

Gadamer e a consumação da hermenêutica

Ernildo Stein*

recebido: 05/2014
aprovado: 07/2014

Resumo: Neste trabalho abordamos o problema da hermenêutica e sua relação com a fenomenologia levando-se em consideração as distinções destes conceitos e as influências e transformações que eles provocaram nos modos de pensar. O conceito de fenomenologia hermenêutica é compreendido aqui a partir do seu papel na apreensão de obras e autores anteriores vistos sob um novo aspecto e sua influência na recepção de autores atuais e posteriores. Dois fatores são ressaltados, a integração da hermenêutica em posições filosóficas receptivas a ela sem que isto lhes altere suas características predominantes e, a própria predominância da hermenêutica ao inaugurar novos estilos de análises. Compreendemos a hermenêutica não como um ataque à razão, mas como um modo de análise que considera os aspectos históricos relacionados às tentativas de fundamentação do conhecimento. As noções heideggeriana e gadameriana de hermenêutica são contrapostas com vistas a mostrar a universalização deste conceito proposta por Gadamer ao adjetivá-la como filosófica. Embora Gadamer seja influenciado por Heidegger em sua reflexão sobre a hermenêutica, sua análise o leva a um distanciamento da postura transcendental, resultando numa postura original e própria ao aproximar as posições filosóficas incompatíveis de Hegel e Heidegger. O sentido de “consumação” aplicado ao conceito de hermenêutica proposto por Gadamer visa mostrar que a obra *Verdade e Método* é resultante da aproximação de diferentes posições históricas e conceitos de hermenêutica.

Palavras-chave: Heidegger, Gadamer, Hermenêutica, Fenomenologia, Transcendental, Acontecer.

Abstract: In this paper, we address the problem of hermeneutics and its relationship with phenomenology taking into account the distinctions of these concepts and influences and transformations that they provoked in ways of thinking. The concept of hermeneutics phenomenology is understood here from your role in the seizure of previous works and authors viewed in a new light and its influence on current and receipt of later authors. Two factors are emphasized, the

* Doutor em Filosofia. Em@il: stein.ernildo@gmail.com

integration of hermeneutics receptive to it without this, change them and their predominant characteristics, the actual prevalence of hermeneutics to introduce new styles of analyzes philosophical positions. We understand hermeneutics not as an attack on reason, but as a mode of analysis that considers the historical aspects related to attempts of knowledge reasoning. The Heidegger and Gadamer's hermeneutics notions are opposed in order to show the universality of this concept proposed by Gadamer to adjectival it as philosophical. Although Gadamer is influenced by Heidegger in his reflection on hermeneutics, his analysis leads to a distancing of transcendental posture, resulting in a unique and very posture when approaching the incompatible philosophical positions of Hegel and Heidegger. The sense of "consummation" applied the concept of hermeneutics proposed by Gadamer meant to show that Truth and Method work is resulting from the approximation of different positions and concepts of historical hermeneutics.

Keywords: Heidegger, Gadamer, Hermeneutics, phenomenology, transcendental, Happen.

I

Para dispormos de um âmbito adequado de análise e discussão, quero esclarecer alguns aspectos que, além de ajudarem a situar melhor certas questões que irão surgir em nosso trabalho, também são importantes para evitar equívocos que aparecem muitas vezes nas discussões atuais da hermenêutica. Temos que ter a capacidade de separar certos conceitos que foram aparecendo na filosofia para que fossem respeitadas as fronteiras de campos de análise. Na filosofia não dispomos de objetos materiais pelos quais pudessem ser garantidos limites objetivos de conhecimento. Os objetos da filosofia são sempre de caráter conceitual, e é por isso que é de importância separar os campos de conceitos que pretendemos abordar.

Não podemos ter sempre presentes todas as distinções que deveriam ser feitas para termos menos problemas em nossas discussões, mas quando nos movemos em domínios da filosofia contemporânea, não podemos deixar de distinguir, entre a multiplicidade de tendências e de correntes que definem novos temas a partir de conceitos importantes. Na filosofia podemos falar de transformações dos modos de pensar que acabam

marcando épocas diferentes, tão inovadoras são as perspectivas que se apresentam. Mesmo quando falamos de um conceito como o da fenomenologia, temos que distinguir entre várias significações do conceito e até escolas diferentes que vão tomando forma a partir de modos de compreensão conceituais. Como nossa análise irá tratar do problema da hermenêutica, convém, desde logo, insistir na ligação entre fenomenologia e hermenêutica, assim como foi compreendida, desde os anos vinte, por Heidegger.

As discussões em torno da hermenêutica que se desenvolveram no século XX podem ser compreendidas de duas maneiras. O conceito de fenomenologia hermenêutica passa, assim, a ter, de um lado, o efeito de levar a uma revisão de obras e autores anteriores que passaram a ser vistos sob uma nova luz, em suas concepções de hermenêutica. Isto significa que os autores foram criticados sob uns aspectos e deles se filtraram elementos positivos sob outros aspectos. Se, por outro lado, olharmos prospectivamente a fenomenologia hermenêutica, iremos descobrir a influência que ela vai exercendo na recepção dos autores da época, e das décadas seguintes. É assim que o conceito de hermenêutica passa a ser empregado de formas novas. O que nos interessa particularmente são duas coisas: De um lado, a hermenêutica é apenas integrada em posições filosóficas receptivas para o conceito, sem que elas mesmas deixem de manter as suas características predominantes. De outro lado, o conceito de hermenêutica inaugura estilos novos de análise, alguns dos quais se tornam predominantes, quando não excludentes de outras posições.

Foram muitos os novos modos de trabalhar com a hermenêutica que desembocaram numa descoberta relativamente surpreendente. Esse conceito foi levando diversos autores a verem nele a abertura de um âmbito da filosofia que certamente era pressuposto, mas ao qual se acenava apenas de um modo fragmentário. A hermenêutica, com alguns de seus conceitos mais conhecidos como compreensão, interpretação, círculo hermenêutico, antepredicativo e précompreensão, abriu um novo espaço na filosofia que tinha diversos lados que o aproximavam da questão do conhecimento. Pela sua procedência da fenomenologia, ela representava uma crítica dos traços modernos da teoria do conhecimento, como a questão da subjetividade, o fundamento, a razão compreendida como

absoluta. Mas, de outro lado, traria uma contribuição não apenas de complementaridade na questão do conhecimento, mas também uma forma nova de expor certos pressupostos do conhecimento tal como era apresentado na modernidade.

A hermenêutica, compreendida desde o horizonte da fenomenologia hermenêutica, não era mais simplesmente um método de interpretação ou de compreensão, mas apontava para condições de possibilidade que acompanham qualquer tipo de conhecimento como era entendido pela teoria do conhecimento. Essa deveria deixar de ser entendida como portadora de pretensões de fundamentação última, como se apresentava a razão moderna. Na hermenêutica vinha se revelando uma forma de conhecimento prévio, que não podia ser elevado a uma teoria do conhecimento, mas que revelava uma ligação básica entre conhecimento e aspectos contingentes e históricos, ligados a um modo de ver abrangente, histórico e operacional. Era assim que a hermenêutica atingia os mesmos objetivos da crítica ao mito do dado. Com isso, a hermenêutica não significava um ataque à razão como a compreendiam os modernos, mas representava a dimensão da historicidade em que essa razão se apoiava, na medida em que sempre já pressupunha a dimensão do compreender. O alcance dos efeitos dessas descobertas era muito mais amplo do que se poderia imaginar, sobretudo pela amplitude que aparecia nas novas formas de pensar as condições de como funciona o entendimento. Surgia efetivamente um novo paradigma na filosofia que não vinha com pretensões imperiais de substituir outros paradigmas, mas que, certamente, não escondia o fato de não se poder mais recusar o caráter de historicidade das condições do conhecimento. É assim que podemos falar numa mudança na filosofia da segunda metade do século XX. E é isso que podemos chamar de uma descoberta de um campo novo de exploração do problema do conhecimento e, portanto, uma epistemologia hermenêutica, o que significa uma virada hermenêutica na questão do conhecimento.

II

A virada hermenêutica na filosofia é uma expressão que está se tornando uma espécie de anúncio de uma mudança na concepção tradicional de conhecimento. Um dos modos de

interpretar esse fenômeno de transformação na filosofia pode ser descobrir o modo como a hermenêutica se opõe à dialética. Aliás, pode-se dizer que a hermenêutica nasceu do contexto, quando não, do ocaso da dialética. Schleiermacher foi o autor que deixou muitas passagens em sua obra onde se observa o nascimento da hermenêutica, na passagem do modo de pensar da dialética para novas formas de pensamento. Mas a obra do autor foi certamente o palco de muitos conflitos, que se apresentavam da aproximação e mesmo da contraposição desses dois conceitos. A dialética, no entanto, continuava a forma predominante na filosofia, principalmente por causa do caráter difuso da compreensão da hermenêutica. Somente com o surgimento da Escola Histórica, na segunda metade do século XIX, muda o cenário em que se desenha uma afirmação mais determinada da hermenêutica no contexto dos problemas da história. E mesmo Dilthey acrescenta, como apêndice de seu principal livro, sobre a questão do conhecimento histórico, uma análise, de poucas páginas, intitulada *Hermenêutica*. E, ao lado de Dilthey, aparece uma particular afirmação da hermenêutica, através de um texto e da correspondência do Conde York.

Tudo que dissemos nesse parágrafo merece, naturalmente, um detalhamento, em lugar apropriado. Trata-se, agora, de perceber o esforço de afirmação da hermenêutica na determinação da própria filosofia. E isso se dá de maneira absolutamente nova na obra de Heidegger em que, já no começo dos anos vinte, aparece pela primeira vez o adjetivo “hermenêutico”, como descrição de algo profundamente diferente na compreensão da filosofia. Mesmo que estudemos a história da hermenêutica até este momento, não encontraremos nenhum tipo de compreensão do conceito como tomou forma na *filosofia hermenêutica* de Heidegger. Esta expressão será acompanhada por outra que será mais explicitadora da radical inovação trazida por *Ser e tempo: fenomenologia hermenêutica*.

Não encontraremos na obra de Heidegger, em momento algum, a hermenêutica adjetivada com o termo *filosófica*. Portanto, quando Gadamer passa a falar de *hermenêutica filosófica*, ele realizou uma mudança na compreensão da hermenêutica, que produziria um cenário muito diferente daquele que aparece em Heidegger. Podemos afirmar que a hermenêutica filosófica de Gadamer recuou diante das pretensões da filosofia hermenêutica de Heidegger, mas, ao

mesmo tempo, ampliou a compreensão de hermenêutica, dando-lhe uma envergadura extraída da própria filosofia, e ao mesmo tempo, tornando-a menos exigente no que se refere à sua diferenciação diante das hermenêuticas científicas. Filosofia se tornara um adjetivo da hermenêutica, assim como existiam outros adjetivos para hermenêutica, como as hermenêuticas bíblica, jurídica, literária, histórica. Mas é claro que o adjetivo *filosófico* passa a ter uma envergadura nova tirada da filosofia e, portanto, também vinha com uma pretensão bem mais ampla que as outras hermenêuticas. Qual seria a relação dessa nova hermenêutica com as hermenêuticas anteriores terminaria sendo o objetivo principal de *Verdade e método*. Denominar a hermenêutica de filosófica dava a Gadamer dois tipos de liberdade. Em primeiro lugar, o autor poderia introduzir uma maneira de compreender diferente daquela das ciências do espírito. Mas, de outro lado, Gadamer, por assim dizer, se libertara do uso estrito de hermenêutica, como aparecia em Heidegger, o que lhe permitia modificar também o seu conceito de compreensão. Com esta manobra, de libertar-se para um uso diferente da hermenêutica nas ciências, e de submeter a filosofia à hermenêutica, Gadamer abriu o espaço onde iria desenvolver sua hermenêutica filosófica.

A ampliação da hermenêutica, de certa forma, para além de qualquer limite, com a adjetivação “filosófica”, traz em si uma pretensão de universalidade. Como determinar essa universalidade será uma das tarefas que se devem enfrentar para compreender *Verdade e método*. Podemos interpretar esta universalidade como sendo uma forma de criar uma disciplina que englobe toda e qualquer atividade do ser humano no campo da interpretação. Isso levaria a uma situação em que tanto o trabalho das ciências humanas que se ocupam com textos quanto o próprio trabalho da filosofia passam a ser englobados numa visão abrangente que envolve toda a pesquisa histórico-filológica, mesmo a da filosofia. Historiadores da filosofia e intérpretes de textos das ciências do espírito são envolvidos num tipo de história que acontece para além deles. Gadamer talvez queira dizer isso com a expressão *história da ação dos textos*. Temos, assim, uma espécie de saber omni-abrangente que se ocupa com o acontecer do sentido, em sua forma mais ampla,

que também inclui a filosofia. Que tipo de filosofia é a hermenêutica filosófica que vem com essa pretensão?

III

Para responder a diversas questões que foram levantadas até agora, temos que retroceder para alguns contextos históricos onde foram geradas diversas formas de entendimento da fenomenologia. Mas, para isso, é preciso fazer antes algumas observações sobre as influências que pesam sobre Gadamer nos anos vinte, e tentar entender qual era a sua concepção de filosofia. O filósofo tivera, em seus anos de Marburgo, uma proximidade muito intensa com os neokantianos e a fenomenologia de Husserl, enquanto preparava a sua tese na área da literatura grega. Quando iniciou um contato mais intenso com o trabalho de Heidegger, foi por este levado a fazer a sua tese de livre docência em filosofia, sobre a questão da ética no *Filebo*. O autor também lembra do impacto que tivera com o projeto sobre a interpretação de Aristóteles que Heidegger enviara para Natorp, candidatando-se para uma vaga na área de filosofia em Marburgo. Trata-se do manuscrito *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles: indicações da situação hermenêutica*, de 1922. Nesse texto já aparecera um conceito de situação hermenêutica que Heidegger procurava descrever como condição para qualquer interpretação.

De todo esse contexto, podemos tirar uma conclusão sobre os processos de elaboração da compreensão da fenomenologia e da hermenêutica como Gadamer iria compreendê-las. Havia, certamente, uma elaboração muito pessoal do filósofo, da questão de como esses dois conceitos deveriam ser compreendidos na filosofia, sendo provavelmente predominante este contexto literário e ético que lhe interessava no estudo do pensamento grego. Gadamer direcionava sua compreensão de fenomenologia para um campo de análise de questões filosóficas que lhe vinham dos neokantianos. É deles que recebe influência também o conceito de compreensão e de sentido. Isso já pode ser visto como um quadro teórico que se distanciava da maneira de Heidegger desenvolver seu conceito de fenomenologia e seu projeto de ontologia hermenêutica. É preciso acentuar que a intenção de Heidegger era desenvolver

com a fenomenologia uma nova filosofia, no sentido de encontrar condições de possibilidade de perguntar pelo sentido do ser. Mas tal projeto de Heidegger, como podemos deduzir de sua formação fortemente escolástica e, sobretudo, marcada pela presença de Suárez, trazia em si também uma influência kantiana, diversa da de Gadamer, pois Heidegger resistia muito à influência neokantiana na interpretação de Kant. Desse modo, os anos de preparação de *Ser e tempo* traziam a herança da problemática ontológica e da questão transcendental de Kant. É desse modo que a determinação provisória do conceito de fenomenologia já se distingue em dois níveis que teriam como objeto o fenômeno, no sentido fenomenológico e no sentido vulgar. Isso já apontava para uma distinção de caráter transcendental, pela qual Heidegger introduziria os dois níveis com que ele separava a fenomenologia em seu sentido propriamente filosófico: a fenomenologia hermenêutica, e a fenomenologia que se ocuparia com o nível puramente apofântico.

A filosofia, para Heidegger, consistia nessa forma de pensamento que dependia, em sua radicalidade, da distinção entre o propriamente hermenêutico, da analítica existencial, e aquele âmbito que investigava as questões lógicas e da enunciação. Assim, o filósofo introduzira um conceito de transcendental ligado ao problema do compreender que era, ao mesmo tempo, um existencial do *ser-aí* como modo de ser no mundo, e remetia para a compreensão do ser. Esta tinha como função primeira deslocar a questão do ser do contexto da tradição metafísica para o campo da fenomenologia e da analítica existencial. Podemos, assim, ver que a intenção de Heidegger era introduzir, além do nível do ente e do outro nível, ligado ao ser, um terceiro nível que, através do *ser-aí*, conduzia à ideia da compreensão do ser. Desse modo, a fenomenologia tem, como hermenêutica da facticidade e da existência, a tarefa de preparar uma nova compreensão do ser, a partir de um conceito de tempo repensado a partir da temporalidade e da historicidade.

Ao contrário desse desenvolvimento de Heidegger, o pensamento de Gadamer não se propunha à tarefa de acompanhar Heidegger no seu modo de usar a fenomenologia hermenêutica para pensar a compreensão do ser. Em *Verdade e*

método, Gadamer afirma que acolheu o conceito de facticidade, mas, deixando de lado a questão transcendental, o aplicaria ao todo da cultura e da história. Portanto, se o conceito de compreensão de Heidegger visava chegar ao problema do ser, no nível da transcendentalidade como a compreendia a analítica existencial, a compreensão em Gadamer é desenvolvida no contexto de um projeto que procura recuperar a historicidade da cultura e do mundo vivido.

Do que analisamos, já decorre a profunda diferença que existe entre o conceito de compreensão nos dois filósofos, e, como consequência, o conceito de hermenêutica. Para Heidegger, a hermenêutica será, basicamente, um adjetivo, cuja função é qualificar a fenomenologia e, em sentido mais amplo, a filosofia. Em Gadamer, ao contrário, o que importará é afirmar o substantivo *hermenêutica* na linha de sua tradição histórica, acrescentando-lhe o adjetivo *filosófica*. Desse modo, a hermenêutica filosófica se coloca mais numa linha husserliana, se lembrarmos o conceito de mundo vivido que se aproxima, inegavelmente, do conceito de historicidade da cultura, de Gadamer.

As observações feitas até agora revelam, portanto, dois caminhos diferentes de entender a questão fundamental da filosofia. Para Heidegger, trata-se de preparar, através da fenomenologia hermenêutica, um novo modo de conceber a questão do ser como um conceito, com que opera a compreensão. Para Gadamer, a tarefa da filosofia, como hermenêutica filosófica, consistirá na questão do sentido, ligado à compreensão da historicidade do mundo vivido. Podemos perceber a diferença decisiva entre Heidegger e Gadamer, observando que no primeiro se apresenta, como âmbito de pensamento, a filosofia hermenêutica, enquanto em Gadamer surge a hermenêutica filosófica. Ainda que tenhamos que reconhecer a vizinhança da obra dos dois filósofos, mostrou-se, de maneira irrecusável, que os dois projetos se distanciam na questão central, e que é preciso encontrar, em meio à proximidade de linguagens teóricas, uma situação muito distinta no contexto da filosofia.

IV

Se, de um lado, Heidegger põe a sua concepção da hermenêutica em contraste com a concepção husserliana de fenomenologia, podemos descobrir, no projeto de Gadamer, um modo diverso de pensar a hermenêutica, com relação a Heidegger. Realmente, a tarefa da hermenêutica passa a ser pensada de maneira diversa, a partir do momento em que o compreender se desliga da questão do sentido do ser. Disso resultava uma questão para cuja solução Heidegger desenvolvera o seu conceito de fenomenologia. Trata-se de superar o naturalismo através de um passo que fora dado pelo modo transcendental, como Heidegger compreendia a fenomenologia hermenêutica. Uma vez desligada a compreensão do conceito de ser, como poderia Gadamer, com sua hermenêutica filosófica, garantir a superação da imediatidade, que poderia torná-la presa do empirismo? Tratava-se de descobrir, para a sua concepção de hermenêutica, um movimento que Heidegger realizara através da facticidade do *ser-aí*, onde se impunha o problema do ser, agora livre do objetivismo ingênuo. Gadamer fala dessa interpretação heideggeriana, como de um novo horizonte que se descerrava em meio ao racionalismo da reflexão transcendental:

A possibilidade de anular (fazer retroceder) essa passagem da intenção imediata e direta para a intenção reflexiva, parecia, então, naquela época, um caminho que se abria para a liberdade. Era a promessa da libertação do inevitável círculo da reflexão. A reconquista do poder evocador do pensamento conceitual e da linguagem filosófica a qual era capaz de garantir, à linguagem do pensamento, uma posição digna ao lado da linguagem da poesia (Gadamer, apud Stein, 2001,152).

Heidegger descobrira nos *actus exerciti* do mundo da vida uma profundidade que não existia nos *actus signati*, isto é, uma coisa era um simples acontecer não reflexivo de um ato psíquico e outra coisa era a remissão desses atos a uma consciência reflexa. Tratava-se da diferença entre percepção interior e observação interior. Gadamer acrescenta, ainda:

Que, com isso, entretanto, se impunha uma tarefa ontológica de pensar o ser, que não era objeto. Isso a consciência filosófica em geral passou a notar apenas através da crítica de Heidegger ao conceito da pura subsistência (*Vorhandenheit*) em *Ser e tempo* (Gadamer, apud Stein, 2001,152).

O autor deve ter percebido que era preciso manter, através da compreensão do ser, uma barreira que impedisse a queda na postura natural. Como, entretanto, se afastara mais na compreensão do sentido, era necessário encontrar um modo que lhe garantisse a superação da imediatidade. Deve ter percebido a dificuldade advinda da desconsideração da diferença ontológica para a sua possível hermenêutica. O caminho que irá encontrar para superar a imediatidade, na questão da vida fática ou na questão do mundo vivido, consistirá num recurso a Hegel. Ainda que tenha realizado uma crítica à autotransparência do pensamento em Hegel, se servirá do movimento hegeliano para pensar a questão da historicidade. Isto aparece de maneira clara quando ele compara seu modo de proceder com o de Hegel. Gadamer formula o núcleo de seu programa hermenêutico da seguinte forma:

Todo saber de si emerge a partir do elemento histórico previamente dado que denominamos, com Hegel, 'substância', porque esse elemento suporta, pré-lineia e delimita toda opinião e todo comportamento subjetivos, e, com isso, toda a possibilidade de compreender uma tradição em sua alteridade histórica. A partir daí, a tarefa da hermenêutica filosófica pode ser caracterizada da seguinte forma: Ela tem de percorrer de volta o caminho da *Fenomenologia do espírito* hegeliana, na medida em que se mostra em toda a subjetividade a substancialidade que a determina (Gadamer, 1972, 307).

Substância significa, para Gadamer, a história enquanto tradição. Ele quer, portanto, dizer que em toda subjetividade existe uma dimensão de historicidade de sentido que deve ser interpretada, mas que não pode ser tornada inteiramente transparente. Esta será, talvez, o motivo principal da presença de Hegel em todo o livro *Verdade e método*. A partir daí serão introduzidos conceitos como consciência histórica, experiência hermenêutica, história da efetuação, e outras expressões semelhantes.

Estamos tratando de uma questão central da hermenêutica filosófica, e que devemos tornar mais clara. Na medida em que Gadamer afasta o conceito ‘transcendental’ já num sentido não clássico, como fora subentendido na fenomenologia hermenêutica de Heidegger, ele tinha que encontrar um outro fator que o libertasse da queda na pura imediatidade. Para isso lhe servira a dialética hegeliana, interrompida no seu movimento para o absoluto, e substituída pela historicidade do sentido. Assim, o filósofo terá à sua disposição vários recursos hegelianos que substituem aquilo que deixara da hermenêutica no sentido de Heidegger, e tinha como ampliar o alcance de sua hermenêutica filosófica, de tal modo que incluísse os múltiplos horizontes de sentido, que lhe traziam a história e o mundo vivido. A dúvida que permanece é se o abandono do nível transcendental da fenomenologia hermenêutica de Heidegger recebera um substituto adequado na dialética hegeliana truncada de seu movimento absoluto.

Sabemos que Gadamer substituiu a dialética pelo jogo da pergunta e da resposta, pela relação entre o todo e a parte, e outras expressões que perpassam *Verdade e método*. Mas uma vez perdida a dupla estrutura que Heidegger introduzira com a fenomenologia hermenêutica, temos que nos perguntar pelo estatuto teórico com o qual Gadamer é capaz de fugir da queda numa espécie de experiência empírica. Teremos que analisar isso com mais cuidado, enquanto avançarmos nossa análise, mas não deixa de ser significativa a dúvida que nos surge quando observamos os enunciados de *Verdade e método*.

V

Se quisermos caracterizar o lugar de meu trabalho no âmbito da filosofia de nosso século (séc.XX), então, devia-se justamente partir do fato de que procurei trazer uma contribuição mediadora entre a filosofia e as ciências, e levar produtivamente adiante particularmente as questões radicais de Martin Heidegger às quais devo coisas essenciais no amplo campo da experiência científica, tanto quanto eu consegui de algum modo alcançar com meu olhar (Gadamer, 1972,504).

Como vemos, Gadamer procurou desenvolver para além do pensamento de Heidegger as questões da hermenêutica filosófica, o que significa que não devemos procurar qualquer tipo de concordância dessas novas questões com a obra de Martin Heidegger, naquilo que elas trazem de novo, o que não quer dizer que Gadamer tenha utilizado de modo diferente inspirações heideggerianas que vão além da concepção da fenomenologia hermenêutica do primeiro Heidegger. Podemos ler, no prefácio da segunda edição de *Verdade e método*, a seguinte afirmação:

O enunciado 'ser que pode ser compreendido é linguagem' deve ser lido neste sentido. Não significa o domínio absoluto de quem compreende sobre o ser, mas, ao contrário, significa o fato de que ser não é experimentado onde algo pode ser produzido por nós e, nessa medida, entendido, mas pode ser compreendido simplesmente ali onde algo acontece. (...) A partir daí levanta-se uma questão da metodologia filosófica. (...) Gostaria de denominá-la o problema da imanência fenomenológica. É realmente verdade que meu livro se situa metodicamente na base fenomenológica. Pode soar paradoxal se, por outro lado, justamente a crítica de Heidegger à postura transcendental, e seu pensamento da 'viravolta', estão situados na base do desenvolvimento do problema hermenêutico universal que estou empreendendo. (Gadamer, 1972, XIV)

Esta confissão de Gadamer mostra o quanto esse pensador afastou o horizonte de sua hermenêutica filosófica, da maneira como Heidegger concebia a hermenêutica. Justamente, como podemos ver em sua obra, ali onde o filósofo abandona o conceito de hermenêutica, Gadamer encontra as bases de sua hermenêutica filosófica. Trata-se, portanto, de uma escolha arbitrária, de consequências muito mais profundas do que em geral pensamos. Ele abandona, precisamente, a postura transcendental, sem a qual, não faria sentido a fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Esta se situa no primeiro Heidegger, e Gadamer encontra os fundamentos da hermenêutica filosófica no segundo Heidegger, em seu pensamento da viravolta.

Como vimos acima, Gadamer queria tornar produtiva sua continuação de Heidegger. Esta produtividade é o conjunto

de análises que encontramos em *Verdade e método*. Como podemos ver, o resultado desta obra conduz para longe de Heidegger, o que quer dizer, para um campo de interesses teóricos que toma uma configuração claramente original e própria. É assim que Gadamer se vê situado na filosofia do século XX.

Afirma o autor:

A hermenêutica filosófica se insere deste modo num movimento filosófico de nosso século que superou a unilateral orientação no fato da ciência, que era evidente, tanto para o neokantismo como para o positivismo da época. (Gadamer, 1972, 514)

Parece que não precisamos acrescentar mais nada para entendermos o modo como deve ser vista a obra principal de Gadamer. Por mais que insista na sua dívida com Heidegger, sua obra produziu um elemento novo na tradição hermenêutica, que ele descreve da seguinte maneira:

Minha pretensão propriamente dita, no entanto, foi e é de caráter filosófico: não o que fazemos, nem o que deveríamos fazer, mas aquilo que, para além de nosso querer e fazer, acontece conosco, está em questão. (Gadamer, 1972, XVI)

Observemos aqui o verbo ‘acontecer’. Num primeiro momento, ele pode nos levar a pensar num *a priori*, num processo de pré-compreensão, mas na verdade, aponta muito mais longe, para o terreno do segundo Heidegger. Neste, o ‘acontecer’ passa a ser o elemento determinante que substitui a posição transcendental (existencial), que, através de um modo novo de compreendê-la, sustentava todos os enunciados de *Ser e tempo*. Podemos ver que o que parecia uma simples manobra de incorporar influências de Heidegger teve duas consequências decisivas para o hermeneuta de Heidelberg. A primeira afasta o seu modo de pensar dos elementos fundamentais que marcam o pensar de Heidegger. A segunda abre um universo teórico e temático que passa a ter uma estrutura descritiva e omni-abrangente de um processo de acontecer ligado à história da ação (efetuação), que marca a universalidade da hermenêutica. Encontramos, portanto, um filósofo que passou a ocupar um

lugar particular na tradição fenomenológica. Seu modo de tornar produtiva a inspiração heideggeriana lhe possibilitou levar a hermenêutica a uma situação que a converteu num conceito incorporado pela filosofia e, ampliando-a, levou-a às suas últimas consequências possíveis. Agora estamos, com *Verdade e método*, no escoadouro das potencialidades de uma longa tradição. Muitos conceitos, vindos de dois séculos de história, chegaram à sua produtividade possível e se esgotaram em sua aplicação. Estamos agora diante de uma paisagem de cujos horizontes surgiram e surgirão apenas epígonos. Gadamer nos deixou como obra máxima a consumação da hermenêutica.

Muitas vezes manifestou-se, contra minhas investigações, a crítica de que sua linguagem era imprecisa. Não posso ver nisso apenas o apontar de uma falha que muitas vezes pode ter havido. Ao contrário, parece adequado à tarefa da linguagem filosófica conceitual, deixar valer com sacrifício da exata delimitação de conceitos, o imbricamento no todo do saber linguístico do mundo, e, com isto, manter viva a relação com o todo. (Gadamer, 1972, 525)

VI

Por mais respeito e consideração que mereça uma obra da grandeza de *Verdade e método*, chegou o momento de aplicarmos ao seu conteúdo alguns padrões importantes para avaliá-lo. Estamos diante de um estilo de trabalho que resultou de uma experiência filosófica de mais de trinta anos, em um dos períodos mais criativos e ao mesmo tempo mais cercados pela incerteza e pelo risco. Os anos entre as duas grandes guerras são também o período do nascimento de algumas vertentes filosóficas que marcaram todo o século XX. Os padrões dentro dos quais se fazia o trabalho filosófico estavam se transformando no meio do tumulto do aparecimento das chamadas neofilosofias. O neo-aristotelismo, o neokantismo, o neohegelianismo, neotomismo, o neomarxismo, o neopositivismo, e outros ressurgimentos da filosofia, revelavam a insegurança diante de iniciativas novas que estavam se gestando na atividade filosófica. A maneira de trabalhar com a filosofia ligava-se fortemente à pressão de uma nova

organização do pensamento influenciado pelo cenário trazido pela afirmação das ciências do espírito. Em vez de os filósofos disporem de modelos de trabalho teórico e de determinados recursos metodológicos, estavam fortemente ligados às individualidades e ao gênio de cada pensador. Enquanto as neo-filosofias ressurgiam nas instituições universitárias, e fora da universidade em grupos heterodoxos, algumas obras afirmaram-se como fenômenos individuais determinantes. Basta lembrarmos *História e consciência de classe*, de Lukács, o *Tractatus logico-philosophicus*, de Wittgenstein, e *Ser e tempo*, de Heidegger, para perceber que, nos anos vinte do século passado, três livros revolucionaram a filosofia. Ainda que as três obras tivessem origem em uma inspiração pessoal, elas ao mesmo tempo, revelam uma inconfundível marca dos debates da época.

Depois da segunda guerra mundial, o trabalho filosófico foi retomado por autores que se inspiraram na criatividade dos deprimidos anos vinte. Estamos fazendo estas considerações históricas para percebermos qual o clima intelectual enfrentou a subjetividade de Gadamer até publicar, em 1960, *Verdade e método*. Nessa obra se reflete, de um modo muito inusitado, o conjunto de influências dos autores em evidência até os anos cinquenta, e o estudo de uma tradição humanista que se desenvolvera na segunda metade do século XIX. Mas isso não é suficiente para podermos fazer o quadro em que se formou o conteúdo daquela obra. Para o leitor atento, torna-se claro que o autor conseguiu a façanha de projetar, ao fim de um longo período de criação e recepção teórica, uma espécie de painel das tendências mais profundas de todas aquelas décadas. Não era uma avaliação ideológica, nem significava uma avaliação moral e política. Pelo contrário, a obra de Gadamer nos dá a impressão de ter sido gerada num silêncio em que foram expressas questões latentes de toda essa época. O livro, portanto, é ao mesmo tempo uma avaliação muito particular de linhas teóricas desenvolvidas em seu passado recente, e representava também um novo sinal da presença da filosofia para além das preocupações puramente científicas. Gadamer estava enraizado num conhecimento do mundo da ciência como poucos filósofos, e queria descobrir nas ciências humanas uma moldura de racionalidade que as sustentava. Daí resulta a questão do método

no título. E, paradoxalmente, junto com ela, uma nova forma de pensar a verdade como um acontecer. Assim visto, o trabalho da hermenêutica filosófica traça o panorama de um mundo para cuja descoberta se exigiam ao mesmo tempo um conhecimento muito amplo da filosofia e o gesto corajoso de alinhar traços convergentes de uma visão unitária.

E apesar disso, podemos ouvir, como uma espécie de desculpa, a forma como o filósofo construiu a linguagem conceitual, muito própria para, através de uma delimitação menos exata de conceitos, apanhar numa rede linguística a relação de seu pensamento com o todo. O que está em questão, em sentido profundo, é que estamos diante de uma obra para onde confluíram elementos de todo o clima teórico da filosofia até os anos sessenta, visto por um homem maduro, mas com a insegurança de uma obra que quase veio tarde. Isso significa que *Verdade e método* terminou sendo um divisor de águas. Depois dele não se podem mais levantar certas pretensões sem que se escute a sábia palavra que nos admoesta, para não passarmos por cima de um todo que só podia ser apanhado com muita sensibilidade teórica. Tem-se, no entanto, a impressão de que, ainda que o filósofo apresente um quadro bem definido do conteúdo de seu trabalho, sentimos a ausência de certo rigor teórico que nem teria lugar num projeto como esse. Ouvimos de Gadamer, em vários momentos do livro, a afirmação de que ele tem pretensão filosófica, como se tivesse um escondido temor diante de trabalhos construídos com um método teórico muitas vezes predominante sobre o conteúdo.

Vamos tentar adivinhar de onde vem essa aparente hesitação, em meio à ousadia de todo o trabalho. Gadamer talvez nos explicasse melhor as questões que vamos expor com a pretensão de entendermos ainda mais as intenções do autor. Em primeiro lugar o filósofo procede de um modo descritivo na apresentação progressiva de seu pensamento. Não se trata propriamente de uma tese com começo, meio e fim. Aliás, não é sem razão que o filósofo publicou um segundo volume, *Verdade e método II*, com trabalhos complementares a *Verdade e método I*. E, além disso, encerra a sua Obra Completa com um precioso volume intitulado *Hermenêutica em retrospectiva*. Quem junta esses três volumes, num projeto de leitura compreensiva, saberá, em pouco tempo, o quanto o filósofo não tinha conseguido dizer na sua obra-prima. Tem-se a impressão de um professor zeloso

que vai acrescentando, a um magistral semestre de preleções, outros semestres para explicá-las.

Mas, observado tudo isso, temos que reconhecer algumas coisas fundamentais. Em primeiro lugar, Gadamer não produziu um paradigma filosófico que lhe servisse de matriz teórica para justificar sua linguagem, seu modo de apresentar a verdade, e sua concepção própria de filosofia. Talvez a beleza do texto surja justamente desse fluir sem limites de uma sabedoria que atropela conceitos e os mistura com o oceano linguístico do mundo ou de um todo. No entanto, não podemos deixar de perceber que o filósofo mantém aberto um âmbito em que se move na sua reflexão e, por isso, recorre a um autor que lhe traz uma unidade, ainda que essa seja apenas uma metáfora de seu próprio movimento. Surpreende-nos, em verdade, a presença de Hegel que percorre toda a obra *Verdade e método*. Mas há nela presente uma concepção hegeliana do saber. Temos uma verdade que acontece na história da hermenêutica, e ao mesmo tempo, nas três partes que compõem o livro: a verdade na arte, a verdade na história, e a verdade na linguagem. Esse saber de modo algum é absoluto. Entretanto, não podemos desconhecer a aproximação que Gadamer faz entre a sua hermenêutica e a dialética hegeliana privada de sua infinitude. Há um fascínio diante desse movimento da fenomenologia de Hegel, como se Gadamer quisesse por em movimento a sua fenomenologia, isto é, a hermenêutica filosófica.

Hegel também é importante para Gadamer, para garantir sua luta contra o imediatismo e para afirmar a constante presença da mediação no movimento da verdade assim como o autor a compreende. E esse movimento que percorre a hermenêutica filosófica, através da relação entre parte e todo, entre a compreensão e a historicidade, tem algo da circularidade hegeliana. Não é, certamente, a circularidade de que Hegel fala quando diz que, na verdade, o resultado deveria ser o começo. O mundo onde vivemos não está jamais acabado, e é por isso que a verdade, de que ele está pleno, não pode eclodir. Estamos aqui diante da circularidade da hermenêutica, solicitando a presença de uma amplitude para a qual apenas serve a metáfora hegeliana de circularidade, e não ela em sua realidade.

Gadamer, no prefácio da segunda edição de *Verdade e método*, justifica essa presença de Hegel. Depois de dizer que

concorda com Kant de que unir com o pensamento, de modo dialético, o infinito ao finito, o ente em si ao humanamente experimentado, o eterno ao tempo, e ainda que considere essas determinações apenas como determinações-limite, a partir das quais não se deixa desenvolver, através da força da filosofia, nenhum conhecimento próprio, continua:

Contudo, a tradição da metafísica e, particularmente, sua última grande figura, a dialética especulativa de Hegel, mantém uma constante proximidade. A tarefa, 'relação infinita', permaneceu. Mas o modo de mostrar isso procura se libertar do cerco, através da força sintética da dialética de Hegel, e mesmo, da 'lógica' resultante da dialética de Platão, e tomar seu lugar no movimento do diálogo, no qual palavra e conceito realmente se tornam o que eles são (Gadamer, 1972, XXIV).

Gadamer reconhece que não aceita a exigência da autofundação reflexiva como ela é apresentada em Fichte, Hegel e Husserl, mas acrescenta:

Mas será sem fundamento o diálogo com o todo de nossa tradição filosófica no qual estamos postos, e que nós, como filosofantes, somos? Necessita de uma fundamentação aquilo que desde sempre nos carrega? (Gadamer, 1972, XXIV)

Apesar de estranharmos esse recurso tão insistente a Hegel, temos que reconhecer que tudo aquilo que de Hegel, sem saber absoluto, atravessa o pensamento de Gadamer, não é apenas uma forma de expressar o processo da compreensão e da interpretação com uma metáfora hegeliana de movimento e circularidade. Pois, com isso, Gadamer tenta extrair de Hegel um movimento de sua hermenêutica filosófica enquanto 'acontecer' (*Geschehen*), aproximando assim a universalidade da ontologia da interpretação como fio condutor de uma teoria universal do 'compreender' (*Verstehen*). Entretanto, esse compreender (*Verstehen*) é genuinamente próprio da filosofia hermenêutica de Heidegger. Não tenho certeza se é intenção de Gadamer aproximar dessa maneira *Geschehen* e *Verstehen*, ainda que me pareça inevitável que isso seja interpretado assim. Já vimos, acima, que é justamente o acontecer, como

Geschehen, que o filósofo utiliza para desenvolver a sua teoria do compreender, a partir do *Verstehen* do primeiro Heidegger. Se for assim, há uma aproximação insustentável de Hegel e Heidegger, através de dois conceitos que Gadamer, aliás, queria que fossem o primeiro título de *Verdade e método: Geschehen und verstehen*, não aceito pelos editores. Não teria esse título sem êxito escondido uma latente vontade de fundir os dois filósofos, onde, justamente, são a origem de duas posições filosóficas absolutamente incompatíveis? De Waelhens já nos dizia que Gadamer fora, em *Verdade e método*, menos totalitário que Hegel e mais ousado que Heidegger.

Podemos perguntar-nos se a obra *Verdade e método* não se tornou, justamente, essa espécie de desaguadouro, aparentemente harmonioso, de um universo conceitual que pretende estar imbricado com o mundo e com o todo, por aproximar, de uma maneira, no mínimo, comprometedora, palavras, conceitos, problemas e expressões linguísticas de universos teóricos incompatíveis porque constituindo paradigmas filosóficos autônomos. É de se pensar se a falta de um quadro referencial teórico, o que não pode escapar a um leitor inteligente, fez com que Gadamer se sentisse autorizado a aproximações filosóficas de difícil aceitação. É por isso que ‘a crítica de que sua linguagem era imprecisa’ pode ter motivos procedentes. Aliás, somos muitas vezes demasiadamente indulgentes com a falta de rigor conceitual da linguagem, quando estamos diante de certas obras que nos envolvem.

Quando nos referimos a uma possível consumação da hermenêutica na hermenêutica filosófica, fizemos uso de uma expressão linguística que pode ter um sentido diferente de fim ou término de algo. Na própria palavra ‘consumação’ vem sugerida a palavra ‘soma’. Não se trata simplesmente de uma soma final. Isso não faria sentido em filosofia. Procuramos interpretar *Verdade e método* como um todo, partindo da ideia de que nela confluíram importantes posições históricas e conceitos de hermenêutica. Mas isso não aconteceu nem de modo inercial nem sem movimentos de transformação.

A hermenêutica como filosofia hermenêutica irá ocupar na história da filosofia um lugar importante na tradição fenomenológica começada por Heidegger. Enquanto uma tentativa de desenvolver uma teoria filosófica da compreensão, a

partir da analítica existencial, Heidegger inaugurou um novo paradigma filosófico. Esse não deveria apenas se contrastar a outros projetos de fundamentação filosófica, como as teorias da substância, as teorias do ser da escolástica, as teorias da subjetividade e da representação da modernidade. Mas a filosofia hermenêutica não pretende resolver e descartar os problemas do conhecimento, ela descerra apenas um âmbito não explorado, as condições prévias que o compreender traz para todo o conhecimento e dessa maneira funda um elemento de historicidade em que se apoia qualquer teoria de racionalidade. Essa intuição, que Heidegger desenvolve na analítica existencial, trouxe consequências inovadoras para a filosofia no século XX. Isso não significa que estamos diante de uma nova teoria filosófica como se apresentavam as teorias metafísicas da tradição. A fenomenologia hermenêutica encontrou, como novo paradigma filosófico, uma inserção no pensamento ocidental, como descrição de uma dimensão que outros filósofos já tinham tocado com recursos menos adequados. Mas o âmbito desenvolvido em *Ser e tempo* trouxe uma formulação, certamente, contingente, na história da filosofia, mas que foi reconhecida como uma inovação essencial.

Quando falamos da hermenêutica filosófica, temos diante de nós o desenvolvimento de uma ideia que pretende dar conta da historicidade do compreender ligado ao universo da cultura humana e do mundo vivido. Gadamer trata, em seu livro, de três aspectos principais de uma análise muito mais ampla que são o acontecer da verdade na arte, na história e na linguagem. Essa enumeração não é exaustiva e poderia ser acrescentada por outros universos temáticos em que fosse possível analisar a forma do acontecer da verdade. Trata-se, portanto, de explorar as três instâncias do mundo vivido que mais se prestam para servir de exemplo do acontecer da verdade. De acordo com a hermenêutica filosófica, o todo da cultura humana deve ser compreendido como envolvido num acontecer da historicidade de um sentido que nunca recuperamos em sua plenitude. Gadamer acertou com esse seu projeto a mais coerente interpretação de como devemos compreender a condição humana na história e na natureza.

Entretanto, não podemos deixar de perceber essa visão do filósofo como uma tentativa de apresentar uma meta-teoria de todas as hermenêuticas. É por isso que De Waelhens assinala,

com razão, quando comenta *Verdade e método* como uma *hermenêutica da hermenêutica*. Essa espécie de teoria geral da hermenêutica é chamada por Gadamer de hermenêutica filosófica porque implica num segundo nível, acima das hermenêuticas particulares, mas o termo 'filosófica' não pretende aqui representar uma filosofia com uma matriz teórica própria. A hermenêutica se insere, neste sentido, na empresa comum das análises de diversos conhecimentos feitas pela filosofia. Não há dúvida que a originalidade de Gadamer consiste no fato de ele, antes de qualquer filósofo, ter produzido uma complexa descrição do modo como deve ser compreendida nossa experiência da historicidade em que estamos inseridos, muito além do que conseguimos recuperar, em sentido pleno.

Ao realizar este empreendimento, de uma *hermenêutica da hermenêutica*, Gadamer extraiu, de todas as hermenêuticas particulares, os traços fundamentais que regem seu método. O fato de o autor recorrer a uma análise específica do acontecer da verdade da obra de arte, a partir de um privilegiado conhecimento do humanismo e das ciências do espírito, representa um modelo particular de hermenêutica elevado a uma compreensão de como operamos como seres humanos na relação com a obra de arte. São possíveis outros modos de ampliar essa interpretação do acontecer da verdade da obra de arte, mas a eles sobra apenas o recurso de escolher outros contextos históricos ou outras épocas e culturas. O que acontece de inovador nesse projeto filosófico é ter explorado momentos fundamentais da compreensão e da explicitação que são os modos pelos quais nos aproximamos da criação humana. Ele não apresenta a filosofia como um sistema, ou como uma teoria. Nessa obra, a filosofia se transforma em explicitação, isto é, em hermenêutica universal da existência humana na cultura.

Com os pontos analisados até agora, podemos chegar mais perto da ideia de que nesse autor nos topamos com a consumação da hermenêutica. Compreender e interpretar, enquanto um acontecer do sentido, cuja historicidade jamais esgotamos, confluem para um vasto painel numa época histórica determinada. Podemos trabalhar de modo semelhante, tendo dele aprendido a lição fundamental de que todo o saber racional se enraíza numa compreensão que nunca pode ser levada a um termo definitivo. Gadamer não nos oferece um paradigma novo

na filosofia. Sua intenção fundamental é tornar produtiva uma intuição da analítica existencial de Heidegger. Aliás, quem seríamos nós se apenas dispuséssemos de uma matriz de racionalidade, sem a sua inserção numa realidade, como o filósofo Gadamer fez com a hermenêutica filosófica? Ele nos instruiu que a hermenêutica se baseia no jogo da pergunta e resposta, e por isso, sempre está num acontecer, em que ela não pretende ter a última palavra.

Porto Alegre, 10 de janeiro de 2011

Bibliografia

GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1960.

STEIN, E. J. *Compreensão e finitude*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.