁸⁷. A consequência foi que a idéia de Igreja resultou impregnada por esse estado de coisas, de maneira que a *Confessio Augustana* define a Igreja como a “congregatio sanctorum, in qua Evangelium pure docetur et recte administrantur Sacramenta”⁸⁸, ressaltando duas marcas características: a pureza da doutrina e a legítima administração dos Sacramentos; prescindindo inteiramente do Magistério. Tal omissão dificilmente terá sido um lapso de memória, se tivermos presente que a concepção católica sempre apontou três elementos na concepção de Igreja: a “fides” correspondente ao “pure docere”; a “communio” correspondente ao “Sacramenta”; e a “auctoritas”, o Magistério como critério da palavra⁸⁹, ausente na definição dos Reformadores. De fato, para eles, a palavra é que é o critério do Magistério, este é que deve ser provado por aquela, e portanto, pode ser negado. Essa inversão de relações, que revela o contraste entre o conceito de Igreja para católicos e protestantes, pode ser também uma chave para entendermos a diferente concepção de Tradição, pois, reduzida a palavra de Deus à Escritura e negado o Magistério como critério da palavra, não resta lugar para a Tradição como um valor em si.

⁸⁵ Art. 28, 39-42, in *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, p. 126. Cf. artigo Ratzinger, J. Exame do Conceito do Problema de Tradição, in *Revelação e Tradição*, p. 16.

⁸⁶ Ibidem, art. 28, 52, p. 129.

⁸⁷ Cf. Ramm, B. *Protestant Biblical Interpretation*, pp. 98-99.

⁸⁸ Ibidem, art. 7,1, p. 61. Cf. Ratzinger, J. Exame do Conceito do Problema de Tradição, in *Revelação e Tradição*, pp. 17-18.

⁸⁹ Ratzinger, J. Exame do Conceito do Problema de Tradição, in *Revelação e Tradição*, p. 18.

Contudo, o que entendia o Concílio de Trento quando defendeu a tradição⁹⁰? Mais esclarecedora do que a leitura do próprio Decreto do Concílio, que ao longo dos séculos deu margem a controvérsias, parece ser o resgate de uma intervenção do Cardeal Legado Cervini, proferida em 18 de fevereiro de 1546, cujas linhas gerais foram acolhidas tanto no Decreto como em outras decisões conciliares.

Cervini defendia uma concepção pneumatológica da Tradição. Em outras palavras, ensinava ele que a Revelação se apresentou de modo diferente em diversos tempos:

Nos Patriarcas, cuja fé é atestada na Escritura a que chamamos de Antigo Testamento que é o 'primum principium fidei nostrae'; Em Jesus Cristo, que implantou o seu Evangelho não 'in charta' (por escrito), mas 'in corde' (nos corações). Das coisas que ele ensinou, algumas foram escritas e outras 'quaedam in cordibus hominum relictas fuerunt' (permaneceram nos corações dos homens). O Evangelho completo, constando esta dupla modalidade, forma o 'secundum principium fidei nostrae'; e finalmente o 'tertium autem principium': O Espírito Santo, pois, como o Filho de Deus não iria permanecer sempre entre nós, enviou ao mundo o Espírito Santo para explicar os mistérios de Deus e tudo o que estivesse ainda obscuro para os homens⁹¹.

E concluía que tanto as Escrituras quanto a Tradição promanam do mesmo Espírito.

Tais idéias de Cervini formam o fundo ideológico do *Decreto do Concílio de Trento* e levam a um conceito ampliado de tradição que engloba: o aspecto não-escrito da Revelação (o Evangelho contido na Bíblia e no coração dos fiéis); a palavra do Espírito Santo no decorrer de todo o tempo da Igreja; a atividade da Igreja nos Concílios; e a tradição litúrgica e da vida da Igreja em geral. E a conclusão dos conciliares foi que, de fato, era sim necessário corrigir os abusos, mas por outro lado era impossível um catolicismo sem tradição.

2.4 DA IDADE MODERNA AO ILUMINISMO

⁹⁰ Cf. Iserloh, E., Glazik, J. e Jedin, H. Reforma e controriforma, in *Storia della Chiesa*, vol. VI, passim.

⁹¹ ...nihil tamen inter scripturas sacras et apostólicas traditiones differt; illae enim scriptae, hae per insinuationem habentur, utraeque tamen a Spiritu Sancto eodem modo emanatae. (CT, I, p. 484) Citado em Ratzinger, J. Exame do Conceito do Problema de Tradição, in *Revelação e Tradição*, p. 42.

Para o período subsequente, é esclarecedor o livro *Crítica e Crise*, no qual Reinhart Koselleck descreve as transformações realizadas no cenário político do século XVIII europeu, com a ascensão, agonia e queda dos Estados absolutistas enquanto operava a dinâmica interna do iluminismo. O autor faz notar que, para entender a gênese dos movimentos políticos e filosóficos que culminaram no projeto de constituição de uma nova ordem mundial, rejeitando toda tradição, necessitamos remontar ao século XVI, quando a ordem tradicional se encontrava em franca decadência. Nesse estudo, o ponto de partida para a constituição do Absolutismo clássico no século XVII é a guerra civil religiosa.

E, em consequência da perda da unidade da Igreja, a ordem social como um todo saiu dos eixos. Antigos laços e alianças foram desfeitos. Alta traição e luta pelo bem comum tornaram-se conceitos intercambiáveis, conforme as frentes de luta e os homens que nela se locomoviam. A anarquia generalizada levou a duelos, violências e assassinatos, e a pluralização da *Ecclesia Sancta* foi um fermento para a depravação de tudo o que antes era coeso: família, estamentos, países e povos.⁹²

Eis o problema que se impunha e para o qual não se encontravam pistas de solução nos meios da ordem tradicional: igrejas intolerantes guerreavam entre si e se perseguiam cruelmente - como era possível restabelecer a paz? Ora, uma vez que os partidos religiosos hauriam sua energia de fontes doutrinárias e que, portanto, escapavam ao poder dos príncipes, estes viram a necessidade de romper o primado da religião. Foi assim que o jurista Joachim Stephani em 1555, baseando-se numa declaração dos católicos: *Ubi unus dominus, ibi una religio*, elabora o princípio da paz de Augusta: *Cuius regio eius religio*. Sim, de quem for a região, dele seja a religião. Essa fórmula feliz, assentada na paronomásia *regio/religio*, estabelecia que a população de um príncipe católico devia segui-lo na religião, e o mesmo deveria fazer a população de um príncipe que houvesse aderido à Reforma, prevendo-se o direito de emigração para os cidadãos de confissão diferente. Com o colocarem-se acima dos partidos religiosos, os príncipes conseguiram submetê-los à autoridade estatal.

⁹² Koselleck, R. *Crítica e Crise*, p. 21.

No meio de tais conflitos religiosos, o Estado moderno, através de lutas penosas, ergueu-se vitorioso e alcançou a plenitude de sua soberania quando conseguiu superá-los.

O Estado moderno estabeleceu-se em duas fases distintas e em virtude de soluções espacialmente distintas para as lutas religiosas. Sua política foi o tema do século XVII, e seus caminhos traçaram a história do Absolutismo. O período seguinte, embora se caracterize pelo mesmo poder estatal, recebeu outro nome: Iluminismo.⁹³

O movimento Iluminista teve início como consequência interna do Absolutismo, tornando-se em seguida sua contraparte dialética e terminando por preparar-lhe a decadência. O primeiro país a superar as guerras internas religiosas pela adoção do sistema absolutista foi a França, e foi lá que floresceu o Iluminismo. Na época, havia ali o clima propício para que o súdito se descobrisse cidadão. Ocorrida a ascensão da burguesia, começou a formar-se um grupo ao qual se uniam também os nobres descontentes para de alguma forma procurar uma alternativa de vida para a humanidade:

A sociedade burguesa que se desenvolveu no século XVIII entendia-se como um mundo novo: reclamava intelectualmente o mundo inteiro e negava o mundo antigo. Cresceu a partir do espaço político europeu e, na medida em que se desligava dele, desenvolveu uma filosofia do progresso que correspondia a esse processo. O sujeito dessa filosofia era a humanidade inteira que, unificada e pacificada pelo centro europeu, deveria ser conduzida em direção a um futuro melhor.⁹⁴

Ainda no século XVII, já o filósofo racionalista Baruch de Espinosa apresenta argumentos em descrédito da tradição. Sua origem era judaica e o judaísmo de seu tempo já conhecia várias fontes de tradições: o texto Masorético, a tradução para o grego chamada Septuaginta, as traduções para o aramaico chamadas Targumin, os Midrashim, a Mishnah... Mas tudo isso repudiava ao seu espírito racionalista e Espinosa acabou optando por criar um método para interpretação das Escrituras

⁹³ Idem, p. 19.

⁹⁴ Idem, pp. 18-19.

que, diga-se de passagem, trazia em gérmen o hoje muito usado método histórico-crítico.

Apresentamos, assim, o modo de interpretar a Escritura e demonstramos, ao mesmo tempo, ser esta a mais firme e até a única via para se procurar o seu verdadeiro sentido. Admito, evidentemente, que esteja mais seguro de qual é esse sentido alguém que tenha recebido, se por acaso existe alguém assim, a genuína tradição ou a verdadeira explicação dos próprios profetas, como pretendem os fariseus, ou então aqueles que têm um Pontífice que é infalível a interpretar a Escritura, como alardeiam os católicos romanos.⁹⁵

E Espinosa vai ainda mais longe: ele recusa não só a tradição dos fariseus e da Igreja católica, mas até mesmo a tradição dos Masoretas, que haviam fixado as vogais nos textos da bíblia hebraica antes escrita somente com consoantes:

(...) não havia vogais (...) não se usavam quaisquer sinais, tanto para separar as orações, como para dizer como se pronunciava e como se devia entender o sentido. E se bem que a falta desses dois elementos costume agora colmatar-se através de pontos e acentos, não podemos, contudo, fiar-nos, dado que estes foram inventados e instituídos já em época posterior, por homens a cuja autoridade não se deve atribuir nenhuma importância.⁹⁶

Mas o repúdio de Espinosa pelas tradições, judaicas ou cristãs que fossem, não vem só da sua postura racionalista. É reforçado também pela reflexão sobre a origem de muitas delas: sangrenta e fundamentada em interesses particulares. É o que ele faz transparecer numa carta a certo Albert Burgh, outrora seu amigo, mas que se convertera ao catolicismo:

Examinai a história da Igreja (a respeito da qual sois tão ignorante) para ver quantos erros vêm nos livros pontifícios e por que acaso, através de que maquinações, o pontífice romano conquistou, 600 anos após o nascimento de Cristo, a autoridade sobre a igreja.⁹⁷

⁹⁵ Espinosa, B. *Tratado Teológico-Político*, c. VII, p. 214. Cfr. também a carta n°. LXXVI a Albert Burgh, antigo amigo de Espinosa.

⁹⁶ Espinosa, B. *Tratado Teológico-Político*, c. VII, p. 217.

⁹⁷ Carta LXXVI.

Pierre Bayle (1647/1707), uma vítima da intolerância religiosa que se abateu sobre a França na segunda metade do século XVII, quando os protestantes foram expulsos do país ou obrigados a converter-se, escreveu e editou na Holanda um volumoso dicionário crítico⁹⁸ que deu lugar a muitas reedições, concebido como coletânea e refutação dos erros da tradição, no qual afirma algures: “nunca é demais desconfiar daquelas (tradições) que são fundadas apenas sobre algum ‘ouvi dizer’”. Ou seja, a tradição que não puder ser justificada racionalmente não só não merece crédito, mas há de suscitar desconfiança. Entre os elementos recebidos por tradição estavam os dogmas religiosos cuja pretendida conexão com as necessidades da razão e da moralidade ele desfaz sistematicamente. Desfeita a vinculação com a razão, o que resta é tradição e para ele, como Iluminista, tradição é igual a erro. Nesse período de hostilidade contra a tradição, o Iluminismo a via qual força ameaçadora que mantinha vivos crenças e preconceitos merecedores de serem destruídos. E no mesmo esteio, muitos outros filósofos surgirão, daí para frente, afirmando não haver razão para considerar que os autores do passado, por serem mais ‘antigos’ fossem também mais experimentados.

Em suma, os argumentos dos Iluministas contra a tradição podem ser assim agrupados:

- a. nem todos os resultados, nem os melhores produtos da atividade humana foram infalivelmente conservados e incrementados ao longo do desenvolvimento histórico;
- b. o que esse desenvolvimento conservou, nem por isso tem garantia de verdade ou de valor, pois é fruto de lutas pelo poder, pela dominação, como se vê, por exemplo, no estabelecimento do Cânone bíblico;
- c. a herança da tradição muitas vezes é erro, preconceito ou superstição e a razão crítica a contesta.

Afloraram, na seqüência, as estruturas que procuravam romper com a tradição: no campo do pensamento (humanismo, racionalismo, ciência...) e no campo social e político (monarquias nacionais, burguesia, socialismo e comunismo).

⁹⁸ *Dictionnaire Historique et Critique*, tome second. Rotterdam. Reinier Leeus, MDCXCVII. No índice analítico da obra, à voz *Tradition*: “on ne sauroit trop se defier de celles qui ne sont fondées que sur quelques ouï-dire”. E à página 885b lê-se: “Et nous avons ici un exemple qui nous avertit, combien il faut se defier des contes qui ne sont fondées que sur l’ouï-dire. A l’heure qu’il est je tiens l’Auteur du voyage de Suisse pour pleinement persuadé, qu’on doit être soigneusement sur ses gardes contre ces sortes de traditions.”.

O ápice da polêmica deu-se com a Revolução Francesa e o seu programa de reorganizar, à luz da razão, todo o andamento do mundo e da sociedade. Tal projeto vinha animado pela crença na capacidade do homem de abrir caminho para o futuro e o progresso contínuo, fato anteriormente reservado aos poderes divinos. Isso foi possível graças à passagem das prerrogativas de Deus para a razão. Com efeito, até o século XVI, a história da cristandade revela por um lado uma contínua expectativa do final dos tempos, e por outro, repetidos adiamentos do fim do mundo.

O grau de imediatismo dessas expectativas podia variar de uma situação para outra, mas as figuras essenciais do fim do mundo já estavam definidas. As transformações míticas do Apocalipse de João puderam ser adaptadas às circunstâncias de então. Também as profecias não-canônicas variavam pouco em seu pequeno repertório de figuras que deveriam aparecer no fim do mundo, tais como os papas angélicos, o imperador da paz ou precursores do Anticristo, como Gog e Magog [...] ⁹⁹.

Aos acontecimentos era atribuído um sentido escatológico. Vencer uma batalha contra um inimigo extremamente poderoso era um sinal de Deus de que se aproximava o *Juízo Final*. Quando sobreveio a Revolução Francesa, os cidadãos foram convencidos de que cabia a eles o dever de preparar, pouco a pouco, com o uso cada vez mais difundido da razão, o andamento dos fatos, para introduzir tempos de liberdade e de felicidade - um “futuro dourado”.

Os representantes mais exaltados da Revolução, os jacobinos sob a liderança de Robespierre, pensavam mesmo em forçar o andamento das coisas, o que desencadeou o Regime do Terror. Koselleck ilustra essa transformação da estrutura temporal com o discurso de Robespierre sobre a Constituição revolucionária, proferido a 10 de maio de 1793: “É chegada a hora de conclamar cada um para o seu verdadeiro destino. O progresso da razão humana preparou esta grande Revolução, e vós sois aqueles sobre os quais recai o especial dever de acelerá-la” ¹⁰⁰.

Interessante também, o estudo de Dranton ¹⁰¹ mostrando que a Revolução Francesa implicou numa revolução literária: destruiu um modo de vida e criou um

⁹⁹ Koselleck, R. *Futuro passado*, p. 24.

¹⁰⁰ Koselleck, R., *Futuro passado*, p. 25.

¹⁰¹ Cf. Dranton, R. *Gens de lettres gens du livre*, p. 302.

novo, opondo-se ao sistema cultural do Antigo Regime e transformou a cultura francesa, revolucionando também a literatura. Foram frutos a libertação da imprensa, o fim da corporação dos livreiros, a abolição dos monopólios da Comédia Francesa e da ópera de Paris, a destruição das academias, o fechamento dos salões e a anulação do sistema de proteção da corte.

A avidez por renovar todas as coisas impregnou toda uma maneira de ser, de pensar e de sentir. O oposto disso, o antigo, e com ele o tradicional, foi descartado como obsoleto. A partir desse período costumou-se usar em oposição os termos tradição e revolução.

Portanto, parece não ser nada temerário afirmar que foi o questionamento radical da *autoridade* por parte do Iluminismo, bem como o progresso do historicismo ao longo do século XIX, que despertou os pensadores para o problema da tradição.

Reações à rejeição iluminista contra a tradição apareceram primeiramente nas tentativas empreendidas pelos românticos de re-valorizar a herança que nos foi transmitida desde o passado. Em que pese a admiração que merecem pela coragem de pôr-se em defesa de um tema polêmico, devemos ressaltar que tal defesa valia-se, sobretudo da retórica e da poesia, aparecendo mais como expressão de um estilo “saudades do passado” do que em justificação racional. É o que se nota, por exemplo, em Burke e Herder¹⁰², para quem: “a tradição é a sagrada corrente que amarra os homens ao passado e que guarda e transmite tudo o que foi feito pelos que os precederam”; e até mesmo em Hegel na inflamada defesa que fez da tradição:

A tradição não é uma estátua imóvel, mas vive e brota como um rio impetuoso que tanto mais cresce quanto mais se afasta da sua origem... O que cada geração fez no campo da ciência, da produção espiritual, é uma herança para a qual contribuiu com suas economias todo o mundo anterior, é um santuário a cujas paredes os homens de toda origem, gratos e felizes, têm dependurado o que os auxiliou na vida, o que eles tomaram das profundezas da natureza e do espírito. E este herdar é ao mesmo tempo receber e aproveitar a herança.¹⁰³

¹⁰² *Philosophie der Geschicht der Menschheit* (1793-1791).

¹⁰³ *Geschichte der Philosophie*, ed. Glockner, I, p. 29.

* * *

A via percorrida por este capítulo partiu da Antiguidade grega onde a tradição era respeitada e jamais colocada em questão, quando muito era reconduzida à suas formas mais genuínas. Passou pela Idade Média judaico-cristã onde o tema da tradição se embrenhou no universo religioso peculiar àqueles séculos e também ali não encontrou oposições ou reflexões que tivessem por objeto contestar uma tradição já sedimentada.

Foi preciso esperar pelo Renascimento para vermos as primeiras manifestações de dúvidas quanto à validade daquilo que antes era aceito como válido, ancorado no que os antigos haviam dito e os pósteros sempre repetido. Mereceu uma atenção particular a obra dos Reformadores na contestação da tradição e a do Concílio de Trento como defensor de um conceito teológico de tradição.

Mas foi a Idade Moderna e principalmente o Iluminismo com a Revolução Francesa que promoveram a maior oposição, a maior crítica, e a maior desvalorização da tradição, relegando-a como dirá Gadamer ao universo das coisas obscuras, cabalísticas e, de resto, inúteis.

Uma tímida reação por parte do Romantismo quis resgatar o valor da tradição, mas não foram além de uma oposição ao iluminismo. Conforme visto no primeiro capítulo, em meados do século XX Gadamer tentou dar um substrato racional à defesa que fez da tradição, e conferir a esta um lugar privilegiado na sua hermenêutica. Mas nisso foi duramente criticado por Habermas, herdeiro das linhas de pensamento iluministas.

No capítulo seguinte, procuraremos aprofundar a idéia norteadora de Gadamer no que concerne à tradição, propondo uma inteligência de seus textos que permitam chegar a um conceito de tradição capaz de contornar as críticas de Habermas e reservar à tradição um lugar eqüidistante tanto da sua aceitação incontestada (que ela ocupou entre os antigos e medievais), quanto da rejeição preconceituosa (que ela vem sofrendo desde o iluminismo).

CAPÍTULO III

3 UMA SUTILEZA QUE FAZ DIFERENÇA

A propósito da noção de tradição, não é fora de contexto perguntar-se o quê, precisamente, Gadamer tinha em mente quando a defendia. Dentre as palavras que o ‘Tesouro’ da língua alemã apresenta como afins (Brauch, Brauchtum, Erbe, Geschichte, Herkommen, Sitte, Tradierung, Tradition, Überlieferung, Weitergabe, Weiterführung...), ele emprega sempre duas: *Tradition* e *Überlieferung*.

Uma vez que o dicionário de alemão não nos ajuda a colher uma nuance definitiva entre os dois termos empregados por Gadamer com o sentido de tradição, fomos obrigados a realizar um trabalho de garimpagem, tomando como universo de pesquisa a obra-prima de Gadamer *Wahrheit und Methode*, (*Verdade e Método*) volume 1 das *Gesammelte Werke*. A hipótese inicial é que o filósofo alemão tenha intencionalmente escolhido ora uma palavra, ora outra, para significar um matiz específico do seu pensamento¹⁰⁴.

Como método de trabalho, iremos realizar um percurso através da obra *Verdade e Método*, analisando o emprego das palavras *Tradition* e *Überlieferung*, ambas traduzidas na edição brasileira por “tradição”. O texto português é o da Ed. Vozes, 2002. Algumas vezes, porém, citamos a partir da tradução italiana de Gianni Vattimo, Ed. Bompiani, de Milão, por nos parecer encontrar nela maior clareza para entender o texto em questão.

Passamos à análise das passagens selecionadas em que se apóia a hipótese do matiz semântico utilizado por Gadamer.

Primeiramente, uma consideração estatística: encontramos 106 empregos da palavra *Tradition*, frente a 222 ocorrências da palavra *Überlieferung*. Em várias passagens do livro as duas palavras aparecem lado a lado. Nesse último caso, colocaremos em negrito a palavra usada para traduzir *Tradition* ou *Überlieferung* e acrescentaremos entre parênteses e em itálico a respectiva palavra alemã.

¹⁰⁴ Se tal nuance existe – e cremos que ela exista! –, parece ter passado despercebida pela grande maioria dos tradutores.

Não apresentaremos todas as ocorrências analisadas, mas de cada parte da obra, selecionamos certo número delas, as mais expressivas para confirmar a hipótese que levantamos.

Procedemos agora a uma análise e a uma tentativa de síntese agrupando testemunhos textuais capazes de tornar claro o que está até agora obscuro, ou seja, a diferença conceitual dos termos empregados para exprimir tradição em *Verdade e Método*.

O livro vem estruturado em três grandes secções baseadas em três experiências básicas da verdade. Na primeira, a arte: A liberação da questão da verdade desde a experiência da arte. Na segunda, o entendimento histórico: A extensão da questão da verdade à compreensão nas ciências do espírito. Na terceira, a linguagem: A virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem. Em nosso estudo passaremos diretamente da introdução para a segunda parte que nos parece mais inteligível, e onde parece residir mais concentrada a filosofia de Gadamer, deixando para tratar em seguida da terceira e finalmente da primeira parte.

3.1 A INTRODUÇÃO

A prescindir dos prefácios, que variaram sempre segundo as edições, a primeira menção à tradição em *Verdade e Método* encontra-se logo na introdução. Após esclarecer que a pesquisa que se segue concerne ao problema hermenêutico, o autor considera que a compreensão e interpretação de textos não é só objeto de uma ciência, isto é, de método, mas um aspecto da experiência humana do mundo no seu conjunto. Para expressar o conteúdo que nos é transmitido e que se torna para nós objeto de compreensão, ocasião de se adquirir idéias e conhecer verdades, emprega a palavra *Überlieferung*:

Na sua origem, o fenômeno hermenêutico não é, de forma alguma, um problema de método. O que importa a ele, em primeiro lugar, não é a estruturação de um conhecimento seguro, que satisfaça aos ideais metodológicos da ciência – embora, sem dúvida, se trate também aqui do conhecimento e da verdade. Ao se compreender a tradição não se

compreende apenas textos, mas também se adquirem juízos e se reconhecem verdades. Mas que conhecimento é esse? Que verdade é essa?¹⁰⁵

Também emprega *Überlieferung* quando quer referir-se aos clássicos do pensamento filosófico que chegaram até nós e constituem um patrimônio histórico.

Explica que a sua pesquisa começa com uma crítica da consciência estética, a qual visa defender a experiência da verdade que se dá no encontro com a arte, contra a teoria estética que se deixa dominar pelo conceito de verdade da ciência. Tal como na experiência da arte, também nas ciências do espírito há que se lidar com verdades que ultrapassam as fronteiras de um método. Nelas, a transmissão histórica (*Überlieferung*) é objeto de pesquisa, mas também nos fala ela mesma na sua verdade:

Diante da tradição histórica da filosofia, a compreensão se nos depara como uma experiência meditada, que nos deixa distinguir facilmente o que há de aparente no método histórico que paira sobre a pesquisa filosófica e a histórica. (...)

Pode-se considerar uma fraqueza do filosofar atual, que se dedique à interpretação e à compilação de sua tradição clássica, confessando sua própria fraqueza.¹⁰⁶

Voltado para a compreensão como objeto de suas reflexões, Gadamer se guardará de criar dela uma doutrina técnica do compreender, pois tal artificialismo cria uma ilusória sensação de superioridade do produto do método sobre a verdade transmitida (*Überlieferung*). Além disso, os contextos em que nos situamos vêm chamados, pela primeira vez, tradições (*Traditionen*):

Se fizermos da compreensão o objeto de nossa reflexão, o objetivo não será uma doutrina artificial da compreensão, como o queria a hermenêutica tradicional da filologia e da teologia. Uma tal doutrina artificial ignoraria que, em face da verdade do que a **tradição** (*Überlieferung*) nos diz, o formalismo do saber artificial faz uma falsa reivindicação de superioridade. Se, a seguir, se passar a comprovar o quanto de *acontecimento* age em toda *compreensão* e quão pouco, através da consciência histórica moderna, se debilitam as **tradições** (*Traditionen*) em que nos vemos, não se procurará

¹⁰⁵ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 31 [1].

¹⁰⁶ Idem, p. 32-33 [2].

com isso, por exemplo, baixar diretrizes para as ciências ou para a prática da vida, mas sim, corrigir uma falsa concepção sobre o que são.¹⁰⁷

Ele se propõe manter viva uma forma de inteligência hoje ameaçada de tornar-se obscura e perder-se. Trata-se da permanência escondida daquilo que permanece sob as aparências das rápidas transformações. A lembrança dessa permanência escondida nos vem pela tradição (*Überlieferung*):

Não só tradição histórica e ordem natural da vida constituem juntas a unidade do mundo no qual, como seres humanos, vivemos; o modo como fazemos experiência uns dos outros, da tradição histórica, das determinações naturais da nossa existência, constitui um verdadeiro universo hermenêutico, no qual não estamos fechados como dentro de uma moldura intranscendível, mas ao qual estamos positivamente abertos. Uma reflexão sobre o que é a verdade nas ciências do espírito não pode deixar de manter-se numa relação viva com aquela tradição cujo alcance e cuja validade ela precisamente reconhece.¹⁰⁸

Alerta para o afastamento da linha clássica do pensamento ocidental, a que chama tradição (*Tradition*), com sua gama de conceitos, por obra da consciência histórica. Afirma que todos fazemos parte de uma tradição histórica (*Tradition*):

O empenho filosófico de nosso tempo se diferencia da clássica tradição da filosofia pelo fato de não representar nenhuma continuação imediata e ininterrupta dessa última. Por maior que seja a comunhão com sua origem histórica, a filosofia está hoje consciente de seu distanciamento com relação aos seus modelos clássicos. Isso caracteriza-se, sobretudo, na sua relação, alterada, com o conceito. Por mais graves que tenham sido as conseqüências e por mais profundas que tenham sido as transformações do pensamento filosófico ocidental, as quais surgiram nas línguas modernas com a latinização dos conceitos gregos e a uniformização da linguagem conceitual latina, o surgimento da consciência histórica dos últimos séculos significa uma cesura de uma forma ainda mais profunda. Desde então a continuidade da tradição de pensamento do Ocidente vigora apenas e ainda de uma forma fragmentada. Pois perdeu-se a inocência ingênua, com a qual a gente tornava os conceitos da tradição úteis para os próprios pensamentos.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 34 [3].

¹⁰⁸ Idem, p. 25 [4]. Trad. nossa.

¹⁰⁹ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 35-36 [4].

Merece atenção a distinção a ser feita entre as expressões aparentemente equivalentes: tradição histórica (*geschichtliche Überlieferung*) – no sentido de dados historicamente transmitidos, notícias de fatos históricos que chegaram até nós; e tradição histórica (*geschichtliche Tradition*) – no sentido de contexto em que se vive, o mundo lingüístico do qual se faz parte.

3.2 A SEGUNDA PARTE DO LIVRO

Passamos à análise da **Segunda Parte do livro**, intitulada: “A extensão da questão da verdade à compreensão nas ciências do espírito”, onde o autor discute a compreensão dentro das ciências históricas do espírito e como elas tentam desenvolver uma teoria da hermenêutica absoluta, que vem a desembocar na hermenêutica de Schleiermacher, no historicismo de Dilthey ou (*e*) na fenomenologia de Husserl e Heidegger.

O título do primeiro capítulo é: **1. Preliminares históricas.**

Segue-se o primeiro subtítulo: *1.1. A questionabilidade da hermenêutica romântica e sua aplicação à historiografia.*

O parágrafo “1.1.1. A transformação da essência da hermenêutica entre o *Aufklärung* e o Romantismo” vem subdividido em dois itens identificados por letras gregas: a) Pré-história da hermenêutica romântica; b) O projeto de Schleiermacher de uma hermenêutica universal.

No item a, tratando dos dois caminhos pelos quais se desenvolveu a hermenêutica, isto é, o teológico e o filológico, emprega *Tradition* para significar o conjunto de dogmas do “*depositum fidei*” a que os teólogos católicos recorriam para interpretar a Sagrada Escritura. Aliás, sempre que Gadamer se referir à tradição da Igreja, usará em alemão *Tradition*, seja quando falar dela como defendida pelos teólogos tridentinos, seja quando criticada por Lutero:

Dois eram os caminhos: o teológico e o filológico, ao longo dos quais a doutrina da compreensão e da interpretação tinha-se desenvolvido, impelida por impulsos análogos: a hermenêutica teológica, como já Dilthey indicou, fora impelida pela necessidade de defender a interpretação reformada da Bíblia contra os ataques dos teólogos tridentinos e do seu apelo à

indispensabilidade da tradição; a hermenêutica filológica entendera fornecer os instrumentos para a redescoberta humanística da literatura clássica. Em ambos os casos, trata-se de uma redescoberta, e de uma redescoberta de alguma coisa que não era absolutamente desconhecida, mas cujo sentido se tornara estranho e inacessível: a literatura clássica que permanecera constantemente presente como conteúdo da cultura e da educação, havia sido, porém, completamente incorporada no mundo cristão; e, do mesmo modo, também a Bíblia era, sem dúvida alguma, o livro sagrado sempre lido pela Igreja, mas a compreensão dela tinha sido influenciada, de modo determinante, pela tradição dogmática e por essa – segundo os reformadores – desviada.¹¹⁰

Usa *Überlieferung* para falar da transmissão da literatura latina e da Bíblia cujo estudo no Renascimento exigiu um retorno às fontes, que teve como resultado as primeiras publicações do *Novo Testamento Grego*, graças aos estudos de humanistas como o cardeal Ximenes de Cisneros e Desidério Erasmo de Roterdã; valendo-se da recém-inventada imprensa de Johannes Gutenberg. Mas para falar do espírito de uma época (humanismo) usa *Tradition*:

Em ambas as **tradições** (*Überlieferungen*), trata-se de linguagens estranhas, não a linguagem universal dos eruditos da época medieval latina, de maneira que o estudo da **tradição** (*Überlieferung*), que se procura recuperar originariamente, torna necessário tanto aprender grego e hebreu como purificar o latim. A hermenêutica procura em ambos os terrenos da **tradição** (*Überlieferung*), tanto para a literatura como para a Bíblia pôr a descoberto o sentido original dos textos, através de um procedimento de correção quase artesanal, e ganha uma importância decisiva o fato de que em Lutero e Melanchthon se reúnam a **tradição** (*Tradition*) humanística e o impulso reformador.¹¹¹

A nova perspectiva da Reforma, embasada nos princípios da ‘*sola Scriptura*’ e da ‘*Scriptura sui ipsius interpres*’, vem chamada de tradição (*Tradition*):

Aliás, a teologia reformada parece não ser coerente nem consigo mesma. Na medida em que ela aceita assumir definitivamente as fórmulas dogmáticas protestantes como guias à compreensão da unidade da Bíblia, ela também suprime o princípio da Escritura (*Schriftprinzip*), mesmo que seja em favor de uma tradição menos antiga, a reformada.¹¹²

¹¹⁰ Gadamer, H.-G. *Verità e Metodo*, p. 365-367 [177-178]. Trad. nossa.

¹¹¹ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 274 [178].

¹¹² Gadamer, H.-G. *Verità e Metodo*, p. 370 [180]. Trad. nossa.

Utiliza *Überlieferung* para expressar a união dos conteúdos da herança literária grega e cristã:

O que Ast propõe como objetivo de uma hermenêutica universal, isto é, “alcançar a unidade da vida grega e cristã”, expressa o que pensam, no fundo, todos os “humanistas cristãos”. – Schleiermacher, ao contrário, *já não busca a unidade da hermenêutica na unidade de conteúdo da tradição*, a que se deve aplicar a compreensão, mas a procura, à margem de toda especificação de conteúdo, na unidade de um procedimento que nem sequer é diferenciada pelo modo como as idéias foram transmitidas, se por escrito ou oralmente, se numa língua estranha ou na própria e contemporânea.¹¹³

Serve-se ainda de *Überlieferung* para enunciar os relatos da Bíblia que foram transmitidos de geração em geração:

Uma outra questão é saber o que significa o princípio interpretativo, formulado com isso, para o comportamento próprio de Spinoza com respeito à tradição bíblica. Em qualquer caso, aos olhos de Spinoza, a *amplitude* do que na Bíblia somente se pode compreender dessa maneira histórica é muito grande, embora o espírito do conjunto (*quod ipsa veram virtutem doceat*) seja evidente, e mesmo que o evidente possua um *significado* predominante.¹¹⁴

No item “b) O projeto de Schleiermacher de uma hermenêutica universal”, adota *Tradition* para indicar a linha de pensamento que permeou o desenvolvimento da hermenêutica e da retórica bem como as interações entre elas:

Schleiermacher segue Friedrich Ast e toda a tradição hermenêutico-retórica, quando reconhece como traço essencial do compreender o fato de que o sentido do peculiar é sempre somente resultante do contexto, e, em última análise, do todo.¹¹⁵

¹¹³ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 280 [182].

¹¹⁴ Idem, p. 284 [185].

¹¹⁵ Idem, p. 296 [193].

O parágrafo “1.1.2. A conexão da escola histórica na hermenêutica romântica” vem subdividido em três itens: a) O dilema face ao ideal da história universal; b) A concepção histórica do mundo de Ranke; e g) A relação entre historiografia e hermenêutica em J. G. Droysen.

No item a, usa *Überlieferung* duas vezes seguidas para expressar respectivamente a *marca pré-constitutiva de um elo histórico*, isto é: o provir de uma tradição como sinal característico do passado, e o estudo da história como uma investigação da tradição:

No entanto, deu-se que a concepção histórica do mundo, cuja grande meta era compreender a história universal, apoiou-se na teoria romântica da individualidade e na sua correspondente hermenêutica. Isso também pode ser expresso negativamente: o caráter de ser passado das relações históricas da vida, que a tradição representa para o presente, mesmo agora ainda não foram assumidas na reflexão metodológica. Antes, via-se essa tarefa somente no transporte do passado para o presente, através da investigação da tradição.¹¹⁶

No item “b) A concepção histórica do mundo de Ranke”, utiliza *Überlieferung* para exprimir a necessidade de se continuar a estudar e retransmitir as obras clássicas, e a preservá-las da destruição:

Esse *a priori* do pensamento histórico é, pelo contrário, ele mesmo uma realidade histórica. Jacob Burckardt tem toda razão, quando vê na continuidade da tradição da cultura ocidental a própria condição da existência dessa cultura. A implosão dessa tradição, a erupção de uma nova barbárie, sobre a qual Jacob Burckardt fez algumas profecias sombrias, seria, para a concepção histórica do mundo, não uma catástrofe dentro da história universal, mas o próprio fim dessa história – ao menos na medida em que esta procura compreender-se a si mesma como unidade histórica universal.¹¹⁷

No item “g) A relação entre historiografia e hermenêutica em J. G. Droysen” serve-se de *Überlieferung* para se referir às fontes históricas que deverão ser incessantemente estudadas e dissecadas:

¹¹⁶ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 307 [201].

¹¹⁷ Idem, p. 323 [214].

Somente investigando a tradição até o fim e “sem descanso”, descobrindo sempre novas fontes e reinterpretando-as sem cessar, a investigação vai se aproximando pouco a pouco da “idéia”. Isso soa como um apoiar-se no procedimento das ciências da natureza e como uma antecipação da interpretação neokantiana da “coisa em si”, como “tarefa infinita”.¹¹⁸

Na página seguinte, aplica ainda uma vez *Überlieferung* em referência a uma ponte entre o passado e o historiador, ponte que, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que separa, também une:

O mundo da história repousa sobre a liberdade, e esta é um mistério, em última instância inescrutável da pessoa. Somente a auto-investigação histórica nunca irá pretender conhecer leis, ou pelo menos nunca poderá invocar a decisão do experimento. Pois o historiador está separado do seu objeto pela mediação infinita da tradição.¹¹⁹

Segue-se o segundo subtítulo: “1.2. O enredamento de Dilthey nas aporias do historicismo”.

No primeiro parágrafo: “1.2.1. Do problema epistemológico da história à fundamentação hermenêutica das ciências do espírito”, coerentemente com o uso até aqui estabelecido, chama de *Tradition* à linha de pensamento mantida, ao espírito de uma época:

Indubitavelmente, também em Ranke e Droysen se dá uma discrepância análoga de sua atitude entre idealismo e pensamento empírico, mas em Dilthey essa discrepância tornou-se particularmente aguda. Pois nele já não se trata de uma mera continuação do espírito clássico-romântico dentro de uma reflexão empírica de investigação, mas sim que essa tradição continuada é abafada por uma retomada consciente das idéias primeiro de Schleiermacher e depois de Hegel.¹²⁰

Mas, como sói fazer, quando se trata de chamar as criações específicas do espírito, emprega sem rodeios *Überlieferung*:

¹¹⁸ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 331 [219].

¹¹⁹ Idem, p. 333 [201].

¹²⁰ Idem, p. 335 [222].

A consciência histórica se estende ao universal, na medida em que entende todos os dados da história como manifestação da vida, da qual procedem; “a vida compreende a vida”. Nessa medida, toda a tradição se converte, para a consciência histórica, num auto-encontro do espírito humano. Com isso, atrai para si o que parecia reservado às criações específicas da arte, da religião e da filosofia.¹²¹

No segundo parágrafo: “1.2.2. A discrepância entre a ciência e a filosofia da vida na análise da consciência histórica de Dilthey”, usa *Überlieferung* para referir-se aos elementos decorrentes da casualidade subjetiva da própria colocação histórica:

A essência do método experimental é a elevação acima da casualidade subjetiva da observação, e com ajuda disso dá-se o conhecimento da regularidade da natureza. Assim, as ciências do espírito também procuram elevar-se metodicamente acima da casualidade subjetiva do próprio ponto de partida e da tradição que lhe é acessível, alcançando assim a objetividade do conhecimento histórico.¹²²

Mas é *Tradition* que passa usar repetidamente para exprimir não a transmissão, mas o fundamento da moral, da religião e do direito os princípios cristãos da moral, bem como a autoridade que fundamenta valores e objetivos:

Aqui já não mais existem preconceitos filosóficos que têm de ser superados por uma fundamentação epistemológica ao estilo de Descartes, já que se trata de realidades da vida, de tradições dos costumes, da religião e do direito positivo, que são desintegrados pela reflexão e necessitam de uma nova ordem. Quando Dilthey fala aqui do saber e da reflexão, não está querendo aludir à imanência geral do saber na vida, mas a um *movimento dirigido contra a vida*. Ao contrário, a tradição dos costumes, da religião e do direito repousa, de sua parte, sobre um saber da vida a partir de si mesma. Inclusive já vimos que na entrega à tradição, na qual certamente está envolvido algum saber, realiza-se a ascensão do indivíduo ao espírito objetivo.¹²³

Segue-se o terceiro subtítulo: “1.3. A superação do questionamento epistemológico pela investigação fenomenológica”.

¹²¹ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 350-351 [233].

¹²² Idem, p. 360 [240].

¹²³ Idem, p. 362 [242].

No primeiro parágrafo: “1.3.1. O conceito de vida em Husserl e no Conde Yorck”, constata-se uma única ocorrência da palavra *Tradition* para exprimir a linha de pensamento dos filósofos clássicos:

Na realidade, o conteúdo especulativo do conceito de vida, em ambos os autores, fica sem ser desenvolvido. Dilthey objetiva somente opor polemicamente o ponto de vista ao pensamento metafísico, e Husserl não possui a mínima noção da conexão desse conceito com a tradição metafísica, em particular com o idealismo especulativo.¹²⁴

No segundo parágrafo: “1.3.2. O projeto de Heidegger de uma fenomenologia hermenêutica”, refere-se ao pensamento fundamentado sobre uma ontologia substancialista empregando *Tradition*:

E se o programa metódico de Heidegger se orienta criticamente contra o conceito da subjetividade transcendental a que Husserl reportava toda fundamentação última, Husserl podia ter qualificado isso de ignorância da radicalidade da redução transcendental e já teria superado e excluído toda implicação de uma ontologia da substância e, com isso, também o objetivismo da tradição.¹²⁵

É ainda ao pensamento metafísico que se refere ao mencionar a *Tradition* criticada por Nietzsche:

Essa é a razão pela qual o verdadeiro precursor da posição heideggeriana na indagação pelo ser e no seu remarcado contra a corrente dos questionamentos metafísicos ocidentais não podiam ser nem Dilthey nem Husserl, mas *Nietzsche*. Pode ser que o próprio Heidegger só o tenha compreendido mais tarde. Mas, retrospectivamente, pode-se dizer: elevar a crítica radical de Nietzsche ao “platonismo” até a altura da tradição criticada por ele, confrontar-se com a metafísica ocidental à sua própria altura e reconhecer e superar o questionamento transcendental como uma consequência do subjetivismo moderno são tarefas que estão, segundo o enfoque, já esboçadas em *Ser e tempo*.¹²⁶

¹²⁴ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 380 [255].

¹²⁵ Idem, p. 387-388 [260].

¹²⁶ Idem, p. 390 [262].

Páginas adiante, falando de ‘pertença’ a tradições como a peculiaridade de cada ser humano ser filho de seu tempo, serve-se da palavra *Tradition*:

A “pertença” é uma condição para a determinação originária do interesse histórico não porque a escolha dos temas e a impositão dos problemas estejam sujeitos ao influxo de motivações extra-científicas e subjetivas (porque senão a pertença não passaria de um caso particular de dependência emocional, do tipo da simpatia); mas porque o pertencer a tradições faz parte da finitude histórica do *dasein* em modo tão originário e essencial quanto o seu outro caráter, de ser um projetar-se em base às possibilidades futuras que lhe são próprias.¹²⁷

Mas quando se trata de falar não mais de cosmovisão e sim de liames concretos, passa a usar *Überlieferung*, como se pode ver nos dois empregos seguintes:

A estrutura geral da compreensão atinge a sua concreção na compreensão histórica, na medida em que na própria compreensão tornam-se operantes as vinculações concretas de costume e tradição e as correspondentes possibilidades de seu próprio futuro. A pré-sença, que se projeta para seu poder-ser, é já sempre “sido”. Este é o sentido do existencial do estar-lançado. O fato de que todo comportar-se livremente com respeito ao ser careça da possibilidade de retroceder para trás da facticidade deste ser, constitui a *finesse* da hermenêutica da facticidade e de sua oposição à investigação transcendental da constituição na fenomenologia de Husserl. A pré-sença já encontra como uma premissa insuperável, o que torna possível e limita todo seu projetar. Essa estrutura existencial da pré-sença tem de encontrar sua cunhagem também na compreensão da tradição histórica, e por isso seguiremos em primeiro lugar a Heidegger.¹²⁸

Do até agora visto, podemos perceber que neste primeiro capítulo da segunda parte de sua obra *Wahrheit und Methode*, Gadamer emprega a palavra *Überlieferung* sempre que quer falar de um processo concreto. Nesse sentido, tradição é o texto que nos chega da antiguidade, são as fontes do historiador a traçar uma ponte entre o passado e ele. Às vezes significa também a transmissão da literatura latina e da Bíblia, bem como o cultivo da herança literária grega e cristã.

¹²⁷ Gadamer, H.-G. *Verità e Metodo*, p. 543 [266]. Trad. nossa.

¹²⁸ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 399 [268-269].

Já *Tradition* é empregada para significar algo bem menos palpável: princípios que nos regem, por exemplo: o fundamento moral da religião e do direito, os princípios cristãos da moral, a chave interpretativa da ‘sola scriptura’ ou da Tradição da Igreja, os dogmas católicos entendidos como base de interpretação da Bíblia. Em suma, aquilo que nos contém e que nos faz filhos de nosso tempo.

Começa, então, o segundo capítulo: **2. Os traços fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica.**

Segue-se o primeiro subtítulo: *2.1. A elevação da historicidade da compreensão a um princípio hermenêutico.*

O parágrafo “2.1.1. O círculo hermenêutico e o problema dos preconceitos” vem subdividido em dois itens identificados por letras gregas: a) A descoberta de Heidegger da pré-estrutura da compreensão; e b) O descrédito que sofreu o preconceito através do *Aufklärung*.

No item a, tratando da relação leitor-texto, emprega duas vezes *Überlieferung* para referir-se à ‘voz que fala ao leitor a partir do texto’ perante cuja autoridade uma consciência hermeneuticamente formada precisa mostrar-se receptiva, pois os preconceitos inconscientes nos ensurdecem para o que nos está sendo transmitido:

Portanto, não se trata, de modo algum, de assegurar-se a si mesmo contra a tradição que faz ouvir sua voz a partir do texto, mas, pelo contrário, de manter afastado tudo o que possa impedir alguém de compreendê-la a partir da própria coisa. São os preconceitos não percebidos os que, com seu domínio, nos tornam surdos para a coisa de que nos fala a tradição.¹²⁹

Algumas linhas depois, usa *Überlieferung* para dizer a idéia da ‘ontologia substancialista grega’, ou seja, a idéia do ser em base à presença:

A comprovação de Heidegger, segundo a qual no conceito de consciência de Descartes e no espírito de Hegel continua dominando a ontologia grega da substância, que interpreta o ser como ser atual e ser presente, vai, obviamente, mais além da auto-compreensão da metafísica moderna, mas não arbitrária e aleatoriamente, senão que a partir de uma “posição” prévia

¹²⁹ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 406 [274].

que realmente permite compreender essa tradição porque põe a descoberto as premissas ontológicas do conceito de subjetividade.¹³⁰

Ainda na mesma página, *Überlieferung* assume o significado de ‘passado’:

E, inversamente a isso, Heidegger descobre na crítica kantiana à metafísica “dogmática” a idéia de uma metafísica da finitude, na qual seu próprio projeto ontológico deve ser validado. Desse modo, “assegura” o tema científico introduzindo-o e pondo-o em jogo na compreensão da tradição.¹³¹

Finalmente, a tradição que foi contestada e desvalorizada pelo Iluminismo é chamada *Überlieferung* e indica um conjunto de dados transmitidos:

Somente um tal conhecimento do caráter essencialmente preconceituoso de toda compreensão leva o problema hermenêutico à sua real agudeza. Medido por essa clareza torna-se claro que *o historicismo, apesar de toda crítica ao racionalismo e ao pensamento naturalista encontra-se ele mesmo sobre o solo do moderno Aufklärung e compartilha, inadvertidamente, seus preconceitos*. Pois há realmente um preconceito do *Aufklärung* que suporta e determina sua essência: esse preconceito básico do *Aufklärung* é o preconceito contra os preconceitos, enquanto tais, e, com isso, a despotenciação da tradição.¹³²

No item seguinte, “b) O descrédito que sofreu o preconceito através do *Aufklärung*”, Gadamer continua a usar *Überlieferung* para indicar os textos escritos da Bíblia que nos chegaram por transmissão e são objeto de crítica do Iluminismo:

Pois a crítica do *Aufklärung* se dirige, em primeiro lugar, contra a tradição religiosa do cristianismo, portanto, a Sagrada Escritura. Enquanto que esta é compreendida como um documento histórico, a crítica bíblica põe em perigo sua pretensão dogmática. Nisso se apóia a radicalidade peculiar do *Aufklärung* moderno, face a todos os outros movimentos do *Aufklärung*: que ele tem de se impor frente à Sagrada Escritura e sua interpretação dogmática. Por isso lhe é particularmente central o problema hermenêutico.

¹³⁰ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 406 [274].

¹³¹ Idem, p. 406 [274].

¹³² Idem, p. 406-407 [275].

Procura compreender a tradição corretamente, isto é, isenta de todo preconceito e racionalmente.¹³³

É sempre *Überlieferung* a designar os textos da Sagrada Escritura transmitidos por escrito, e somente a razão pode conferir-lhes credibilidade:

Seja como for, a tendência geral do *Aufklärung* é não deixar valer autoridade alguma e decidir tudo diante do tribunal da razão. Assim, a tradição escrita, a Sagrada Escritura, como qualquer outra informação histórica, não podem valer por si mesmas. Antes, a possibilidade de que a tradição seja verdade depende da credibilidade que a razão lhe concede. A fonte última de toda autoridade já não é a tradição mas a razão. O que está escrito não precisa ser verdade. Não podemos sabê-lo melhor. Essa é a máxima geral com a qual o *Aufklärung* moderno enfrenta a tradição, e em virtude da qual acaba ele mesmo convertendo-se em investigação histórica. Torna a tradição objeto da crítica, tal qual o faz a ciência da natureza com os testemunhos dos sentidos.¹³⁴

Páginas à frente, é sempre *Überlieferung* que aparece para designar dados transmitidos, ou notícia de fato histórico:

O fato de que a atitude restauradora do romantismo tivesse podido unir-se ao interesse básico do *Aufklärung* na unidade produtiva das ciências históricas do espírito, expressa tão-somente que o que subjaz a ambas é uma e mesma ruptura com a continuidade de sentido da tradição. Se para o *Aufklärung*, é coisa certa que toda tradição que se revela ante a razão como impossível ou absurda, só pode ser entendida como histórica, isto é, retrocedendo às formas de representação do passado, a consciência histórica, que aparece como o romantismo, representa uma radicalização do *Aufklärung*. Pois para a consciência histórica o caso excepcional de uma tradição contrária à razão se converte numa situação comum.¹³⁵

Sempre que trata da crítica da *Aufklärung*, Gadamer mostra preferência pela palavra *Überlieferung*, como para dizer que o Iluminismo voltou-se para a crítica racional dos textos transmitidos, libertando-se da dependência dos textos legados pela Antiguidade. De fato, se a relação leitor-texto é dependente de uma tradição (*Überlieferung*) e só por ela nos chega a ‘voz’ do texto, é legítimo perguntar-se pela

¹³³ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 409 [276].

¹³⁴ Idem, p. 410 [277].

¹³⁵ Idem, p. 414 [280].

fidedignidade desse meio de transmissão. Tal proposta não atinge em si a *Tradition*, por exemplo, o espírito de uma época, um princípio interpretativo, etc. Aliás, mesmo se algo inadvertidamente, os iluministas criaram uma nova *Tradition*: o preconceito contra todo preconceito, como adiante se verá.

Passa-se, então, ao parágrafo “2.1.2. Os preconceitos como condição da compreensão”, subdividido em dois itens: a e b.

O título do primeiro item, “a) A reabilitação de autoridade e tradição”, esclarece o que Gadamer pretende reabilitar: a tradição entendida como *Tradition* e não como *Überlieferung* (p. 416 [281]).

A partir de agora, será importante atentar para essa distinção que se fará sempre mais profunda: de fato, a tradição que Gadamer se propõe reabilitar e cuja autoridade tentará resgatar não é a *Überlieferung*, isto é, os conteúdos transmitidos pela história (passíveis de serem corrigidos por novas descobertas), nem o conjunto de conhecimentos próprios de uma ciência (que se tornariam inalteráveis), nem a herança de um processo educativo (que seria um molde definitivo para o educando), muito menos um conjunto de ritos, costumes, usanças etc. (que a certo ponto podem se tornar instrumento de opressão); mas é a *Tradition*, certa chave interpretativa que ajuda a compreender algo que chega do passado, ou o alicerce sobre que se fundamentam as tradições (*Überlieferungen*), ou a autoridade que vem de um fundamento lançado no passado. De nossa parte, acreditamos nessa possibilidade de distinção que, porém, ainda deverá ser confirmada por outros textos de Gadamer. Se nossa hipótese se confirmar, esperamos ter um ponto de apoio para o reconhecimento do valor da tradição para nossos dias. Tal reconhecimento só será possível mostrando com clareza que a tradição não se acha necessariamente comprometida com processos anti-revolucionários, irracionais ou a-críticos.

Neste item que passamos a analisar, aparecem lado a lado, mas conceitualmente distintas, respectivamente, as palavras *Überlieferung* como patrimônio histórico, e *Tradition* como chave de interpretação das Escrituras:

A reforma proporciona, assim, o florescimento da hermenêutica que deve ensinar a usar corretamente a razão na compreensão da **tradição** (*Überlieferung*). Nem a autoridade do magistério papal nem o apelo à

tradição (*Tradition*) podem tornar supérflua a atividade hermenêutica, cuja tarefa é defender o sentido razoável do texto contra toda imposição.¹³⁶

Segue dizendo que o Romantismo defendeu a tradição (*Tradition*) como fundamento da história e do uso (*Überlieferung*) a isso poderíamos chamar de tradição enquanto conteúdo:

Há uma forma de autoridade que foi particularmente defendida pelo romantismo: a da **tradição** (*Tradition*). Aquilo que está consagrado pela história e pelo **uso** (*Überlieferung*) possui uma autoridade que se tornou universal, e a nossa finitude histórica é definida precisamente pelo fato que também a autoridade daquilo que nos é transmitido, e não só aquilo que podemos reconhecer racionalmente como válido, exerce sempre uma influência sobre nossas ações e sobre nossos comportamentos.¹³⁷

Mesmo a herança que resulta de um processo educativo e que acompanha uma pessoa vida a fora, vem chamada *Überlieferung*:

Qualquer educação se fundamenta sobre isso; e embora no caso da educação o “tutor”, quando a maioria é alcançada, perca a sua função, e a autoridade do educador dê lugar ao juízo e à discricção do indivíduo, esse alcançar a maioria não significa de modo algum que o homem se torne senhor de si mesmo no sentido de tornar-se livre de toda tradição e de todo liame com o passado. A realidade dos costumes, p. ex., é e continua sendo, em âmbitos bem vastos, algo válido a partir da herança histórica e da tradição.¹³⁸

O texto segue empregando três vezes a palavra *Tradition* para exprimir o alicerce sobre o qual se fundamenta a validez de um dado cultural, por exemplo, costumes, usos, ritos etc. poderíamos dizer que aqui se expressa a tradição como continente:

¹³⁶ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 417 [282].

¹³⁷ Gadamer, H.-G. *Verità e Metodo*, p. 581 [285]. Trad. nossa.

¹³⁸ Idem, p. 581 [285]. Trad. nossa.

Os costumes são adotados livremente, mas não criados por livre inspiração nem sua validade nela se fundamentam. É isso, precisamente, que denominamos tradição: o fundamento de sua validade. E nossa dívida para com o romantismo é exatamente essa correção do *Aufklärung*, no sentido de reconhecer que, à margem dos fundamentos da razão, a tradição conserva algum direito e determina amplamente as nossas instituições e comportamentos. A superioridade da ética antiga sobre a filosofia moral da idade moderna se caracteriza precisamente pelo fato que, com base no caráter indispensável da tradição, ela fundamenta a passagem da ética à “política”, a arte da legislação correta. Em comparação a isso, o *Aufklärung* moderno é abstrato e revolucionário.¹³⁹

Aqui Gadamer põe-se a comentar a contribuição dos Românticos: os usos, costumes, ritos etc. (tudo isso são *Überlieferungen*) podem ser adotados ou rejeitados por um indivíduo ou sociedade, mas nem a sua criação nem a sua validade vêm de engenho inventivo pessoal ou grupal. Eis, então, a *Tradition*: o fundamento de validade das tradições a ser colocado ao lado dos fundamentos da razão.

Vem, então, um longo trecho no qual o autor emprega repetidamente *Tradition* para exprimir aquela autoridade que vem de um fundamento lançado no passado e que o romantismo quis recuperar, mesmo se o fez por um caminho não muito feliz, ou seja, opondo o conceito de tradição ao de liberdade da razão, algo como uma exigência da natureza em oposição à livre autodeterminação:

Entretanto, nem por isso o conceito da tradição se tornou menos ambíguo do que o conceito da autoridade, e pelo mesmo motivo, pois o que determina a compreensão romântica da tradição é a oposição abstrata ao princípio do *Aufklärung*. O romantismo entende a tradição como o contrário da liberdade racional, e nela vê um dado histórico ao modo da natureza. E, quer se queira combatê-la revolucionariamente, quer se pretenda conservá-la, a tradição se lhe mostra em ambos os casos como a contrapartida abstrata da livre autodeterminação, já que sua validade não necessita fundamentos racionais, pois nos determina de modo inquestionável. Obviamente que o caso da crítica romântica ao *Aufklärung* não é um exemplo de domínio espontâneo da tradição, no qual o que é transmitido se conserva sem rupturas, a despeito das dúvidas e das críticas. É, antes, uma reflexão crítica própria, que aqui se volta de novo para a verdade da tradição, procurando renová-la, e que poderá receber o nome de tradicionalismo.¹⁴⁰

¹³⁹ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 421-422 [285].

¹⁴⁰ Gadamer, H.-G., *Verdade e Método*, p. 422 [285-286].

Em seguida, na mesma página, Gadamer deixa de comentar os Românticos para introduzir a sua própria concepção de relação entre *Tradition* e razão numa superação seja da crítica à tradição feita pelo Iluminismo, seja da sua reabilitação por obra do Romantismo.

Parece-me, todavia, que entre tradição e razão não subsista um contraste tão absoluto. Porquanto possa ser problemática a restauração deliberada de tradições, ou a criação deliberada de novas tradições, igualmente carregadas de preconceitos e, em substância, profundamente iluminista é a fé romântica nas “tradições radicadas” perante as quais a razão deveria apenas se calar. Na realidade, a tradição é sempre um momento da liberdade e da história mesma. Também a mais autêntica e sólida das tradições não se desenvolve naturalmente, em virtude da capacidade de persistência daquilo que uma vez se verificou, mas necessita ser aceita, adotada e cultivada. A tradição é essencialmente conservação, aquela mesma conservação que está em ação, ao lado e dentro de toda mudança histórica. No entanto, a conservação é um ato da razão, ainda que caracterizado pelo fato de não atrair a atenção sobre si. Por isso, a renovação, o projeto do novo parecem o único modo de a razão operar. Mas é só uma aparência. Até mesmo onde a vida se transforma de modo tumultuado, como nas épocas de revolução, em meio à pretenciosa mudança de todas as coisas, conserva-se do passado muito mais do que se possa imaginar, integrando-se com o novo numa nova forma de validade. Em todo caso, a conservação é um ato da liberdade não menos do que a destruição e a inovação. Por isso, tanto a crítica iluminista à tradição, como a sua reabilitação romântica, não colhem a verdade da sua essência histórica.

Somos assim levados a perguntar-nos se nas ciências do espírito não devam mesmo ser reconhecidos fundamentalmente os direitos da tradição. A investigação das ciências do espírito não pode pensar a nossa relação de seres históricos com o passado em termos de uma oposição simplista.¹⁴¹

Pensando que o alvo natural das críticas do Iluminismo são as *Überlieferungen* (e não a *Tradition*), Gadamer defende a convivência entre razão e tradição sem contrastes absolutos. Não há motivos para a rejeição iluminista da tradição, pois, a sua existência não contraria o uso da razão, assim como não impede as mudanças e o progresso.

Por outro lado, a defesa apaixonada e pouco esclarecida que da tradição fizeram os românticos é apressada e preconceituosa e, assumi-la equivaleria a fazer calar a razão. Nisso estão equiparados iluministas e românticos: estes no preconceito contra a razão e aqueles no preconceito contra a tradição. Para Gadamer, todavia, uma tradição precisa ser “aceita, adotada, cultivada” é, portanto,

¹⁴¹ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 422-423 [286]. Trad. nossa.

uma persistência, uma conservação não independente da razão e, por isso, um momento de liberdade. Nesse sentido, é ser livre reconhecer aquilo que subsiste “ao lado e dentro de toda mudança histórica”.

Acontece que, aquilo que subsistiu a uma, digamos, revolução, resta escondido, ao contrário daquilo que mudou e é novidade, e agora salta aos olhos como se fosse a única operação da razão. O justo seria reconhecer que não existe novidade absoluta: em tudo o que muda, há sempre algo que subsiste.

Como conclusão, Gadamer se pergunta se, mesmo num ambiente tão marcado pelo uso da razão, como o das ciências, não seria o caso de reconhecer na investigação das ciências humanas um espaço à tradição. Ou talvez fosse melhor que ele tivesse feito a pergunta ao contrário: se seria possível a investigação em ciências humanas prescindindo do passado (e portanto da tradição”). Nesse tipo de ciência, a relação com o passado é determinante e não se esgota num acúmulo de informações. Antes, é sempre a tentativa de colher algo que contribua para dar significado ao presente. Eis porque Gadamer conclui que negar isso seria reduzir a uma oposição simplória a relação que nós, seres históricos, temos com o passado. E, portanto, não é possível ciências humanas sem tradição.

Prosseguindo a análise, no parágrafo seguinte, quando se refere a dados culturais historicamente transmitidos Gadamer emprega, sem pestanejar, *Überlieferung*, por várias vezes:

No nosso comportamento com relação ao passado, que constantemente estamos confirmando, o que está em questão realmente não é o distanciamento nem a liberdade com relação ao transmitido. Antes, encontramos-nos sempre em tradições, e esse nosso estar dentro delas não é um comportamento objetivador, de tal modo que o que diz a tradição fosse pensado como estranho ou alheio – isso já é sempre algo próprio, exemplar e intimidante, um reconhecer-se, no qual, para nosso juízo histórico posterior, quase já não se divisa conhecimento, porém a mais singela e inocente transformação da tradição.¹⁴²

De fato, confirma no parágrafo adiante que mudar os dados, os elementos, o conteúdo da tradição não equivale a mudar de postura com relação aos princípios,

¹⁴² Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 423 [286-287].

perspectivas, fundamentos da mesma tradição; nesse último sentido emprega *Traditionen*:

Por isso, é importante que se indague, ante o metodologismo epistemológico dominante, se o início da consciência histórica conseguiu diferenciar realmente e por inteiro nosso comportamento científico com relação àquele comportamento natural com relação ao passado. É correta a autocompreensão das ciências do espírito, quando desloca o conjunto de sua própria historicidade para o lado dos preconceitos de que temos de nos libertar? Ou será que essa ciência “livre de preconceitos” não estará compartilhando, muito mais do que ela mesma acredita, daquela recepção e reflexão ingênuas, em que vivem as tradições e em que está presente o passado?¹⁴³

Após ter apresentado duas diferenças entre *Tradition* (chave de interpretação dos documentos do passado, e fundamento da história e dos costumes) e *Überlieferung* (os próprios documentos, e os próprios usos e costumes), na passagem seguinte, apresenta uma terceira distinção entre por um lado *Überlieferung* enquanto conjunto de conhecimentos próprios de uma ciência e enquanto conteúdo que pode ser mais facilmente alterado, e por outro *Tradition* enquanto continente, fundamento, que sobrevive:

Seja qual for o caso, a compreensão nas ciências do espírito compartilha com a sobrevivência das **tradições** (*Traditionen*), uma premissa fundamental, a de sentir-se *interpelada* pela própria **tradição** (*Überlieferung*). Pois não é certo que os objetos de sua investigação – assim como os conteúdos da **tradição** (*Tradition*) – só então experimentam a sua significação?¹⁴⁴

Se Gadamer se contenta em concluir sua consideração sobre a relação das ciências da natureza com a tradição, apenas com um interrogativo retórico, as relações entre tradição e ciências do espírito lhe dão ocasião de introduzir o conceito de ‘interpelação’, essencial para a compreensão de sua posição. De fato, essas ciências têm em comum com o sobreviver das tradições o fato de verem o passado transmitido como algo que lhes fala. Daí nascerá o diálogo e sucessivamente a

¹⁴³ Idem, p. 423-424 [287].

¹⁴⁴ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 424 [287].

fusão de horizontes. Assim, tanto os objetos de investigação dessas ciências, quanto os conteúdos da tradição assumirão o seu significado obtendo uma resposta.

Claro está que para Gadamer uma *Überlieferung* sempre interpela, isto é, lança à razão seus desafios, suas provocações. Podemos aceitar que isso ocorre. Entretanto, achamos imprescindível perguntar: a partir de onde ela interpela? A partir das versões oficiais? A partir do clamor dos pobres? A partir dos vencedores? A partir dos vencidos? A partir da análise das relações de poder? A razão deve estar sempre pronta a mediar o diálogo entre tradições. E sem cair na armadilha de considerar que algo é verdadeiro só porque faz parte de uma tradição paralela (ou até clandestina!), e que algo é falso só por ter sido transmitido por uma tradição oficial, ou vice-versa. É provável que ambas tenham partes de verdade.

E tem início o item “b) O exemplo do clássico” com o uso de *Tradition* como linha de pensamento de uma ciência humana, e *Überlieferung* para designar a exploração do campo próprio de uma ciência:

Isso ocorre sobretudo nas ciências do espírito que contam com uma **tradição** (*Tradition*) mais antiga. A ciência clássica da antiguidade, por exemplo, depois de ter explorado sua própria **tradição** (*Überlieferung*) em círculos cada vez mais extensos, voltou-se sempre de novo, com questionamentos cada vez mais afinados, para os velhos objetos preferenciais de sua ciência.¹⁴⁵

Começa o parágrafo “2.1.3. O significado hermenêutico da distância temporal” falando de pertença a um meio que adotou certo modo de ver as coisas (*Tradition*):

Iniciemos imediatamente com uma pergunta: Como se começa o esforço hermenêutico? Que consequências tem para a compreensão a condição hermenêutica da pertença a uma tradição? Recordamos aqui a regra hermenêutica, segundo a qual tem-se de compreender o todo a partir do individual e o individual a partir do todo.¹⁴⁶

¹⁴⁵ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 428 [290].

¹⁴⁶ Idem, p. 436 [296].

Usa sempre *Tradition* para se referir a um antigo e a um novo modo de ver a relação entre tradição cristã e antiguidade clássica:

Só que, quando o romantismo e Schleiermacher fundam uma consciência histórica de alcance universal, prescindindo da forma vinculante da tradição, da qual procedem e na qual se encontram, como fundamento de todo esforço hermenêutico, isso representa uma verdadeira inovação qualitativa. Inclusive, um precursor imediato de Schleiermacher, o filólogo Friedrich Ast, mantinha uma compreensão da tarefa da hermenêutica, decisivamente baseada no conteúdo quando apresentava como sua tarefa específica a reconstrução do entendimento entre antiguidade clássica e cristianismo, entre uma antiguidade clássica verdadeira, percebida com novos olhos, e a tradição cristã. Face ao *Aufklärung*, isso já é algo novo, no sentido de que uma hermenêutica assim não mede e rejeita a tradição a partir do padrão da razão natural. Mas, ao mesmo tempo em que procura uma concordância plena de sentido entre as duas tradições, nas quais se encontra, essa hermenêutica continua essencialmente a tarefa da hermenêutica anterior de ganhar na compreensão um entendimento sobre o *conteúdo*.¹⁴⁷

Vem a seguir um interessante e esclarecedor uso das palavras em estudo: *Tradition* como linha de pensamento fundamental que comporta vários momentos; *Überlieferung* como transmissão de algo que chega em conexão com a *Tradition*, pois é a partir dela que a *Überlieferung* fala.

Situa-se aqui o ponto que deu a Habermas a ocasião de sua crítica e desencadeou o interminável, mas também profícuo debate entre ele e Gadamer, cujos pontos principais resumimos no primeiro capítulo desta dissertação. Gadamer quer tratar aqui da *Überlieferung* que fala a partir da *Tradition*. Habermas colocará em evidência que a *Überlieferung* fala não só a partir da *Tradition*, mas também a partir de outros processos ligados a escolhas estratégicas, políticas e violentas.

Aparece ainda *Tradition* como alicerce perene; seguida de *Überlieferung* duas vezes significando a coisa transmitida; para concluir com *Tradition* no sentido de visão de mundo a que pertencemos:

Desse modo, o sentido da pertença, isto é, o momento da **tradição** (*Tradition*) no comportamento histórico-hermenêutico, realiza-se através da comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores. A hermenêutica tem de partir do fato de que quem quer compreender está vinculado com a coisa em questão que se expressa na **transmissão**

¹⁴⁷ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 438-439 [298].

(*Überlieferung*) e que tem ou alcança uma determinada conexão com a **tradição** (*Tradition*) a partir da qual a **transmissão** (*Überlieferung*) fala. Por outro lado, a consciência hermenêutica sabe que não pode estar vinculada à coisa em questão, ao modo de uma unidade inquestionável e natural, como se dá na continuidade ininterrupta de uma **tradição** (*Tradition*). Existe realmente uma polaridade entre familiaridade e estranheza, e nela se baseia a tarefa da hermenêutica, mas não no sentido psicológico de Schleiermacher, como o âmbito que oculta o mistério da individualidade, mas num sentido verdadeiramente hermenêutico, isto é, com a atenção posta no que foi dito: a linguagem em que nos fala a **tradição** (*Überlieferung*), a saga que ela nos conta. Também aqui se manifesta uma tensão. Ela se desenrola entre a estranheza e a familiaridade que a **tradição** (*Überlieferung*) ocupa junto a nós, entre a objetividade da distância, pensada historicamente, e a pertença a uma **tradição** (*Tradition*). *E esse entremeio (Zwischen) é o verdadeiro lugar da hermenêutica.*¹⁴⁸

Começa, então, o parágrafo “2.1.4. O princípio da história efetual” com o uso por duas vezes de *Überlieferung* como dado histórico específico entremeado uma vez por *Tradition* como contexto:

É, na realidade, uma exigência nova o fato de precisar sempre de novo de um tal questionamento da história efetual, sempre que uma obra ou uma **tradição** (*Überlieferung*) tiver de sair do lusco-fusco constituído de **tradição** (*Tradition*) e historiografia para o claro e aberto de seu real significado – exigência feita não à investigação, mas à consciência metódica da mesma. (...)

A consciência histórica tem de se conscientizar de que, na suposta imediatez com que se orienta para a obra ou para a **tradição** (*Überlieferung*), está sempre em jogo esse outro questionamento, ainda que de uma maneira despercebida e, por conseqüência, incontrolada.¹⁴⁹

Prossegue usando: *Überlieferung* para indicar a maneira de transmissão pela qual recebemos os dados do passado e que constitui a tradição da qual procedemos; em seguida, *Tradition* como ‘pano de fundo’ para a fusão dos horizontes:

Na realidade, o horizonte do presente está sempre em ato de formar-se, enquanto nós não podemos fazer outra coisa senão colocar continuamente à prova os nossos preconceitos. Desse contínuo ‘por à prova’ faz parte também, em primeira linha, o encontro com o passado e a **tradição** (*Überlieferung*) da qual provimos. O horizonte do presente não se constrói,

¹⁴⁸ Gadamer, H.-G. *Verità e Metodo*, p. 610 [300]. Trad. nossa.

¹⁴⁹ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 449 [305-306].

portanto, de modo independente e separado do passado. Um horizonte do presente como algo separado é tão abstrato quanto cada um dos horizontes históricos que se trataria de adquirir saindo dele. *A compreensão, em vez, é sempre o processo de fusão desses horizontes que se consideram independentes entre si.* (...) Podemos ver a força dessa fusão sobretudo nos tempos mais antigos, no ingênuo modo deles de relacionar-se consigo mesmos e com as próprias origens. O perdurar da **tradição** (*Tradition*) é precisamente um exemplo desse processo de contínua fusão. Nela, de fato, velho e novo crescem em formas sempre novas e vitais, sem que jamais se dê uma explícita distinção e contraposição de um ao outro.¹⁵⁰

Conclui o parágrafo com três menções de *Überlieferung* como dado histórico e termina com uma menção de *Tradition* como fundamento sobre o qual se superpõem os dados transmitidos.

Segue-se o subtítulo “2.2. A retomada do problema hermenêutico fundamental”.

No parágrafo “2.2.1. O problema hermenêutico da aplicação”, constatou-se uma única ocorrência de *Tradition* como linha de pensamento, no início da unidade; e uma única ocorrência de *Überlieferung* como texto transmitido, ao final da unidade:

Na velha **tradição** (*Tradition*) da hermenêutica, que se perdeu completamente na autoconsciência histórica da teoria pós-romântica da ciência, este problema ainda ocupava um lugar sistemático. O problema hermenêutico se dividia como segue: distingue-se uma *subtilitas intelligendi*, compreensão, de uma *subtilitas explicandi*, a interpretação, e, durante o pietismo, se acrescentou como terceiro componente a *subtilitas applicandi*, a aplicação (por exemplo, em J.J. Rambach). (...) O milagre da compreensão consiste, antes, no fato de que não é necessária a congenialidade para reconhecer o que é verdadeiramente significativo e o sentido original de uma **tradição** (*Überlieferung*).¹⁵¹

Passando ao parágrafo “2.2.2. A atualidade hermenêutica de Aristóteles”, constatou-se uma única ocorrência de *Tradition* no sentido de linha de pensamento:

Essas considerações permitem compreender até que ponto é sutil a posição de Aristóteles frente ao problema do direito natural, da mesma forma que não se pode identificá-la com a tradição juro-naturalista dos tempos posteriores.¹⁵²

¹⁵⁰ Gadamer, H.-G. *Verità e Metodo*, p. 633 [311]. Trad. nossa.

¹⁵¹ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 459 e 464 [312 e 316].

¹⁵² Idem, p. 474 [324].

E na conclusão da unidade, duas ocorrências de *Überlieferung* como dado histórico transmitido, texto a ser compreendido:

O intérprete que se confronta com uma tradição procura aplicá-la a si mesmo. Mas isso tampouco significa que o texto transmitido seja, para ele, algo dado e compreendido como um algo geral que pudesse ser empregado posteriormente para uma aplicação particular. Pelo contrário, o intérprete não pretende outra coisa que compreender esse geral, o texto, isto é, compreender o que diz a tradição e o que faz o sentido e o significado do texto.¹⁵³

O parágrafo seguinte é o “2.2.3. O significado paradigmático da hermenêutica jurídica”.

A unidade começa considerando que a hermenêutica jurídica não lida com textos transmitidos (*Überlieferungen*): “Por conseqüência, não teria a menor relação com a tarefa de compreender a tradição, que é o que caracteriza a hermenêutica espiritual-científica”.¹⁵⁴ No mesmo sentido, afirma:

(...) a teologia científica afirma sua capacidade de competir com as modernas ciências históricas, tendo por base que a interpretação da Sagrada Escritura não deve guiar-se por leis e nem por regras diversas das que presidem a compreensão de qualquer outra tradição. Nesse sentido não haveria porque existir uma hermenêutica especificamente teológica.¹⁵⁵

Ocorre, então, páginas adiante, uma passagem na qual esperaríamos encontrar *Tradition* no sentido de pertença a uma tradição, a exemplo do que Gadamer fez, por exemplo, na página 396 [266], no entanto, ele emprega aqui *Überlieferung*. A explicação da aparente incongruência está em que não se trata aqui de pertencer a uma linha de pensamento, ou a uma visão de mundo, e sim de pertença ao texto que se está interpretando:

¹⁵³ Idem, p. 481-482 [329].

¹⁵⁴ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 482 [330].

¹⁵⁵ Idem, p. 482 [330].

Já assinalamos antes que a pertença à tradição é uma das condições da compreensão espiritual-científica. Agora podemos tirar a prova, examinando como aparece esse momento estrutural da compreensão no caso da hermenêutica teológica e da hermenêutica jurídica. Evidentemente, não se trata de uma condição restritiva da compreensão, mas, antes, de uma das condições que a tornam possível. A pertença do intérprete ao seu texto é como a do ponto de vista na perspectiva que se dá num quadro.¹⁵⁶

Uma única vez nesta unidade constatamos o uso de *Tradition*: “A hermenêutica moderna, como disciplina protestante, tem, enquanto arte da interpretação da Escritura, uma relação polêmica para com a tradição dogmática da Igreja Católica e sua doutrina da justificação pelas obras”¹⁵⁷.

Inicia-se, então, o subtítulo “2.3. *A análise da consciência histórica efetiva*”.

Encontramos no parágrafo “2.3.1. O limite da filosofia da reflexão”, uma única referência à tradição (*Überlieferung*) no sentido de ‘passado’: “A exigência da hermenêutica somente parece se satisfazer na infinitude do saber, da mediação pensante da totalidade da tradição com o presente”¹⁵⁸.

Passando ao subtítulo “2.3.2. O conceito da experiência e a essência da experiência hermenêutica”, encontramos uma primeira referência à tradição (*Tradition*) no sentido de perspectiva, visão da realidade: “É verdade que (Bacon) este adversário das sutilezas dialéticas vazias permanecia, ele próprio, profundamente vinculado à tradição metafísica e às suas formas de argumentação dialética, que ele combate”¹⁵⁹.

Porém, é mais para o fim da unidade que *Überlieferung* é mencionada a flux, no sentido de linguagem que, sem ser um tu, interpela o intérprete:

A experiência hermenêutica tem a ver com a tradição. É esta que constitui o objeto de tal experiência. A tradição não é simplesmente um evento que se aprenda a conhecer e a dominar na experiência, mas é *linguagem*, isto é, fala-nos como um tu. O tu não é um objeto, mas se relaciona conosco. Isso, porém, não deve ser erroneamente entendido no sentido que, aquilo de que fazemos experiência, deva ser compreendido como a opinião de um outro, que seria o tu. Nós consideramos, em vez, que a compreensão de um dado histórico transmitido não compreende o texto transmitido como a expressão de um determinado tu, mas o entende, em vez, como uma estrutura significativa livre de toda ligação com o opinar pessoal deste ou daquele eu ou tu. Todavia, a relação com o tu e o sentido da experiência que em tal

¹⁵⁶ Idem, p. 488 [334].

¹⁵⁷ Idem, p. 493 [337].

¹⁵⁸ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 506 [347].

¹⁵⁹ Idem, p. 516 [355].

relação se verifica devem poder servir para a análise da experiência hermenêutica. Já que também a tradição histórica é algo com que estamos autenticamente em comunicação, como o eu e o tu.¹⁶⁰

Trata a seguir da relação que se estabelece entre um intérprete e a tradição num processo de compreensão e em que termos; usa três vezes *Überlieferung* enquanto fala de transmissão histórica, mas na quarta vez usa *Tradition* para falar da tradição que sobrevive. Parece insinuar que a *Tradition* é como uma *Überlieferung* que consegue sobreviver à sua condição de transmissão histórica. Já, portanto, depurada no cadinho dos tempos e das vicissitudes históricas. Podemos aceitar que a tradição a um certo ponto esteja revestida de uma aura de autoridade como a de um guerreiro coberto de valor por ter sobrevivido a muitas batalhas. Esse tipo de ‘espiritualização’ das coisas naturais já ocorreu antes, como vimos, por exemplo, com o Estado. Mas é preciso cautela para não se chegar a uma ‘sobrenaturalização’ da tradição, como se ela alcançasse a imortalidade numa situação meta-histórica.

Um texto fala por si, a sua fala é *Überlieferung*, não é a voz da opinião do seu autor. É outra voz que não serve para um relacionamento inter-pessoal, mas também não deve ser tratada como objeto. Isto é: não deve ser submetida a um método capaz de dissecá-la, pois isso seria colocar-se fora da *Tradition* viva. Antes, é preciso deixar-se interpelar pela *Überlieferung*, dialogar com ela como com um tu. Saber que ela está sujeita a um processo de transmissão histórica que a expõe a ações como: interpelações à razão, acréscimos, mutilações, volta à raiz, esquecimento, retomada, crítica, etc. Com o passar do tempo, ela vai ficando despida de seus conteúdos concretos, mas sem perder o aspecto de conservação. Por um valor reconhecido e apreciado, vai perdurando seu espírito mais genuíno e ela passará a chamar-se *Tradition*. E mesmo quando tiverem caído no esquecimento suas justificativas, o hábito de conservá-la estará fortemente arraigado, e ela continuará a subsistir e a afetar os homens de modo quase subliminar. Isso implica em perguntar-se pelas razões de uma *Überlieferung*, como exigiu o Iluminismo, mas também em confiar que uma *Tradition* já incorporou suficientemente as suas razões de existência.

¹⁶⁰ Gadamer, H.-G. *Verità e Metodo*, p. 737-739 [363-364]. Trad. Nossa.

Como se sabe, Kant deu, entre outras, também esta formulação do imperativo categórico: que não se deve jamais considerar os outros como meios, mas sempre como fins em si mesmos.

Se aplicarmos a forma da relação com o tu e da compreensão do tu como ela se apresenta no conhecimento dos homens, ao problema hermenêutico, ela se revela como correspondente àquilo que, neste campo, é a crença ingênua no método e na objetividade que ele asseguraria. Quem compreende de tal modo a **tradição** (*Überlieferung*) histórica, trata-a como a um objeto, o que significa, porém, que ele se coloca diante da **tradição** (*Überlieferung*) como livre e desinteressado, e enquanto deixa de lado metodicamente em tal relação todos os movimentos subjetivos, pode chegar à certeza daquilo que a **tradição** (*Überlieferung*) contém. Já vimos que um observador desse tipo separa-se da **tradição** (*Tradition*) viva no seio da qual ele mesmo tem sua concretude histórica.¹⁶¹

Inicia-se, então, uma nova unidade: o parágrafo “2.3.3. A primazia hermenêutica da pergunta”, subdividido em dois itens identificados pelas letras gregas a e b.

No primeiro item “a) O modelo da dialética platônica”, não se constatou nenhuma ocorrência da palavra tradição.

No segundo item “b) A lógica de pergunta e resposta” *Überlieferung* vem empregada repetidamente como tradição histórica, e tradição escrita:

Nossa compreensão da tradição escrita não se dá, como tal, nos moldes que pudéssemos simplesmente pressupor uma coincidência entre o sentido que reconhecemos nela e o sentido que o autor teve em mente dela. Tal como o suceder da história não mostra em geral a menor coincidência com as imagens subjetivas daquele que está e atua na história, também as tendências do sentido de um texto vão em geral muito mais além do que o autor podia ter em mente. (...)

No princípio, está, antes, a pergunta que o texto nos coloca, o ser atingido pela palavra da tradição, de modo que sua compreensão implica sempre a tarefa da automediação histórica do presente com a tradição. (...)

A reconstrução da pergunta, a que o texto deve responder, está, ela mesma, dentro de um perguntar, com o qual nós mesmos procuramos buscar a resposta à pergunta que a tradição nos coloca. Pois uma pergunta reconstruída não pode nunca se encontrar em seu horizonte originário, já que o horizonte histórico, descrito na reconstrução, não é um horizonte verdadeiramente abrangente. Encontra-se, antes, ele próprio, abrangido pelo horizonte que nos abrange a nós que perguntamos, e que somos atingidos pela palavra da tradição. (...)

Compreender uma palavra da tradição que nos afeta requer sempre pôr a pergunta reconstruída no aberto de sua questionabilidade, isto é, passar à pergunta o que a tradição vem a ser para nós.¹⁶²

¹⁶¹ Gadamer, H.-G. *Verità e Metodo*, p. 739 [364]. Trad. nossa.

¹⁶² Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 545-550 [376-380].

Registra-se, então uma única ocorrência de *Tradition* para significar o fundamento clássico do filosofar com o colocarem-se questões, perguntas:

Os problemas são “tarefas que surgem por inteiro do seu seio”, portanto, produtos da própria razão, cuja completa solução, esta não pode esperar. É significativo que no século XIX, com a quebra da tradição imediata do perguntar filosófico e com o surgimento do historicismo, o conceito de problema ascenda a uma validade universal.¹⁶³

Dá-se a conclusão de toda essa segunda parte do livro com uma última referência à tradição (*Überlieferung*): “A latência de uma resposta pressupõe, por sua vez, que aquele que pergunta é alcançado e interpelado pela própria tradição. Esta é a verdade da consciência histórica efetual”¹⁶⁴.

Os últimos capítulos analisados revelaram uma contínua diferenciação no uso dos termos alemães para significar tradição: *Tradition* vem usado como fundamento das tradições (*Überlieferungen*), como alicerce sobre que se fundamentam os ritos, usos e costumes etc., como autoridade que vem de um fundamento lançado no passado. E *Überlieferung* é empregado para exprimir a relação leitor-texto (a ‘voz’ do texto), a herança de um processo educativo, os dados culturais historicamente transmitidos, o conjunto de conhecimentos próprios de uma ciência, os próprios usos e costumes.

3.3 A TERCEIRA PARTE DO LIVRO

Passamos à análise da **Terceira Parte do livro**, intitulada: “A Virada Ontológica da Hermenêutica no Fio Condutor da Linguagem”, onde o autor discute o desenvolvimento do fenômeno da linguagem como a experiência humana no mundo,

¹⁶³ Idem, p. 554 [382].

¹⁶⁴ Idem, p. 555 [383].

que é prioritariamente onde a hermenêutica encontra o seu solo realmente ontológico.

O título do primeiro capítulo é: **1. A linguagem como medium da experiência hermenêutica.**

Após algumas páginas de introdução, segue-se o primeiro subtítulo: *1.1. A lingüisticidade como determinação do objeto hermenêutico.*

Logo de chofre, deparamo-nos com quase trinta ocorrências da palavra tradição (*Überlieferung*) no sentido de transmissão histórica, algo legado na linguagem, transmissão em palavras, vestígio do passado, transmissão por documentos escritos, memória... Esse conjunto demandaria uma longa citação, por isso a abreviamos:

O fato de que a essência da tradição se caracterize por sua lingüisticidade não carece de conseqüências hermenêuticas. Face a toda outra forma de tradição, a compreensão da tradição lingüística possui um destaque especial. Esta poderá estar muito atrás dos monumentos das artes plásticas no que se refere à imediatez e conspiciência. (...) A tradição lingüística é tradição no sentido autêntico da palavra, o que quer dizer que não é simplesmente um resíduo que se tenha tornado necessário investigar e interpretar na sua qualidade de relíquia do passado. O que chega a nós pelo caminho da tradição lingüística não é o que ficou, mas algo que se transmite, isto é, ele nos diz – seja sob a forma de tradição oral onde vivem o mito, a lenda, os usos e costumes, seja sob a forma de tradição escrita, cujos signos estão destinados imediatamente a qualquer leitor que esteja em condições de os ler. (...) ¹⁶⁵

Tem início o segundo subtítulo: “*1.2. A lingüisticidade como determinação da execução hermenêutica*”.

Ao longo de toda esta unidade, encontramos por sete vezes a palavra tradição (*Überlieferung*) no sentido de texto, transmissão escrita, selecionamos algumas:

Não somente o objeto preferencial da compreensão, a tradição, é de natureza lingüística, a própria compreensão possui uma relação fundamental com a lingüisticidade. (...)

Por isso, não pode haver uma interpretação correta ‘em si’, porque em cada caso se trata do próprio texto. A vida histórica da tradição consiste na sua dependência a apropriações e interpretações sempre novas. Uma

¹⁶⁵ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 567-576 [393-399].

interpretação correta em si seria um ideal sem pensamentos incapaz de conhecer a essência da tradição. Toda interpretação está obrigada a entrar nos eixos da situação hermenêutica a que pertence. (...) Como seria possível chegar simplesmente a compreender uma tradição estranha se estamos atados à língua que falamos? (...) ¹⁶⁶

Passa-se ao segundo capítulo: **“2. A cunhagem do conceito de “linguagem” ao longo da história do pensamento do mundo ocidental.** Em todo esse capítulo, dividido em dois subtítulos: *“2.1. Linguagem e logos”* e *“2.2. Linguagem e verbum”* não se constatou nenhuma ocorrência da palavra tradição.

Passa-se, então, ao terceiro capítulo: **“3. A linguagem como horizonte de uma ontologia hermenêutica”.**

O primeiro subtítulo é *“3.1. A linguagem como experiência de mundo”*. Registra-se o emprego de *Überlieferung* como conteúdo transmitido, conteúdo da comunicação:

Aquele que deixa vir a si a tradição literária de uma língua estrangeira, de maneira que ela consiga lhe falar, já não possui uma relação objetiva com a língua como tal, como também não ocorre ao viajante que dela se serve. Este se comporta de uma maneira muito diferente de como o faz o filólogo, para quem a tradição lingüística é um material para a história da língua ou para a comparação lingüística. (...) É claro que não se entende uma tradição quando se está orientado tematicamente para a língua como tal. Mas – e este é o outro lado da questão, que é importante considerar – pode-se também não entender o que a tradição diz e quer dizer, se esta não fala a algo conhecido e familiar, que deve se pôr em mediação com as proposições do texto. (...) ¹⁶⁷

É útil lembrar que a consideração da tradição (*Überlieferung*) como conteúdo da comunicação foi outro ponto que deu a Habermas ocasião de criticar o projeto de Gadamer, pois, tal conteúdo pode ser facilmente manipulado segundo interesses de uma ou outra tendência. Segundo ele, Gadamer falha ao não levar em conta a possibilidade de o diálogo ser deformado e distorcido. Gadamer continuará a confiar na possibilidade de se optar por uma comunicação transparente e desimpedida, apesar das divisões existentes. Para ele, o entendimento é sempre possível em

¹⁶⁶ Idem, p. 576-587 [399-407].

¹⁶⁷ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 640-642 [445-446].

alguma medida, mesmo se sempre a caminho e nunca concluído, isso vem garantido pela 'fusão de horizontes'.

Paul Ricoeur, considerando a crítica de Habermas e de outros, segundo a qual seria justificada uma desconfiança na transparência da comunicação, pois a linguagem diária se encontra sistematicamente distorcida por forças ocultas de ideologias, estruturas de poder, classe, gênero, inconsciência..., denominou a postura oposta à de Gadamer de 'hermenêutica da suspeita'.

Gadamer continuará a professar uma confiança necessária para a comunicação. A substituição dessa confiança no desejo do outro de alcançar entendimento através do diálogo, pelo receio constante da presença de conteúdos ideológicos e de manipulação, geraria um constante colapso na linguagem tornando impossível a comunicação.

De nossa parte, somos propensos a concordar com Gadamer: na vida diária, para as informações simples que pedimos, dependemos de confiar que o outro almeja a um entendimento, mesmo se prévio e nunca definitivo. Isso não se confunde com confiança cega, pois na provisoriedade resta sempre um espaço de exercício da virtude da prudência que nos situa além da credulidade e aquém da suspeita. Seria mesmo saudável a uma pessoa doente, cada vez que vai tomar os seus remédios, suspeitar que as substâncias podem ter sido trocadas ou a posologia alterada? Não haveria antes uma margem de prudência dentro da qual ela poderia mover-se com relativa segurança, antes que algum *sinal* lhe despertasse a necessidade de uma resposta mais segura? Ademais, a quem vive de suspeitas resta sempre iminente o risco de concluir apressadamente e para além das premissas.

Os próprios mestres da suspeita, que segundo Ricoeur eram Nietzsche, Marx e Freud, devem ser lidos e aplicados com discernimento. De fato, não nos parece que suas teorias possam constituir o critério último da compreensão do ser humano, sejam embora um coeficiente útil em vários sentidos. De fato, cremos que a humanidade precisa não só de uma constante e irreversível suspeita do coração humano, mas precisa também ouvir de dentro do próprio coração os anseios de paz interior, de esperança, e de empenho solidário, de atração pela beleza e pelo amor.

Encontramos ainda duas menções de *Tradition* expressando aquela cosmovisão peculiar a cada língua e cultura; seguidas imediatamente por uma

menção de *Überlieferung* expressando o mundo cultural de cada língua em particular:

É claro que os que se criaram numa determinada **tradição** (*Tradition*) lingüística e cultural vêem o mundo de uma maneira diferente de como o vêem os que pertencem a outras **tradições** (*Traditionen*). É verdade que os “mundos” históricos, que se dissolvem uns nos outros no curso da história, são diferentes entre si e também diferentes do mundo atual. E, no entanto, o que se representa é sempre um mundo humano, isto é, estruturado lingüisticamente, seja lá qual for a sua **tradição** (*Überlieferung*).¹⁶⁸

A seguir vem o segundo subtítulo “3.2. O centro (*Mitte*) da linguagem e sua estrutura especulativa”.

Constatou-se uma ocorrência da palavra tradição significando visão de vida (*Tradition*) que engloba vários dados culturais transmitidos (*Überlieferungen*):

Se antes falamos da pertença do intérprete a seu texto caracterizando a relação íntima que une tradição e historiografia e que se reúne no conceito da consciência da história efetual, agora podemos determinar mais de perto a pertença, partindo da base de uma experiência do mundo, constituída lingüisticamente.¹⁶⁹

Logo em seguida, o texto prossegue com vinte citações de *Überlieferung* no sentido de algo que foi transmitido, palavra que nos chega do passado, selecionamos as seguintes:

Ao contrário, o fato de que a experiência hermenêutica se realize no “modo” da linguagem, e que entre a tradição e seu intérprete tenha lugar uma conversação, coloca um fundamento completamente distinto. O decisivo é que aqui acontece algo. Nem a consciência do intérprete é senhora do que chega a ele como palavra da tradição, nem se pode descrever adequadamente o que tem lugar aqui, como o conhecimento progressivo do que, de maneira que um intelecto infinito conteria tudo o que, de um modo ou de outro, pudesse chegar a falar a partir do conjunto da tradição. (...) ¹⁷⁰

¹⁶⁸ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 648-649 [451].

¹⁶⁹ Idem, p. 664-665 [462].

¹⁷⁰ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 668-684 [476].

Encerra esta unidade uma última menção de *Überlieferung*: “O caráter paradoxal que é próprio de todo conteúdo histórico transmitido, isto é, de ser uno e idêntico e, todavia também diverso, demonstra o caráter especulativo de toda interpretação.¹⁷¹”

Finalmente, vem o terceiro e último subtítulo: “3.3. *O aspecto universal da hermenêutica*”.

Encontramos duas menções de *Überlieferung* como patrimônio histórico ou literário:

Tampouco o que vem ao encontro de nosso conhecimento histórico, a partir da tradição ou como tradição – histórica ou filologicamente –, o significado de um evento ou o sentido de um texto era um objeto em si, fixo, que se tivesse meramente que constatar. Também a consciência histórica encerrava em si, na realidade, a mediação de passado e presente.¹⁷²

Encontramos na seqüência uma citação de *Tradition* como fundamento que vem da filosofia clássica:

“Ninguém poderá pensar, certamente, em querer tornar retroativo esse desenvolvimento e procurar recompor, por exemplo, a categoria metafísica do belo, como a encontramos na filosofia grega, renovando a última reformulação dessa tradição, a estética da perfeição do século XVIII.”¹⁷³.

Páginas adiante, encontramos outra citação de *Tradition* no sentido de princípio norteador que vem da filosofia antiga:

“Antes de tudo, sobre a base que nos é fornecida a respeito do belo e a respeito da luz que encontramos na tradição, é possível legitimar a primazia que atribuímos ao agir da coisa mesma no âmbito da experiência hermenêutica.”¹⁷⁴

¹⁷¹ Gadamer, H.-G. *Verità e Metodo*, p. 963 [477]. Trad. nossa.

¹⁷² Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 688 [479].

¹⁷³ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 694-695 [484].

¹⁷⁴ Gadamer, H.-G. *Verità e Metodo*, p. 985 [488]. Trad. nossa.

Em seguida constatamos um uso de *Überlieferung* no sentido de algo transmitido do passado:

A experiência hermenêutica faz parte desse campo, porque também ela é o acontecer de uma autêntica experiência. O fato de que se evidencie algo naquilo que foi dito, sem que por isso fique assegurado, julgado e decidido em todas as possíveis direções, é algo que de fato ocorre cada vez que algo nos fala a partir da tradição. O transmitido se faz valer a si mesmo, em seu próprio direito, na medida em que é compreendido, e desloca o horizonte que até então nos rodeava.¹⁷⁵

A obra toda (*Wahrheit und Methode*) se encerra com três citações de *Tradition*, no sentido de linha de pensamento, e fundamento:

Nessa tradição do platonismo é onde se desenvolve o vocabulário conceitual que o pensamento da finitude da existência humana necessita. Também a afinidade que reconhecemos entre a teoria platônica da beleza e a idéia de uma hermenêutica universal testemunha a continuidade dessa tradição platônica. (...)

Assim como o modo de ser do belo tinha se mostrado como prefiguração de uma constituição ontológica geral, algo semelhante ocorrerá com respeito ao correspondente *conceito de verdade*. Também aqui podemos partir da tradição metafísica, mas também aqui teremos de nos indagar sobre o que continua sendo válido nela, para a experiência hermenêutica.¹⁷⁶

O uso dos termos *Tradition* e *Überlieferung* para exprimir a tradição aparecem adequados ao assunto desta terceira parte do livro: a linguagem. Assim, *Tradition*, com pouca freqüência nesta parte do livro, quando ocorre passa a exprimir a cosmovisão peculiar a uma língua e cultura, a visão da vida, um fundamento, um princípio norteador, uma linha de pensamento etc. Já *Überlieferung*, muito mais freqüente aqui, assume os significados de transmissão histórica, algo legado na linguagem, transmissão em palavras, transmissão por documentos escritos, memória, palavra que chega do passado, conteúdo da comunicação, mundo cultural de cada língua, etc. O capítulo 1, que considera a linguagem como 'médium' da experiência hermenêutica, só podia mesmo falar em *Überlieferung*, pois, a *Tradition* não pode, a rigor, ser um médium. Já no capítulo 3, onde a ontologia hermenêutica é situada no horizonte da linguagem, aí volta a aparecer a *Tradition*.

¹⁷⁵ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 702 [489].

¹⁷⁶ Idem, p. 703 [490].

3.4 A PRIMEIRA PARTE DO LIVRO

Passamos à análise da **Primeira Parte do livro**, intitulada: “A Liberação da Questão da Verdade desde a Experiência da Arte”. O autor apresenta o modo de ser da hermenêutica no caminho e exemplo da experiência estética.

O título do primeiro capítulo è: **1. O ato de transcender da dimensão estética.**

Segue-se o subtítulo: *1.1. A significação da tradição humanística para as ciências do espírito.* Aqui devemos observar o emprego da palavra *Tradition* para exprimir o modo de se conceber o ser humano e o mundo no ambiente clássico.

No parágrafo “1.1.1. O problema do método” não foi constatada nenhuma ocorrência da palavra tradição. Já o parágrafo “1.1.2. Os conceitos-guia humanísticos” vem subdividido em itens identificados por letras do alfabeto grego: a) A formação, b) O *sensus communis*, g) O juízo, d) O gosto.

No item a, trata da formação enquanto cultura, e designando a maneira de aperfeiçoar as aptidões humanas. Aqui, diz que seria inútil o estudo de determinada tradição (*Überlieferung*) desacompanhado de sensibilidade para o diferente:

Se tudo isso pressupõe a cultura, isso significa que não é só um problema de comportamento ou de ação, mas implica certo modo de ser que se formou. Isto é: não basta observar diligentemente ou estudar com profundidade sempre maior uma certa tradição se não se possui já uma sensibilidade para a novidade e a diversidade que a obra de arte ou o passado apresentam para nós.¹⁷⁷

Para tratar da natureza científica das ciências do espírito, evoca o conceito de tradição (*Tradition*) como cosmovisão a partir do modelo greco-latino de cultura. Segundo Dilthey, as ciências da natureza distinguem-se das ciências do espírito pela forma como seus elementos são apreendidos pelo pensamento, e pelo método diferente que utilizam. As ciências da natureza são captadas através da explicação,

¹⁷⁷ Gadamer, H.-G. *Verità e Metodo*, p. 57 [22]. Trad. nossa.

enquanto as ciências do espírito se caracterizam pela compreensão. Essa compreensão é entendida como uma apreensão do psíquico através de suas múltiplas exteriorizações, processo no qual são recriadas na consciência as experiências vividas em seu momento original. Gadamer se insere na linha de pesquisa que parte de Schleiermacher, passa por Dilthey e chega a Heidegger:

O conceito moderno da ciência e o conceito de método a ele subordinado não podem ser suficientes. O que faz das ciências do espírito uma ciência é mais compreensível com base na tradição do conceito de formação do que da idéia de método da ciência moderna. Trata-se da *tradição humanística*, à qual iremos nos reportar. Na sua resistência contra as exigências da ciência moderna, ela está ganhando um novo significado.¹⁷⁸

Ao final deste mesmo item a, por duas vezes emprega *Überlieferung* em referências às narrações bíblicas, opondo-as à tradição da Igreja a que chama *Tradition*:

Os jansenistas queriam, com esse arazoado, dar uma introdução metódica para saber até onde os milagres são dignos de fé. Procuravam eles, contra uma crença incontrolável nos milagres, oferecer o espírito do novo método e opinavam que, dessa maneira, iriam legitimar os verdadeiros milagres da **tradição** (*Überlieferung*) bíblica e da **tradição** (*Tradition*) eclesiástica. (...) O ideal metódico da ciência da natureza tinha de, caso viesse a ser aplicado à credibilidade dos testemunhos históricos da **tradição** (*Überlieferung*) bíblica, conduzir a resultados bem diversos e catastróficos para o cristianismo.¹⁷⁹

No item “b) O *sensus communis*”, emprega sempre *Tradition* para referir-se à tradição humanista tal como entendida por João Batista Vico: um conhecimento atual, fundamentado sobre antigas verdades. Logo de início (p. 61 [24]), Gadamer escreve: “Tendo em vista essa situação, nada impede que se lembre a tradição humanista e se pergunte: que forma de conhecimento das ciências do espírito se poderá delas aprender?” Em seguida considera que a retórica, essa arte ambigualmente dita do “bem-falar” (pois pode indicar a arte não só de dizer bem

¹⁷⁸ Idem, p. 59 [23].

¹⁷⁹ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 60 [24].

alguma coisa, mas também de dizer o que é correto e verdadeiro), é parte integrante da grande herança da antiguidade, a que chama, mais uma vez, *Tradition*:

A retórica encontrava-se há muito tempo em luta com a filosofia e era sua a reivindicação de transmitir, ao contrário das ociosas especulações dos “sofistas”, a verdadeira sabedoria de vida. Vico, que era ele mesmo professor de retórica, encontra-se aqui, portanto, em meio a uma tradição humanística procedente da antiguidade. Certamente essa tradição também é de importância para o que há de evidente nas ciências do espírito e, especialmente, a positiva ambigüidade do ideal retórico, que não somente surge sob o veredicto de Platão, mas também, da mesma forma, sob o veredicto do metodologismo anti-retórico da modernidade.¹⁸⁰

É ainda *Tradition* que emprega ao observar que o apelo de Vico “ao *sensus communis* abrange, porém, para além do momento retórico, ainda um outro momento da antiga tradição” (p. 62 [25]): o contraste entre o douto de escola e o sábio. Assim também para falar do arcabouço teórico do humanismo:

Da mesma forma, a tradição teórica do humanismo sabe como se reportar a Sócrates, com como à crítica cética aos dogmáticos. Observa-se em Vico que ele critica os estóicos, porque acreditam na razão como *regula veri*, e, inversamente, louva os antigos acadêmicos, que somente afirmam o saber do não-saber, e tanto mais ainda os novos acadêmicos, porque eles, na arte da argumentação (que pertence à oratória) são grandes. O reportar-se de Vico ao *sensus communis* mostra, obviamente, no âmbito dessa tradição humanística, uma coloração especial.¹⁸¹

Explica que Vico fundamenta o significado e o valor da eloqüência sobre o senso comum para o verdadeiro e o correto, que não é um saber demonstrado, mas que permite descobrir o verossímil. Emprega *Tradition* para falar da retórica como saber contraposto à ciência. Se esta é o conhecimento do provável, aquela remonta a Platão no esforço de ultrapassar a simples persuasão ou eloqüência (peiqw):

Essas disposições de Vico mostram-se apologéticas. Reconhecem indiretamente o novo conceito de verdade da ciência tão-somente ao

¹⁸⁰ Idem, p. 61 [25].

¹⁸¹ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 62 [26].

defender o direito do provável. Como já vimos, Vico está acompanhando com isso a antiga tradição retórica, que recua já a Platão.¹⁸²

Pouco mais adiante, explica que o *sensus communis*, tal como o entende Vico, tem raízes em expressões estoicas, mas não é um conceito grego, e sim romano. Usa *Traditionen* para indicar o contexto de vida civil e social sobre os quais os antigos romanos se apoiavam:

Vico recorre, antes, ao antigo conceito romano do *sensus communis*, como o conhecem em especial os clássicos romanos, que, em contraposição à formação grega, ancoraram-se no valor e no sentido de suas próprias tradições da vida civil e social. É pois um tom crítico, um tom contra a especulação teórica dos filósofos que já se pode ouvir no conceito romano de *sensus communis* e que Vico faz soar, a partir de seu front de batalha, que ele agora modifica e direciona contra a ciência moderna (*a crítica*).¹⁸³

Até o final do item b, Gadamer mantém sempre o uso de *Tradition* para se referir ao conjunto dos elementos clássicos que compõem a formação do homem renascentista:

Vico vivia dentro de uma tradição ininterrupta de cultura histórico-humanística e tudo o que devia fazer era colocar de novo em vigor o seu valor que ainda não estava perdido. (...) Somos nós que, ao contrário, devemos abrir-nos cansativamente o caminho para reaproximar-nos dessa tradição, sobretudo colocando em evidência as dificuldades que brotam de querer aplicar o moderno conceito de método às ciências do espírito. Com essa finalidade devemos estudar o problema de como tal tradição foi-se enfraquecendo e deixou que a reivindicação de verdade das ciências do espírito ficasse submetida ao critério, para elas estranho, do ideal metódico da ciência moderna. (...) Para esse processo, determinado essencialmente pela “escola histórica” alemã, Vico e em geral a ininterrupta tradição retórica da Itália não tiveram um peso relevante.¹⁸⁴

Por fim, conclui o mesmo item usando *Tradition* para exprimir o arsenal de conceitos tirados da filosofia de Aristóteles tal como entendido por Santo Tomás e os escolásticos em geral:

¹⁸² Idem, p. 63-64 [27].

¹⁸³ Idem, p. 65 [28].

¹⁸⁴ Gadamer, H.-G. *Verità e Metodo*, p. 71 [29]. Trad. nossa.

Sem dúvida que nisso encontra-se atuante a tradição conceitual aristotélico-escolástica do *sensus communis*. A pesquisa dos sentidos e do seu desempenho cognitivo é haurida dessa tradição e, em última análise, deve servir para corrigir os exageros da especulação filosófica.¹⁸⁵

No item “g) O juízo”, Gadamer chama de *Tradition* à linha de pensamento que marcou a produção filosófica, teológica e científica do medievo:

Conseqüentemente, e por isso mesmo, é que a filosofia do *Aufklärung* alemão não contou o juízo como a mais elevada faculdade do espírito, mas, sim, a mais baixa faculdade do conhecimento. Com isso, ele tomou um rumo que se afasta bastante do sentido romano originário do *sensus communis* e que dá continuidade à tradição escolástica. Isso viria a dar à estética um significado especial.¹⁸⁶

Na seqüência, emprega *Tradition* para se referir à visão de mundo própria dos cultores das *humanae litterae* cultivada e recomendada por Vico, mas para se referir a um legado específico do mesmo ambiente emprega *Überlieferung*:

É isso que torna tão importante o apelo de Vico à tradição humanística, a ponto de ele manter, em face da logicização do conceito de senso comum, toda a abundância de seu conteúdo, o que estava vivo na **tradição** (*Tradition*) romana dessa palavra (e que até os nossos dias caracteriza a raça latina). Da mesma forma, a apreensão desse conceito por parte de Shaftesbury, como vimos, foi ao mesmo tempo uma vinculação à **tradição** (*Überlieferung*) político-social do humanismo. O *sensus communis* é um momento do ser burguês-ético.¹⁸⁷

No item “d) O gosto”, não foi constatada nenhuma ocorrência da palavra tradição.

Começa o segundo subtítulo do primeiro capítulo: “1.2. A subjetivação da estética pela crítica kantiana”. O primeiro parágrafo é: “1.2.1. A doutrina kantiana do gosto e do gênio”, dividido em quatro itens: a) A caracterização transcendental do gosto; b) A doutrina da beleza livre e dependente, g) A doutrina do ideal da beleza;

¹⁸⁵ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 69 [29-30].

¹⁸⁶ Idem, p. 77 [36].

¹⁸⁷ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 79 [37-38].

d) O interesse pelo belo na natureza e na arte; e e) A relação entre o gosto e o gênio. Em todo esse parágrafo não ocorre nenhuma vez a palavra tradição.

Segue-se o parágrafo “1.2.2. A estética do gênio e o conceito de vivência” subdividido em três itens: a) O impor-se do conceito do gênio; b) Sobre a história da palavra ‘vivência’; e g) O conceito de vivência. Também nesse parágrafo não foi registrado o uso da palavra tradição.

Em seguida vem o parágrafo “1.2.3. Os limites da arte vivencial – Reabilitação da alegoria”, sem subdivisões. Aqui, tratando a questão da alegoria e o caminho pelo qual se chegou à desvalorização da mesma, Gadamer afirma que:

Por certo, a alegoria não pode ser obra apenas do gênio. Ela está fundada sobre uma **tradição** (*Tradition*) estabelecida e tem sempre um significado determinado, claramente explicável, o qual de forma alguma se recusa a uma compreensão intelectual mediante conceitos, uma vez que a alegoria, seja como conceito, seja como prática, está sempre ligada com uma certa dogmática: com a racionalização do mito (como no iluminismo grego) ou com a interpretação cristã da Sagrada Escritura de modo a constituir uma doutrina unitária (como na Patrística), ou enfim com a conciliação de **tradição** (*Überlieferung*) cristã e cultura antiga, conciliação que está na base da arte e da poesia dos povos modernos, cuja forma última foi o Barroco. O interromper-se dessa **tradição** (*Tradition*) assinalou também o fim da alegoria; dado que no momento em que a essência da arte se dissolvia de todo vínculo dogmático e podia definir-se em referência à produção inconsciente do gênio, também a alegoria como conceito estético devia tornar-se problemática.¹⁸⁸

É útil observar na citação precedente o emprego de *Tradition* para exprimir as bases sólidas, cultivadas desde a antiguidade, e sobre as quais repousa a alegoria. Em seguida, vem empregada *Überlieferung* para falar da harmonização de alguns pontos da doutrina cristã com ensinamentos provindos do paganismo. Se se tratasse de uma conciliação de visões de mundo o autor em coerência com as precedentes escolhas de palavras, poderia ter empregado *Tradition*, mas como se trata da conciliação de determinados pontos (princípios estéticos ou filosóficos, apreço por determinadas virtudes, etc.), escolheu *Überlieferung*. Resta observar que uma conciliação da tradição (*Tradition*) cristã com o paganismo é algo desde sempre impossível. Por fim, quando o autor quer expressar a visão de mundo própria do Barroco, volta a empregar, como esperado, *Tradition*.

¹⁸⁸ Gadamer, H.-G. *Verità e Metodo*, p. 183 [85]. Trad. nossa.

Segue-se o subtítulo “1.3. A retomada da questão pela verdade da arte”, dividido em dois parágrafos: “1.3.1. A questionabilidade da questão estética” e “1.3.2. Crítica da abstração da consciência estética”. Não se tem registro de nenhuma ocorrência da palavra tradição, aqui.

Começa o segundo capítulo da primeira parte: “**2. A ontologia da obra de arte e seu significado hermenêutico**”. O primeiro subtítulo é “2.1. O jogo como fio condutor da explicação ontológica”.

“2.1.1. O conceito de jogo” é o primeiro parágrafo e nele não ocorre a palavra tradição.

“2.1.2. A transformação do jogo em configuração (*Gebild*) e a intermediação total” é o segundo parágrafo.

No teatro, chama-se ‘tradição’ a um padrão de representação correta. Tradição está empregada para exprimir não a reprodução imitativa de determinada maneira de interpretar um personagem (quem sabe para isso Gadamer teria usado *Überlieferung*), mas sim para expressar algo a que se refere o artista quando se aproxima de uma obra ou personagem esse “algo” entrou em fusão com a obra. Aqui Gadamer emprega três vezes a palavra *Tradition*, sempre em relação à caracterização de um personagem no teatro, ou à execução musical de uma peça:

Conhecemos isso, por exemplo, no teatro moderno, como sendo a tradição que provém de uma encenação, da criação de um personagem ou da prática de uma execução musical. Não há aqui nada que seja um um-aolado-do-outro aleatório, uma mera variedade de concepções antes, forma-se, a partir da tomada constante de modelos e da modificação produtiva da tradição, com a qual cada nova tentativa terá de dialogar. O artista reprodutivo tem disso uma certa consciência. A maneira pela qual ele se aproxima de uma obra ou de um personagem já está sempre relacionada, de alguma forma, com modelos que fizeram a mesma coisa. Não se trata aqui, de maneira alguma, de uma cega imitação. A tradição que é criada por um grande ator, regente ou músico, na medida em que seu modelo continua atuante, não é necessariamente um obstáculo para livre criação, mas se terá fundido de tal maneira com a própria obra, que o confronto com esse modelo não evoca menos a reformulação criativa posterior de todo artista, do que o confronto com a própria obra.¹⁸⁹

No terceiro parágrafo “2.1.3. A temporalidade da estética” não aparece nenhuma vez a palavra tradição.

¹⁸⁹ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 198-199 [124].

No quarto parágrafo “2.1.4. O exemplo do trágico”, Gadamer emprega duas vezes a palavra *Überlieferung* em referência ao conjunto de relatos históricos e/ou religiosos de cunho trágico:

A tristeza trágica surge da tomada de consciência de si que o espectador opera. No acontecimento trágico ele se reencontra a si mesmo, já que aquilo que nele vai ao seu encontro é o seu mundo como ele o conhece na própria tradição religiosa ou histórica; e mesmo se para a consciência de uma época posterior – como é o caso já de Aristóteles, e depois, de modo claro, de Sêneca e de Corneille – essa tradição não vale mais como indiscutível, todavia no sobreviver dessas obras e desses argumentos trágicos tem-se bem mais do que a simples sobrevivência de um modelo literário. Esse, de fato, não pressupõe somente que o expectador tenha familiaridade com o mito, mas implica também que a linguagem de tal mito seja ainda capaz de alcançá-lo e tocá-lo realmente. Só nesse caso o encontro com tal material trágico e com tais obras pode se tornar um encontro consigo mesmo.¹⁹⁰

Pouco mais adiante, emprega duas vezes a palavra *Tradition*: primeiro no singular, para indicar o conjunto dos elementos da mitologia clássica e presentes na cosmovisão de uma época. Em seguida a emprega no plural o conjunto de experiências históricas e afetivas que integram o artista e seu público.

O mito estético da fantasia que cria livremente, que transforma a vivência em obra literária, e o culto do gênio, que dele faz parte, testemunha apenas que, no século XIX, o acervo da tradição mítico-histórica já não era mais um bem incontestável. Porém, mesmo aí, o mito estético da fantasia e da invenção genial ainda representa um exagero, que não resiste àquilo que realmente é. Mesmo assim, a escolha do tema e a formulação do tema escolhido não surgem do livre-arbítrio do artista e não são uma mera expressão de sua interioridade. Antes, o artista dirige-se a estados de ânimo preparados e, para isso, escolhe o que promete causar-lhe efeito. Ele próprio encontra-se em meio às mesmas tradições como o público que ele tem em vista e que se congrega.¹⁹¹

Segundo subtítulo: “2.2. *Deduções estéticas e hermenêuticas*”

“2.2.1. A valência ontológica do quadro” é o primeiro parágrafo, e aqui o autor emprega duas vezes a palavra *Überlieferung* para exprimir, primeiro o conjunto de relatos poético-religiosos que são recriados pela arte. E em seguida, a mesma

¹⁹⁰ Gadamer, H.-G. *Verità e Metodo*, p. 289 [138]. Trad. nossa.

¹⁹¹ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 218-219 [138].

palavra é usada para expressar a tradição religiosa dos gregos, não no sentido de verdades religiosas capazes de dar um sentido à vida, à morte, ao destino etc. Nesse caso, esperava-se que Gadamer empregasse *Tradition*. Mas a expressão ‘tradição religiosa dos gregos’ quer apontar para os mitos e lendas que compunham o imaginário deles:

Na experiência da arte, o aspecto ontológico do quadro se revela no problema especial da formação e da mudança dos tipos. A peculiaridade dessas relações parece-me repousar no fato de que, aqui, existe um duplo devir do quadro, na medida em que a arte plástica, em face da tradição poético-religiosa, produz, mais uma vez, a mesma coisa que esta própria já faz. O conhecido dito de Heródoto, que Homero e Hesíodo teriam criado os deuses para os gregos, quer dizer que trouxeram para a variada tradição religiosa dos gregos a sistemática teológica de uma família de deuses e somente assim fixaram, nos moldes da configuração (*eidos*) e da função (*time*), configurações destacadas. A poesia produziu aqui um trabalho teológico.¹⁹²

No segundo parágrafo “2.2.2. O fundamento ontológico do ocasional e do decorativo”, não ocorre nenhuma vez a palavra tradição.

No terceiro parágrafo “2.2.3. A posição limite da literatura” ocorre a palavra *Überlieferung* traduzida por ‘transmissão’ para indicar o processo pelo qual a língua veicula a obra literária:

A literatura é um fato da pura interioridade. Nela parece realizar-se uma total eliminação de toda ocasionalidade e contingência, que em vez subsistem ainda na apresentação pública e na execução. A única condição à qual a literatura está sujeita é a transmissão lingüística e o ato re-vivificante da leitura. O conceito da diferenciação estética mediante a qual a consciência estética se põe numa pura relação com a obra, fora de qualquer outra relação, não será por assim dizer legitimado precisamente pela autonomia da consciência que lê? A literatura parece ser a poesia despida do seu alcance ontológico.¹⁹³

Na página seguinte, a mesma palavra com a mesma tradução para indicar o ato da transmissão espiritual, distinguindo-se de *Tradition* empregada em seguida

¹⁹² Idem, p. 232 [148].

¹⁹³ Gadamer, H.-G. *Verità e Metodo*, p. 343 [165]. Trad. nossa.

para indicar a vida que, pululando nas várias atividades de conhecimento e preservação da cultura, apresentam o modelo clássico e o transmitem às gerações:

A existência da literatura não é a sobrevivência morta de um ser alienado, que se desse simultaneamente à realidade vivencial de uma época posterior. A literatura é, antes, uma função da preservação e da **transmissão** (*Überlieferung*) espiritual e traz, por isso, a cada situação presente, a história que nele se oculta. Desde a formação dos cânones da literatura antiga, que devemos aos filólogos alexandrinos, toda a seqüência da transcrição e preservação dos “clássicos” constitui uma **tradição** (*Tradition*) cultural viva, que não se limita a resguardar o que existe, mas também a reconhecê-lo como exemplar e a transmiti-lo como modelo.¹⁹⁴

Em seguida, para expressar os legados que nos chegam em forma de linguagem, usa *Überlieferung*:

Porque, se esta pertença à literatura universal só é reconhecida no caso de uma obra literária que possui um certo *status* próprio, como poesia ou como obra de arte lingüística, o conceito de literatura, por seu turno, é muito mais amplo do que o da obra de arte literária. Do modo de ser da literatura participa toda tradição lingüística, não somente os textos religiosos, jurídicos, econômicos, públicos e privados de toda classe, mas também os escritos em que se elaboram e interpretam cientificamente esses textos transmitidos, e, por conseqüência, todo o conjunto das ciências do espírito.¹⁹⁵

Por fim, Gadamer apresenta duas vezes a palavra *Überlieferung* no sentido de documento recebido por herança, documento escrito:

Não há nada que represente uma marca tão pura do espírito como a escrita, e nada está tão absolutamente vinculado ao espírito compreendedor, com ela. Em seu deciframento e interpretação ocorre um milagre: a transformação de algo estranho e morto em um ser absolutamente familiar e coetâneo. Nenhum outro gênero de tradição que nos venha do passado se parece a este. As relíquias de uma vida passada, restos de edificações, instrumentos, o conteúdo dos sepulcros sofreram a erosão dos vendavais do tempo que passaram por eles – a tradição escrita, entretanto, desde o momento em que é decifrada e lida, é de tal modo espírito puro que nos fala como se fosse atual.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 258 [166].

¹⁹⁵ Idem, p. 259 [167].

¹⁹⁶ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 261-262 [169].

No quarto parágrafo “2.2.4. A reconstrução e a integração como tarefas hermenêuticas”, usa sempre *Überlieferung*. A primeira vez no sentido de comunicação, as outras, no de documentos escritos, ou testemunhos de produção espiritual do passado:

A compreensão deve ser entendida como parte da ocorrência de sentido, em que se formula e se realiza o sentido de todo enunciado, tanto dos da arte como dos de qualquer outro gênero de tradição. (...) Não é somente a tradição literária que representa um espírito alienado e novo, necessitado de uma apropriação mais correta, mas, antes, tudo que já não está de maneira imediata no seu mundo e não se expressa nele, e para ele, junto com toda tradição, a arte, bem como todas as demais criações espirituais do passado, o direito, a religião, a filosofia etc., encontram-se despojadas de seu sentido originário e dependentes de um espírito que as faça aflorar e intermedie, espírito que, de acordo com os gregos, chamamos Hermes, o mensageiro dos deuses.¹⁹⁷

Para responder à questão da relação entre hermenêutica e arte uma vez que esta não é um simples objeto da consciência histórica, ao mesmo tempo em que sua compreensão implica sempre uma mediação histórica, emprega *Überlieferung*: a coisa transmitida, objeto de interpretação.

Há na base, para Schleiermacher como para Hegel, frente à tradição, a consciência de uma perda e de um estranhamento, e é essa consciência que move a reflexão hermenêutica deles.¹⁹⁸

Em seguida, emprega a mesma palavra para apontar o sentido originário de uma obra de arte que pode ser reconstruído:

E essa é, efetivamente, a idéia de Schleiermacher, o pressuposto tácito de toda a sua hermenêutica. Segundo ele, o saber histórico abre o caminho que permite suprir o que foi perdido e reconstruir a tradição, na medida em que nos devolve o ocasional e o originário.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 263 [170].

¹⁹⁸ Gadamer, H.-G. *Verità e Metodo*, p. 355 [171]. Trad. nossa.

¹⁹⁹ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 266 [172].

Passamos à análise da **Terceira Parte do livro**, intitulada: “A Virada Ontológica da Hermenêutica no Fio Condutor da Linguagem”, onde o autor discute o desenvolvimento do fenômeno da linguagem como a experiência humana no mundo, que é prioritariamente onde a hermenêutica encontra o seu solo realmente ontológico.

O título do primeiro capítulo é: **1. A linguagem como medium da experiência hermenêutica.**

Após algumas páginas de introdução, segue-se o primeiro subtítulo: *1.1. A linguisticidade como determinação do objeto hermenêutico.*

Logo de chofre, deparamo-nos com quase trinta ocorrências da palavra tradição (*Überlieferung*) no sentido de transmissão histórica, algo legado na linguagem, transmissão em palavras, vestígio do passado, transmissão por documentos escritos, memória... Esse conjunto demandaria uma citação demasiado longa, apresentaremos apenas algumas:

O fato de que a essência da tradição se caracterize por sua linguisticidade não carece de conseqüências hermenêuticas. Face a toda outra forma de tradição, a compreensão da tradição lingüística possui um destaque especial. (...) A tradição lingüística é tradição no sentido autêntico da palavra, o que quer dizer que não é simplesmente um resíduo que se tenha tornado necessário investigar e interpretar na sua qualidade de relíquia do passado. (...)

O fato de que a essência da tradição se caracterize por sua linguisticidade, adquire seu pleno significado hermenêutico onde a tradição se torna *escrita*. (...) Pois o portador da tradição não é este manuscrito como uma parte de então, mas a continuidade da memória. (...) Onde uma tradição escrita nos alcança, não somente se nos dá a conhecer algo individual, mas se nos torna presente toda uma humanidade passada, em sua relação geral com o mundo. (...) Traços sem sentido, que parecem estranhos até o incompreensível, se mostram, interpretados como escrita, de repente compreensíveis até nos seus menores detalhes, tanto que inclusive chegamos a poder corrigir a causalidade de uma tradição deficiente, uma vez que se tenha compreendido o conjunto como um todo. (...)

O processo da compreensão se move aqui, por inteiro, na esfera de sentido, mediada pela tradição lingüística. (...)

A consciência leitora é necessariamente histórica, é consciência que se comunica livremente com a tradição histórica. (...) É claro que também sem escrita pode dar-se uma vontade de sobrevivência, de permanência. Mas somente a tradição escrita pode ir mais além da mera permanência de resíduos de uma vida passada, a partir dos quais é possível à existência (*Dasein*) reconstruir outra existência.²⁰⁰

²⁰⁰ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 567-576 [393-399].

Tem início o segundo subtítulo: “1.2. *A linguisticidade como determinação da execução hermenêutica*”.

Ao longo de toda esta unidade, encontramos por sete vezes a palavra tradição (*Überlieferung*) no sentido de texto, transmissão escrita:

Chegamos, assim, ao segundo aspecto sob o qual se apresenta a relação entre linguisticidade e compreensão. Não somente o objeto preferencial da compreensão, a tradição, é de natureza lingüística, a própria compreensão possui uma relação fundamental com a linguisticidade. (...)

A vida histórica da tradição consiste na sua dependência a apropriações e interpretações sempre novas. (...)

Como seria possível chegar simplesmente a compreender uma tradição estranha se estamos atados à língua que falamos? (...)

Nós, de nossa parte, colocamos a questão de como atua em todas as partes a mesma unidade de pensar e falar dentro da multiplicidade dessas maneiras de falar, e tal que, em princípio, qualquer tradição escrita possa ser entendida. (...)

Se nos ativermos ao que ocorre na palavra e na fala e sobretudo em qualquer conversação com a tradição, levada a cabo pelas ciências do espírito, termos que reconhecer que em tudo isso se produz uma continuada formação de conceitos. (...)

Compreender e interpretar se subordinam de uma maneira específica à tradição lingüística.²⁰¹

Passa-se ao segundo capítulo: “2. **A cunhagem do conceito de “linguagem” ao longo da história do pensamento do mundo ocidental.** Em todo esse capítulo, dividido em dois subtítulos: “2.1. *Linguagem e logos*” e “2.2. *Linguagem e verbum*” não se constatou nenhuma ocorrência da palavra tradição.

Passa-se, então, ao terceiro capítulo: “3. **A linguagem como horizonte de uma ontologia hermenêutica**”.

O primeiro subtítulo é “3.1. *A linguagem como experiência de mundo*”. Registra-se o emprego de *Überlieferung* como conteúdo transmitido, conteúdo da comunicação:

Um exemplo nos ajudará a tornar patente até que ponto o reconhecimento da unidade de linguagem e tradição desloca a situação do problema ou, melhor dito, a retifica. (...)

Aquele que deixa vir a si a tradição literária de uma língua estrangeira, de maneira que ela consiga lhe falar, já não possui uma relação objetiva com a

²⁰¹ Idem, p. 576-587 [399-407].

língua como tal, como também não ocorre ao viajante que dela se serve. Este se comporta de uma maneira muito diferente de como o faz o filólogo, para quem a tradição lingüística é um material para a história da língua ou para a comparação lingüística. (...) É claro que não se entende uma tradição quando se está orientado tematicamente para a língua como tal. Mas – e este é o outro lado da questão, que é importante considerar – pode-se também não entender o que a tradição diz e quer dizer, se esta não fala a algo conhecido e familiar, que deve se pôr em mediação com as proposições do texto. (...)

Valeria a pena investigar a fundo até que ponto o próprio Humboldt também deixou falar a sua própria familiaridade com a tradição literária dos povos, ainda dentro de sua orientação abstrativa voltada à linguagem como tal.²⁰²

Encontramos ainda duas menções de *Tradition* expressando aquela cosmovisão peculiar a cada língua e cultura; seguidas imediatamente por uma menção de *Überlieferung* expressando o mundo cultural de cada língua em particular:

É claro que os que se criaram numa determinada **tradição** (*Tradition*) lingüística e cultural vêem o mundo de uma maneira diferente de como o vêem os que pertencem a outras **tradições** (*Traditionen*). É verdade que os “mundos” históricos, que se dissolvem uns nos outros no curso da história, são diferentes entre si e também diferentes do mundo atual. E, no entanto, o que se representa é sempre um mundo humano, isto é, estruturado linguisticamente, seja lá qual for a sua **tradição** (*Überlieferung*).²⁰³

A seguir vem o segundo subtítulo “3.2. O centro (*Mitte*) da linguagem e sua estrutura especulativa”.

Constatou-se uma ocorrência da palavra tradição significando visão de vida (*Tradition*) que engloba vários dados culturais transmitidos (*Überlieferungen*):

Se antes falamos da pertença do intérprete a seu texto caracterizando a relação íntima que une tradição e historiografia e que se reúne no conceito da consciência da história efetual, agora podemos determinar mais de perto a pertença, partindo da base de uma experiência do mundo, constituída lingüisticamente.²⁰⁴

²⁰² Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 640-642 [445-446].

²⁰³ Idem, p. 648-649 [451].

²⁰⁴ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 664-665 [462].

Logo em seguida, o texto prossegue com vinte citações de *Überlieferung* no sentido de algo que foi transmitido, palavra que nos chega do passado, selecionamos algumas:

Ao contrário, o fato de que a experiência hermenêutica se realize no “modo” da linguagem, e que entre a tradição e seu intérprete tenha lugar uma conversação, coloca um fundamento completamente distinto. (...) Nem a consciência do intérprete é senhora do que chega a ele como palavra da tradição, nem se pode descrever adequadamente o que tem lugar aqui, como o conhecimento progressivo do que, de maneira que um intelecto infinito conteria tudo o que, de um modo ou de outro, pudesse chegar a falar a partir do conjunto da tradição. (...) Não obstante, o verdadeiro acontecer só se torna possível, na medida em que a palavra que chega a nós através da tradição e à qual temos de escutar, nos alcança de verdade, e o faz como se falasse a nós e se referisse a nós mesmos. (...)

Pois, de um outro lado, da parte do “objeto”, esse acontecer significa que o conteúdo da tradição entra em jogo e se desenvolve em possibilidades de sentido e ressonância cada vez novas e ampliadas de modo novo, pelo outro receptor. Quando a tradição volta a falar, emerge algo e entra em cena o que antes não era. Qualquer exemplo histórico poderia nos servir para ilustrar isso. Quer a própria tradição seja uma obra de arte, quer proporcione notícias de um grande acontecimento, em qualquer caso, o que se transmite aqui entra de novo na existência, tal como se representa. Quando a *Ilíada* de Homero ou a campanha de Alexandre até a Índia voltam a nos falar numa nova apropriação da tradição, não há um ser em si que se vá revelando cada vez um pouco mais, mas acontece algo como uma verdadeira conversação, daí surgindo alguma coisa que nenhum dos interlocutores abarca por si só. (...)

O sentido da experiência hermenêutica reside, antes, no fato de que, face a todas as formas de experiência no mundo, a linguagem põe a descoberto uma dimensão completamente nova, uma dimensão de profundidade, a partir da qual a tradição alcança os que vivem no presente. (...) A transmissão literária da tradição, como a conhecemos, não significa, face a isso, nada de novo, apenas altera a forma e dificulta a tarefa do verdadeiro ouvir.

Pertencente é aquilo que é alcançado pela interpelação da tradição. Aquele que está imerso em tradições – como ocorre, bem o sabemos, inclusive ao que é abandonado pela consciência histórica numa nova liberdade aparente – tem que prestar ouvidos ao que lhe chega a partir delas. A verdade da tradição é como o presente que está imediatamente aberto aos sentidos.

Não é preciso dizer que o modo de ser da tradição não é algo imediatamente sensível. (...) Essa comunicação lingüística entre presente e tradição é, como já mostramos, o acontecer que em toda compreensão abre seu caminho.²⁰⁵

Encerra esta unidade uma última menção de *Überlieferung*: “O caráter paradoxal que é próprio de todo conteúdo histórico transmitido, isto é, de ser uno e

²⁰⁵ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 668-684 [476].

idêntico e, todavia também diverso, demonstra o caráter especulativo de toda interpretação.²⁰⁶

Finalmente, vem o terceiro e último subtítulo: “3.3. *O aspecto universal da hermenêutica*”.

Encontramos duas menções de *Überlieferung* como patrimônio histórico ou literário:

Tampouco o que vem ao encontro de nosso conhecimento histórico, a partir da tradição ou como tradição – histórica ou filologicamente –, o significado de um evento ou o sentido de um texto era um objeto em si, fixo, que se tivesse meramente que constatar. Também a consciência histórica encerrava em si, na realidade, a mediação de passado e presente.²⁰⁷

Segue-se uma citação de *Überlieferung* no sentido de textos transmitidos do passado:

A linguagem que as coisas exercem, sejam elas quais e como forem, não é *logos ousias* e não alcança a sua plena realização na autocontemplação de um intelecto infinito – é a linguagem que toma nossa essência histórica finita, quando aprendemos a falar. Isso vale não menos para a linguagem dos textos da tradição, e por isso coloca a si mesma a tarefa de uma hermenêutica verdadeiramente histórica.²⁰⁸

Encontramos na seqüência uma citação de *Tradition* como fundamento que vem da filosofia clássica:

“Ninguém poderá pensar, certamente, em querer tornar retroativo esse desenvolvimento e procurar recompor, por exemplo, a categoria metafísica do belo, como a encontramos na filosofia grega, renovando a última reformulação dessa tradição, a estética da perfeição do século XVIII.”²⁰⁹

²⁰⁶ Gadamer, H.-G. *Verità e Metodo*, p. 963 [477]. Trad. nossa.

²⁰⁷ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 688 [479].

²⁰⁸ Idem, p. 689 [480].

²⁰⁹ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 694-695 [484].

Páginas adiante, encontramos outra citação de *Tradition* no sentido de princípio norteador que vem da filosofia antiga: “Antes de tudo, sobre a base que nos é fornecida a respeito do belo e a respeito da luz que encontramos na tradição, é possível legitimar a primazia que atribuímos ao agir da coisa mesma no âmbito da experiência hermenêutica”²¹⁰.

Em seguida constatamos um uso de *Überlieferung* no sentido de algo transmitido do passado:

O fato de que se evidencie algo naquilo que foi dito, sem que por isso fique assegurado, julgado e decidido em todas as possíveis direções, é algo que de fato ocorre cada vez que algo nos fala a partir da tradição. O transmitido se faz valer a si mesmo, em seu próprio direito, na medida em que é compreendido, e desloca o horizonte que até então nos rodeava.²¹¹

A obra toda (*Wahrheit und Methode*) se encerra com três citações de *Tradition*, no sentido de linha de pensamento, e fundamento:

Nessa tradição do platonismo é onde se desenvolve o vocabulário conceitual que o pensamento da finitude da existência humana necessita. Também a afinidade que reconhecemos entre a teoria platônica da beleza e a idéia de uma hermenêutica universal testemunha a continuidade dessa tradição platônica. (...)
Assim como o modo de ser do belo tinha se mostrado como prefiguração de uma constituição ontológica geral, algo semelhante ocorrerá com respeito ao correspondente *conceito de verdade*. Também aqui podemos partir da tradição metafísica, mas também aqui teremos de nos indagar sobre o que continua sendo válido nela, para a experiência hermenêutica.²¹²

A classificação dos textos acima não exclui que Gadamer tenha empregado vez ou outra as palavras *Tradition* e *Überlieferung* como sinônimas. Contudo, aparece bem mais freqüente o uso distinto das mesmas palavras, obedecendo a um critério semântico adotado pelo autor.

Segundo esse critério, *Tradition* vem empregada no sentido de tradição enquanto perspectiva, princípio, autoridade, ponto de vista último, fundamento, linha

²¹⁰ Gadamer, H.-G. *Verità e Metodo*, p. 985 [488]. Trad. nossa.

²¹¹ Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 702 [489].

²¹² Gadamer, H.-G. *Verdade e Método*, p. 703 [490].

de pensamento, pano de fundo, cosmovisão... O próprio filósofo dá como exemplo a leitura cristã do Antigo Testamento pelos cristãos²¹³.

Já *Überlieferung* vem empregada no sentido de elementos da tradição (dados históricos transmitidos, dados culturais repassados, patrimônio histórico, pluralidade de vozes nas quais ressoa o passado, fontes históricas, documentos escritos...). Vattimo, que assim interpretou, foi aprovado pelo próprio Gadamer quando, numa entrevista concedida a Giovanni Reale, à pergunta do entrevistador, como explicava o sucesso de suas obras na Itália, respondeu:

“Isso é mérito de Vattimo. Ele teve a coragem de fazer uma tradução muito livre de *Verdade e Método*, sem uma correspondência estrita da língua. É o que peço a todo tradutor. A tradução não deve ser um decalque, porque deve ser legível na língua em que se traduz. O tradutor não deve ser uma máquina”²¹⁴.

Ao final desta jornada pela proposta de Gadamer, devemos reconhecer que o seu projeto pode receber emendas importantes da parte dos críticos da Escola de Frankfurt. Eles se sentiram provocados quando Gadamer resolveu reabilitar aqueles que foram pontos de suspeita para o Iluminismo: o preconceito, a tradição e a autoridade. Pensaram logo, e usaram os mecanismos afins, em desmascarar o conservadorismo político, a rigidez, a postura alienada, as estruturas do *status quo*, que julgaram subjacentes à proposta de Gadamer.

A tradição, em vez, defendida por ele como legítimo pré-conceito a toda interpretação não deveria confundir-se com conservadorismo, nem com posturas rígidas, nem com posicionamento anti-revolucionário, nem com estruturas esclerosadas. Deveria tratar-se, sim, daquela perspectiva cuja autoridade se mostra numa persistência que não se dilui nem na transformação das sociedades, nem no diálogo com o novo.

Terá ele conseguido seu intento, ou terão alcançado maior êxito seus adversários? Parece que, a exemplo do que aconteceu com a polêmica com Habermas, o debate continua. E os frutos não estão tanto em chegar a esta ou

²¹³ Cf. Gadamer, H.G., *Verdade e Método*, p. 285.

²¹⁴ Entrevista in *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1997 (20), p.852.

aquela resposta definitiva, mas sim no próprio processo de dialogar ouvindo o outro e aprimorando própria perspectiva.

COMENTÁRIOS FINAIS

Quando iniciamos as reflexões que ora concluímos, tínhamos um pergunta: o que uma pessoa deve levar em conta quando precisa posicionar-se a favor ou contra a tradição? E vimos que essa pergunta se desdobrava em outras: quais são as atitudes possíveis diante da tradição? Foi sempre necessário assumir uma posição? E, por fim, teria Gadamer usado de uma sutileza quando defende a tradição em *Verdade e Método*? Tais perguntas nortearam a confecção dos três capítulos que compõem esta dissertação.

Partindo de uma definição muito lacônica de tradição, normalmente encontrada em nossos dicionários de filosofia, percebemos que à medida que a reflexão avançava, aquela definição ia tornando-se sempre mais insuficiente, por causa dos novos dados e implicações que paulatinamente iam surgindo. Passamos por vários matizes que ao longo do tempo o termo tradição foi assumindo, até chegar aos dias de hoje. E a impressão final é que ainda estamos em dívida com nosso propósito. De fato, se suspendemos a reflexão a este ponto, não é por termos esgotado o assunto, e sim por que pensamos ter já reunido material suficiente para uma prolongada “ruminatio”.

O presente trabalho foi redigido com o intuito de colher elementos para aprofundamento da questão da tradição. Embora o ponto de partida tenha sido uma necessidade pessoal, a tradição é um fenômeno que diariamente está em pauta nas posições que assumimos, principalmente quando se trata de assuntos polêmicos. Tais elementos fomos encontrá-los na crítica de Habermas e da esquerda política, na história da oscilação entre aceitação e rejeição da tradição, mas principalmente na proposta de Gadamer iluminada pela distinção entre tradição entendida como *Tradition* e tradição entendida como *Überlieferung*.

Nosso objetivo principal era verificar se, de fato, após as conquistas do iluminismo, não existe mais um lugar para a tradição na nossa sociedade tecnológica e científica e, portanto, é possível e talvez até necessário elencar a tradição no rol das coisas obsoletas que estorvam o progresso. Nossa mola propulsora foi, de início a perplexidade diante da oposição entre tradição e progresso. Nosso ponto de partida era, então, notícias do dia-a-dia, que lemos nos jornais. Chegados a este ponto do caminho, porém, reconhecemos que nosso estudo nos obriga agora a um foco mais profundo da questão: a oposição levantada por Habermas e outros é mais a distinção entre tradição e crítica.

Não resta dúvida que a postura do homem hodierno frente à tradição há de ser diferente da que foi assumida nos outros períodos da história do pensamento ocidental. Há que comportar um dinamismo que lhe permita ser equidistante dos extremos, mas nem por isso estático. Algo assim como andar de bicicleta: tal como o ciclista que continuamente perde e recupera o equilíbrio, sem nunca poder repousar em uma só posição, assim acontece com o nosso tempo quando se vê às voltas com a tradição. Não é mais possível assumi-la e valorizá-la como fizeram os antigos e medievais. Nosso tempo conheceu o despertar para o uso da razão como arma às vezes de ataque, às vezes de defesa.

Habermas e a esquerda política levantaram problemas que não podem ser nem minimizados, nem desconsiderados. Eles entendem que em Gadamer a tradição assume a aparência de um poder hegemônico que engloba tudo: história, linguagem, cultura... Pensam também que ele despreze ou desconheça a existência de movimentos de resistência e subversão dentro de uma tradição. Procedentes de escolas de inspiração marxista, eles estão acostumados a ver a história como um cenário de luta, de exclusão, de descontinuidade... e temem que a tradição sirva como mantenedora de uma autoridade contra a qual haja pouco recurso. O resultado seria uma política necessariamente conservadora com uma inabalável manutenção do *status quo*. Herdeiros do pensamento iluminista, eles tendem a considerar as tradições como opressivas e não-comprovadas pela luz da razão.

De sua parte, Gadamer não fala em lutas quando pensa na sociedade, mas sua hermenêutica comporta o movimento constante de um diálogo rumo à reconciliação e ao compromisso; cumpre, porém, ressaltar que a ênfase é dada no processo, uma vez que a resolução total nunca é alcançada. Para ele, a tradição comporta essa interação dialógica incessante entre o presente e o passado. Desse

diálogo participam também 'novas' tradições que emergem do passado e novas modulações da cultura presente.

É imperioso reconhecer que Habermas e outros críticos têm razão em grande parte do que afirmam. E nós não podemos perder recursos como a 'crítica das ideologias' que de resto são de grande interesse também para a hermenêutica filosófica. De fato, uma postura ingênua diante da tradição pode levar à submissão a uma autoridade ilegítima seja de que tipo for (política, religiosa, ou outras). Diante da comunicação potencialmente distorcida, é incabível uma confiança cega na transmissão da tradição. Contudo, optar pelo projeto habermasiano poderia exigir uma atenção tal aos possíveis influxos ideológicos, e um cuidado tal com a comunicação dificilmente aplicáveis no dia-a-dia sem risco de beirar a uma neurose. Da mesma forma que aceitar o projeto gadameriano numa leitura superficial seria expor-se a toda essa sorte de manipulações.

Não se trata nem mesmo de procurar a conciliação entre as duas posições antagônicas, ou uma terceira via entre elas. A raiz de onde nascem faz pressupor que são irreconciliáveis. De fato, Gadamer vem de uma formação assentada na linha de pensamento de Hegel, Husserl e Heidegger; tem por utopia a confiança no diálogo e no entendimento. Habermas vem da Escola de Frankfurt, uma formação que remonta a Marx, Feuerbach, Horkheimer, Adorno e Apel; tem por utopia o triunfo da razão sobre as estruturas da ideologia. É essa diferença de procedência que os torna irreconciliáveis no campo teórico. Mas isso não exclui que possamos (e até devamos) utilizar os recursos de uns e de outros, como mutuamente complementares quando refletimos sobre problemas filosóficos.

Próximo de completar 500 anos desde a sua descoberta, o Brasil conheceu um efervescer de revisão da história desse período. À parte as considerações por vezes demasiado utópicas, foi interessantíssimo assistir ao emergir de realidades até então ocultas. De repente, lia-se no jornal do dia que no Brasil falam-se 260 e mais línguas; que alguns heróis nacionais equivaliam aos vilões de seu tempo, e vice-versa; e que personagens obscuros alcançavam reconhecimento por seus feitos. Claro, a história oficial, a tradição vigente e sempre ensinada mascarava muitos processos violentos e perversos que agora vieram à tona. Entretanto, devemos lembrar que aquilo que sobreviveu clandestinamente para só agora emergir como história paralela é também tradição (*Überlieferung*). Com efeito, nada pode nos chegar do passado senão por tradição seja ela oficial ou paralela.

O conceito de tradição determinou, ao longo dos últimos 500 anos de história, a sua acolhida ou rejeição. O ocidente tem-se debatido ao redor dela, num movimento estranhamente pouco considerado e estudado. Mesmo o Brasil, um país onde parece ausente ou ignorada a força de uma tradição, tem assistido a não poucos movimentos autodenominados tradicionalistas²¹⁵. E, no entanto, faltam estudos sobre ela! Será mesmo que o tema não tem importância? Então, por que as pessoas continuam a sentir-se constrangidas a escolher entre a atração e a repulsa a ela? Talvez faltem as condições possibilitantes de um diálogo aberto: a disposição a ouvir o outro lado, a consciência dos próprios preconceitos, um ambiente político favorável etc.; ou talvez a carência seja sobretudo de uma linguagem adequada. O próprio Gadamer, hesitante na escolha das palavras, deixa ainda hoje transparecer a quem o lê, que está tentando dizer algo difícil de ser exprimido. Aquilo que foi intuído por Agostinho e chamado de “*verbum interius*” algo que está bem presente no interior da nossa consciência (a “*linguagem do coração*”²¹⁶), e que, uma vez dito, expresso em uma língua, latim, alemão, ou português que seja, nunca sai o que queríamos realmente dizer. Para falar com os estóicos, tratar-se-ia da impossibilidade de o lo,goj proforiko,j exprimir adequada e definitivamente o lógoj evndia,qetoj)

Quando Gadamer fala sobre o objeto de estudo que escolhemos, ele está falando de algo a que chama de tradição, desde que não se confunda com o endeusamento dos antigos como fizeram os medievais; nem com usos degenerados em abusos como fizeram os renascentistas; nem com algo irracional e contra-revolucionário como fizeram os iluministas; e por aí afora.

Mas, o principal fruto da pesquisa sobre a tradição, cujas conseqüências ainda exigirão ulteriores estudos, é a amplificação do campo semântico da palavra tradição. Se ao início deste trabalho, a idéia de tradição não parecia suscitar problemas, ao longo do trajeto ficou patente a ausência ou de clareza ou de distinção ou de ambas as coisas. Que se distinga entre a *Tradition* cuja força e autoridade ele defende e a *Überlieferung* útil na compreensão das nossas heranças, mas sempre passível de avaliações críticas e de confrontos com outras tradições.

²¹⁵ Penso agora no Brasil: nas Ordens Penitentes do Nordeste, no movimento Tradição, Família e Propriedade, nos Quilombos, nos Católicos Tradicionalistas, nos sedevacantistas, nos lefbrevianos, etc.

²¹⁶ *De Trinitate*, XV, XI, 19. Cf. Gondin, J. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*, p. 75, nota 67.

Nossa proposta final é que o alvo natural das críticas de Habermas seja a tradição enquanto *Überlieferung*, e não foi a essa que Gadamer quis reabilitar. Reconhecemos o valor da crítica das ideologias, do perigo das manipulações por parte de autoridades inescrupulosas etc., mas ressalvamos que nada disso atinge a *Tradition*.

Após as vicissitudes da Idade Moderna e dos efeitos da Revolução Francesa, a tradição precisou de uma autêntica reabilitação. Mas como não se tratava simplesmente de negar os que a contestaram e rejeitar as conquistas da razão, como fizeram os românticos, foi preciso redescobrir o lugar que poderia caber a ela em nosso tempo.

O sentido da tradição é recuperado em nossos dias, por exemplo, pelo uso da alegoria nas artes, na historiografia etc. Quando se escreve a história, a alegoria ocorre sempre que comentadores tecem considerações sobre um evento passado, quando na verdade têm em mira um evento presente. Tal recurso se mostra muito útil, principalmente em tempos quando é melhor não se expor demais, quando se quer driblar a censura. Passados muitos anos, só a tradição poderá sugerir como devem ser entendidos, por exemplo, os inusitados sinais de ferimentos de corda ao redor do pescoço de Cristo numa Via Sacra do Aleijadinho²¹⁷.

Certo, nossa proposta de leitura de Gadamer é uma gota d'água no oceano dos recursos necessários à compreensão de seu pensamento e mais ainda na posterior expressão dessa compreensão. Acreditamos, porém, que mesmo sem ter logrado todo nosso intento, chegamos ao final desta viagem intelectual enriquecidos de muitas informações e reflexões. Isso significa que partimos com uma preocupação, a de alcançar um conceito de tradição que abraçasse todos os seus matizes e assim pudéssemos nos posicionar a favor ou contra ela de maneira segura e definitiva. Acharo-nos, agora, não só preocupados com o mesmo problema, senão que os matizes se multiplicaram. E nosso enfoque alterou-se ligeiramente: convencemo-nos não ser possível chegar a uma solução definitiva, mas sim ser necessário estudar cada caso em cada ocasião. Para unir as duas

²¹⁷ Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho, vivera os acontecimentos da Inconfidência Mineira, e deixou retratado na imagem de Cristo o sofrimento de seu contemporâneo Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, que fora condenado à forca.

pontas da travessia, seja-nos permitido citar ainda uma vez a advertência do reifilósofo, desta feita sem atualizar a ortografia: “quem de ligeiro cree he de leve coração”²¹⁸.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, *De Civitate Dei*. Disponível em: <<http://www.sant-agostino.it/latino/cdd/index2.htm>>. Acesso em: 25 mar. 2007.

_____. *De Doctrina Christiana*. Disponível em: <http://www.sant-agostino.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm>. Acesso em: 25 mar. de 2007.

_____. *De utilitate credendi*. Disponível em: <http://www.sant-agostino.it/latino/utilita_credere/index.htm>. Acesso em: 13 jan. 2007.

BAGATTI, B. *A Igreja da Circuncisão*. [trad. Ludovico Garmus, OFM]. Petrópolis : Vozes, 1975.

BAYLE, P. *Dictionaire Historique et Critique*. Tome second. (Edição facsimilar) Rotterdam. Reinier Leeus, MDCXCVII.

DE LUBAC, H. *A Escritura na Tradição*. [trad. Monjas beneditinas – Abadia de Santa Maria – SP]. São Paulo : Paulinas 1970.

DRANTON, R. *Gens de lettres gens du livre*. [trad. Marie-Alyx Revellat]. Paris : Odile Jacob, 1992.

DUTT, C. *En conversación con Hans-Georg Gadamer*. Madrid : Ed. Tecnos 1993.

²¹⁸ Dom Duarte, *Leal Conselheiro*, p. 214.

EHRMAN, B. D. *O que Jesus Disse? O que Jesus Não Disse?* - Quem mudou a Bíblia e por quê, [trad. Marcos Marcionilo]. Rio de Janeiro : Prestígio, 2006.

ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-Político*, [trad. Diogo Pires Aurélio]. Lisboa : Imprensa Nacional – Casa da Moeda, sine data.

GADAMER, H-G. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. v. I. 4 ed. Petrópolis : Vozes, 2002.

_____. *Verdade e Método: complementos e índice*. v. II. Petrópolis : Vozes, 2002.

_____. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke, Band 1, Tübingen, J.C.Mohr (Paul Siebeck), 1986.

_____. *Verità e Metodo: Elementi di una ermeneutica filosofica*. [trad. Gianni Vattimo], 2ª Edizione, Milano : Bompiani, 2001.

GRONDIN, J. *Hans-Georg Gadamer - Una biografía*. 2 ed. Barcelona : Herder, 2000.

_____. *Introdução à Hermenêutica Filosófica*. [trad. Benno Dischinger], São Leopoldo : Unisinos, 1999.

HABERMAS, J. *La lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid : Ed. Tecnos, 1988.

_____. *Zur Logik der Sozialwissenschaften..* Frankfurt : Suhrkamp 1967.

_____. *A Review of Gadamer's Truth and Methode*. New York : Fred R Dallmayr & Thomas McCarthy (eds.), 1977.

_____. *O problema da Consciência Histórica*; organizador: Pierre Fruchon; [trad. Paulo César Duque Estrada]. Rio de Janeiro : Fundação Getúlio Vargas, 1998.

HEKMAN, S. J. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Lisboa : Edições 70, 1986.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 3 ed. Petrópolis : Vozes, 1989.

ISERLOH, E., GLAZIK, J. e JEDIN, H. Riforma e controriforma in: *Storia della Chiesa*. v. VI, Milano, Jacabook, 1995.

KOSELLECK, R. *Crítica e Crise*, [trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco], Rio de Janeiro : Contraponto, 1999.

_____. *Futuro Passado*, [trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira]. Rio de Janeiro : Contraponto, 2006.

MELAMED, M. M. *Sidur - tradução, explicações e comentários*. Rio de Janeiro : Gráfica Danúbio. (edição sem caráter comercial), 1978.

MICHALANY, D. *Universo e Humanidade*. v. I, São Paulo : Gráfica-Editora Michalany Ltda, sine data.

OLIVEIRA, M. A. de. *Reviravolta lingüístico pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo : Loyola, 1986.

PERRELLA, G. M. *Introduzione Generale alla Sacra Bibbia*. Torino/Roma : Marietti, 1952.

PERRELLA, G. M. e VAGAGGINI, L. *Introdução à Bíblia*. [trad. Simão Voigt], Petrópolis : Vozes, 1968.

PRÉVOT, J. *Gramática Elementar da Língua Alemã*. 6 ed. São Paulo: Herder 1957.

RAMM, Bernard. *Protestant Biblical Interpretation*. Michigan : Baker Book House, 1989.

RAHNER, K. e RATZINGER, J. *Revelação e Tradição*. São Paulo: Herder, 1968.

RICOEUR, P. *Interpretação e Ideologias*. 4 ed. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1990.

SARAIVA, A.J. *História da Cultura em Portugal*. v. II. Lisboa : Ed. Jornal do Foro, sine data.

REALE, G. *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milano : Vita e Pensiero, 1997.

VVAA. *História da Ciência*. Universidade de Cambridge, [trad. brasileira, ed. Círculo do Livro]. vol. 1. São Paulo : Jorge Zahar Ed, 1987.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)