https://doi.org/10.47456/simbitica.v11i3.42742

"...E a verdade vos libertará...": ensaiando um contraponto entre as noções de verdade e emancipação a partir da hermenêutica gadameriana e do realismo crítico

"...And the truth will set you free...": rehearsing a counterpoint between the notions of truth and emancipation from Gadamerian hermeneutics and critical realism

"...Y la verdad os hará libres...": ensayando un contrapunto entre las nociones de verdad y emancipación basadas en la hermenéutica gadameriana y el realismo crítico

Carla V. Ribeiro Sales
Universidade Federal de Pernambuco

Resumo Este ensaio procura ouvir, entre as muitas vozes melódicas que conversam entre si no campo da metodologia das ciências sociais, duas das que pareceram soar mais discerníveis, à luz do contexto sociopolítico brasileiro dos anos recentes: a hermenêutica gadameriana e o realismo crítico. Buscando argumentar que há margens para se pensar a verdade, na filosofia de Hans-Georg Gadamer, como condição para a emancipação proposta pela filosofia realista de Roy Bhaskar, apresenta quatro seções: a primeira, que rememora o contexto no qual as filosofias de Gadamer e Bhaskar soaram como possibilidade de conversarem entre si; a segunda e a terceira, nas quais se abordam seus aspectos gerais, com realce para as noções de verdade, em Gadamer, e de emancipação, na crítica explanatória de Bhaskar; e, por fim, a quarta seção, que apresenta alguns dos pontos de convergência entre elas, a partir dos quais um "ensaio contrapontístico" parece despontar como possível.

Palavras-chave: hermenêutica gadameriana; realismo crítico; verdade; emancipação.

Esta obra está licenciada sob uma licença Creative Commons – Atribuição Não Comercial 4.0 Internacional. *Simbiótica. Revista Eletrônica*, Vitória. ISSN: 2316-1620

Abstract This essay aims to hear, among the many melodic voices that talk to each other in the field of social science methodology, two of those that seemed to sound most discernible, in light of the Brazilian sociopolitical context of recent years: Gadamerian hermeneutics and critical realism. Arguing that there are margins for thinking about truth, in the philosophy of Hans-Georg Gadamer, as a condition for the emancipation proposed by the realist philosophy of Roy Bhaskar, it presents four sections: the first, which recalls the context in which the philosophies of Gadamer and Bhaskar sounded like the possibility of talking to each other; the second and third, in which its general aspects are addressed, with emphasis on the notions of truth, in Gadamer, and emancipation, in Bhaskar's explanatory criticism; and, finally, the fourth section, which presents some of the points of convergence between them, from which a "contrapuntal essay" seems to emerge as possible.

Keywords: gadamerian hermeneutics; critical realism; truth; emancipation.

Resumen Este ensayo busca escuchar, entre las muchas voces melódicas que se dialogan en el campo de la metodología de las ciencias sociales, dos de las que parecían sonar más discernibles, a la luz del contexto sociopolítico brasileño de los últimos años: la hermenéutica gadameriana y el realismo crítico. Buscando argumentar que existen márgenes para pensar la verdad, en la filosofía de Hans-Georg Gadamer, como condición para la emancipación propuesta por la filosofía realista de Roy Bhaskar, presenta cuatro apartados: el primero, que recuerda el contexto en el que las filosofías de Gadamer y Bhaskar sonaban como la posibilidad de hablar entre ellos; el segundo y tercero, en los que se abordan sus aspectos generales, con énfasis en las nociones de verdad, en Gadamer, y emancipación, en la crítica explicativa de Bhaskar; y, finalmente, la cuarta sección, que presenta algunos de los puntos de convergencia entre ellos, de los que parece emerger posible un "ensayo contrapuntístico".

Palabras clave: hermenéutica gadameriana; realismo critico; verdad emancipación.

Recebido em 23-10-2023
Modificado em 06-02-2024
Aceito para publicação em 09-03-2024

O caos e as vozes melódicas[1]

Brasil, 2018. Estávamos no mês das eleições presidenciais. O candidato que liderava as pesquisas de intenção de voto – e que, mais tarde, viria a ser o 38º Presidente da República – estampava uma proposta de plano (?) de governo intitulado *Projeto Fênix*, em cuja capa lia-se, ao lado esquerdo da chamada *O caminho da prosperidade*, frase retirada (do contexto) do Evangelho de João: *"E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará"* (capítulo 8, versículo 32). Havia uma verdade a ser dita, e ela libertaria o povo brasileiro de todo jugo esquerdopata. Ao mesmo tempo, *fake news* espocavam em rajadas. "Que é a verdade?" – a pergunta de Pôncio Pilatos mais atual do que nunca. É dessa época o alerta de Jeffrey Alexander (2018:1019) sobre Steve Bannon: "[...] Trump e Bannon participam de um processo político que a democracia construiu, mas seu objetivo é destruí-la". E o livro *A morte da verdade: notas sobre a mentira na era Trump*, de Michiko Kakutani (2018) – que, proporções ressalvadas, continuaria igualmente cabível se dirigido à era Bolsonaro.

Brasil, 2019. Presidente e ministros empossados. Machado de Assis (1882:11) mais atual do que nunca: "O terror acentuou-se. Não se sabia já quem estava são nem quem estava doido". O alienista Simão Bacamarte também manipulava a verdade. "De qual verdade se trata?", pergunta Angela Alonso (2019:65), refletindo sobre a comunidade moral bolsonarista.

Foi em meio a esse contexto caótico que a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, com sua noção de verdade, e o realismo crítico de Roy Bhaskar, inteiramente comprometido com a emancipação humana, pareciam soar como vozes melódicas independentes e completas em si mesmas, à espera de um contraponto.

Chama-se contraponto a técnica musical usada na composição de duas ou mais vozes melódicas que, sobrepondo-se simultaneamente umas às outras, interagem entre si. A palavra deriva do original latim *punctus contra punctus*, significando "ponto contra ponto", ou "nota contra nota", ou ainda, por extensão, "melodia contra melodia" (Apel, 1974), e caracterizou a música barroca do século XVII, sobretudo graças a composições polifônicas como as de Georg Friedrich Händel e Johann Sebastian Bach, "há muito, reconhecidos como os pontos mais altos da história da música" (Carpeaux, 2009:131). Estas páginas não pretendem ser propriamente um artigo, mas um ensaio – um ensaio que busca pôr em interação, como em um contraponto, a filosofia gadameriana e o realismo crítico, argumentando que há margens para se pensar a verdade, em Gadamer, como condição para a emancipação proposta pela filosofia realista de Bhaskar. Nesse sentido, as duas próximas seções abordarão os aspectos gerais de ambas as filosofias, enquanto a última apresentará alguns dos pontos de convergência entre elas, a partir dos quais um "ensaio contrapontístico" parece mostrar-se possível.

[1] Sou grata a Cynthia Hamlin pela leitura atenta da primeira versão do texto, como também pela generosidade dos comentários e observações, que me despertaram para muitos pontos cegos. Os remanescentes – sobretudo se vêm a ser pedras no meio do caminho – são de minha inteira responsabilidade.

Ligeiramente, duas observações: em primeiro lugar, não se tem a intenção, aqui, de operar nem a verdade, nem a emancipação como conceitos *per* se, mas apenas como uma noção inicial. Em segundo, embora se esteja ciente de que Bhaskar prefere a palavra "emancipação" a sua quase sinônima "libertação" – porque aquela enfatiza com mais rigor "a ideia de que é sempre de alguma escravidão anterior que nos emancipamos" (Collier, 1998:461-462) –, este ensaio, por questões de praticidade, entende que ambas têm o mesmo significado.

Voz melódica 1: a hermenêutica gadameriana e a noção de verdade

A vida de Hans-Georg Gadamer transbordou o século XX. Nascido em 1900, na pequena cidade de Marburg, na Alemanha do Segundo Reich, Gadamer faleceria 102 anos depois, em Heidelberg, também Alemanha, consagrado como um "acadêmico ativo, professor universitário, classicista e criador da hermenêutica filosófica", cujo trabalho era "excepcionalmente valorizado em seu país", a ponto de, tempos mais tarde, vir a ser considerado "o Grande Velho Homem da filosofia alemã" (Lawn, 2006:17).

No esboço biográfico *Gadamer: the man and his work*, Robert J. Dostal (2002) chama a atenção para o fato de que, embora a família de Gadamer abraçasse nominalmente o protestantismo, a religião parece ter desempenhado pouca relevância em sua vida familiar:

> [...] a menos que se considere como religioso o profundo respeito e temor que eram devotados à razão e à ciência. Sua família e o meio no qual ele cresceu comungavam do que se costumava chamar religião da razão (*Vernunftreligion*), para a qual o professorado, especialmente o dedicado às ciências naturais, era o sacerdócio (Dostal, 2002:14)[2].

Imerso nesse contexto foi que Gadamer desde muito cedo viu-se sendo preparado para seguir a trajetória do pai, Johannes Gadamer, um prussiano rigoroso e bem-sucedido professor de química na Universidade de Marburg e, posteriormente, de química farmacêutica na Universidade de Breslávia (Polônia), da qual chegou a ser reitor, em 1922 (Kahlmeyer-Mertens, 2017). Dessa trajetória, no entanto, o jovem Gadamer abdicaria em prol das ciências humanas, o que Chris Lawn (2006:18), retomando a noção do filósofo britânico Isaiah Berlin, pontua como sendo o "parricídio que todos os pensadores seminais cometem ao procurar matar as ideias de um pai simbólico ou real". O próprio Gadamer (2002) a respeito:

[2] Segundo Lawn (2006), Gadamer nunca teria sido hostil às crenças religiosas e à fé em sua vida e trabalho. "Apesar de protestante, ele sempre mantinha certa distância das religiões organizadas e das afirmações de crenças, embora seja possível identificar em sua hermenêutica filosófica os recursos para tais afirmações. Em uma entrevista concedida à *Radical Philosophy*, Gadamer foi inquirido: 'Fica claro, em seus trabalhos, que o senhor tem um profundo respeito por experiências e teorias religiosas. Mas é impossível afirmar se o senhor é um crente. Isso é intencional?'. Sua resposta foi direta: 'Bem, sim, é intencional'" (Lawn, 2006:26).

> Meu pai era um pesquisador das ciências naturais e pouco amigo dos conhecimentos livrescos, embora soubesse de cor versos de Horácio. Por isso, durante minha infância tentou de muitas maneiras despertar meu interesse pelas ciências naturais e ficou muito decepcionado com seu fracasso. Isso porque soube desde o começo de meus estudos universitários que eu simpatizava com os "professores de bate-papo" (*Schwatzprofessoren*). Ele não impediu, mas durante toda sua vida esteve decepcionado comigo (Gadamer, 2002:545).

A importância de Gadamer para o século XX reside fundamentalmente em "seu trabalho pioneiro no que se refere à hermenêutica filosófica, um campo que ele mesmo estabeleceu" (Hammermeister, 2006:1159). Voltada à compreensão da existência humana de modo universal, para além dos textos (Barthold, 2012), a hermenêutica de cunho filosófico amplia o escopo da hermenêutica metodológica de Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey, característica do século XIX, preocupada com a formulação de uma teoria da interpretação que ultrapassasse "a compreensão hermenêutica do campo teológico, dos textos clássicos, para a compreensão objetiva de qualquer tipo de texto e/ou expressão humana" (Scocuglia, 2002:253). Bjorn Ramberg e Kristin Gjesdal (2016) esclarecem que a hermenêutica, enquanto metodologia de interpretação:

> [...] está preocupada com problemas que surgem quando se lida com ações humanas significativas e com os produtos de tais ações, principalmente textos. Como disciplina metodológica, oferece uma caixa de ferramentas para o tratamento eficiente de problemas de interpretação de ações humanas, textos e outros materiais significativos. A hermenêutica faz uma retrospectiva de uma longa tradição, já que o conjunto de problemas que ela aborda tem prevalecido na vida humana e tem, repetida e consistentemente, chamado a ser considerado: a interpretação é uma atividade onipresente, que se desdobra sempre que os humanos aspiram compreender qualquer interpretação que julguem significativa (Ramberg & Gjesdal, 2016:1).

É na esteira de uma concepção da atividade interpretativa como sendo onipresente que a hermenêutica no século XX sofre, pelas mãos de Gadamer, a guinada filosófica: "compreender e interpretar não deve ser considerado apenas como empreendimento metodológico, e portanto relativo à ciência, mas como algo que diz respeito ao todo da experiência dos seres humanos no mundo, experiência esta que tem na linguagem uma dimensão fundamental" (Hamlin, 1999:1). Nas palavras de Nicholas Davey (2006),

> [...] a hermenêutica filosófica não é uma teoria tradicional da interpretação. Não procura estabelecer um método geralmente aceitável para a leitura de textos obscuros e difíceis. A hermenêutica filosófica é, muito mais, uma interpretação da interpretação, uma meditação prolongada sobre o que "nos acontece" dentro da "experiência hermenêutica" quando somos desafiados por textos e obras de arte, antigos e modernos. Embora evite metodologias formais de leitura, não privilegia respostas subjetivas a um texto. A hermenêutica filosófica é *filosófica* na medida em que se esforça para discernir objetividades dentro da voz subjetiva. Reflete sobre as precondições históricas e culturais da experiência hermenêutica individual e procura discernir nela algo do dilema, do caráter e do modo de ser daqueles que "sofrem" essa experiência. E, no entanto, a adjetivação filosófica dentro da hermenêutica filosófica permanece *hermenêutica*, pois não se preocupa com a natureza abstrata de tais

> objetividades, mas com a forma como elas se manifestam e são encontradas dentro das particularidades da experiência e suas ramificações" (Davey, 2006:1)[3].

A hermenêutica gadameriana distingue-se notadamente das anteriores, típicas dos séculos XVII, XVIII e XIX. Treinado na escola neokantiana e em filologia clássica, além de profundamente influenciado pela hermenêutica ontológico-existencial de Martin Heidegger, de quem foi aluno e assistente na década de 1920, Gadamer desenvolveu uma abordagem em essência dialógica, ancorada no pensamento platônico-aristotélico e heideggeriano, "que rejeita o subjetivismo e o relativismo, abjura qualquer noção de simples método interpretativo e fundamenta a compreensão no acontecimento linguisticamente mediado da tradição" (Malpas, 2018:1)[4]. Nele, a preocupação filosófica crucial diz respeito à compreensão humana: "sempre que compreendemos algo também nos compreendemos simultaneamente" (Gander, 2015:137-138; Barthold, 2012). Como Heidegger, para quem a compreensão é o modo primeiro de ser-no-mundo (*Dasein*) – razão por que o ser humano seria ontológico (Roehe & Dutra, 2014)[5]:

> Gadamer concebe o ser humano de acordo com o caráter existencial *a priori* desse ser como compreensivelmente aberto para si e para o mundo. O autoconhecimento, em outras palavras, desdobra-se apenas no conhecimento do mundo, e assim também a nossa relação com o mundo molda nossa relação com nós mesmos [...]. A compreensão não é mais um tipo de conhecimento específico das ciências humanas, em contraste com, digamos, uma explicação objetiva. Em vez disso, a compreensão é o próprio evento da existência humana, libertando o eu e o mundo, fundando todos os tipos de cognição e seus respectivos modos de conhecer e agir (Gander, 2015:138).

Assim é que sua hermenêutica tem caráter universal, ontológico: o ato de ler *já é* interpretação, o ato de olhar *já é* interpretação, o ato de pensar *já é* interpretação – "interpretação não é uma atividade especial restrita à elucidação de textos difíceis, mas um aspecto de todas as formas de compreensão humana. [...] Gadamer está mais preocupado com a 'compreensão' do que com o [...] 'conhecimento'" (Lawn, 2006:22). Nele, hermenêutica não é metodologia – é ontologia.

Para além da hermenêutica filosófica, notadamente o pilar mais vigoroso sobre o qual erigiu seu trabalho, Gadamer ainda despendeu profunda atenção a pelo menos três outras áreas da filosofia: o diálogo com os pares Platão e Aristóteles, de um lado, e Hegel e Heidegger, do outro; a estética, com destaque para a literatura, poesia e arte; e aquilo

---

[3] Para uma excelente introdução à hermenêutica filosófica, ver Grondin (1999:10-11), para quem "a dimensão filosófica da hermenêutica radica na filosofia como perquiridora da verdade, como criadora e intérprete de conceitos, como perscrutadora de sentidos e significados".

[4] Para exemplo de trabalho explorando algumas das apropriações da filosofia heideggeriana que Gadamer incorporou à sua hermenêutica, ver Scheibler (2000). No mesmo sentido, Palmer (1969), que discorre sobre a hermenêutica à luz das teorias da interpretação não apenas de Gadamer, mas também de Schleiermacher e Dilthey.

[5] "O Dasein é o ente que, sendo, *des-cobre*, revela o Ser (o quê e como algo é) a partir de sua condição existencial. O Dasein é o ente para o qual o Ser se mostra. Em virtude de sua compreensão do Ser, ainda que informal, vaga, o ser humano é ontológico" (Roehe & Dutra, 2014:107 – com grifo no original). Segundo Hamlin (2016:3), "a hermenêutica de Gadamer é, em grande parte, uma reflexão sobre os limites da compreensão da ciência sobre a existência humana".

que ele próprio chama de "filosofia prática", abrangendo questões contemporâneas relativas à política e à ética (Malpas, 2018).

A obra de um filósofo que morreu "em uma idade bíblica de 102 anos" e permaneceu, até o fim, "mentalmente ativo e interessado nos eventos mundiais" (Lawn, 2006:23) está, é claro, impregnada de conceitos, relações e sinuosidades que excedem os limites deste ensaio[6]. Não obstante todos eles estejam, de uma ou outra forma, entrelaçados à noção de verdade, os próximos parágrafos buscarão pinçar somente o que deles importa para o enlace, ao final, do argumento sustentado aqui: há margens para se pensar a verdade gadameriana como condição para a emancipação proposta pelo realismo crítico.

Gadamer tem uma concepção bastante heterodoxa da verdade. Seguindo os passos de Heidegger, ele rejeita o modo como a teoria filosófica – pelo menos desde Platão, cristalizado no século XVII, com o *Discurso sobre o método*, de René Descartes – costumava abordá-la: como correspondência, representação, como adequação entre um sujeito que conhece e um objeto que é conhecido (Lawn, 2006). Em *Verdade e método*, sem dúvidas o trabalho mais proeminente de sua carreira, Gadamer questiona a autoridade do método cartesiano – do qual dependiam as atividades científica e filosófica de até então, permanentemente à procura de certeza –, "mostrando como a verdade, longe de ser revelada por método, está de fato encoberta e obscurecida por ele" (Lawn, 2006:13). O método, diria Darren (2017:14), até "nos dá uma verdade de certo tipo, mas há uma verdade que permanece fundamentalmente importante para a vida humana". Segundo Lawn (2006), da perspectiva gadameriana, todo o problema residia no fato de que a verdade, na concepção da filosofia ortodoxa, acabava por ser confundida com teorias filosóficas da verdade e suas aspirações à objetividade. Nesse cenário, "uma das principais reivindicações de Gadamer é que o método obstrui a verdade ou, em vez disso, um encontro básico e fundamental com a verdade é perdido quando recorremos à dependência do método" (Lawn, 2006:60). Nas palavras do próprio Gadamer (2002):

> Em sentido moderno, o método, apesar de toda a variedade apresentada nas diversas ciências, é um conceito unitário. O ideal de conhecimento pautado pelo conceito de método consiste em se poder trilhar um caminho cognitivo de maneira tão consciente que se torna possível refazê-lo sempre. *Methodos* significa "caminho a seguir". Metódico é poder seguir sempre de novo o caminho já trilhado, e isso é o que caracteriza o proceder da ciência. Justamente por isso faz-se necessário estabelecer uma restrição daquilo que pode resultar dessa pretensão à verdade. Se a verdade (*veritas*) só se dá pela possibilidade de verificação – seja como for –, então o parâmetro que mede o conhecimento não é mais a sua verdade, mas sua certeza. Por isso, desde a formulação clássica dos princípios de certeza de Descartes, o verdadeiro *ethos* da ciência moderna passou a ser o fato de que ela só admite como condição satisfatória da verdade o que satisfaz o ideal de certeza (Gadamer, 2002:61-62).

[6] São exemplos os conceitos de tradição, autoridade e preconceito, de fusão de horizontes, jogo e êxtase. Para uma abordagem em linhas gerais dos quatro primeiros, ver Lawn (2006) e Malpas (2018). Para uma noção dos conceitos de jogo e êxtase, ver Gadamer (2012) e Hamlin (2016), respectivamente. Para uma abordagem específica do conceito de fusão de horizontes, ver Vessey (2009).

A hermenêutica gadameriana, portanto, nega a concepção conforme a qual a verdade implica uma correspondência exata entre a percepção que o sujeito tem do mundo e o modo como o mundo, de fato, é. Em vez disso, Gadamer modela sua ideia de verdade à luz de Heidegger, para quem a verdade deve ser concebida como revelação, "aquilo que é aberto e revelado, em vez da relação de correspondência, que é vista como um desvio na noção platônica de *aletheia*" (Lawn, 2006:62). Com efeito, Heidegger explica que a palavra *aletheia*, embora signifique, em uma tradução mais padronizada, verdade no sentido de correspondência, literalmente, contudo, quer dizer (verdade como) *revelação* – manifestação, "desocultação" (*Unverborgenheit / unconcealment*) –, o ato de trazer algo da escuridão para a luz (Krell, 1993; Koskela, 2012). Gadamer (2002), novamente:

> Ao recuperar o sentido da palavra grega que designa a verdade, Heidegger possibilitou em nossa geração um conhecimento promissor. Não foi Heidegger o primeiro a descobrir que *aletheia* significa propriamente revelação/desocultação (*Unverborgenheit*). Heidegger nos ensinou o que significa o fato de a verdade precisar ser arrebatada da ocultação (*Verborgenheit*) e do velamento (*Verhohlenheit*) como um roubo. A ocultação e o velamento pertencem ao mesmo fenômeno. As coisas mantêm-se por si próprias em estado de ocultação; "a natureza ama esconder-se", teria dito Heráclito. Mas também o velamento pertence à ação e ao falar próprios dos seres humanos, pois o discurso humano não transmite apenas a verdade, mas conhece também a aparência, o engano e a simulação. Há um nexo originário, portanto, entre ser verdadeiro e discurso verdadeiro. A revelação/desocultação do ente vem à fala no desvelamento da proposição (Gadamer, 2002:59-60).

Há mais: a noção de verdade segundo Gadamer implica que ela não pode ser capturada dentro de uma estrutura teórica, não admite ser observada a distância ou de modo objetivo, não se sujeita ao rótulo de "científica". A verdade deve ser experienciada. A ideia de experiência aqui, entretanto, não remete à do empiricismo, para o qual experiência é fundamentalmente repetição, uma reciclagem sem fim do mesmo (Lawn, 2006). Pelo contrário. Em Gadamer, experiência é oposto de repetição: é um encontro com o único, com o singular. Cynthia Lins Hamlin (2016) a respeito:

> Gadamer faz distinção entre dois tipos de experiências: aquelas que se ajustam a nossas expectativas, que as confirmam, e as novas experiências que "acontecem". Somente estas últimas podem ser chamadas de experiências verdadeiras, porque "apenas algo diferente e inesperado pode proporcionar a alguém uma experiência nova" [...]. As experiências verdadeiras são dialéticas: elas geram não apenas conhecimento do mundo, mas de nós mesmos. Este é o núcleo da noção de experiência hermenêutica: um evento, algo que nos "direciona" e promove um encontro com a diferença, a alteridade, o Outro e, no limite, com nós mesmos (Hamlin, 2016:4-5).

No dizer do próprio Gadamer (2006:354), "experiência nada mais é que experiência da finitude humana. A pessoa verdadeiramente experiente é alguém [...] que sabe que não é mestre nem do tempo nem do futuro. O homem experiente sabe que toda previsão é limitada e todos os planos são incertos". Nessa linha de raciocínio, pois, "a verdade é experiência" (Lawn, 2006:63), na medida em que, no encontro com a diferença que a

experiência verdadeira proporciona, vê-se "arrebatada da ocultação (*Verborgenheit*) e do velamento (*Verhohlenheit*) como um roubo" (Gadamer, 2002:60).

E não somente: a verdade é também diálogo, uma vez que "a revelação/desocultação do ente vem à fala no desvelamento da proposição [...] – o sentido de todo discurso é permitir que, e fazer com que o desocultado se apresente, se revele" (Gadamer, 2002:60). Lawn (2006) explica-o bem:

> [...] Sócrates fala de si mesmo como uma parteira, e essa autodescrição cabe muito bem na interpretação gadameriana. Assim como uma parteira, Sócrates não está de posse da verdade, mas está lá no seu nascimento. Como uma parteira, ele não é a figura central, mas um facilitador. O verdadeiro nascimento da verdade é o que acontece no diálogo *genuíno*. Afinal, os primeiros textos platônicos não são tratados, mas conversas, trocas cotidianas, diálogos no sentido mais informal. [...] Os textos estão no formato de diálogo porque a verdade é diálogo (Lawn, 2006:70-71. Grifo no original).

A concepção gadameriana de diálogo, assim, envolve a ideia de que ninguém tem acesso privilegiado à verdade, porque a verdade é provisional, falível, versátil. Envolve, ainda, a ideia de que o diálogo é a estrutura da compreensão hermenêutica e a base para uma ética prática: "o diálogo verdadeiro, por sua verdadeira natureza, demanda atenção paciente à voz do outro, discrição, cortesia e, [...] como as virtudes políticas, um reconhecimento de que nenhuma voz tem autoridade própria ou um monopólio da verdade" (Lawn, 2006:133)[7].

A próxima seção buscará abordar a noção de emancipação no realismo crítico e, na sequência, que interação pode haver entre ela e a concepção de verdade adotada pela hermenêutica filosófica de Gadamer.

Voz melódica 2: o realismo crítico e a noção de emancipação

O realismo crítico é um movimento na filosofia das ciências sociais britânica que, em linhas gerais, sustenta como tese basilar a ideia de que há uma realidade exterior, independente das concepções que se tenha dela – há um mundo autônomo em relação a nossos pensamentos acerca dele (Benton & Craib, 2011; Sayer, 2000). "Os realistas estão comprometidos com a existência de um mundo real, que existe e age independentemente de nosso conhecimento ou crenças sobre ele" (Benton & Craib, 2011:121) – um mundo real, porém, que é cognoscível e que, até certo ponto pelo menos, pode ser descoberto, assim estando suscetível de ser modificado com base em tal conhecimento que somos capazes de alcançar. Nesse sentido, apresenta-se como o oposto do idealismo, cuja premissa é a de que a realidade externa como a conhecemos só pode ser apreendida apenas por meio de ideias, de "operações mentais" (Bunnin & Yu, 2004:323). Ted Benton e Ian Craib (2011) introduzem o tema assim:

---

[7] Gadamer trabalha – belamente, por sinal – a noção de diálogo em textos como *The incapacity for conversation* (2007) *e Friendship and solidarity* (2009). Para uma aplicação dessa noção a práticas democráticas, no âmbito da teoria do *care*, por exemplo, como "virtudes políticas", ver Bourgault (2020).

> Então, o que é "realismo" e o que é "crítico"? Em contextos não técnicos da vida cotidiana, as pessoas muitas vezes afirmam ser "realistas", comumente significando que elas não têm expectativas muito altas de si mesmas ou de alguma atividade em que estão prestes a se engajar. A palavra muitas vezes expressa uma aceitação resignada e universal quanto ao modo como coisas não podem ser esperadas ou desejadas. É fácil aceitar que, da maneira como as coisas são, não se pode esperar que elas correspondam às nossas esperanças e desejos. [...] O termo também entra em jogo em algumas formas de arte – o romance, a pintura, a escultura e o drama, especialmente. Aqui, o realismo muitas vezes sinaliza um contraste com a fantasia, o escapismo, a imaginação ou formas geralmente não representativas de expressão. Nesses contextos, adotar um modo de expressão "realista" pode ser motivado pelo oposto de aceitação resignada. A escola de pintores vitorianos britânicos conhecida como "Realistas Sociais", por exemplo, usou formas representacionais detalhadas para trazer às classes médias o sofrimento associado à pobreza, ao desemprego e à falta de saúde entre as classes trabalhadoras do período. O realismo crítico toma algo de ambos os usos do termo "realismo", mas também difere deles de maneiras importantes. A "aceitação resignada" faz com que se reconheça claramente a existência de um mundo externo, independente, muitas vezes desafiando nossos desejos e tentando compreendê-los e modificá-los. No entanto, como o adjetivo "crítico" poderia sugerir, os realistas críticos tendem a compartilhar o compromisso dos realistas sociais com a mudança de realidades insatisfatórias ou opressivas. Nesse aspecto, pelo menos, eles herdam a visão otimista do Iluminismo sobre o papel do conhecimento na seleção humana (Benton & Craib, 2011:120-121).

Movimento inspirado fundamentalmente nos trabalhos do filósofo anglo-indiano Ram Roy Bhaskar, o realismo crítico constitui uma crítica radical das filosofias positivista e pós-modernista da ciência – nas palavras de Hamlin (2017:54), "a última pá de cal sobre o caixão do positivismo". Para Frédéric Vandenberghe (2010:16), ele "oferece uma filosofia alternativa para as ciências naturais e sociais que confere destaque às questões ontológicas". Se a hermenêutica gadameriana, como visto, reivindica um caráter ontológico, o realismo crítico segue a mesma trilha: reclama para si uma "ontologia de profundidade" (Vandenberghe, 2014:11):

> [...] ontologia como uma teoria do ser, distinta da epistemologia, e defende a forte tese de que a teoria do ser não pode ser reduzida à teoria do conhecimento. [...] Demonstrando, por meio de argumentos transcendentais, que a ontologia não pode ser reduzida à epistemologia, o realismo crítico desenvolve uma ontologia não antropocêntrica para as ciências naturais e uma praxiologia humanista para as ciências sociais (Vandenberghe, 2010:16).

Passa-se a conferir primazia à ontologia (o estudo do ser), e não mais à epistemologia (o estudo do conhecimento) – "ao enfatizar a pergunta 'o que é isso?', em detrimento de 'como conhecer isso?', o realismo crítico recusa a redução do mundo àquilo que conhecemos ou pensamos sobre ele", razão por que "é a natureza do objeto de conhecimento que determina e prescreve a forma como ele pode ser conhecido, não o contrário" (Hamlin, 2017:47; 56).[8]

[8] Para uma proposta de metateoria sociológica que privilegie a ontologia, ver Brante (2001:29). Segundo ele, "uma metateoria sociológica não deve começar com a questão epistemológica 'o que podemos nós conhecer com certeza, dado que por vezes as nossas impressões sensoriais nos iludem e que estamos

Vandenberghe (2014:11) chama de "maremoto realista" essa "onda filosófica que criou uma mudança permanente [...] no modo como o mundo é concebido". Maremoto que, impulsionado pela obra de Bhaskar, inundou a filosofia com três ondas sucessivas: a primeira, chamada de *realismo crítico clássico* ou *transcendental*, desenvolvido entre as décadas de 1970 e meados de 1980. A segunda, chamada de *realismo crítico dialético*, que teve início em 1990, com a publicação de *Dialetic: the pulse of freedom*, e consiste em um aprofundamento da ideia de crítica explanatória, buscando

> [...] transcender as dualidades e separações da filosofia, como sujeito/objeto, indivíduo/sociedade, fato/valor, natureza/sociedade. Com ênfase em noções como negatividade, ausência, mudança e totalidades abertas, a dialética é concebida [...] como algo que possibilita 'ausentar ausências' (ou restrições) – tanto no plano ontológico quanto no epistemológico e no ético. Trata-se, em última análise, de um processo de aprofundamento do conhecimento acerca da natureza estratificada e constelacional do *ser*, um conhecimento que nos levaria da alienação à emancipação (Hamlin, 2017:50. Grifo no original).

E, por fim, a terceira onda, a partir da década de 2000, conhecida como *realismo crítico dialético transcendental*, fruto da "virada espiritual" de Bhaskar, agora preocupado com a metarrealidade. A definição desta fase, por Gary Hawk:

> Se o realismo crítico é uma filosofia da ciência e o realismo crítico dialético é uma filosofia da dialética, a filosofia da metarrealidade é uma filosofia da liberdade, do amor e da criatividade; uma filosofia sobre eu e você, uma filosofia que oferece a identidade sobre a diferença, a unidade sobre a cisão, uma filosofia do não-dual (*apud* Hamlin, 2017:50).[9]

Concentremo-nos na "primeira e mais forte onda" (Vandenberghe, 2014:11), o chamado *realismo crítico clássico* ou *transcendental*. Três momentos principais marcam essa fase: o *realismo transcendental*, no qual Bhaskar investigou as fundações da filosofia das ciências naturais; o *naturalismo crítico*, no qual o foco da investigação passou a incidir sobre a filosofia das ciências sociais, e a *crítica explanatória*, "uma crítica às ideologias implícitas às filosofias da ciência que impedem o pleno desenvolvimento da liberdade humana" (Hamlin, 2017:49). Abaixo, em linhas gerais, alguns dos pontos basilares do realismo transcendental e do naturalismo crítico, para, na sequência, começarmos a explorar a noção de emancipação na crítica explanatória.

---

presos às nossas categorias linguísticas e expectativas?'. Em vez disso, proponho: 'em que deve consistir aproximadamente a realidade, admitindo que os sociólogos produzem realmente conhecimento acerca dela?'. [...] 'Primeiro a ontologia, depois a epistemologia' podia, desta forma, ser um bom lema para a metateoria contemporânea". No campo da teoria social, Margaret Archer (2000:56), teórica que tomou para sua sociologia morfogenética o realismo crítico, assim o define: "O realismo não pode endossar a 'falácia epistêmica', devendo insistir que a maneira como o mundo é tem um efeito regulativo, tanto naquilo que fazemos dele, quanto naquilo que ele faz de nós. Estes efeitos são independentes de nossa capacidade de descrevê-los, assim como a gravidade já nos influenciava muito antes que pudéssemos conceituá-la".

[9] *Transcendence: critical realism and God*, de Archer, Collier e Porpora (2004), pode ser considerado exemplo de obra influenciada por essa terceira onda de Bhaskar.

Diz-se que o realismo crítico é *transcendental*: "ele parte da reflexão sobre as condições de possibilidade ou necessidade do conhecimento científico para fazer afirmações ontológicas sobre o mundo" (Vandenberghe, 2010:17). Este momento da primeira onda realista caracterizou o projeto intelectual de Bhaskar em meados da década de 1970, com a publicação de *A realist theory of Science* (1975), que viria a ser considerado marco na filosofia da ciência, ao lado dos trabalhos de Karl Popper, Imre Lakatos, Thomas Kuhn, Gaston Bachelard ou Georges Canguilhem (Vandenberghe, 2010). A questão-chave para a qual Bhaskar volta-se é "como deve ser o mundo para que a ciência seja possível?" – cuja resposta ele próprio reconhece como merecendo o nome de ontologia (Bhaskar, 2008:13), uma ontologia geral à luz de que "o mundo [...] existe *independentemente* de nossas crenças sobre ele, é *diferenciado* e é *estratificado*" (Benton & Craib, 2011:130 – com grifos no original). Numa passagem em que expõe a crítica de Bhaskar ao positivismo, Vandenberghe (2010) explica que,

> [...] como filósofo, ele trata exatamente do mesmo mundo de que tratam as ciências naturais, mas transcendentalmente, *i.e.*, da perspectiva do que tais práticas científicas pressupõem acerca do mundo antes mesmo de qualquer investigação empírica, colocando-se a questão crucial: "Como deve ser o mundo para que a ciência seja possível?". A resposta a essa questão merece ser chamada de ontologia. Como uma investigação de tipos naturais, o realismo transcendental submete o mundo dos positivistas a um exame crítico e, pensando as pressuposições dos experimentos científicos, conclui que o familiar modelo nomológico-dedutivo de Mill, Popper e Hempel é errôneo. Ao se concentrarem na invariância empírica da relação entre eventos observáveis (se x, então y), os positivistas reduziram o mundo a um mundo de fatos atomizados, um mundo plano e previsível de eventos sem estrutura que se assemelha a uma mesa cósmica de bilhar onde as bolas [...] colidem umas com as outras sem necessidade, sem conexão interna, sem se encontrarem imersas em um campo gravitacional. [...] Bhaskar demonstra que as práticas científicas só fazem sentido se se assume que o mundo é um sistema aberto em que uma multiplicidade de fatores opera ao mesmo tempo (Vandenberghe, 2010:23-24).

Essa operação simultânea de mecanismos leva Bhaskar a conceber a realidade como estratificada em três domínios, frequentemente reduzidos a um só pela filosofia positivista: o domínio empírico (*empirical*) – o domínio da experiência –, que pode ser acessado mediante experiências "a partir da observação direta e não apresenta problemas particulares para a maioria das concepções de ciência" (Hamlin, 2000:5; 2017:55); o domínio factual (*actual*), que "inclui não apenas experiências, mas também eventos, que podem ou não ser observados (por não existir ninguém para observá-los, por serem muito pequenos/grandes/rápidos/lentos etc. para serem percebidos pelos instrumentos de observação disponíveis)" (Hamlin, 2000:5);[10] e o domínio real (*real*):

[10] A força gravitacional pode ser mencionada como exemplo do domínio factual – "'ser' não é 'ser percebido': algo pode existir sem que seja diretamente percebido, apenas inferido a partir dos efeitos que gera" (Hamlin, 2017:55).

> [...] que inclui os mecanismos, isto é, os processos ou estruturas subjacentes que geram os eventos. A ausência de um evento não significa necessariamente que não existam tendências subjacentes que estejam operando, mas pode significar que elas estejam sendo contrariadas por outras forças (tendências contravenientes) e, por esta razão, não se manifestem (Hamlin, 2000:5; 2017:55).

Se o realismo transcendental pode ser caracterizado como uma filosofia realista das ciências naturais, o *naturalismo crítico*, por sua vez, corresponde a uma filosofia realista das ciências sociais. Nesta segunda fase do realismo crítico, iniciada com a publicação de *The possibility of naturalism* (1979), novamente a questão-chave a conduzir os trabalhos de Bhaskar é transcendental: para que uma ciência social naturalista não-positivista seja possível, "que propriedades as pessoas e as sociedades têm que podem torná-las possíveis objetos de conhecimento para nós?" (Bhaskar, 1998:15).[11]

A esse questionamento Bhaskar responde identificando cinco características da realidade social que constituem limites ao naturalismo – dessas, três concernem a limites ontológicos, e as outras duas, a limites epistemológicos.

Se comparadas às estruturas naturais, as estruturas sociais apresentam os seguintes limites ontológicos:

> [...] elas não existem independentemente 1) das atividades que governam; 2) das concepções dos agentes acerca do que estão fazendo em suas atividades; e 3) são apenas relativamente duradouras, isto é, de forma que as tendências que elas governam podem não ser universais no sentido de invariantes espaço-temporais (Bhaskar *apud* Hamlin, 2017:56).

Já no que se refere aos limites epistemológicos, as estruturas sociais diferem das estruturas naturais pelo fato, primeiramente, de os mecanismos sociais existirem apenas em sistemas abertos, "excluindo, portanto, a possibilidade de experimentação, predição e testes teóricos decisivos nas ciências sociais" (Hamlin, 2017:56).[12] A segunda diferença é de ordem relacional: "dado que a ciência é parte de seu próprio objeto de estudo, seus resultados tendem a alterar o objeto" – o que Anthony Giddens chamaria de "dupla hermenêutica", na medida em que "o conhecimento sociológico espirala dentro e fora do universo da vida social, reconstituindo tanto este universo como a si mesmo" (Hamlin, 2017:56-57). Esse caráter relacional das ciências sociais é justamente o que alicerça "a crítica das concepções leigas, com fins emancipatórios" – isso porque "as explicações

[11] Hamlin (2000:7) lembra que, de modo geral, o naturalismo consiste na ideia de que "existe (ou pode existir) uma unidade essencial de método entre as ciências naturais e sociais e, nesse sentido, a filosofia das ciências sociais divide-se em duas tradições distintas: a naturalista, que tem reivindicado que as ciências são (real ou idealmente) unificadas em sua concordância com princípios positivistas baseados, em última instância, na concepção humeana de lei. Em oposição a ela, a tradição antinaturalista tem estabelecido uma ruptura metodológica entre ciências naturais e sociais com base em diferenças em seus objetos de estudo".

[12] Agradeço aos pareceristas anônimos por chamarem a atenção para a ampla discussão interdisciplinar teórico-epistemológica que já marcou a noção de "sistemas abertos" e, portanto, o quanto se deve problematizar essa noção à luz das noções entrecruzadas de "sistemas fechados", "fechamento operacional" e "sistemas autopoiéticos", com as quais dialogam teóricos como Margareth Archer, Frédéric Vandenberghe e Niklas Luhmann, além do próprio Bhaskar. Em razão da proposta e dos limites deste ensaio, no entanto, convém que problematizações nesse sentido sejam apenas sinalizadas e recomendadas.

cotidianas dos agentes sociais podem ser contraditadas pelas explicações dos cientistas sociais" (Hamlin, 2017:57). Eis o cerne da *crítica explanatória*, terceira e última fase do realismo crítico.

Inaugurada com a publicação de *Scientific realism and human emancipation* (1986), a fase em que Bhaskar dedicou-se a uma teoria da crítica explanatória refere-se fundamentalmente, pois, ao fato de as ciências sociais, no momento em que oferecem sua própria explicação para fenômenos sociais, criticarem (pelo menos parte de) seu objeto. Como diz Andrew Collier (1998:446), "não pode haver equivalente disso nas ciências naturais. Buracos negros podem ser coisas desagradáveis de se contemplar, mas isso não é uma crítica a eles. Buracos negros existem – ou não – e pronto". Nesse contexto, deve-se notar, o sentido de crítico é ainda mais profundo: volta-se "às próprias instituições que geram concepções falsas do mundo" (Hamlin, 2017:57), a exemplo da análise que Karl Marx faz sobre o salário.[13] Segundo Collier (1998):

> [...] Dizer que alguma instituição provoca crenças falsas é criticá-la. [...] Em tais casos, propor a verdade não é apenas criticar, mas minar a instituição. Assim, a produção de explicações sobre instituições sociais não é apenas, regra geral, uma pré-condição para criticá-las e modificá-las; às vezes, *é* criticá-las e começar o trabalho de sua subversão. [...] O trabalho assalariado gera espontaneamente essa ideologia de "salários como pagamento pelo trabalho", o que, no entanto, é *falso*, tendo em vista que (a) o que é realmente pago é força de trabalho, (b) força de trabalho só pode ser uma mercadoria quando o *trabalho* não é possível para o trabalhador sem tal troca, uma vez que ele é privado dos meios de trabalho, e (c) apenas uma parte do produto do trabalho vai para o trabalhador – e o excedente acumulado ao dono assegura que a privação do trabalhador dos meios de trabalho é perpetuada. Nesse caso, não apenas a instituição do trabalho assalariado *causa* falsas crenças a respeito de si mesma, mas também *protege* contra a ira dos trabalhadores por essa ilusão. Expor isso é criticar o sistema salarial (isto é, o capitalismo), e difundir essa palavra é provocar a dissensão do capitalismo, o que, é claro, era exatamente o que Marx pretendia (Collier, 1998:446-447. Grifos no original).

Crucial à crítica explanatória de Bhaskar, porém, é a afirmação de que "é melhor – outras coisas sendo iguais – ter crenças verdadeiras que falsas", embora se aceite que haverá ocasiões em que é melhor alguém não conhecer a verdade (Benton & Craib, 2011:138). E é com a emancipação dessas crenças falsas, bem como de toda sorte de "ideologias filosóficas que impedem o desenvolvimento do projeto de emancipação humana iniciado no Iluminismo" (Hamlin, 2017:47) que o realismo crítico está comprometido. Em Bhaskar (2009), emancipação consiste:

> [...] em transformação, em autoemancipação pelos agentes envolvidos, de uma estrutura de determinação indesejada e desnecessária para uma desejada e necessária [...]. A emancipação, assim definida, depende da transformação das estruturas, e não da alteração ou melhoria do estado das coisas (Bhaskar, 2009:xxviii).

[13] Bhaskar e Collier (1998:386) pontuam que, embora o potencial crítico das ciências sociais tenha sido frequentemente percebido, ele também tem sido frequentemente tratado "como um erro, uma análise do ideal de uma ciência neutra e isenta de valores". É nessa esteira que Bhaskar vai contestar a ideia weberiana de neutralidade axiológica baseada na distinção entre fato e valor. Para um estudo sobre as justificativas apresentadas por Max Weber para defesa dessa ideia, ver Raquel Weiss (2014).

De fato, nele, a emancipação não pode ser vinculada a quaisquer concepções de tudo ou nada. Muitas estruturas indesejadas e restritivas podem ser transformadas sem que, no entanto, todas sejam transformadas de uma só vez – e isso, diz Collier (1998), não é o mesmo que melhoria do estado das coisas:

> Há uma importante distinção entre "melhoria do estado das coisas" e "transformação de estruturas". Este termo [emancipação] implica que existem estruturas objetivamente existentes, efetivas, relativamente duradouras, mas alteráveis, que restringem as possibilidades de uma pessoa: tirania política, exploração de classe, *apartheid*, patriarcalismo, burocracia, monopólios da imprensa, mercado imobiliário e assim por diante. Emancipação envolve transformá-los; e toda a teoria realista indica que há um hiato real entre as reformas ao nível do factual, retendo as estruturas existentes (por exemplo, indenizações, reformas tributárias, reforma eleitoral) e mudanças estruturais (por exemplo, socialização – ou privatização – da economia, a transferência do poder político de uma classe para outra, o desmembramento do Estado-nação). Há um hiato no sentido de que nunca se mudarão estruturas pelo efeito cumulativo das reformas de acordo com essas estruturas: as reformas tributárias não abolirão os privilégios de classe, e assim por diante (Collier, 1998:464).

O que deve estar claro, assim, é que a política ou prática emancipatória "é necessariamente revolucionária em objetivo e intenção" (Collier, 1998:465). Novamente Collier (1998):

> Se algumas mudanças só podem acontecer gradualmente, há outras que só podem ocorrer de repente. [...] "Revolução", aqui, refere-se às mudanças necessariamente profundas e repentinas; isso não implica necessariamente violência [...], embora ninguém, a não ser um pacifista ou um hobbesiano, possa duvidar de que às vezes são necessárias revoluções violentas (Collier, 1998:465).

E mais: se a política ou prática emancipatória quer dizer "estruturas transformadoras", deve basear-se no conhecimento dessas estruturas: "é esse conhecimento que transforma a vontade de melhorar o estado das coisas – que é, afinal, o motivo necessário da política emancipatória – no projeto de transformação daquelas estruturas que geram o estado das coisas indesejáveis" (Collier, 1998:465).

No próximo e último tópico, será esboçada a sugestão de que a concepção de verdade segundo a hermenêutica gadameriana e a concepção de emancipação segundo a filosofia realista podem ser ouvidas como melodias contrapostas.

Ensaiando o contraponto: por um início de interação entre as noções de verdade gadameriana e emancipação no realismo crítico

Este ensaio esforçou-se para ouvir, entre uma gama imensa de vozes melódicas que conversam entre si no campo da metodologia das ciências sociais, duas das que pareceram soar mais discerníveis, à luz do contexto sociopolítico brasileiro dos anos recentes: a hermenêutica gadameriana, com sua noção de verdade profundamente

imbricada à experiência e ao diálogo, e o realismo crítico, com "seu impulso essencialmente emancipatório" (Bhaskar, 2009:xxviii). Mais do que isso, esforçou-se para, ouvindo-as como "vozes independentes e interessantes" (Kapilow, 2008:163), construir minimamente as bases para que sejam colocadas em interação, como em um contraponto, argumentando que há margens para se pensar a verdade gadameriana como condição para a emancipação proposta pelo realismo crítico.

Não obstante Bhaskar haja iniciado sua onda realista na década de 1970 – após, portanto, a publicação de *Verdade e método*, de 1960 –, surpreende perceber a ausência de interlocução com a hermenêutica gadameriana, mais ainda porque muitos dos conceitos de ambas as filosofias sinalizam a promessa de um debate fértil, mormente ao se considerar que tanto Gadamer quanto Bhaskar não descuidaram da práxis em seus trabalhos.[14] Com efeito, enquanto o primeiro entende a hermenêutica filosófica como tendo "dimensões práticas, pois podem modificar atitudes e práticas, além de oferecer novas perspectivas sobre atividades e práticas até agora consideradas como líquidas e certas" (Lawn, 2006:111),[15] o segundo entende as ciências sociais como aptas a gerar "projetos emancipatórios práticos, mostrando que há (a) uma necessidade, (b) algum obstáculo impedindo sua satisfação e (c) meios de remover esse obstáculo" (Collier, 1998:455). Se, por um lado, Bhaskar e Collier (1998) chegam a defender a exploração do potencial da teoria das críticas explanatórias para a política e a ética, por outro, autores como Darren Walhof (2017:vii) argumentam que a hermenêutica gadameriana "ajuda-nos a visualizar aspectos da democracia que estão bem diante de nossos narizes, mas que, apesar disso, são difíceis de serem vistos" e lembra-nos de que "Gadamer vê sua hermenêutica filosófica como inerentemente política" (Walhof, 2017:2).

Ao que parece, portanto, há margens seguras para o diálogo entre as duas filosofias – diálogo que pode principiar com as noções de verdade e emancipação. A título de exemplo, vejam-se Bhaskar (1998) e Collier (1998):

> [...] Que a verdade é um bem (*ceteris paribus*) não é apenas uma condição do discurso moral, é uma condição de qualquer discurso. O comprometimento com a verdade e a consistência se aplica tanto aos factuais quanto ao valor discursivo; e, portanto, não pode ser tomado como uma premissa oculta (valor) (Bhaskar, 1998:69).

> [...] Isso pode ser reafirmado nestes termos: o trabalho de libertação pessoal é um trabalho de transformação das emoções por meio de críticas explanatórias delas. Quando se trata de entender melhor as emoções, é possível eliminar contradições e equívocos delas. Esse entendimento nunca é alcançado pela pura "introspecção", pois nossas emoções são o que são por causa de nossa interação com o mundo. O aumento da autocompreensão é equivalente ao aumento de nossos poderes tanto para agir sobre o mundo quanto para ser afetado por ele por meio dos sentidos (Collier, 1998:456).

[14] Lawn (2006:4) observa que Gadamer padecia de "carência de fama fora do mundo da língua alemã", sendo "conhecido somente por um número limitado de filósofos anglófonos, teóricos sociais e críticos literários". Na teoria realista crítica de Bhaskar, a hermenêutica é sinônimo de Ludwig Wittgenstein, muito mais célebre à época. Para um trabalho dialógico entre Wittgenstein e Gadamer, ver Lawn (2004).

[15] Ver, por exemplo, Gadamer (1977) e Misgeld e Nicholson (1992).

> [...] Mas primeiro deve ser dito: (1) que, embora os oprimidos possam entender bem a sua opressão, eles podem não entender. No exemplo de Marx, os trabalhadores que recebem salários para serem pagos pelo trabalho realizado podem ou não perceber seus salários como injustos, e muito provavelmente receberiam um aumento, mas não reconheceriam sua exploração sistemática, apenas retificável por uma mudança de estrutura social. Não empreenderão ação política para assumir os meios de produção, desde que vejam o sistema existente apenas como acidentalmente explorador. Seu engano cognitivo é a primeira linha de defesa contra sua emancipação social. Portanto, a iluminação cognitiva é uma condição necessária, embora não suficiente, de sua emancipação (Collier, 1998:461).

Os excertos acima soam como um convite à "resposta melódica" da hermenêutica gadameriana mediante sua noção de verdade. Ora, no aumento da autocompreensão por meio de nossa interação com o mundo, que aumenta nossos poderes para agir sobre ele e, em consequência, colabora para o trabalho de libertação (Collier, 1998), não podemos ouvir ecos de Gadamer, para quem as experiências verdadeiras são dialéticas, na medida em que resultam em um conhecimento não apenas do mundo, mas de nós mesmos (Hamlin, 2016; 2014)? Não poderíamos, ainda, ouvir os mesmos "ecos gadamerianos" quanto ao diálogo, terreno em que se dá a desocultação de nós mesmos e, em última instância, do outro? Também na necessidade, embora não suficiência, de "iluminação cognitiva" para a emancipação social (Collier, 1998) não ouviríamos a desocultação da verdade – na experiência, no diálogo – como condição para se pensar a emancipação? Vandenberghe (2014), relembrando que a hermenêutica, em Gadamer, é a condição ontológica da vida em sociedade, sinaliza ancorar a proposta deste ensaio:

> [...] o realismo crítico não pode e não deve negligenciar a hermenêutica. Ela não é incompatível com o realismo. [...] A hermenêutica é uma forma de realismo. Ela representa o seu homólogo idealista e deve ser totalmente incorporada dentro do realismo crítico, não como seu outro, mas como seu complemento necessário (Vandenberghe, 2014:18).[16]

Brasil, 2020, 2021, 2022. *"[...] E conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará"*. Se, por um lado, essa máxima coloca-se a anos-luz de encampar o *Projeto Fênix – O caminho da prosperidade* bolsonarista, por outro, pareceu ressoar como música contrapontística, a pôr em diálogo as vozes melódicas da hermenêutica gadameriana e do realismo crítico no cenário da metodologia das ciências sociais. Seja ouvido o contraponto, então – e que ousemos tocá-lo.

[16] Outra proposta de interlocução entre a hermenêutica gadameriana e o realismo crítico pode ser encontrada em Hamlin (2014), que apresenta a noção de sujeito em Gadamer, "cujas conversações interiores sublinham a centralidade das práticas na construção da subjetividade" (p. 28), como alternativa à ontologia do sujeito implícita à teoria da agência de Margaret Archer.

Referências

Alexander, Jeffrey. (2018). "Vociferando contra o Iluminismo: a ideologia de Steve Bannon", *Sociologia & Antropologia*, v. 08, n. 03, pp. 1009-1023. [Consult. 08-02-2019]. Disponível em https://doi.org/10.1590/2238-38752018v8310

Alonso, Angela. (2019). "A comunidade moral bolsonarista", in S. Abranches, *et al. Democracia em risco: 22 ensaios sobre o Brasil hoje*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 52-70.

Apel, Willi (1974). *Harvard Dictionary of Music*. 2. ed. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Archer, Margaret. (2000). "Realismo e o problema da agência", *Estudos de Sociologia*, v. 6, n. 2, pp. 51-75 [Consult. 30-01-2019]. Disponível em https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revsocio/article/view/235467/28455

Archer, Margaret; Collier, Andrew; Porpora, Douglas. (2004). *Transcendence: critical realism and God*. Routledge, London and New York.

Barthold, Lauren Swayne. (2012). "Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002)". *Internet Encyclopedia of Philosophy: a Peer-Reviewed Academic Resource*. [Consult. 06-02-2019]. Disponível em https://iep.utm.edu/gadamer/

Benton, Ted; Craib, Ian. (2011), *Philosophy of Social Science: the philosophical foundations of Social Thought*. 2. ed. New York, Palgrave Macmillan.

Bhaskar, Roy. (1998). *The possibility of naturalism: a philosophical critique of the contemporary Human Sciences*. 3. ed. London/New York, Routledge.

Bhaskar, Roy. (2008). *A realist theory of science*. London/New York, Routledge.

Bhaskar, Roy. (2009). *Scientific realism and human emancipation*. London/New York, Routledge.

Bhaskar, Roy; Collier, Andrew. (1998). "Introduction: explanatory critiques", in M. Archer; R. Bhaskar; A. Collier; T. Lawson; A. Norrie. *Critical realism: essential readings*. London/New York, Routledge, pp. 385-394.

Bourgault, Sophie. (2020). "Democratic practice and 'caring to deliberate': a Gadamerian account of conversation and listening", in P. Urban; L. Ward (eds.). *Care ethics, democratic citizenship and the State*. London, UK, Palgrave Macmillan, pp. 31-52.

Brante, Thomas. (2001). "Consequências do realismo crítico na construção de teoria sociológica", *Sociologia, Problemas e Práticas*, n. 36, pp. 9-38 [Consult. 15-02-2019]. Disponível em https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/406/1/36.01.pdf

Bunnin, Nicholas; Yu, Jiyuan. (2004). "Idealism". *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Malden (USA) / Oxford (UK) / Carlton (Australia), Backwell Publishing, pp. 322-324.

Carpeaux, Otto Maria. (2009). *O livro de ouro da história da música: da Idade Média ao século XX*. Rio de Janeiro, Ediouro.

Collier, Andrew. (1998). "Explanation and emancipation", in M. Archer; R. Bhaskar; A. Collier; T. Lawson; A. Norrie. *Critical realism: essential readings*. London/New York, Routledge, pp. 444-472.

Darren, Walhof. (2017). *The democratic theory of Hans-Georg Gadamer*. Michigan, Palgrave Macmillan.

Davey, Nicholas. (2006). *Unquiet understanding: Gadamer's philosophical hermeneutics*. New York, State University of New York Press.

Dostal, Robert J. (ed.). (2002). "Gadamer: the man and his work", in Dostal R. J. (ed.). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 13-35.

Gadamer, Hans-Georg. (1977). "Theory, technology, practices: the task of the Science of Man", *Social Research*, v. 44, n. 3, pp. 529-561 [Consult. 18-02-2019]. Disponível em https://www.jstor.org/stable/40970297

Gadamer, Hans-Georg. (2002). *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, Vozes.

Gadamer, Hans-Georg. (2006). *Truth and method*. 2. ed. Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London/New York, Continuum.

Gadamer, Hans-Georg. (2007). "The incapacity for conversation": *Continental Philosophy Review*, v. 39, n. 4, pp. 351-359 [Consult. 18-02-2019]. Disponível em https://link.springer.com/article/10.1007/s11007-006-9041-2

Gadamer, Hans-Georg. (2009). "Friendship and solidarity", *Research in Phenomenology*, v. 39, n. 3, pp. 3-12 [Consult. 18-02-2019]. Disponível em https://brill.com/view/journals/rip/39/1/article-p3_1.xml

Gadamer, Hans-Georg. (2012). *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*. Buenos Aires: Paidós.

Gander, Hans-Helmuth. (2015). "Gadamer: the universality of hermeneutics", in J. Malpas; H.-H. Gander (eds.). *The Routledge Companion Hermeneutics*. London/New York, Routledge, pp. 137-148.

Grondin, Jean. (1999). *Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. de Benno Dischinger. São Leopoldo, Unisinos.

Hamlin, Cynthia L. (1999). "A hermenêutica romântica de Wilhelm Dilthey", *Estudos de Sociologia*, v. 2, n. 4.

Hamlin, Cynthia L. (2000). "Realismo crítico: um programa de pesquisa para as ciências sociais". In: *Dados*, v. 43, n. 2 [Consult. 10-02-2019]. Disponível em https://doi.org/10.1590/S0011-52582000000200006

Hamlin, Cynthia L. (2014). "Uma hermenêutica das conversações interiores: a noção de sujeito em Margaret Archer e em Hans-Georg Gadamer". *Revista Brasileira de Sociologia*, v. 2, n. 4, pp. 13-47 [Consult. 10-02-2019]. Disponível em https://rbs.sbsociologia.com.br/index.php/rbs/article/view/118/52

Hamlin, Cynthia L. (2016). "An exchange between Gadamer and Glenn Gould on hermeneutics and music". *Theory, Culture & Society*, v. 0, n. 0, pp. 1-20 [Consult. 10-02-2019]. Disponível em https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0263276415576218

Hamlin, Cynthia L. (2017). "Realismo crítico", in C. E. Sell; C. B. Martins. *Teoria sociológica contemporânea: autores e perspectivas*. São Paulo, Annablume, pp. 47-74.

Hammermeister, Kai. (2006). "Gadamer, Hans-Georg (1900-2002)", in J. Merriman; J. Winter (eds.). *Europe since 1914: Encyclopedia of the age of war and reconstruction*. v. 3. New York, Charles Scribner's Sons/Thomson Gale, pp. 1159-1160.

Kahlmeyer-Mertens, Roberto S. (2017). *10 lições sobre Gadamer*. Petrópolis, Vozes.

Kakutani, Michiko. (2018). *A morte da verdade: notas sobre a mentira na era Trump*. Trad. de André Czarnobai e Marcela Duarte. Rio de Janeiro, Intrínseca.

Kapilow, Rob. (2008). *All you have to do is listen: music from the inside out*. New Jersey, John Wiley & Sons.

Koskela, Jani. (2012). "Truth as unconcealment in Heidegger's *Being and Time*", *Minerva: An Internet Journal of Philosophy*, v. 16, pp. 116-128. [Consult. 13-02-2019]. Disponível em http://www.minerva.mic.ul.ie/vol16/Heidegger.pdf

Krell, David Farrell (ed.). (1993). *Martin Heidegger: basic writings*. New York, HarperSanFrancisco.

Lawn, Chris (2004), *Wittgenstein and Gadamer: towards a post-analytic philosophy of language*. London/New York, Continuum.

Lawn, Chris. (2006). *Gadamer: a guide for the perplexed*. London/New York, Continuum International Publishing Group.

Machado de Assis, Joaquim M. (1882). *O Alienista*. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional – Departamento Nacional do Livro.

Malpas, Jeff. (2018). "Hans-Georg Gadamer". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Consult. 20-10-2018]. Disponível em http://plato.stanford.edu/entries/gadamer/.

Misgeld, Dieter; Nicholson, Graeme (eds.). (1992). *Hans-Georg Gadamer on education, poetry, and history: applied hermeneutics*. Albany, State University New York Press.

Palmer, Richard. (1969). *Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston, Northwestern University Press.

Ramberg, Bjorn; Gjesdal, Kristin. (2016). "Hermeneutics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Consult. 08-10-2018]. Disponível em https://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics/

Roehe, Marcelo Vial; Dutra, Elza. (2014). "Dasein, o entendimento de Heidegger sobre o modo de ser humano", *Avances en Psicología Latinoamericana*, v. 32, n. 1, pp. 105-113.

Sayer, Andrew. (2000). "Características-chave do realismo crítico na prática: um breve resumo", *Estudos de Sociologia*, v. 6, n. 2, pp. 7-32. [Consult. 18-01-2019]. Disponível em https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revsocio/article/view/235465/28453

Scheibler, Ingrid. (2000). *Gadamer: between Heidegger and Habermas*. London/Boulder/New York/Oxford, Rowman & Littlefield Publishers.

Scocuglia, Jovanka B. C. (2002). "A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas ciências humanas contemporâneas", *Sociedade e Estado*, v. 17, n. 2, pp. 249-281 [Consult. 18-01-2019]. Disponível em https://doi.org/10.1590/S0102-69922002000200003

Vandenberghe, Frédéric. (2010). *Teoria social realista: um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro, Editora UFMG/IUPERJ.

Vandenberghe, Frédéric. (2014). "O maremoto do realismo crítico", *Teoria e Cultura*, v. 9, n. 1, pp. 8-30 [Consult. 20-01-2019]. Disponível em https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/12204

Vessey, David. (2009). "Gadamer and the fusion of horizons", *International Journal of Philosophical Studies*, v. 17, n. 4, p. 531-542 [Consult. 20-01-2019]. Disponível em https://doi.org/10.1080/09672550903164459

Weiss, Raquel. (2014). "Max Weber e o problema dos valores: as justificativas para a neutralidade axiológica", *Revista de Sociologia e Política*, v. 22, n. 49, pp. 113-137 [Consult. 10-01-2019]. Disponível em https://doi.org/10.1590/S0104-44782014000100007

Carla V. Ribeiro Sales

https://orcid.org/0000-0003-2725-8610
http://lattes.cnpq.br/5745489963585082

Doutora em sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco, Brasil. Mestre em ciência política pela mesma instituição. E-mail: carla.rsales@ufpe.br