
A ANÁLISE DE GADAMER SOBRE OS CONCEITOS FUNDAMENTAIS DO HUMANISMO

Cinthia Berwanger Pereira

Resumo:

O presente trabalho visa desenvolver a análise de Gadamer sobre os conceitos fundamentais do humanismo, tendo como bibliografia principal a primeira parte da obra *Verdade e Método* de Gadamer, onde é tratada a consciência estética, e uma bibliografia adicional. Iniciaremos a apresentação com uma introdução ao tema onde também abordaremos a introdução do livro de Gadamer, onde são apontados os objetivos desta obra. Na sequência, daremos início ao desenvolvimento da análise de Gadamer sobre os conceitos fundamentais do humanismo.

Palavras-chave: Gadamer; Humanismo; Consciência Estética; Cultura.

Abstract:

The present paper intends to develop Gadamer's analysis about the fundamental concepts of humanism, having as main bibliography the first part of Gadamer's book Truth and Method, where aesthetic consciousness is treated, and a bibliography added. The paper starts with a brief introduction to the theme, where will be also used Gadamer's Truth and Method's introduction where are pointed the objectives of this work and, following we will begin the development of Gadamer's analysis on the fundamental concepts of humanism.

Keywords: Gadamer; Humanism; Aesthetic Consciousness; Culture.

Introdução

Na primeira parte de sua obra intitulada *Verdade e Método*, Gadamer trata da consciência estética. Nesta primeira parte será abordado o problema do método e o retorno ao humanismo, objetivo de nosso trabalho.

Gadamer inicia sua obra discorrendo sobre o problema hermenêutico. O autor afirma que o problema do fenômeno da compreensão e a forma correta de se interpretar o compreendido não se restringe apenas aos métodos aplicados às ciências do espírito, as ciências humanas. Compreender e interpretar textos, discursos, o mundo não é algo que se limita à ciência, mas sim, “pertence claramente ao todo da experiência do homem no mundo” (GADAMER: 2005. Pg. 29), chamamos isso de circularidade hermenêutica. Segundo Gadamer, em sua origem, o fenômeno hermenêutico não é, de forma alguma, um problema de método. Aqui, não se tem os mesmos interesses das ciências da natureza, onde há um método de compreensão que permite submeter textos, como qualquer objeto da experiência, ao conhecimento científico. Não está em primeiro lugar o interesse de se elaborar um conhecimento seguro, que satisfaça aos ideais metodológicos da ciência. Segundo Gadamer, compreendendo a tradição não estamos apenas compreendendo textos, mas sim, adquirimos discernimento (discernimento aqui como em alemão *einsichten = insight*) se “reconhecem verdades.” (GADAMER: 2005. Pg. 29). O objetivo é procurar por todo lado a “*experiência da verdade*” (GADAMER: 2005. Pg.29), esta experiência da verdade que Gadamer cita, vem da palavra alemã *erfahrung*, que remete à Hegel, quando ocorre uma dialética entre o sujeito e o objeto, como um diálogo, a experiência tem um caráter dialógico. Esta experiência da verdade excede este controle da metodologia científica e clama por uma legitimação. É através da experiência da filosofia, da experiência da arte, da experiência da própria história, experiências que se encontram fora da ciência, que as ciências do espírito acabam confluindo. Estes modos de experiências citados são modos de experiências onde a verdade manifestada não pode ser verificada através dos métodos da ciência.

Como na experiência da arte, onde experimentamos a verdade numa obra de arte, o que não é possível de se alcançar por nenhum outro meio e o que dá importância filosófica à arte, existem diversas verdades que superam o âmbito do conhecimento

metodológico. Isso ocorre nas ciências do espírito, onde mesmo transformada em objeto de pesquisa, a tradição histórica acaba por si só “manifestando-se em sua verdade”¹.

Gadamer afirma que estes estudos hermenêuticos os quais desenvolve, partem da experiência da arte e da tradição histórica e têm como objetivo reconhecer no fenômeno hermenêutico uma experiência da verdade que, segundo ele, “não só deverá ser justificada filosoficamente, mas que é, ela mesma, uma forma de filosofar” (GADAMER: 2005. Pg. 31).

Gadamer pretende desenvolver aqui uma hermenêutica onde se preconiza entender o que são as ciências do espírito, além de sua autoconsciência metodológica, e o que as conecta ao conjunto de nossa experiência de mundo. Aspira-se demonstrar quanto *acontecer* atua em toda *compreensão* e quão pouco a consciência histórica moderna consegue debilitar as tradições em que nos encontramos. Este acontecer, que atua em toda a compreensão, é entendido como um evento inédito que não se pode prever. Um acontecer não ocorre por mero automatismo, pelo contrário, faz contraposição ao método.

Os quatro conceitos fundamentais do humanismo

1 Formação – *Bildung*

Segundo Gadamer, é no conceito de formação que podemos perceber a profundidade da mudança espiritual, pois, nos permite parecermos contemporâneos do século de Goethe, e, ao mesmo tempo podemos considerar a época barroca um passado muito distante, pré-histórico. Gadamer afirma que conceitos fundamentais foram forjados neste tempo. Conceitos comuns como “arte”, “história”, “criatividade”, “cosmovisão”, “vivência”, “gênio”, “mundo exterior”, “interioridade”, “expressão”, “estilo”, “símbolo”, para Gadamer: “guardam em si um grande potencial de abertura histórica” (GADAMER: 2005. Pg. 44).

Um conceito fundamental nas ciências do espírito é o conceito de formação. A origem desta palavra encontra-se na mística da Idade Média, passa para a mística do Barroco e, no “Messias” de Klopstock sofre uma espiritualização com bases religiosas

¹ Do alemão: “In ihre wahrheit zu sprechen kommt” em tradução livre: “mesmo assim ela acaba vindo à fala em sua verdade.” GADAMER: 2005.Pg. 31.

e, após isso, na determinação fundamental de Herder, recebe o conceito de “formação que eleva à humanidade”.

Acerca do conteúdo da palavra formação, podemos constatar que o antigo conceito desta palavra remetia à uma “*formação natural*”, que estava ligado ao que se refere a aparência externa, à formação dos membros, e à configuração provinda da natureza, como a “formação orográfica”. Este conceito foi afastado do novo conceito, quase que por completo. Este novo conceito de formação está inteiramente ligado ao citado anteriormente, “*formação que eleva à humanidade*”, ou seja, ligado ao conceito de cultura e, designa a maneira humana de perfeição suas aptidões e faculdades.

O conceito de formação traz uma análise da fenomenologia do espírito de Hegel e mais adiante uma análise sobre o conceito em Heidegger. Para Hegel, formação é o percurso do espírito para reconciliar-se consigo mesmo, pois o espírito precisa realizar esta caminhada de uma maneira concreta para saber o que ele não é, para assim, poder retornar com propriedade ao que ele é, ou seja, ele realiza uma série de negações para enfim, após estas negações haver uma reconciliação consigo mesmo. Ou seja, esta reconciliação que estaria ao final de todo este processo de formação implicaria todo este processo.

Mais a diante Gadamer menciona o Heidegger, e o “tornar-se quem se é”, retirado de Nietzsche. Por que tornar-se quem se é? Inicialmente nós não somos quem nós somos. Em Heidegger existe o problema de não ter autenticidade. Para Heidegger, inicialmente nós estaríamos decaídos no mundo falatório, espelhando o nosso ser no modo de ser cotidiano, que é um modo de ser impessoal, ou seja, nós não possuímos uma identidade própria e, esta identidade só será adquirida por meio de uma relação angustiada consigo mesmo, “é preciso que eu me defronte com meu ser enquanto um nada, é preciso que eu veja o abismo da minha existência para que agora minha existência possua concretude e eu saiba quem eu sou de fato.”² Portanto, esta ideia de: “*tornar-se quem se é*” está ligada com a ideia de mudança e implica também a ideia de se apropriar de seu próprio ser.

Para Gadamer, a *Bildung* tem uma relação com a estranheza, tem relação como outro, segundo Gadamer, esta é a questão central. Voltando à Hegel, este processo de formação só se dá com o outro, é um processo de reconhecimento que se dá como outro,

² Notas da aula de Ontologia e Método IV do Professor Dr. Roberto Wu.

pois, é uma relação onde eu me torno o outro para que eu possa me encontrar e ser eu mesmo. Em Heidegger, a conquista de si próprio vem através de uma relação onde também é necessário se tornar o outro.

Está entre Hegel e Kant o cunho que Herder deu ao conceito que utilizamos de “formação”. Kant fala da “cultura” da faculdade que significa: “um ato de liberdade do sujeito atuante” (GADAMER: 2005.Pg. 45), e, sendo assim um dos deveres para consigo mesmo seria o de não deixar deteriorar seus próprios talentos. Já Hegel, ao contrário de Kant que fala de cultura, fala de “formar-se” e de “formação” e, Wilhelm von Humboldt, já percebe a diferença entre cultura, de Kant, e formação, de Hegel:

“... mas quando em nosso idioma dizemos “formação”, estamos nos referindo a algo mais elevado (*höheres*) e mais interior (*innerhehes*), ou seja, o modo de perceber que vem do conhecimento e do sentimento do conjunto do empenho espiritual e moral, e que se expande harmoniosamente na sensibilidade e no caráter.”³

Percebemos aqui, que o conceito de formação vai além de cultura, além de aperfeiçoar faculdades e talentos, pois, a palavra formação nos remete ao conceito antes citado, que nos fala de uma tradição mística onde o homem traz em si, em sua alma a imagem de Deus, e que deve reconstruí-la em si mesmo.

Ao contrário do cultivo de aptidões pré-existentes, na formação, o que ocorre é a apropriação total daquilo em que e através do que alguém é instruído. Fica evidente então, que tudo o que passa a ser assimilado, integra-se nele, seguindo este raciocínio percebemos que na formação adquirida tudo é preservado, nada desaparece. Segundo Gadamer, a formação é um conceito histórico, genuinamente histórico, e, é justamente o caráter histórico da “conservação”, conceito fundamental em Gadamer, o que importa para a compreensão das ciências do espírito.

Hegel familiarizou os conceitos históricos primeiramente no terreno da “primeira filosofia”. Estes conceitos históricos estão presentes na história da palavra “formação”, selando assim, foi Hegel quem elaborou de maneira mais nítida o que é formação. Foi também Hegel quem percebeu que a filosofia tem sua condição de existência na formação e, segundo Gadamer, com ela também as ciências do espírito, pois, para Gadamer “o ser do espírito está essencialmente vinculado com a ideia de formação” (GADAMER: 2005. Pg. 47).

³ Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe*, vol. VII, 1, p.30.

Gadamer afirma que o que caracteriza o homem é a ruptura com o imediato e o natural, essa vocação lhe é atribuída pelo aspecto racional e espiritual de sua natureza. Para Hegel, “segundo esse aspecto, ele não é por natureza o que deve ser”⁴ esta seria a razão pela qual o homem precisa da formação. Segundo Gadamer, o que Hegel chama de natureza formal da formação repousa na sua universalidade. A essência universal humana é tornar-se um ser espiritual, no sentido universal. Na interpretação de Gadamer, quem se entrega à particularidade é inculto (do alemão: *ungebildet*, que significa não-formado). Portanto, a particularidade, o individual, não fazem parte do conceito de formação, pois, para que ocorra a formação é necessário que se ignore a si mesmo e dê lugar a um sentido universal, “a consciência que trabalha eleva-se acima do imediatismo de sua existência rumo à universalidade” (GADAMER: 2005. Pg. 48). Hegel afirmava que: ao formar a coisa, forma-se a si mesmo, e com isso estava afirmando que ao mesmo tempo em que se adquire uma habilidade, o homem desenvolve um sentimento de si, podendo afirmar assim, que o trabalho forma.

Na *Propedêutica*, Hegel discorre acerca da formação prática, que consiste em exigir a si mesmo um sentido universal. Nesta descrição de Hegel, sobre a formação prática, exalta-se a determinação fundamental do espírito histórico, que Gadamer descreve da seguinte maneira: “reconciliar-se consigo mesmo e reconhecer-se a si mesmo no ser-outro” (GADAMER: 2005. Pg. 49). Já a formação teórica conduz o homem além do que ele sabe e vivencia de imediato, pois, “se ocupa com um não-imediato, com algo de natureza estranha, com algo da reminiscência, que pertence à memória e ao pensamento” (GADAMER: 2005. Pg. 49.). “*El ascenso a la generalidad es el resultado tanto de la formación práctica como de la formación teórica*”⁵. Sobre a universalização, Hegel afirma este mundo nos é suficientemente estranho para produzir a separação necessária que nos aparte de nós mesmo, porém, ao mesmo tempo que nosso mundo se apresenta desta maneira, ele possui todos os pontos de partida e também possui todos os fios de retorno a si mesmo, da familiarização com ele e do reencontro de si mesmo, ou seja, do reencontro com a essência verdadeiramente universal do espírito.

⁴ Hegel, *Philosophische Propädeutik*. Freiburg, 1978. Pg. 41-45

⁵ Em tradução livre: “*A evolução para a generalidade é resultado tanto da formação prática quanto da formação teórica*”. Retirado de: ACEVEDO, Clara inés Ríos: *Un acercamiento al concepto de formación en Gadamer*. Pg. 19.

Gadamer considera o pensamento classista de Hegel um tanto preconceituoso, mas reconhece que o pensamento fundamental de reconhecer no estranho o que é próprio, familiarizar-se com ele, está correto, Gadamer afirma que este é o movimento fundamental do espírito, cujo ser é apenas o retorno a si mesmo a partir do ser-outro. Com isso fica claro que a essência da formação, o retorno a si mesmo pressupõe o alheamento, e assim, segundo Gadamer, “a formação não deve ser entendida apenas como o processo que realiza a elevação histórica do espírito ao sentido universal, mas é também o elemento onde se move aquele que se formou” (GADAMER: 2005. Pg. 50). Porém, este “elemento” é explicado apenas por Helmholtz, pois, a resposta de Hegel não nos satisfaz.

Para Helmholtz, no que se refere sobre a forma de trabalhar das ciências do espírito, especialmente o que ele chama de senso artístico e tato, implica esse elemento da formação, no interior do qual se permite ao espírito uma mobilidade principalmente livre. Este tato ou esse senso não poderá ser compreendido de maneira correta se for pensado como uma forma anímica adicional, que se serve de uma boa memória, alcançando desta forma conhecimentos que não são rigorosamente evidentes.

Segundo Helmholtz, reter, esquecer e voltar a lembrar pertencem à constituição histórica do homem e fazem parte de sua história e formação, e ele ressalta que, o esquecimento pertence à relação entre reter e lembrar, pois, “é só pelo esquecimento que o espírito pode renovar-se totalmente e ser capaz de ver tudo com novos olhos”(GADAMER: 2005.Pg. 50) . Helmholtz afirma ainda que o “tato”, como entendemos, é uma sensibilidade e capacidade de percepção das situações antes de possuímos qualquer saber baseado em princípios universais e, por ser desta forma, o tato é inexpressão e inexprimível. Para Helmholtz o que ele denomina por tato inclui a formação, e é função da formação tanto estética como histórica. Podemos falar de razão de consciência estética ou histórica e esta consciência tem relação com segurança em cada caso específico, mesmo sem poder dar razões. Assim sendo, para Helmholtz: “... quem possui sentido estético sabe discernir o belo do feio, a boa e a má qualidade, e quem possui o sentido histórico sabe o que é possível e o que não é possível para uma época, e tem sentido para distinguir o passado do presente.” (GADAMER: 2005. Pg. 53).

2 *Sensus Communis*

O conceito de *sensus communis* é um conceito utilizado para falar da vida civil, da atividade política e social. Tem uma relação com o mundo concreto. Este elemento concreto do *sensus communis* é fundamental para o Gadamer, pois, na segunda parte de sua obra *Verdade e Método*, Gadamer fala sobre a compreensão, e afirma que qualquer tipo de compreensão ou dotação de sentido implica uma aplicação, implica que já se tenha compreendido o mundo de alguma maneira e já se enxergue algumas possibilidades que se abrem e, ao falar sobre isso Gadamer sempre relaciona com o mundo concreto, por isso, esta relação com o *sensus communis*.⁶

Sensus communis remete a tradição. Uma tradição viva, tradição dos costumes. A questão central para Gadamer aqui é que se falamos de um mundo concreto, falamos de uma história viva e de tradições específicas, se não falarmos sobre estas tradições teremos um olhar abstrato sobre a história e, desta forma não é possível apreender a história e nem nosso ser histórico.

Gadamer inicia esta parte sobre o *sensus communis* alegando a necessidade de se voltar à tradição humanista e perguntar: que forma de conhecimento das ciências do espírito se poderá aprender dela? Nesta parte, é estudada a contribuição de Vico para a defesa do humanismo. Sua defesa do humanismo é mediada pela pedagogia jesuítica e, segundo Gadamer, se dirige contra Descartes e contra o jansenismo. O manifesto pedagógico de Vico se refere ao *sensus communis*, o senso comum, e ao ideal humanista da *eloquentia*, segundo Gadamer estes são momentos que já existiam no antigo conceito de sábio, pois, o “bem falar”, desde antigamente, é ambíguo, pois, não significa apenas a arte de falar bem, mas também significa dizer o que é correto.

Para Gadamer, o apelo de Vico ao *sensus communis* também herda da tradição antiga o momento do antagonismo entre o acadêmico e o sábio, que possui seu fundamento no antagonismo entre *sophia* e *phronesis*, conceitos elaborados pela primeira vez por Aristóteles e desenvolvido no Peripatéticos como uma crítica do ideal teórico de vida. Vico critica os estóicos, pois, eles acreditam na razão como *regula veri* e, em oposição a isso, Vico louva os antigos acadêmicos, que afirmam apenas o saber do

⁶ Notas da aula de Ontologia e Método IV do Professor Dr. Roberto Wu.

não-saber, e os novos acadêmicos por sua grandeza na arte da argumentação, pertencente à oratória.

Vico, ao apelar ao *sensus communis* no âmbito da tradição humanista, apresenta um “colorido todo especial” (GADAMER: 2005. Pg.57) segundo Gadamer. Para Vico, a sabedoria dos antigos era fundamental, pois, ninguém poderia dispensar o cultivo da *prudentia* e da *eloquentia* muito menos agora diante de uma nova ciência e sua metodologia matemática. O que mudara também era o tema da educação agora era a formação do *sensus communis* que segundo ele não se alimentava do verdadeiro, daquilo que surge de uma análise lógica, que tem a ver com as ciências da natureza, com o método, mas sim, o *sensus communis* se alimentava do verossímil, que está ligado a algo que se mostra, que se evidencia, uma verdade iluminadora, reluzente. O principal ponto aqui é deixar claro que *sensus communis* aqui, não é apenas uma capacidade universal que existe em todos os homens, mas também é o sentido que institui comunidade. Vico acredita que o que dá diretriz a vontade humana é a universalidade concreta representada pela comunidade de um grupo, ou uma nação, ou o conjunto da espécie humana e, por esta razão o desenvolvimento deste senso é importante para a vida.

Como foi visto, Vico está seguindo a antiga tradição retórica que remonta à Platão, com isso, Vico defende o direito do verossímil, porém, o que ocorre efetivamente vai além disso, o que está em jogo é o antigo antagonismo aristotélico entre o saber prático e o saber teórico e não é possível reduzir este antagonismo a simplesmente um antagonismo entre verdadeiro e verossímil. Como afirma Gadamer: “o antagonismo aristotélico é mais que o antagonismo entre saber baseado em princípios universais e um ver concreto, (...) o que atua aí é, antes, um motivo ético, positivo, que também existe na doutrina estoíca romana do *sensus communis*” (GADAMER: 2005. Pg. 59).

O *sensus communis* de Vico remete ao motivo que Aristóteles desenvolveu contra a “ideia do bem” de Platão. Para Vico, o *sensus communis* é um sentido para a justiça e o bem comum que vive em todos os homens e, além disso, este é um sentido que é adquirido apenas através da vida em comum e “determinado pelas ordenações e fins desta” (GADAMER: 2005. Pg. 59). Para tanto Vico recorre ao conceito de *sensus communis* da Roma antiga, principalmente nos clássicos romanos que ancoram-se no

valor e no sentido de suas próprias tradições da vida civil e social.

Segundo Gadamer, outro autor que recorreu ao *sensus communis* foi Shaftesbury, que situa o apreço do significado do social de *Wit* (sentido, graça) e *humour* sob o título de *sensus communis* e, assim como Vico, também utiliza os clássicos romanos. De acordo com Shaftesbury, por *sensus communis* os humanistas entendiam o sentido para o bem comum, mas também “amor à comunidade ou à sociedade, afeição natural, humanidade, cortesia”. Segundo Gadamer, em seus estudos Shaftesbury não está pensando tanto em um dispositivo do direito natural, conferido a todos os homens como numa virtude social, uma virtude mais do coração do que da cabeça. E não obstante pareça uma virtude do trato social, o *sensus communis*, para Shaftesbury, implica na verdade um embasamento moral e até metafísico. Ele tem em mente a virtude espiritual e social da simpatia, sobre a qual ergueu toda uma metafísica estética.

Baseando-se na apologia do *sensus communis*, que também é traduzido como coração, de Shaftesbury, o pietista suábio Oetinger escreveu:

“O *sensus communis* está às voltas com coisas simples que os homens vêem diante de si cotidianamente, coisas que mantém unida toda uma sociedade, que dizem respeito tanto a verdades e a enunciados quanto a instituições e formas de compreender os enunciados...”⁷

Para Oetinger, não é somente a clareza dos conceitos que importa, para ele, são necessários também “*certos sentimentos prévios e certas inclinações*”. Gadamer considera interessante o apelo de Oetinger ao *sensus communis* contra o racionalismo da “*escola*”, pois, é nele que encontramos uma expressa aplicação hermenêutica. Para Oetinger o que importa é a compreensão da Bíblia Sagrada e ele utiliza o “*método generativo*”, que significa “*a exposição semeadora da Escritura, a fim de que a justiça possa ser plantada como uma muda*”. Para Oetinger o fundamento de *sensus communis* está no conceito da *vita*, da vida (*sensus communis vitae gaudens*). Pra ele, o desenvolvimento natural do simples ao complexo é como a lei universal do crescimento da criação divina e, do espírito humano. A fim de justificar que a origem de todo saber encontra-se no *sensus communis*, Oetinger remete a Wolff, Bernoulli e Pascal, à pesquisa de Maupertius sobre a origem da linguagem, a Bacon e Fénelon, entre outros.

⁷ Citação retirada de: Die Wahrheit de *sensus communis* oder des allgemeinen Sinnes, in den nach dem Grundtext erklärten Sprüchen und Prediger Solomo oder das beste Hausund Sittenbuch für Gelehrte und Ungelehrte, deM. Friedrich Christoph Oetinger (reeditado por Ehman, 1861)

Para Oetinger o mistério divino da vida é sua simplicidade. A presença de Deus está na própria vida, nesse “sentido comum” que diferencia o que é vivo do que é morto. Para ele, o sentido comum é um complexo de instintos, “um impulso natural para aquilo que fundamenta a verdadeira felicidade da vida, e, nesse sentido um efeito da presença de Deus” (GADAMER: 2005. Pg. 67). Oetinger escreve:

“A ratio rege-se por leis e muitas vezes até mesmo sem Deus, mas o sentido sempre se rege com Deus. Assim, como a natureza se distingue das artes, também o sentido se distingue da ratio. Através da natureza de Deus procede a um progresso simultâneo de crescimento, que se expande regularmente pelo todo; a arte, ao contrário, inicia-se com uma parte determinada... O sentido imita a natureza, a ratio imita a arte.” (GADAMER: 2005. Pg. 67)

De acordo com Oetinger, o que marca toda a sabedoria das regras da hermenêutica é a aplicação a si mesma. É a partir disso que Oetinger firma concordância com o pensamento de Shaftesbury que, assim como Oetinger é o único que escreveu sobre o *sensus communis* sob esse mesmo título.

3 Juízo – *Urteilkraft*

Este conceito de juízo possui uma estrita relação com Kant, que será desenvolvido mais adiante na obra *Verdade e Método* de Gadamer. Este conceito de juízo também será trabalhado mais adiante nesta mesma obra.

Conforme Gadamer, a ligação entre o *sensus communis* e o conceito de juízo pode ter dado as bases para o desenvolvimento do conceito no século XVIII na Alemanha. A *sã* compreensão humana ou compreensão sadia, também conhecida como bom senso é fundamentalmente caracterizada pelo juízo.

É importante que compreendamos o significado de entendimento comum, não no sentido de faculdade, mas, na ideia de se entender. Destacando o comum, que em Kant não é mais o comum relacionado com a comunidade concreta, mas a comunidade ideal. Temos que ter as duas ideias em mente uma compreensão sadia é o bom senso, pois o bom senso é uma última faculdade humana que não permite que se seja arrastado para a mediocridade ou pela moda, o bom senso mantém uma reflexão mais sadia em comparação com uma forma mais corrompida de interpretar as coisas, uma pessoa que possui bom senso possui uma espécie de qualidade em seu julgamento.

Para entendermos melhor esta parte é preciso que se esclareça o significado da palavra juízo. A ideia de juízo pode ser exemplificada do seguinte fato, o que distingue um tolo de uma pessoa inteligente é que o tolo não possui tipo algum de juízo, ou seja, ele não consegue subsumir corretamente, e desta forma, não é capaz de aplicar corretamente o que aprendeu ou o que sabe. Ter juízo implica esta capacidade de julgar de acordo com o que se sabe, de julgar corretamente de acordo com o que se sabe. Desta forma se tem que uma pessoa de juízo nada mais é que uma pessoa de bom senso.

Esta atividade do juízo onde se subsumi o particular no universal não pode ser demonstrada logicamente. Não é possível ensinar genericamente juízo, é necessário que se pondere de caso a caso e assim, considera Gadamer, neste sentido é considerado mais uma faculdade como são os demais sentidos. “Trata-se de algo simplesmente impossível de se aprendido, porque nenhuma demonstração conceitual pode guiar a aplicação de regras” (GADAMER: 2005. Pg. 70).

Torna-se evidente, portanto, que a filosofia do *Aufklärung* alemão não tenha incluído o juízo como uma das capacidades superiores do espírito, mas sim, entre as inferiores do conhecimento. De que maneira o juízo não poderia estar entre as capacidades superiores do espírito? Ele não poderia estar entre as capacidades superiores, pois não pode ser deduzido do geral, do universal. E, além disso, este movimento do juízo se assemelha a ideia de uma indução e, portanto, não é possível se ter uma ideia de algo rigoroso a partir de uma indução. Desta forma temos aqui uma faculdade que tem seu valor reconhecido, porém, em comparação daquilo que descendo do universal, o juízo não possui a mesma necessidade, por estas razões esta faculdade não pode estar entre as capacidades superiores do espírito. E, desta forma, o juízo se afasta do sentido original romano do *sensus communis*. *Sensus communis* no sentido romano original vem do sentido de comunidade e aqui, o juízo que possibilita o *sensus communis* esta relacionado ao senso comum no sentido que potencialmente a humanidade pode encontrar em comum com o seu julgamento. Então, há aqui um deslocamento de algo concreto para um ideal do ponto de vista da humanidade. Este fato é importante principalmente para a estética como podemos ver no caso de Baumgarten, pioneiro no emprego da palavra estética, que afirma que o juízo reconhece o sensorial-individual, a coisa singular, e na coisa singular ele julga sua perfeição ou

imperfeição⁸. Fica evidente que Kant está muito mais próximo deste tipo de análise do que a análise de *sensus communis*. O sensorial-individual acaba chegando por si mesmo à distância do múltiplo no uno, e, é através do próprio juízo que se dá esta concordância, ou seja, não se trata da aplicação de um caso pré-existente de um conceito universal para um caso específico, o que ocorre é que ao se deparar com um caso específico, particular que se dá o juízo. Isso permite uma experiência subjetiva da própria coisa particular, e, principalmente, com isso Kant abre a possibilidade de se pensar este movimento contrário do particular para o universal. Segundo Gadamer, não se dá nenhum conceito, mas o individual é julgado imanentemente. A isso Kant chama de julgamento estético ou juízo estético. O juízo estético então é esta relação entre um sujeito e um objeto estético, que se dá na forma de um juízo reflexivo e não determinante.

Gadamer considera que o conteúdo semântico de *sensus communis* pode ser reduzido sem mais ao juízo estético, pois, vendo qual o uso feito deste conceito por Vico e Shaftesbury, vemos que *sensus communis* não é uma faculdade espiritual que se tem que exercitar, mas sim, engloba sempre o conjunto de juízos e padrões de juízo que o determinam quanto ao conteúdo. Há uma redução de conceito de *sensus communis* ao conceito de juízo estético. *Sensus communis* não é uma faculdade, *sensus communis* é algo que diz respeito ao modo de ser de um povo, suas tradições, costumes. Já juízo, em Kant, é uma espécie de capacidade formal.

Segundo Gadamer, quem possui um juízo são sabe o que realmente importa, pois, vê as coisas com base em pontos de vista corretos, justos e sadios. Este juízo é denominado juízo são, pois, leva à uma vida saudável. Uma pessoa que possui juízo, pode não possuir o conceito, mas sabe o que fazer em determinada situação. Gadamer dá o exemplo de que “um chantagista, que calcula corretamente as fraquezas das pessoas e que, para suas fraudes, sempre age corretamente, nem por isso possui um ‘juízo são’” (GADAMER: 2005. Pg. 71). Gadamer afirma que juízo é menos uma faculdade que uma exigência imposta a todos. E, em face da logização do conceito de senso comum, Vico mantém toda a abundância de conteúdo que conservava viva na tradição romana desta palavra. Para Shaftesbury este conceito foi uma retomada da tradição político social do humanismo, pois, o *sensus communis* é um momento do ser

⁸ BAUMGARTEN, *Metaphysica*. Pg. 606.

cidadão e ético. Neste parágrafo Gadamer trata de uma ideia de juízo que ele aceita, uma ideia de juízo relacionada com o senso comum, relacionada à vida concreta, aos costumes à tradição. Em Kant, ao contrário, o sentido moral fundamental desse conceito já não desempenha nenhum papel sistemático. Ele elaborou sua filosofia moral em uma direção oposta a do “sentimento moral” da filosofia inglesa. Desta maneira Kant exclui o conceito de *sensus communis* da filosofia moral.

Gadamer alega que o que surge com a incondicionalidade de um mandamento moral não pode ser baseado num sentimento, pois, o caráter do mandamento, que é próprio da moralidade, exclui a reflexão comparativa com outros. De certa forma tal incondicionalidade afirma que a consciência moral não pode se desobrigar a si mesma apelando ao juízo de outros. A aplicação da lei ética à determinação da vontade é questão de juízo. Aqui, tratando-se do juízo sob leis da razão pura prática, “sua tarefa passa a ser justamente a de preservar contra o empirismo da razão prática, que coloca conceitos do bem e do mal meramente nas consequências experimentais...” (GADAMER: 2005. Pg. 72). E isso, afirma Gadamer, produz a tipologia da razão pura prática.

Na “Metodologia da razão pura prática” Kant elabora o “método da instituição e cultura de sentimentos morais genuínos” onde ele aborda a dificuldade no âmbito de como fazer com que as rigorosas leis da razão pura prática entrem no ânimo humano. Para tal, Kant recorre à razão humana comum e pretende exercitar e formar o juízo prático, neste parte operam momentos estéticos. Percebe-se, então, que há uma relação entre o juízo prático e os momentos estéticos.

A palavra *sensus communis*, no seu sentido lógico, não possui papel na filosofia de Kant. Em sua doutrina transcendental do juízo, a teoria do esquematismo e dos princípios não tem nada a ver com *sensus communis*. Mas, pelo contrário, onde se trata da capacidade de conhecer o individual como um caso universal e, onde se fala de entendimento sadio, Kant cita “comum” utilizando o sentido mais genuíno da palavra.

No que se refere ao juízo sensível, resta para Kant o juízo do gosto estético. Aqui sim, está se referindo ao um verdadeiro sentido comum. Segundo Gadamer, pode-se afirmar que o gosto estético define uma necessidade da determinação universal, mesmo que o gosto seja sensorial e não conceitual. Por causa disto, Kant afirma que o verdadeiro sentido comum é o gosto (*geschmack*).

Fixando-se na ideia de bom gosto, esta ideia soa paradoxal denominar o senso comum desta forma. Gadamer afirma, que se esta fosse uma afirmação empírica poderíamos considerar isto de fato um absurdo, porém, para Kant, no sentido transcendental, esta denominação ganha sentido, isto é, “como justificação apriorística para estabelecer a crítica do gosto” (GADAMER: 2005. Pg. 74).

4 Gosto - *Geschmack*

O primeiro aspecto importante a respeito do conceito de gosto é que “não se trata somente da redução do conceito do sentido comum ao conceito de gosto”, afirma Gadamer. Inicialmente o conceito de gosto possuía um caráter mais moral do que propriamente estético. Segundo Gadamer, por se empenhar para se distinguir criticamente do dogmatismo da “escola”, o conceito de gosto descreve um dial de genuína humanidade. Mais tarde restringiu-se o conceito de gosto ao “espírito do belo”.

Um importante personagem na história do conceito de gosto é Balthasar Gracian. Na opinião de Gracian, o gosto sensível, que é considerado por ele o mais animalesco e o mais íntimo de todos os nossos sentidos, já possui o princípio da distinção que se realiza no julgamento espiritual das coisas. Segundo ele, a distinção sensível do gosto já está “a meio caminho entre o instinto sensorial e a liberdade e a liberdade espiritual” (GADAMER: 2005. Pg. 75). Gracian considera que há no gosto uma “espiritualização da animalidade” e afirma que “não há uma só formação (*cultura*) para o espírito (*ingenio*), mas também para o gosto (*gusto*)” (GADAMER: 2005. Pg. 75). Para Gracian, o conceito de *gusto* é o ponto de partido para a formação ideal de sociedade. O ideal do homem culto, segundo Gracian, é constituído de um homem que consegue adquirir a “correta liberdade de distância com relação a todas as coisas da vida e da sociedade, o que lhe permite saber distinguir e escolher consciente e ponderadamente” (GADAMER: 2005. Pg. 75).

Este novo ideal de gosto apresentado por Gracian substituiu o ideal dos cortesãos cristãos e marcou época. A história do conceito de gosto acompanha a história dos absolutismos da Espanha para França e a Inglaterra e coincide com a pré-história da terceira classe social, segundo Gadamer.

Segundo Gadamer, ao pensar em conceito de gosto, pensamos também em uma forma de conhecimento. De acordo com sua própria natureza, o gosto é um fenômeno social. É de conhecimento de todos que “gosto não se discute”, não há possibilidades de se argumentar questões referente à gosto, pois, não há como estabelecer padrões conceituais universais, e, mesmo que tais padrões existissem, não seriam considerados justos, segundo a opinião de Gadamer. Gosto, também, não é considerado uma mera propriedade privada e “o caráter decisivo do juízo de gosto implica sempre sua pretensão de validade” (GADAMER: 2005. Pg. 76). Para Gadamer, o “bom gosto” é sempre seguro de seu julgamento, é de sua natureza ser um gosto seguro, se aceita ou se rejeita algo sem vacilar, sem depender de outros e sem precisar de razões. Algo que está estritamente ligado ao gosto é o fenômeno da moda. E segundo Gadamer, é aqui que o momento da generalização social presente no conceito de gosto torna-se uma realidade determinante. Porém, indo em direção contrária a isso, o fenômeno do gosto deve ser definido como uma capacidade de discernimento espiritual. O gosto, também abrange esta coletividade, porém, não se submete a ela, e pelo contrário, o bom gosto é caracterizado por saber adequar-se à tendência do gosto representado pela moda.

O gosto, segundo Gadamer, não se restringe a reconhecer como bela esta ou aquela coisa que é efetivamente bela, mas sim, considerar o todo ao qual deve concordar tudo que é belo. O conceito de gosto designa uma forma própria de conhecimento. Sob o modo de juízo reflexivo, o conceito de gosto engloba no individual o universal sob o qual deve ser subsumido. Podemos entender então, que desta forma, o gosto e o juízo são julgamentos do individual com vistas a um todo. O gosto não se restringe ao belo na natureza ou na arte, não se limita a julgar conforme sua qualidade decorativa, mas sim, abarca todo o campo dos costumes e da decência. Gadamer sustenta que não se pode afirmar que o juízo é produtivo apenas no âmbito da natureza e da arte como julgamento do belo e do sublime, e nem dizer que é “sobretudo” nesse campo que se pode reconhecer a produtividade do juízo, como o fez Kant, pois, para tal, antes será necessário que o belo na natureza e a arte sejam completados pelo “amplo oceano do belo que se alastra na realidade ética do homem” (GADAMER: 2005. Pg. 79).

Gadamer admite que se pode falar de subsunção do individual sob um universal dado (o juízo determinante de Kant), tanto no exercício da razão pura teórica quanto da razão pura prática. Pois, aí, também encontramos um julgamento estético.

Para Gadamer, todo juízo sobre algo pensado em sua individualidade concreta é um juízo sobre um caso especial, isso quer dizer que, o julgamento do caso não se limita a aplicar o padrão universal, que é de acordo como qual este ocorre, mas o co-determina, completa e corrige. A partir desta afirmação se diz que todas as decisões éticas exigem gosto. E, posto que o gosto não é a base do juízo ético, mas sim seu mais elevado complemento, vemos que onde o injusto conflita com o gosto, é certo que se vá aceitar o bom e repudiar o mau, esta segurança é de certa maneira tão contundente quanto a segurança que possuímos em nosso sentido mais vital, o sentido que escolhe ou repudia o alimento.

Kant, ao colocar suas indagações transcendentais, obstruiu o caminho que permitiria reconhecer a tradição em sua pretensão de verdade a qual o cultivo e estudo se dedicavam essas pesquisas. E de acordo com a visão de Gadamer, deste fato derivou-se que a peculiaridade metodológica das ciências do espírito perdeu sua legitimação.

A universalidade subjetiva do gosto estético, onde não há conhecimento do objeto, foi o que Kant conseguiu legitimar por intermédio de sua crítica do juízo estético, no âmbito das “belas artes”, Kant legitimou a superioridade do gênio sobre toda a estética. Através da estética de Kant, vigorou o conceito de gênio que foi o ponto de ligação entre a hermenêutica romântica e a historiografia. Este, segundo Gadamer é mais um aspecto da atuação Kantiana. A autonomia da consciência estética foi fundada através da justificação transcendental do juízo estético, que mais tarde derivou a legitimação da consciência histórica. Gadamer acredita que Kant, ao desacreditar qualquer outro conhecimento teórico que não o das ciências da natureza fez com que a auto-reflexão das ciências do espírito fosse forçada a apoiar-se na metodologia das ciências da natureza. Porém, Kant, colocou à disposição das ciências do espírito, como um “dispositivo secundário”, o “momento artístico”, o “sentimento” e a “empatia”, facilitando este apoio.

Considerações finais

Estes conceitos fundamentais do humanismo antecedem a discussão sobre a subjetivação da obra de arte, a experiência estética. Para isso é necessário se discutir Kant. Para se discutir Kant, Gadamer então expos estes quatro conceitos fundamentais

do humanismo. O primeiro conceito, o conceito de Formação (*Bildung*), não realiza este movimento de uma maneira tão explícita, porém, os outros três conceitos, o conceito de *sensus communis*, o conceito de juízo (*Urteilkraft*) e o conceito de gosto (*Geschmack*), apresentam claramente este deslocamento. Estes três conceitos vem de uma tradição anterior a Kant e, em Kant estes conceitos desempenha um papel, porém, Kant já os modifica e os traduz para que pertençam ao seu próprio sistema conceitual. Portanto o que Gadamer pretende mostrar ao apresentar tais conceitos é expor o deslocamento que, frequentemente, vem da relação do social para o individual, o deslocamento de uma história ocorrendo para uma abstração, um conceito abstrato para um lugar onde do ponto de vista racional se pode estabelecer o conceito, portanto ele provoca uma mudança de uma “tradição viva” para uma “relação subjetiva” e posto a partir da razão, aqui abstrata. Estes três últimos conceitos desempenham um papel fundamental na faculdade de julgar.

Bibliografia

- ABULAD, Romualdo B.: *What is hermeneutics?*. 2007:
http://www.kritike.org/journal/issue_2/abulad_december2007.pdf
- ACEVEDO, Clara inés Ríos: *Un acercamiento al concepto de formación en Gadamer*.
- FIGAL, Günter: *Life as understanding*. Originalbeitrag erschienen in: *Research in phenomenology* 34 (2004)
- GACKI, Sérgio Ricardo Silva: *Perspectivas do Diálogo em Gadamer: A questão do método*. Artigo adaptado do 1º capítulo da Dissertação de Mestrado em Filosofia da UNISINOS, defendida em 25/06/2004.
- GADAMER, Hans-Georg: *Verdade e Método*; trad. Flávio Paulo Meurer; revisão da tradução de Enio Paulo Giachini – 7ª ed. Editora Universitária São Francisco. São Paulo, 2005.
- HAMMER, Dean C.: *Meaning and Tradition*. *Polity*, Vol. 24, No. 4 (Summer, 1992), pp. 551-567.
- ILEA, Laura T.: *Hermeneutics of the Artwork and the End of the Age of Nostalgia: From Oblivion of Being (Heidegger) to Its Enhancement (Gadamer)*. *Anthropology and Aesthetics*, No. 51 (Spring, 2007), pp. 216-225
- KARCZMARCZYK, Pedro: *El pensamiento de Gadamer em el contexto de la historia de la hermenêutica*. 2006.

- MAKKREEL, Rudolf A.: *Gadamer and the Problem of How to Relate Kant and Hegel to Hermeneutics*. Document téléchargé le 22 April 2010:
<http://id.erudit.org/iderudit/401046ar>
- SEGEV, Alon: *Philosophical System and Art experience in Hegel and Gadamer*. A-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana XCV*, 87–102. 2008 Springer.
- SILVA, Maria Luísa Portocarrero: *Filosofia Razão e Memória em H.-G. Gadamer*. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 56, Fasc. 3/4, *A Idade Hermenêutica da Filosofia (The Age of Hermeneutics): Hans-Georg Gadamer (Jul. - Dec., 2000)*, pp. 333-344
- WIERCINSKI, Andrzej: *Hans-Georg Gadamer and the Truth of Hermeneutic Experience*.