

Arte e liberdade: sobre o significado político da arte em *Verdade e Método*¹

Art and freedom: on the political meaning of art in *Truth and Method*

Gaetano Chiurazzi
Universidade de Turim

RESUMO

Partindo das discussões que Gadamer realiza em *Verdade e Método* sobre a *Crítica do Juízo* de Kant, e em particular sobre a distinção entre beleza livre e beleza aderente, o objetivo deste texto é mostrar as implicações políticas do projeto de Gadamer. Contra as interpretações niilistas e conservadoras de *Verdade e Método*, queremos argumentar que o verdadeiro objetivo de Gadamer é conceber uma verdade que seja emancipadora, ou melhor, que, enquanto vivenciada e histórica, ultrapasse as condições de verdade como conformidade a uma dada regra. A verdade extrametódica, de que fala Gadamer, é função de uma “universalidade intensional” que envolve a abertura de um domínio dado, entendido tanto em termos científicos (reino de verdades constituídas) quanto em termos políticos (reino de exercício do poder). Essa é, para Gadamer, a função da experiência da verdade na arte e, em geral, nas ciências do espírito.

49

PALAVRAS-CHAVE

Verdade; beleza; domínio; arte; Gadamer; Kant

ABSTRACT

Starting from Gadamer's discussions in *Truth and Method* on Kant's *Critique of Judgement*, and in particular on the distinction between free and adherent beauty, the aim of this text is to show the political implications of the Gadamerian project. Against the nihilist and conservative interpretations of *Truth and Method*, it is intended to argue that Gadamer's real aim is to think of a truth that is emancipatory, that is, that, insofar as it is experienced, historical, exceeds the conditions of truth as conformity to a given rule. The extra-methodic truth of which Gadamer speaks is a function of an “intensional universality” that entails the opening up of a given domain, understood in both scientific (a domain of constituted truths) and political (a domain of the exercise of power) terms. This is for Gadamer the function of the experience of truth in art and, in general, in the human sciences.

¹ Traduzido por Íris Fátima da Silva Uribe (UFMA)

KEYWORDS

Truth; beauty; domain; art; Gadamer; Kant

1 ENTRE NIILISMO E CONSERVADORISMO

Na história dos efeitos de *Verdade e método*, os temas ontológicos e políticos frequentemente têm dado lugar a uma polarização que podemos esquematizar do seguinte modo: 1) por um lado, este texto foi entendido como uma despedida definitiva do conceito de verdade, como se a defesa das ciências do espírito que Gadamer nos conduz devesse necessariamente implicar um distanciamento da verdade em geral; é esta a via que se encontra sobretudo nas declinações pragmáticas (RORTY, 1995)² e niilistas (VATTIMO, 1999; 2016) da hermenêutica filosófica; 2) por outro lado, pelo contrário, a fundação em termos históricos que Gadamer tentou da verdade das ciências do espírito, e sobretudo a sua reabilitação do preconceito, foi entendida como um inevitável fechamento em um tradicionalismo conservador, que abdica as instâncias progressistas e emancipatórias da verdade científica. Em poucas palavras, se a proposta de Gadamer tem um valor emancipatório, então esta emancipação consiste, antes de mais nada, em uma emancipação da verdade; se, em vez, se reporta o tema da verdade ao centro da sua proposta, essa, distanciando-se da racionalidade metódica da ciência, fica presa decerto em um tradicionalismo conservador, anulando cada instância emancipatória.

Estas duas perspectivas - a "niilista" e a "conservadora" - nascem, no entanto, de uma equação: a de verdade e método, de modo que se há verdade, é apenas a do método. Contudo, coloca-se a questão: saber se este conflito é susceptível de simplificar demasiado as coisas. O propósito explícito do livro de Gadamer não é negar a legitimidade do método científico, e da verdade que nele se experimenta, mas sim, afirmar que este modo de experimentar a verdade não abrange todo o seu âmbito. A difícil tarefa proposta por *Verdade e Método* é desenvolver uma alternativa teórica para a redução niilista da verdade e seu achatamento positivista na razão metódica: "Seu propósito é o de procurar por toda parte a experiência da verdade, que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, e indagar de sua própria legitimação, onde quer que a encontre." (GADAMER, 1999, p. 32). Em suma: subtrair a verdade da equivalência científica com o método, para definir seu escopo não como estranho ao - assim como é, um pouco romanticamente, pensado - mas como mais extenso que o da metodologia científica. A não equivalência entre verdade e método significa que o método é apenas uma das maneiras de experimentar a verdade, mas não a exclusiva. Uma reabilitação das ciências do espírito - que Gadamer prossegue retomando o projeto diltheyano -, ou de todas as formas de experiência "...nas quais se manifesta uma verdade que não pode ser verificada com os meios metódicos da ciência" (GADAMER, 1999, p. 32), implica a possibilidade de uma verdade *extrametódica*, à qual

50

² N.T: Algumas citações correspondem aos textos do original em italiano, dado que, algumas obras citadas não têm tradução para o português. Contudo àquelas que já existe tradução em português estão indicadas conforme a respectiva tradução.

são confiadas as instâncias de libertação próprias destas ciências. Minha tese é, portanto, quiasmática em relação à tese niilista e conservadora: justamente na defesa de uma verdade extrametódica, a hermenêutica filosófica proposta por Gadamer perfila uma possibilidade de libertação e emancipação³. No que se segue proponho mostrar como Gadamer persegue esse objetivo a partir da estética, em particular da sua discussão da *Crítica da faculdade do juízo kantiana*, porque a estética é o campo em que mais visivelmente se vem determinando a perda de significatividade e de verdade das ciências humanas. Nas páginas de *Verdade e método* onde discute o tema da beleza, Gadamer procura defender o caráter significativo da arte e, portanto, também o seu conteúdo de verdade que, como vou tentar mostrar, consiste basicamente em afirmar que representa um campo de experiência que, precisamente por sua extrametodicidade, abre a possibilidade de emancipação também *política*. O problema da beleza – que é o da experiência estética – está, por conseguinte, ligado ao da política, contestando a interpretação conservadora da hermenêutica gadameriana. Para Gadamer não é tanto uma questão de defender valores veiculados pela tradição, mas uma área de experiência que, por sua historicidade, está sempre aberta a novas experiências e, em vista disso, a novas possibilidades. Ela é dotada de um conteúdo de verdade, e essa verdade coincide com a própria historicidade da experiência.

2 UMA “CRÍTICA DA RAZÃO METÓDICA”

O primeiro passo nesta direção está na *pars destruens* de *Verdade e método*, que concerne à primazia do método e sua sobreposição com o conceito de verdade, como foi configurado na era pós-kantiana. Trata-se, pois, de defender a possibilidade de uma “verdade extrametódica” (v. CHIURAZZI, 2016, pp. 151-170). A palavra “extrametodicidade” não aparece no texto de Gadamer: ela foi introduzida por Gianni Vattimo na sua *Introdução* à tradução italiana de 1983, cujo parágrafo 2 foi intitulado “A Experiência Extrametódica da Verdade”. Neste parágrafo, Vattimo escreveu que o ponto de partida da reflexão de Gadamer “...é o reconhecimento - além das mistificações feitas pela filosofia moderna a partir de Kant - da experiência da verdade que é dada fora da esfera do método científico e daqueles métodos que têm reivindicado modelar-se na ciência.” (VATTIMO, 2000, p. XXXII). A equivalência entre método e verdade seria, desse modo, uma mistificação que teve seu ponto de engate em Kant. Na *Crítica da razão pura*, com efeito, Kant fazia coincidir o ato de nascimento da ciência moderna com a concepção de experimento, graças ao qual Galileu, Torricelli ou Stahl foram capazes de “...forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita.” (KANT, 2001, B XIII). A experiência consiste apenas no isolamento de uma série de condições, cujo estado inicial é conhecido, das quais as variações podem ser facilmente estudadas,

³ Estas ideias foram desenvolvidas mais amplamente, por mim, em CHIURAZZI, 2019.

graças à sua simplificação controlada: Desta forma, certas variáveis podem ser conectadas funcionalmente e tentar identificar a lei de sua variação do estado inicial ao final. No fundo, a necessidade transcendental da experiência a priori é apenas a contrapartida epistemológica da necessidade metodológica de conhecer já, desde o início, as condições de um determinado fenômeno do qual pretendemos conhecer as variações. Sem esse conhecimento prévio, não seria possível estabelecer qualquer ligação - qualquer lei - entre essas mudanças de estado.

A ideia do experimento é apresentada como uma idealização da experiência, através de sua redução a algumas condições bem definidas, sobre as quais o homem pode exercer controle. É essa capacidade e necessidade de dominação que, portanto, define o elo constitutivo da ciência moderna entre *Verdade e método*. Gadamer escreve: "Independentemente da totalidade dos fenômenos do mundo que poderiam ser diretamente compreendidos pela experiência e que agora nos eram familiares, a ciência foi transformada em conhecimento alcançado através de uma investigação que isolou aquelas estruturas sobre as quais foi possível exercer um controle." (GADAMER, 1983, p. 52). O método, portanto, aparece como uma maneira de controlar o real e, conseqüentemente, de reduzir a experiência da verdade às condições de possibilidade desta experimentação metódica.

Trata-se de uma caracterização da experiência que é um dos nervos descobertos do kantismo: a *Crítica da razão pura* parece coincidir o domínio da experiência possível com o campo da experimentação científica, o único a que se pode reconhecer um valor cognitivo. Outros âmbitos da experiência - a prática e a estética - não teria para Kant algum valor cognitivo. A crítica de Gadamer pretende reafirmar o valor cognitivo dessas áreas, que não são terras abandonadas pela verdade. Que uma experiência "extrametódica" da verdade é dada, portanto, significa que a verdade excede o escopo limitado do método científico, o que permite caracterizar a operação que Gadamer conduz em *Verdade e método* por sua vez como uma *crítica*, e em particular como uma *crítica da razão metódica*, que torna a definir os limites do método científico. Com isto Gadamer se propõe reconduzir a verdade do âmbito restrito da experiência metódica ao da experiência em geral, ao ponto de incluir aqueles fenômenos, como a filosofia, a arte e a história, que são "[...] a mais peremptória advertência à consciência científica, no sentido de reconhecer seus limites." (GADAMER, 1999, p. 33).

O que torna essas experiências de verdade alheias à controlabilidade metódica é sua *irrepetibilidade*: a idealização metódica é de fato funcional à repetição, é uma simplificação que permite encontrar, em fenômenos que são factualmente diferentes, as mesmas condições, a fim de trazê-los de volta a uma lei comum. Isso não acontece na experiência humana normal: caracterizada por uma irreduzibilidade imprescindível e inevitável, por a consciência de que um evento é sempre único, de que nunca se dão dois eventos completamente idênticos. "Quem vive e age na história...", Gadamer escreve, "...faz constantemente a experiência de que nada retorna." (GADAMER, 1999, p. 527), então nada pode se repetir exatamente como era. A defesa de uma verdade extrametódica própria das ciências do espírito encontra, portanto, a sua legitimidade neste tipo de experiência: a de uma verdade vivida como

acontecimnto, uma factualidade irrepitível, uma historicidade. Acontecimentos como a Revolução Francesa, o nascimento de um filho, um arco-íris depois da chuva, um vôo de andorinhas, e assim por diante, não são meros fenômenos de uma lei, mas acontecimentos que produziram efeitos na história, em nossa vida, e sem os quais certamente nossa vida não teria sido a mesma. Mesmo em sua singularidade e irrepitibilidade, eles são certamente verdadeiros: de uma verdade que pode ser experimentalmente não verificável, alheia a qualquer repetibilidade metódica, ainda que experiencialmente certa. É desta verdade *extrametódica* – e da sua indubitável efetividade – que se trata nas ciências do espírito.

3 A SIGNIFICATIVIDADE DA BELEZA

A originalidade da posição Gadameriana é ter colocado o problema das ciências do espírito não mais, reconectando-se à *Crítica da razão pura* como tinha feito Dilthey, mas na *Crítica da faculdade do juízo*: o que significa, não mais em termos de *fundação* transcendental do conhecimento, mas, como veremos, em termos de *significatividade*. Nas páginas da Introdução, Kant formula o problema fundamental da terceira *Crítica* nestes termos:

Ainda que na verdade subsista um abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, com o supassensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (por isso mediante o uso teórico da razão), como se se tratasse de outros tantos mundos diferentes, em que o primeiro não pode ter qualquer influência no segundo, contudo este último deve ter uma influência sobre aquele, isto é, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis, e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade. (KANT, 2012, p.6.)

53

O problema que Kant põe aqui é o de identificar um modo de relacionamento que não é a "comensuração" de um domínio para outro, ou ambos para um terceiro domínio sob o qual eles cairiam. Este implicitamente coloca o problema de como pensar essa área, como um simples "território" que, estando sem sua própria legislação, não pode ser entendido como um domínio: o princípio da faculdade do juízo é tal que, "...mesmo que não lhe convenha um campo de objetos como seu domínio, pode, todavia, possuir um território próprio e uma certa característica deste, para o que precisamente só este princípio poderia ser válido" (GADAMER, 1999, p. 8). O problema da terceira *Crítica* poderia, portanto, ser considerado como uma tentativa de pensar a possibilidade de uma síntese - o juízo é exatamente a faculdade de síntese, um "termo médio" entre intelecto e razão - entre dois domínios tão heterogêneos, não na forma de uma base comum para eles, mas como uma mediação analógica que

hipoteticamente coloca (na forma de um “como se”) a possível unidade da natureza e da liberdade;

[...] e ainda que o conceito desse fundamento não consiga, nem de um ponto de vista teórico, nem de um ponto de vista prático, um conhecimento deste e, por conseguinte, não possua qualquer domínio específico, mesmo assim torna possível a passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um para a maneira de pensar segundo os princípios de outro (GADAMER, 1999, p. 7).

Neste problema - o de uma síntese sem domínio, de uma mediação cujo fundamento é apenas hipotético - podemos vislumbrar os elementos que vão forçar Gadamer a tentar uma leitura hermenêutica da problemática kantiana: as ciências do espírito, efetivamente, são esse território sem domínio, isto é, sem legislação própria a priori, da qual se trata, contudo, de reavaliar a dimensão significativa e verdadeira. Esta abordagem problemática surge a partir das primeiras páginas de *Verdade e método*, no capítulo intitulado "Transcendendo a dimensão estética", onde Gadamer tenta separar as ciências do espírito do modelo dominante das ciências naturais, colocando em primeiro lugar o problema do seu significado. O caminho que as ciências do espírito seguiu a partir da *Crítica da faculdade do Juízo* kantiana é ou para ver gradualmente privado de seu conteúdo verdadeiro e significativo, precisamente com base na abordagem kantiana, ao ponto de reduzi-lo a pura “esteticidade”. A *Crítica da faculdade do juízo* é o ponto germinal desta tendência porque, como Gadamer demonstra no primeiro capítulo de *Verdade e método*, o problema da beleza é tão totalmente separado da verdade que é formulado em termos de um prazer cuja universalidade é “sem conceito”: belo é o que, no final das contas, é completamente insignificante, como são para Kant as flores ou os objetos ornamentais (GADAMER, 1999, p. 43). Gadamer, porém, procura restabelecer o alcance significativo da experiência artística, pois só assim se pode devolver sentido à ação humana, é possível, isto é, anexar, de forma mais decisiva quanto Kant não tenha feito, o problema estético ao teleológico. A abstração da consciência estética - cuja manifestação institucional mais emblemática é o museu - priva a obra de arte de sua significatividade porque “...retira obras de arte da sua posição histórica no espaço e no tempo e transporta-as para a intemporalidade do museu.” (GADAMER, 1985, p. 63). Esse desenraizamento do mundo corresponde a um desarraigamento do sentido, ou seja, da rede de relações teleológicas orientativas que estruturam o mundo, partindo mesmo daquelas relações espaço-temporais: O limite da abstração estética, como de qualquer abstração em geral, é, portanto, precisamente o sentido, isto é, a ancoragem da obra no mundo concreto da experiência. A beleza, portanto, não é a qualidade que atribuímos às realidades ideais, mas é exatamente um efeito de sua inclusão no campo de nossa experiência. O pressuposto implícito da abstração estética,

54

[...] ou seja, o que tem a ver com uma obra de arte, é apenas em parte legítimo, e é limitado pelo "significado" da obra, que muitas vezes não é o de uma obra de arte destinada ao uso artístico, mas o de um monumento religioso ou secular, que possui apenas secundariamente o caráter de uma obra de arte. (GADAMER, 1985, p. 63)

De modo que, mesmo o isolamento da beleza livre (*pulchritudo vaga*), que não pressupõe nenhum conceito de fim, é de fato algo artificial, porque o gosto se manifesta acima de tudo, "[...] na maior parte dos casos, lá onde se escolhe não somente o correto, mas o correto para o lugar correto." (GADAMER, 1999, p. 98): uma certa "adesão" a um conceito é, portanto, inevitável, ao ponto que, no final, a beleza se baseia em uma cooperação dos dois modos de considerá-lo, como livre e como aderente (*pulchritudo adhaerens*) a um conceito⁴.

Segundo Gadamer, o momento de significação reconecta assim a obra com uma dimensão um tanto conceitual: a adesão ao conceito, efetivamente, é a adesão a um fim, e a forma teleológica é a forma do sentido, o qual se determina pelo seu apego a um determinado fim. Este aspecto da obra de arte é o que a remove da indeterminação do prazer, do "gosto puro", e a ancora à significatividade. Mas o problema é definir essa conceitualidade, que dá sentido à obra de arte. Não preexiste a realização da obra, no sentido de que não se apresenta como um determinado modelo dado - um conceito da perfeição do objeto⁵ - sob o qual a obra deva ser subsumida. Gadamer chega aqui quase para forçar o texto kantiano, a fim de marginalizar ao máximo o primado estético que Kant confere à beleza livre, ao que é apresentado, poderíamos dizer, em seu mero "que é"⁶. A compreensão, que tem a finalidade de apreender essa dimensão de significância, não pode de fato escapar de algum critério de adequação: "...pois, apesar da abertura e do livre jogo das possibilidades de interpretação, admite, a valer, exige um critério para sua adequação." (GADAMER, 1985, p. 72).

O resultado final dessa discussão da estética kantiana sobre a beleza é salvaguardar a livre produtividade da criação artística, seu caráter único e, ao mesmo tempo, seu significado, seu desenvolvimento dentro de limites que a tornem intelectualmente comunicável: a produtividade da imaginação, com efeito, "...é tão mais rica não quando é livre no sentido absoluto, em comparação com os pergaminhos dos arabescos, mas quando vive dentro de um determinado campo, no qual a tendência à unidade do intelecto não é apresentada como um conjunto de limites, mas como um estímulo à sua atividade livre." (GADAMER, 1985, p. 72). A expressão desta

⁴ Gadamer observa, portanto, uma incongruência no texto de Kant, onde ele, então, identifica o ideal de beleza na figura humana, justamente porque «Somente da figura humana, justamente por ser ela a única capaz de uma beleza fixada por um conceito de finalidade, existe um ideal de beleza!» (GADAMER 1999, p. 99).

⁵ Gadamer, portanto, aponta com razão como os exemplos de beleza livre que Kant traz (as flores, os desenhos à la grecque, a folhagem dos quadros e tapeçarias, as fantasias musicais e toda a música sem tema) «devem representar, evidentemente, não a própria beleza, mas tão-somente assegurar que, o agradecer, como tal, não representa um julgamento da perfeição da coisa» (GADAMER, 1999, p. 98).

⁶ Sobre esta interpretação da beleza livre e a sua relação com o sentido, me permito remeter a CHIURAZZI, 2020, pp. 89-103.

criatividade “limitada” é o gênio, aquele através do qual a natureza dá a regra à arte, que cria tendo em vista a comunicabilidade - isto é, a compreensibilidade tendencialmente universal - de sua criação. Se do lado da produção a significatividade da obra consiste no seu enraizamento num mundo, do lado da recepção requer da hermenêutica o mesmo grau de criatividade em encontrar a "regra" (a estrutura conectiva) que lhe dá sentido e significado: “À genialidade da criação corresponde uma genialidade da compreensão.” (GADAMER, 1999, p. 112).

É, então, para esta função hermenêutica significativa da obra de arte que Gadamer pretende voltar sua atenção, e que o levará a formular, no final da Primeira Seção de *Verdade e Método*, a tese de que a transcendência da dimensão estética se realiza só se a estética se “resolve” na hermenêutica: “A estética deve subordinar-se a hermenêutica.” (GADAMER, 1999, p.263). Uma frase que tem o mesmo sentido daquela com que Gadamer enfatiza o ponto de virada dentro da *Crítica da faculdade do juízo*, do Juízo estético ao Juízo teleológico, ou seja: “...a crítica do gosto, isto é, a estética, é uma preparação para a teleologia.” (GADAMER, 1999, p. 109). A morte da arte, como arte da "sensação", puramente estética, é apenas uma consequência dessa consciência: arte requer sempre um complemento conceitual. Que a estética foi resolvida na hermenêutica é então apenas outra maneira de dizer que hoje a arte não é que “arte conceitual”⁷.

56

4 RUMO À UNIVERSALIDADE INTENCIONAL

Como já foi dito, a beleza não pode ser totalmente aconceitual, mas deve para Gadamer mostrar alguma aderência a um conceito, a fim de salvaguardar o seu significado. O verdadeiro problema é entender em que consiste o conceito que aqui está em jogo. Um problema que já está implícito na parte introdutória de *Verdade e método*: a referência que Gadamer faz às noções-chave da tradição humanista, como as da cultura (*Bildung*), gosto (*Geschmack*), senso comum (*sensus communis*) e faculdade do juízo (*Urteilkraft*), que remetem todas à terceira *Crítica* kantiana, não é uma mera concessão ao tradicionalismo, quase como se tratasse de valorizar o mero conteúdo veiculado por eles, mas sim, uma maneira de trazer à tona o problema teórico subjacente a eles, o da constituição do universal, isto é, de um modo de formação do conceito alternativo ao do conhecimento científico. É uma dimensão de significância (não há sentido sem conceito) não atribuível à estratégia metódica da ciência, baseada na repetibilidade e no processo abstrato de indução e dedução. Se a experiência estética é para Kant um “prazer sem conceito”, isto é devido ao fato de que "conceito" aqui significa o lógico, funcional para a classificação metódica, ou para a função *determinante*, graças à qual um determinado elemento é identificado, subsumido sob esse dado conceito. Na experiência histórica das ciências humanas, no entanto, não se trata da aplicação de conceitos (isto é, de sua esquematização), mas de sua própria formação. Através do conceito de "clássico" Gadamer tenta ilustrar exatamente esse

⁷ Veja-se sobre este ponto CHIURAZZI, 2021. Especialmente, § 3.5.

processo formativo do universal: a normatividade do clássico não é ahistórica, mas constitui-se na história através do seu reconhecimento sempre renovado na experiência humana, isto é, através das suas repetidas encenações, comemorações, tornando-se todas as vezes acontecimento. O verdadeiro problema que se esconde por trás dessas noções de tradição que Gadamer quer reabilitar é precisamente a maneira em que esta sedimentação histórica ocorre, isto é, a maneira em que sua universalidade concreta, a qual vive unicamente em suas reafirmações e realimentações práticas, enraizadas na vida cultural real, é constituída. De que tipo é a universalidade que conduz o processo formativo da cultura?

Gadamer escreve citando Herder, a cultura é "elevação à humanidade", isto é, uma espécie de "elevação" na própria realidade humana, entendida como desprendimento da particularidade do próprio ser: "Quem se entrega à particularidade é inculto (*ungebildet*) [...]" (GADAMER, 1999, p. 51), porque não consegue se separar de si mesmo para "[...] ter em vista um sentido universal." (GADAMER, 1999, p. 51). O "conceito" que se tem em mira no processo formativo da cultura, pois, não é o conceito de um objeto, mas é o próprio conceito de humanidade. É o conceito do que é significado, ou é significado, pela "humanidade". O significado da palavra "conceito", neste caso, não deve então recordar um objeto, mas o sujeito: é, portanto, mais semelhante ao que Hegel pretende com esta palavra, já que para Hegel o conceito não é outro senão o eu, o sujeito. No caso das ciências humanas, portanto, ascender ao universal não significa encontrar um conceito geral, mas elevar-se à razão geral que une todas as formações humanas: o fato de que eles se referem - para justificar sua própria existência - a um "sujeito", a um "quem" que construiu, fabricou, produziu⁸.

À primeira vista, o processo de universalização das ciências humanas parece semelhante ao processo lógico de abstração: como no processo abstrativo as qualidades particulares são eliminadas a fim de considerar apenas os universais, da mesma forma parece que, quanto mais se é culto, mais se deve "empobrecer" seu ser, livrando-se de suas particularidades. Mas a universalidade em questão nas ciências do espírito não é um empobrecimento, mas um *enriquecimento*. Para entender este aspecto, precisamos questionar a regra lógica segundo a qual uma extensão cada vez maior (maior universalidade) corresponde a uma intenção sempre decrescente (riqueza conotativa). Em vez disso, o universal a que o homem educado se eleva implica uma riqueza intencional cada vez maior: o universal ao qual o homem culto se eleva é, de fato, o de uma riqueza cada vez maior; não um processo de abstração, portanto, mas um processo de inclusão. O homem culto é aquele que, tendo visto e conhecido muito, tendo tido muitas experiências, aprendeu com elas aquela sensibilidade que lhe permite *compreender* cada vez mais, a si mesmo e aos outros. A universalidade a que se eleva não é a abstrata que consiste em excluir, mas em incluir na própria experiência tantas particularidades quanto possível: não uma redução das diferenças - de acordo

⁸ A obra de arte tem o privilégio de mostrar essa característica de todas as produções humanas. Permito-me remeter a CHIURAZZI, 2022b.

com esse processo abstrato que orienta o conhecimento científico como redução do fenômeno a uma lei geral - mas um acúmulo de diferenças. Eu chamarei este tipo de universalidade intensional; ela é o resultado de uma lei de proporcionalidade direta entre extensão e intensão: mais universal é a que tem o maior número de especificações intensionais (Cf. CHIURAZZI, 2017). Esta lei é basicamente a da lógica hegeliana, como a lógica da experiência: na experiência nada é apagado, e sua universalidade é o resultado de sua riqueza de intensidade cada vez mais crescente.

5 A FORMA HIPOTÉTICO-TELEOLÓGICA DO SENTIDO

A universalidade a que tende a experiência estética - e as ciências do espírito, isto é, a cultura em geral - é, portanto, o resultado de uma série de experiências cuja particularidade não deve ser apagada, mas que permanece em toda a sua riqueza conotativa: é uma universalidade que vive do próprio contínuo crescimento, assim como a obra de arte vive das suas interpretações e renovadas atualizações. Por conseguinte, nunca pode ser considerada como um fato adquirido, nunca é dada, mas sempre no processo de ser constituída. É uma universalidade que mantém sempre uma margem de "irracionalidade", e isto é, de incompletude, de indefinição, enquanto se mostra como o Telos de toda formação. É aqui que o problema da beleza, isto é, da dimensão estética, é segundo Gadamer "transcendido" na hermenêutica, ou seja, na dimensão teleológica do sentido. Gadamer nada faz senão transmitir à esfera da cultura (das ciências do espírito) o argumento que Kant fez para a esfera da natureza: assim como a natureza não pode deixar de mostrar um acordo de suas leis segundo a sua unidade, tal como "...poderia ter estabelecido um intelecto (ainda que não o nosso) para a vantagem de nossa capacidade de saber." (KANT, 2012, p. 12), do mesmo modo a inteira cultura (e é isso que se produz, não de um intelecto diferente do nosso, mas exatamente do nosso próprio intelecto, do qual a produção artística é exemplar) deve ser pensada como tendo em si um princípio de unidade, embora não possa ser pensado como real, mas apenas como hipotético, como uma lei "...que a nossa faculdade de juízo dá a si mesma." (KANT, 2012, p. 11).

O universal o qual tende a cultura é, portanto, um universal intensional, cujo estatuto lógico permanece *hipotético*, um "como se", um universal não dado mas que deve ser encontrado, formado. Que não é o termo inicial sob o qual casos específicos se enquadram, de acordo com o processo de subsunção que caracteriza o Juízo determinante, mas o termo final de uma tentativa de encontrar uma regra em casos particulares, pelo qual eles podem ser considerados como universalizáveis, e que são comunicáveis.

Se o universal é dado (a regra, o princípio, a lei), o Juízo que subjuga o particular (mesmo que seja como um Juízo transcendental, fornece a priori as condições segundo as quais apenas a subsunção a esse universal pode ocorrer), é determinante. Se em vez disso apenas o particular é dado, e o Juízo deve encontrar o universal, é simplesmente reflexivo (KANT, 2012, p. 15).

O Juízo determinante é a faculdade própria do método científico, que opera uma recondução do caso particular a uma lei conhecida. Mas o processo criativo - e mesmo o da ciência, onde não é para explicar, mas para encontrar uma nova lei para os fenômenos no momento inexplicáveis, a fim de rasgá-los de sua irracionalidade e torná-los compreensíveis - não funciona dessa maneira, mas de acordo com o procedimento adequado do Juízo reflexivo, que não é um procedimento dedutivo ou subsunção, mas um abdutivo⁹.

A abdução é um raciocínio que leva a uma premissa a partir de uma consequência conhecida, uma premissa à qual, no entanto, apenas um valor hipotético pode ser dado. Peirce incluiu esse tipo de raciocínio entre aqueles a quem era possível conferir um valor de verdade, e de fato uma verdade "nova", pois não é possível nem indução nem dedução (PEIRCE, 1966, pp. 219-220). A abdução tem um valor heurístico porque permite encontrar novas verdades e, portanto, tem um significado eminentemente criativo e construtivo. A lógica da reflexão - que em Kant visa os modos pelos quais o sujeito se relaciona com o objeto, como suas condições de possibilidade¹⁰ - é uma lógica abdutiva, que busca as condições de possibilidade de algo: condições que não têm valor ontológico, mas apenas hipotético, ou, como diria Kant, "subjetivo"; melhor ainda: *intersubjetivo*, porque potencialmente válido para todos¹¹. Quem julga do prazer estético, segundo Kant,

59

[...] não pode descobrir nenhuma condição privada como fundamento da complacência à qual, unicamente, seu sujeito se afeiçoasse, e por isso tem de considerá-lo como fundado naquilo que ele também pode pressupor em tudo outro; [...] ele fará, pois, do belo como se a beleza fosse uma qualidade do objeto e o juízo fosse lógico (constituindo através de conceitos do objeto um cimento do mesmo), conquanto ele seja somente estético [...] porque ele contudo possui semelhança com o lógico, pode se pressupor a sua validade para qualquer um. (KANT, 2012, p. 48)

Neste ponto podemos chegar à seguinte conclusão: a abdução do Juízo Reflexivo é uma forma de estender a estrutura hipotético-inferencial do argumento lógico *para além* de um determinado domínio, e especialmente quando o universal não diz respeito à determinação do objeto (as suas próprias características), mas a sua própria existência; onde, isto é, "...não é simplesmente pensado o conhecimento de um objeto, mas o próprio objeto (a sua forma ou a sua existência) como um efeito, possível só mediante um conceito do efeito mesmo." (GADAMER, 1999, pp. 57-58). Este conceito é o pensamento de um fim. Isto diz respeito sobretudo às produções humanas, das

⁹ Sobre isto cf. M. SGARBI, 2010, p. 174 ss.

¹⁰ Para uma reconstrução da função da hipótese, e as suas relações com a posicionalidade tética e com a hipótese em Kant, cf. R. DOTTORI, 2006, pp. 72 ss.

¹¹ Sobre a dimensão intersubjetiva do sentido cf. AMOROSO, 1984.

quais emblemáticas são as obras de arte, que para a sua existência exigem ser explicadas recorrendo a um propósito, a saber, uma inteligência que as produziu. A unidade destas produções culturais, a sua universalidade, não pode que consistir em um universal intensional, que se funda na experiência, mas que não pode nunca ser dado: a sua formação é o processo formativo mesmo do ser humano, enquanto fim último (ou último significado) de toda produção de sentido.

5 A DIMENSÃO ATIVA DA ABERTURA

Como termo final de um processo teleológico-abduutivo, o universal intensional das ciências do espírito é exposto a uma insuperável "indeterminação", a uma "não conclusividade" que lhe confere um caráter peculiar de *abertura*. Ele não pode esgotar todos os casos possíveis e, portanto, sempre permanece "aberto": a descoberta do significado da obra, à vista disso, determina ao mesmo tempo a sua "[...] potencial não-conclusividade." (GADAMER, 1985, p. 69). O significado e, por conseguinte, também a universalidade da obra, são tais que permanecem sistematicamente "abertos".

É aqui que a distinção entre beleza livre (*pulchritudo vaga*) e beleza aderente (*pulchritudo adhaerens*) redescobre sua legitimidade, de uma forma não mais estética, mas hermenêutica, ou seja, como relação entre a verdade e a compreensão: o que impossibilita uma adesão total ao conceito e, portanto, impede o fechamento de sua universalidade. É precisamente a beleza livre, que é uma forma de dar-se do objeto como pura eventualidade, "existência sem porquê". Se o sentido está destinado a permanecer sempre aberto, isso acontece por causa da excentricidade insuperável da singularidade da obra em relação a todo processo de universalização. Esta analogia entre a dupla estética "beleza livre/ beleza aderente" e a hermenêutica "sentido/ verdade" permite dar o próprio conceito de "abertura" (*Erschlossenheit*), que é costume chamar a concepção hermenêutica da verdade, um significado ligeiramente diferente do atual nas interpretações de Heidegger e Gadamer. Ou, pelo menos, destacar um aspecto que talvez passe muito facilmente para o segundo plano. Para Heidegger a abertura é o *Da* do *Dasein*, o espaço (a "clareira", *Lichtung*) entre o qual se torna possível a manifestação do ente. Enquanto condição de possibilidade de todo ser-verdade, esta "verdade" transcendental muitas vezes tem sido abordada a concepção kuhniana de paradigmas, estruturas teóricas dentro das quais as verdades individuais são justificadas. Esta ideia também foi sustentada por Gianni Vattimo:

Somente dentro de uma abertura histórico-cultural, ou de um paradigma, podemos falar de verdade no sentido de conformidade com as regras, que são dadas com a própria abertura; a abertura como tal não pode ser chamada de "verdadeira" baseada em critérios de conformidade, mas é (pelo menos para Gadamer, explicitamente) verdade original porque estabelece os horizontes em que qualquer verificação ou falsificação é possível (VATTIMO, 1999, p. 111).

A “conformidade a regras” é o que permite comparar esta concepção de abertura à função semântica, fornecedora de sentido, da beleza aderente, enquanto implicante a correspondência do conceito a um objeto.

O defeito dessa concepção "paradigmática" de abertura, no entanto, é na minha opinião fazer a verdade coincidir com as condições histórico-culturais, factuais, reduzindo conseqüentemente a mudança de paradigma - isto é, a revolução, como a chama Kuhn - a uma escolha arbitrária, ditada por razões puramente estéticas: a escolha, como diz Richard Rorty, de uma nova linguagem, que “...vagamemente promete grandes coisas...”, em vez de outra que se tornou "chata" (RORTY, 1990)¹². Esta concepção "paradigmática" da abertura, portanto, dá-lhe, paradoxalmente, um caráter de *fechamento* sub-reptício. Pelo contrário, a abertura deve aludir ao fato de que a função primária da verdade é abrir paradigmas estabelecidos, e só nesse modo ela é criativa e produtiva de novas hipóteses, novos significados, ulteriores universalizações. No termo abertura, em essência, é uma questão de enfatizar o significado ativo, e não o seu significado medial: a verdade abre a experiência a novos horizontes, é a condição de um conhecimento sempre renovável e crescente, que tem na fórmula socrática "saber de não saber", enquanto não fechamento, disponibilidade para novas experiências e novas verdades, seu ponto definidor. Como Gadamer destaca: “A dialética da experiência tem sua própria consumação não num saber concludente, mas nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência.” (GADAMER, 1990, p. 525).

A conquista dessa abertura, que produz uma hipotética universalidade intensional e se configura como verdade em excesso, é, portanto, o resultado final da defesa do conteúdo da verdade das ciências do espírito contra a pretensão de reduzir, em geral, a verdade à certeza do método, isto é, à universalização abstrata da consciência metodológica: “A consciência hermenêutica tem sua consumação não na certeza metodológica sobre si mesma, mas na pronta disposição à experiência que caracteriza o homem experimentado face ao que está preso dogmaticamente.” (GADAMER, 1990, p. 533). O homem experimentado é o homem que desde a experiência aprende a ser mais aberto, que se torna "mais universal", precisamente porque ele está ciente da nunca completa integrabilidade do particular: é um homem livre para a experiência, aberto à experiência e, portanto, para a verdade. A verdade das ciências do espírito é aquela verdade que permite elevar-se a tal universalidade. Não é o ponto de chegada da experiência, no sentido de seu fechamento (um problema semelhante ao do estatuto do conhecimento absoluto hegeliano), mas sim o ponto de partida desse movimento, o *Faktum* da vida histórica: Isso a partir do qual, portanto, desencadeia um pedido de sentido, uma necessidade de coesão e coerência da experiência, de unidade, que só pode levar, kantianamente, à hipoteticidade do

¹² «A filosofia mais interessante quase nunca é aquela que examina os prós e contras de uma tese, mas aquela, geralmente, que representa, implícita ou explicitamente, a competição entre um vocabulário aceito que se tornou um incômodo e um novo vocabulário, ainda não totalmente articulado, que vagamente promete grandes coisas» (RORTY, 1990, p. 16).

princípio. A eventualidade factual da verdade é assim contrabalançada pelo modo hipotético do sentido¹³: a verdade é apenas a abertura desta modalidade adicional do real, abertura que abduktivamente conduz do efeito (a realidade como *Wirklichkeit*) a causa (um conceito como *telos* no qual se cohe a universalidade das produções humanas).

6 O SIGNIFICADO ONTOLÓGICO E POLÍTICO DE EXTRAMETODICIDADE

Podemos agora chegar à questão colocada no início, a saber, a relação entre *verdade e método*, para tentar mencionar algumas consequências que poderiam ser extraídas da abordagem que Gadamer dá ao problema das ciências do espírito - sua reivindicação à universalidade e verdade - num nível especificamente político. Gostaria de caracterizar a possibilidade política implícita na reavaliação de Gadamer do conteúdo de significância e verdade das ciências do espírito como *externalidade à dominio*. Um termo que, também em refererimento ao problema geral da *Crítica da faculdade do Juízo* de que se discutiu nas páginas precedentes, assumo em um duplo significado:

1) *Ontológico*: se chama domínio (*Gebiet*) um conjunto de elementos dados em que as variáveis de uma função variam, tornando-a verdadeira ou não. Neste sentido o domínio implica a pré-constituição e elementos identificados por uma categorização preliminar, com base em conceitos *dados*¹⁴.

2) *Político*: no sentido político, o domínio (*Herrschaft*) é definido pelo que Michel Foucault chamou de "episteme", ou seja, uma ordem sistemática de instituições e organizações que definem uma determinada cultura, o código fundamental que lhe está subjacente e que influencia a nossa experiência e a nossa forma de pensar.

A verdade factual das ciências do espírito - sendo um evento irrepitível e produtor de efeitos - e a abertura do sentido (a verdade hipotética) que a sua busca por um universal intensional, ou seja, o processo formativo da cultura, são os dois elementos que contestam esses dois aspectos do domínio: o ontológico e o político. O evento, de fato, representa em si mesmo um *Novum*, um inesperado, uma particularidade que nunca pode ser completamente dentro de um dado contexto ontológico; o universal intensional é, por outro lado, constitucionalmente incompleto e, portanto, desprovido de um domínio assegurado sobre o real. O território das ciências do espírito é, portanto, alheio à dominio: as experiências que denominamos formativas das ciências do espírito - em particular a filosofia, a arte e a história - não constituem, portanto, uma negação da verdade, mas funcionam como uma exposição de uma ulterioridade que impede a sua total identificação com as condições da

¹³ Para um aprofundamento deste ponto, permito-me remeter a CHIURAZZI, 2022a, pp. 43-72.

¹⁴ É assim que Heidegger em *Ser e Tempo*, § 3, define as ontologias regionais das ciências positivas, que passam por revisões até muito profundas de seus conceitos fundamentais «como um contrapeso ao aumento do conhecimento das coisas. [...] Nessas crises imanentes das ciências, a mesma relação entre o processo de pesquisa positiva e as coisas que constituem seu objeto entram em oscilação». (HEIDEGGER, 2012, p. 53.)

racionalidade metódica, já comprovada na modernidade que integra os dois sentidos do domínio na ideia de que um determinado fenômeno pode ser controlado experimentalmente e, portanto, pode ser rastreado até uma lei ou um determinado conceito. Este exemplo de domínio é uma necessidade de proporcionalidade: "...o destino da modernidade tem sido caracterizado pelo fato de que apenas a medida, que atribui uma medida a uma coisa, assim mediando o conhecimento, é tão verdadeiro quanto o saber, de modo que a ciência moderna se tornou conhecimento de domínio e, como Heidegger a chamou, pensamento calculador" (GADAMER, 1999a, p. 59)¹⁵.

Contra essa lógica de comensurável universal, encontram-se as experiências extrametódicas da verdade das ciências do espírito: elas desempenham uma função de "...resistência que vem se afirmando, no âmbito da moderna ciência, contra a reivindicação universal da metodologia científica" (GADAMER, 1999, p. 32). Existe – esta é talvez a mensagem que pensamos que pode ser apreendida ao longo do caminho de *Verdade e método* – uma dimensão de verdade que tem o poder de exceder qualquer domínio: é, para Gadamer, a própria experiência da historicidade, que, para o homem, abre "o espaço da liberdade".

REFERÊNCIAS

- AMOROSO, L. *Senso e consenso. Uno studio kantiano*. Nápoles, Guida, 1984.
- CHIURAZZI, Gaetano. "Verdad extra-metódica y ontología de la praxis: la racionalidad mediadora de la *phronesis*", *Hybris. Revista de filosofía*, vol. 7, n.1 (2016), pp. 151-170
- _____. "Universality without Domain: The Ontology of Hermeneutical Practice", *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 48 (2017), pp. 198-208.
- _____. *A experiência da verdade*. Trad. de Íris Fátima da Silva Uribe. e Luis Uribe Miranda, Editora Paco, São Paulo, Brasil, 2019
- _____. «Le fait que je ne comprends pas». Éthique et esthétique de la trace. In: *Détours de Derrida. Écriture, traduction, économie*. Milano-Udine: Mimesis, 2020, pp. 89-103
- _____. *Seconda natura. Da Lascaux al digitale*. Torino: Rosenberg & Sellier, 2021.
- _____. *Dynamis. Ontología de lo inconmensurable*. Tr. di P. Oñate y Zubía. Sevilla, Fenix Editora, 2022
- _____. A hipótese do sentido. In: *Compreensão, história, contingência. Ensaio sobre Heidegger e a Hermenêutica*. Trad. de Iris Fatima da Silva Uribe e Luis Uribe Miranda. São Paulo (Brasil), Paco Editorial, 2022a
- _____. *Obra de arte e verdade: Sobre a inversão heideggeriana da estética platônica*, Trad. de Íris Fátima da Silva Uribe. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol.78, n. 3, 2022b, pp. 1049-1072
- R. DOTTORI. *Die Reflexion des Wirklichen*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2006
- GADAMER, Hans-Georg. *A Razão na Época da Ciência*. Trad. de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983
- _____. *A Atualidade do Belo: A Arte como Jogo, Símbolo e Festa*. Trad. de Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985

¹⁵ Desenvolvi a relação entre domínio e comensurabilidade in G. CHIURAZZI, 2022.

____. *Verdade e método*. Vol. I, *Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, Vozes, Bragança Paulista, 1999.

____. L'Europa e l'oikoumene. In: M. HEIDEGGER e H.-G. GADAMER. *L'Europa e la filosofia*. Tr. it. J. Bednarich. Veneza, Marsilio, 1999a

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas SP: Editora Unicamp / Petrópolis RJ: Editora Vozes, 2012

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão; Introdução e Notas de Alexandre Fradique Morujão. 9ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valério Rohden e Antonio Marques, (3ª. Edição) Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2012

R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia, solidarietà*, tr. it. di G. Boringhieri, Roma-Bari, Laterza, 1990

RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Tradução de Antonio Trânsito; revisão César Ribeiro de Almeida. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995

SGARBI, Marco. *La logica dell'irrazionale. Studio sul significato e sui problemi della Kritik der Urteilskraft*. Milão-Udine, Mimesis, 2010

VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: O significado da hermenêutica para a filosofia*. Tradução de Raquel Paiva, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1999.

____. «Introduzione» [1983] a GADAMER, H.-G. *Verità e Metodo*, Milano: Bompiani, 2000.

VATTIMO, Gianni. *Adeus à verdade*, Tradução de João Batista Kreuch, Rio de Janeiro, Vozes, 2016.

Submetido: 13 de outubro de 2023

Aceito: 13 de novembro de 2023

64