

3 Hermenêutica filosófica e conhecimento nas Humanidades

Hoy resulta que es lo mismo ser derecho que traidor
 ignorante, sabio, chorro, generoso, estafador
 todo es igual, nada es mejor,
 lo mismo un sabio que un gran profesor
 no hay aplaza'os, ni escalafón
 los inmorales nos han iguala'o
 si uno vive en la impostura
 y otro roba en su ambición
 da lo mismo que seas cura,
 colchonero, rey de bastos, cara dura o polizón.
 Que falta de respeto, que atropello a la razón
 cualquiera es un señor, cualquiera es un ladrón
 mescla'os con Stravinsky van Don Bosco y Lavignon,
 Don Chicho y Napoleón
 Carnera y San Martín
 igual que en la vidriera irrespetuosa
 de los cambalaches
 se ha mezcla'o la vida
 y herida por un sable sin remache
 ves llorar la biblia contra un calefón.¹

Tendo visitado o século XIX como o lugar donde parte a crítica gadameriana da filosofia, ou seja como o lugar em que Gadamer se encontra com o seu problema, será agora necessário entrar no século XX – de Gadamer – para compreender melhor o porque e o como dessa crítica. Essa será a restrição, visto que a filosofia do século XX, não menos que a de outras épocas, oferece um leque infinitamente amplo como para pretender abarcá-lo em sua totalidade. Será inevitável que esta panorâmica tenha também um certo caráter biográfico, pois o pensamento de Gadamer, tanto quanto o de (quase) qualquer pensador, não pode ser desvinculado da sua experiência de vida, mesmo restringindo as referências, sempre que possível, à sua atividade acadêmica.

A filosofia continental (que é a forma como a filosofia analítica saxã se re-

¹“(Siglo XX) Cambalache”, de Enrique Santos Discépolo, 1935.

tere à filosofia não analítica), da forma como emerge no século XX, é menos um tecido uniforme do que uma urdidura de diversas tramas². Assim parece ao filósofo Richard Kearney, que inclui entre essas várias teorias a fenomenologia, a hermenêutica, o existencialismo, o estruturalismo, a teoria crítica e a desconstrução. Tentar abarcar esse imenso mosaico seria ingênuo, mas estou ciente de que o propósito desse capítulo não é menos ambicioso. O que todas as vertentes parecem ter em comum, apesar das diferenças, é uma crítica de quaisquer fundamentos metafísicos ou substancialistas absolutos da verdade e do sentido, e também do positivismo factual. Não parece mais possível compreender o mundo baseados em critérios estáveis de análise, que implicam uma confiança na mensurabilidade do mundo que é agora mais questionável do que nunca antes. Nesse sentido, e ao contrário do que acontece na filosofia analítica, parece haver também um privilégio da atenção na segunda e terceira *Críticas* kantianas, em detrimento da primeira, dedicada à razão e a epistemologia pura. A filosofia do século XX também se caracteriza, aos olhos de Kearney, por uma preocupação e pela intenção de intervenção direta nos acontecimentos do mundo, marcado por eventos terríveis e nunca antes vistos, dos quais os filósofos que nos ocupam foram partícipes ou vítimas diretas. Os traumáticos fracassos políticos e sociais chamam a uma reavaliação de todas as certezas e de todas as visões totalizantes.

Para compreender melhor o lugar da resposta gadameriana nessa urdidura, será preciso recuar um pouco no tempo, de maneira que possa aparecer a especificidade da discussão hermenêutica, que tem sua própria história e seus próprios problemas a resolver, embora seja claramente coerente com o “espírito do tempo”. Começemos, pois, com uma breve pré-história da hermenêutica, que irá perspectivar também a noção de que o antifundacionismo seja uma característica peculiar da filosofia pós-1900. Dois autores interessam especialmente devido à sua relação com o momento cultural em que nasceu a hermenêutica filosófica e ao papel primordial que tiveram nesse movimento, e por isso haverá que deter-se um pouco nas suas formulações. Refiro-me a Daniel Friedrich Schleiermacher e a Wilhelm Dilthey, que foram ao mesmo tempo as referências principais e também os alvos privilegiados da virada hermenêutica do século XX.

²KEARNEY, Richard. *Routledge history of philosophy. volume VIII: Continental philosophy in the 20th Century*. USA: Routledge, 1994. p. 1 “Continental philosophy, as it emerged in the twentieth century, is less a seamless fabric than a patchwork of diverse strands”.

A interpretação é uma disciplina e uma prática antiga, mas o termo *hermenêutica*, com que se denomina a partir da Modernidade a ciência e a arte da interpretação, foi cunhado no período que transcorre entre Francis Bacon (1561-1626), e René Descartes (1596-1650). A etimologia do termo hermenêutica é obscura, mas costuma ser relacionado ao Deus grego Hermes, intermediário entre os Deuses e os homens, e nesse sentido se entende que Platão se referisse aos poetas como porta-vozes dos deuses³. Apesar da sua antiguidade, a hermenêutica não constituiu uma disciplina autônoma até sua reformulação no século XIX. Antes bem, permaneceu como uma ferramenta de interpretação relacionada a um objeto específico, como as sagradas escrituras ou as obras clássicas no trabalho de interpretação filológico. Nessa mesma área, como nos lembra Jean Grondin⁴, foi hermenêutico o esforço de exegese das Sagradas Escrituras realizado por Martinho Lutero no Renascimento e o seu desenvolvimento posterior empreendido por seu discípulo Matthias Flacius (1520-1575). Foi também hermenêutico o renascimento dos estudos de filologia clássica que identificamos no século XVIII. Existe também, além da hermenêutica religiosa e clássica, uma profícua tradição de hermenêutica jurídica, que constitui o terceiro dos objetos particulares tradicionais da sua aplicação.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) foi o responsável pela associação da hermenêutica com a necessidade de uma metodologia das ciências não exatas, e com isso inaugurou uma longa tradição. O motivo de tal associação está, para Jean Grondin, na intenção de Schleiermacher de estabelecer um conceito geral para a compreensão. O estabelecimento deste conceito serviria de base para fundamentar o procedimento da compreensão de uma forma geral. A hermenêutica de Schleiermacher se insere tanto na tradição teológica quanto na filológica, e por isso responde ao mesmo tempo ao ideal de reconstruir o sentido original de um texto e à exigência kantiana de analisar as condições em que a compreensão ocorre⁵. Para ele, de fato, não devia haver diferença entre a interpretação dos textos canônicos e qualquer outro tipo de interpretação de textos seculares⁶. Em

³HEIDEGGER, Martin. *Ontology. The hermeneutics of facticity*. Indiana: Indiana University Press, 1999. p. 6.

⁴GRONDIN, Jean. *Introdução à Hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. p. 94, passim.

⁵RENI BRAIDA, Celso. In: SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica. Arte e técnica da compreensão*. São Paulo: EDUSF, 2006. p.7

⁶SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel. *Hermeneutics and criticism and other writings*.

outras palavras, Schleiermacher unificou as hermenêuticas particulares para dar um suporte racional às regras da interpretação, que permitisse elevar o patamar do conhecimento próprio das *Geisteswissenschaften*, com respeito ao modelo das *Naturwissenschaften*.

A hermenêutica por ele formulada tem duas partes. A primeira é gramatical, técnica e objetiva, pois ele assume que a linguagem em que se expressa o pensamento é supraindividual. A significação formal da gramática e semântica da comunidade em que um texto foi produzido, nunca se encontra completamente disponível para o intérprete, o que exige, portanto, uma recuperação histórica da linguagem para que possa ser estabelecida a sua estrutura objetiva. A linguagem pode ser de fato tratada como um objeto que é previamente dado, com regras estabelecidas, e sem o respeito das quais a comunicação seria impossível⁷. A outra parte do processo de interpretação é psicológica, já que cada discurso procede de um pensamento anterior, interior e individual, que é o objeto específico da compreensão. Essa segunda parte se refere àquilo que não pode ser inferido diretamente da estrutura da linguagem, pois requer uma compreensão capaz de identificar a intenção com que ela é manipulada. O intérprete precisa identificar, através da interpretação psicológica do autor, a maneira como este utiliza a linguagem comunitária que lhe fora previamente dada, e que o pesquisador historicizara e sistematizara. Isto é, o significado de um documento se encontra nas associações particulares entre linguagem e pensamento presentes no texto, que representam a interfase entre o que é dado na percepção, pensado como linguagem pré-existente, e aquilo que é aportado pelo indivíduo espontaneamente.

Schleiermacher pensa que essa dupla característica pertence ao mundo. Nele somos determinados por uma série de regras e leis, mas ao mesmo tempo somos capazes de modificar algumas dessas regras ou pelo menos escolher entre elas. O que não é possível, em última instância, é estabelecer especificamente o ponto em que o que é dado no mundo e o que é projetado pelo indivíduo se conectam e de que maneira o fazem, e portanto a hermenêutica deve ser considerada uma arte mais do que uma ciência *stricto sensu*. A relação mundo-mente, é para Schleiermacher imediatamente dada na percepção (concepção que dará muito o

Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. Viii.

⁷SCHLEIERMACHER, Fiedrich Daniel. *Hermeneutics and criticism and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. xi.

que falar) e particular a cada indivíduo. Em outras palavras, dada a imediação, que se parece mais a uma sensação ou a um certo “tom” da percepção, do que a um processo divisível em etapas, entre o Eu e o mundo, sua tematização lógica se torna inacessível para nós. Essa imediação tem sido interpretada como uma reação à razão, ou como um signo da tendência romântica a atribuir relevância a um sentimento, ou à unidade, antes do que a qualquer explicação lógica. Essa foi exatamente a crítica que Hegel lhe fez. Mas antes de qualificar a Schleiermacher simplesmente como romântico, o que não pretendo negar, é importante ressaltar que a sua insistência na impenetrabilidade de tal relação não é derivada de uma rejeição dos procedimentos da ciência (de outra forma não se entenderia sua intenção de separar ciência e religião) mas antes da sua convicção da impossibilidade de chegar a um conhecimento absoluto.

A base da teoria da interpretação linguística de Schleiermacher é a pressuposição da universalidade do mal-entendido, ou seja, a concepção de que o mal-entendido é a regra e não a exceção na comunicação humana. Essa premissa funciona como uma espécie de dúvida metódica capaz de suspender todas as presunções do intérprete, pois a possibilidade de superar o onipresente equívoco depende da sua capacidade de reconstruir o sentido do texto do ponto de vista do autor. Vale lembrar que esta identificação do sentido do texto com o ponto de vista do autor, foi a maior crítica que recebeu o pensamento de Schleiermacher⁸, pois tal solução reduziria a totalidade hermenêutica ao contexto de uma vida individual. Contudo, é importante notar que o mal-entendido não é um obstáculo estritamente negativo, e que nele se coloca também a possibilidade do acordo sobre o que se está discutindo. Schleiermacher afirma taxativamente que: “Qualquer tipo de desacordo pressupõe o reconhecimento da identidade (*sameness*) de um objeto, assim como a necessidade da relação entre pensamento e ser... Pois se subtrairmos essa relação entre o pensamento e o ser, não haveria desacordo, mas antes, ao permanecer o pensamento só em si mesmo, haveria só diferença”⁹. Nessa formulação se encontra o fundamento dialético da interpretação, que não procura verdades eternas através de uma linguagem transparente, pois estas são impossíveis de

⁸GRONDIN, Jean, *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. p. 123-134.

⁹SCHLEIERMACHER, Fiedrich Daniel. *Dialektik*. Apud _____. *Hermeneutics and criticism and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. Xxvii. Nessa e em todas as citações desse texto, tradução própria da versão em inglês.

apreender, mas antes verdades particulares que possam ser aceitas na base do acordo (ou do desacordo). Conseqüentemente, para Schleiermacher, “a primeira regra [da interpretação] é: construir a partir do inteiro valor prévio da língua, comum ao escritor e ao leitor, e procurar somente neste a possibilidade de interpretação”¹⁰. A conclusão de que a compreensão só pode existir baseada no diálogo se depreende também, no caso de Schleiermacher, da sua descrença na possibilidade de estabelecer juízos sintéticos puramente lógicos, possibilidade que aparece formulada na *Crítica da razão pura*¹¹. Segundo esta leitura, se o significado de uma frase fosse completamente derivável da sua gramática e sintaxe, isto é, da sua forma “pura”, por exemplo, então poderíamos traduzir palavras e textos de uma língua para a outra só com achar a palavra equivalente em cada uma das línguas. Mas sabemos sobejamente que isso não é possível, pois para entender um texto e para traduzi-lo, precisamos conhecer a cultura onde foi produzida de forma a identificar o sentido concreto em que uma declaração é proferida, assim como identificar também o que vem da nossa própria cultura para não confundir sentidos que podem ser completamente diferentes. Mediante o desenvolvimento destes postulados, ele estabeleceu a base dialógica da compreensão, que será de fundamental importância para estudos posteriores, e principalmente para Gadamer.

Nas teorias de Schleiermacher, considerado por muitos (junto com Lutero) como o fundador da hermenêutica, se encontram muitos dos fundamentos da hermenêutica que hoje denominamos tradicional ou romântica. Entre eles, a atenção à estrutura da linguagem e à psicologia como meios necessários para a interpretação, assim como a ideia de que a compreensão é o resultado da relação do todo e as partes, que está diretamente ligada a sua concepção de Deus, e cuja versão secularizada é o conhecido “círculo hermenêutico”¹². Junto a eles, e principalmente ligada a essa ideia de Deus como a intuição da totalidade que garante o conhecimento, se encontra a dependência, criticável, dos pressupostos cartesianos, e claramente a convicção de que a consciência histórica permite alcançar uma compreensão objetiva do momento de produção do texto e do autor abstraindo de alguma forma dos próprios condicionamentos históricos.

¹⁰SCHLEIERMACHER, Fiedrich Daniel. *Hermenêutica. Arte e técnica da compreensão*. São Paulo: EDUSF, 2006. p. 70.

¹¹Idem. *Hermeneutics and criticism and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p. xxi.

¹²Ibidem. p.xv.

Seguindo os passos de Schleiermacher, Wilhelm Dilthey (1833-1911) visou fundamentar gnoseologicamente a autonomia das ciências do espírito. Mas ele também tentou se contrapor ao mesmo tempo ao romantismo, ao idealismo e à lógica de John Stuart Mill, (1806-1873) que submetera as ciências humanas ao ideal metodológico naturalista¹³. É importante lembrar que o esforço de Dilthey, apesar de procurar uma especificidade para as *Geisteswissenschaften*, estava também por isso diretamente regrado pelo desafio posto pelo modelo das ciências naturais. É por esse motivo que Dilthey começou sua indagação estabelecendo como alicerce da objetividade uma reflexão psicológica descritiva que entende, já que o seu objeto é a alma, ao invés de explicar, como fazem as ciências da natureza.

Na sua obra tardia, e depois de receber inúmeras críticas, Dilthey propôs dois novos conceitos complementares para fundamentar a especificidade das disciplinas históricas, o de *vivência* e o de *entendimento*. Segundo esta nova proposta, as ciências do espírito se distinguem das ciências da natureza por terem uma relação diferente com seu objeto. A compreensão, para Dilthey, significa uma autorreflexão para o interior, pois é daí que provém a expressão, como um paralelo à investigação da natureza que persegue a causa de uma consequência observável. Essa concentração no interior do sujeito supõe que a origem de toda experiência são as vivências internas, e por isso a compreensão do outro se produz quando somos capazes de reconstruir uma instituição, um poema, uma declaração ou uma atitude a partir da memória interna das nossas próprias experiências. A isto chama Dilthey *empatia*, e essa empatia constitui a forma mais elevada de compreensão¹⁴. O interior também é o lugar em que se percebem a mudança e a permanência, o passado e o futuro como uma continuidade que emana da própria vida: “Só porque a vida é ela mesma uma conexão estrutural de experiências – isto é, relações experienciáveis – é que se dá a conectividade da vida. Esta conectividade é apreendida em termos de uma categoria mais abrangente que é uma forma de juízo a respeito de toda a realidade – a relação entre o todo e as partes.”¹⁵ Isto equivale a colocar por um lado, a hermenêutica como método de interpretação, que ainda

¹³GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 28.

¹⁴DILTHEY, Wilhelm. “The understanding of other persons and their life expressions”. In: MUELLER-VOLLMEN, Kurt (ed.). *The hermeneutics reader*. New York: Continuum, 2006. p. 159.

¹⁵Ibidem. p. 151. Nessa e em todas as citações desse texto, tradução própria da versão em inglês.

deve receber regras universais para evitar o equívoco, e por outro lado a historicidade do homem¹⁶, como as duas bases da compreensão¹⁷. Considerando a vivência interna como origem da expressão e da compreensão, ele entende que cada instância da compreensão abre um novo mundo. Um conhecimento que se fundamenta exclusivamente na razão, como queria Kant, não seria capaz de apreender o homem inteiro, na diversidade de todas suas forças¹⁸. O domínio das ciências do espírito é o da liberdade e da vontade, e não o da necessidade, que constitui o interesse das ciências naturais. Em 1903, em um discurso por ocasião do seu 70 aniversário, Dilthey explicava sua posição da seguinte maneira:

Encaminhei-me a investigar a natureza e a condição da consciência histórica: uma crítica da razão histórica. Essa tarefa me conduziu ao 'problema'. Quando se segue a consciência histórica em suas últimas consequências surge uma contradição ao que parece irresolúvel: a última palavra da visão histórica do mundo é a finitude de toda manifestação histórica, seja uma religião ou um ideal ou um sistema filosófico, por tanto, a relatividade de todo gênero de concepção humana das coisas, tudo flui em processo, nada permanece. Contra isto se levanta a necessidade do pensamento e o afã da filosofia de um conhecimento de validade universal.¹⁹

Para ele, na contradição reside tanto o desafio quanto a possibilidade: é impossível pensar o presente sem que este se transforme já em passado, ou a experiência sem que ela se transforme na análise de diferentes estados que vemos autonomamente, mas cujo movimento de mudança em si é para nós invisível. O conhecimento do mundo construído pela mente depende da experiência da história, e do outro, e todas as categorias que utilizamos para analisar a realidade provêm da atenção focada em algum aspecto dessa experiência: elas são formuladas ao identificar algum detalhe que apresenta uma contradição e exige ser repensada²⁰. O privilégio do homem moderno, o da consciência histórica, consiste em perceber a particularidade dos seus próprios pontos de vista. O problema associado a este privilégio é o de encontrar uma forma de controlar essa relatividade, de maneira tal que possa existir ciência, ou seja, conhecimento verdadeiro e confiável. Para Dilthey a consequência de uma tomada de consciência a respeito da his-

¹⁶STEINER, George. *Heidegger*. Portugal: Publicações Dom Quixote, 1990. p. 68.

¹⁷GRONDIN, Jean, *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999. p. 147-156.

¹⁸DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: FCE, 1944. p. 15.

¹⁹Ibidem. p. XX (grifo do autor).

²⁰DILTHEY, Wilhelm. "The understanding of other persons and their life expressions". In: MUELLER-VOLLMEN, Kurt (ed.). *The hermeneutics reader*. New York: Continuum, 2006. p. 156-157.

toricidade não é de forma alguma a impossibilidade do conhecimento objetivo. Muito pelo contrário, ele se dispôs a fazer para a História o que Kant fez para a razão pura, resolvendo esta “contradição *ao parecer* (grifo meu) irresolúvel”. A historicidade do sujeito que conhece deve ser objetivável como condição para superar o relativismo inerente à condição histórica. Tal objetivação é a tarefa, e só é possível em razão da consciência da sua própria historicidade. Todo o esforço de Dilthey se orienta portanto para a formulação desse conhecimento de validade universal, que elevaria a História ao mesmo patamar de verdade que ostentam as ciências naturais. No fundo o que Dilthey pretendia era uma objetividade que concorda com o velho ideal rankeano do esquecimento de si: “ser conscientemente um ser condicionado”²¹. Ou, em palavras do próprio Dilthey, devemos pensar que “O mundo espiritual é, em si mesmo, conexão de realidade, molde de valores e reino de fins, e tudo isso em proporções de uma riqueza infinita dentro da qual o eu pessoal vai se plasmando em nexos efetivos com o todo”²². A consciência histórica consiste nesta possibilidade de avaliar cada época a partir do seu próprio centro, que é alcançada metodicamente abandonando os preconceitos da época em que se vive. Esse método consiste em reviver empaticamente, através do recurso às próprias vivências, as manifestações que se apresentam ao espírito. Nesse sentido, a objetividade é possível não a partir de um saber absoluto do espírito, como foi proposto por Hegel, mas através da *experiência* histórica: “por mais impenetrável que seja o seu fundamento, a vida histórica não é desprovida do poder de conhecer historicamente a sua possibilidade de ter um comportamento histórico”²³. Ou seja que quando Dilthey se refere à experiência como possibilidade do compreender (do tipo de conhecimento que cabe às ciências humanas), que é um fenômeno em última instância interno, está falando especificamente da consciência histórica, um conhecimento tal de si próprio que permitiria identificar os preconceitos que norteiam a nossa compreensão do mundo, e principalmente do mundo histórico. O homem pode não saber nada da história, mas ele *sabe* que é histórico. O reconhecimento da relatividade fornece a condição para uma dúvida hiperbólica que acaba cancelando a relatividade inerente à historicidade: “Recrear e reviver o alienígena e passado mostra claramente como a compreensão depende

²¹GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 30.

²²DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: FCE, 1944. p. XXI.

²³GADAMER, Hans-Georg. *Op.cit.* p. 30.

de um talento especial e pessoal. Mas, como isso é uma condição significativa e permanente da ciência histórica, o talento pessoal se transforma em uma técnica que se desenvolve junto com o desenvolvimento da consciência histórica.”²⁴

Gadamer nos ajuda a perceber justamente a maneira de que maneira aquilo que Dilthey considerava um método universal para as ciências humanas não é compatível com sua própria *Lebensphilosophie* (filosofia da vida²⁵). E tal incompatibilidade se deve precisamente àquele modelo das ciências naturais que permanece latente, e que Dilthey não pretendeu abandonar. Em palavras de Gadamer,

a possibilidade humana do pensamento reflexivo, não coincide em verdade com a objetivação do conhecimento através do conhecimento científico. Este último requer uma explicação que lhe é própria. Ela se encontra na conexão entre 'vida', que sempre implica consciência e reflexividade (*Besinnung*) e 'ciência', que se desenvolve a partir da vida como uma de suas possibilidades.²⁶

A possibilidade da ciência não está, desta forma, associada intrinsecamente à vida, como sugere a estrutura da compreensão diltheyana e seus níveis progressivos de compreensão. A ciência não é um patamar de compreensão superior ao do entendimento do dia a dia, mas antes uma das suas formas possíveis. A crítica de Dilthey não se dirige à filosofia iluminista em seus pressupostos, e sim ao seu intelectualismo e dogmatismo²⁷. Seu objetivo continua sendo, vale lembrar, elevar as ciências do espírito ao patamar de objetividade e validade das ciências naturais, e não questionar a possibilidade de uma ciência objetiva, e por isso, assim como a filologia é a arte da interpretação dos registros escritos do passado, a hermenêutica vem a ser a sua ciência²⁸.

A vida para Dilthey carrega em si mesma uma reflexividade, que não precisa transitar pela ciência para constituir-se em um saber. Este saber é objetivado principalmente na arte, mas se encontra em todas as formas “sólidas” (moral, direito ou religião), que constituem o meio ético do homem, e que são o objeto da reflexão das ciências. Mas para ele a consequência imediata desta percepção, é

²⁴DILTHEY, Wilhelm. “The understanding of other persons and their life expressions”. In: MUELLER-VOLLMEN, Kurt (ed.). *The hermeneutics reader*. New York: Continuum, 2006. p. 161.

²⁵Para o conceito de *filosofia da vida*, Cf. Capítulo 1 desse trabalho.

²⁶GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 12.

²⁷Ibidem.. p. 35.

²⁸DILTHEY, Wilhelm. “The understanding of other persons and their life expressions”. In: MUELLER-VOLLMEN, Kurt (ed.). *The hermeneutics reader*. New York: Continuum, 2006. p. 161.

que a objetividade do conhecimento científico é “um desdobramento das tendências naturais da vida”²⁹, já que ela própria é pensada como autoconhecimento. A vida exige uma reflexão que não parte do esquecimento da tradição. Ao contrário, é a partir da experiência da vida real, da tradição presente na vida real, objetivada em instituições e costumes, que a necessidade da reflexão se apresenta por si mesma. Se o homem só se libera da sua particularidade através da atividade voltada à comunidade, isto é, voltada às objetivações da vida, então conhecer estas objetivações é uma atividade tão natural quanto objetiva por definição, pois ela implica uma tomada de consciência (*Besinnung*, que em alemão também designa a recuperação dos sentidos, a volta a si de quem desmaiou) a respeito da vida. Consciência histórica é portanto sinônimo de objetividade e não de relativismo. O conhecimento sobre a vida deve aspirar a transformar-se em uma objetivação em si mesma. Vemos portanto que no pensamento de Dilthey a dúvida metódica se (con)funde com a dúvida que provém da experiência histórica efetiva, como se a primeira fosse uma extensão da segunda. Em consonância com a hermenêutica romântica, Dilthey acaba ocultando a diferença entre a dúvida metódica e a dúvida inerente à experiência histórica. Ele concebe a história como um texto que pode ser decifrado, pois carrega em si o seu significado, que se apresenta evidentemente ao intérprete, eliminando assim, na prática, a distancia histórica e a historicidade que é própria do ato da compreensão.

Dizia que Schleiermacher e Dilthey foram tanto alvos quanto protagonistas da virada hermenêutica, e isso é muito claro se atendermos às aguerridas reações que o historicismo e o romanticismo geraram na Alemanha. Grondín incluso afirma que “Heidegger e Gadamer serão os depositários imediatos da herança de Dilthey, mas sem perder de vista a integração do problema hermenêutico no contexto relacionado com os nomes de Nietzsche, Husserl y Freud. Assim, farão próprio o interesse de Dilthey pela vida histórica e também o radicalizarão ao descartar sua busca de uma segurança metodologicamente garantida do entender como um resto metafísico”³⁰. No final do século XIX a refundação da cultura aparecia como uma tarefa urgente, perante um mundo que tinha se tornado tão complexo

²⁹29 GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 34

³⁰30 GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. p. 33.

quanto superficial³¹. Nem a relação entre consciência histórica nem a necessidade de uma tal objetividade estavam tão claros quanto para Dilthey. Contra os avanços do historicismo considerado o símbolo de um saber fragmentado e anedótico, o que se conhece como o terceiro Humanismo reivindicou a necessidade de uma tradição ativa, capaz de mobilizar aqueles que dela faziam parte. Friedrich Nietzsche (1844-1900) criticou ferozmente o tipo de saber acessório e indistinto que a burguesia com seus ideais de formação tinham promovido, onde o importante era o conhecimento de episódios que possibilitaram a sociabilidade e não o desenvolvimento de uma cultura autêntica, profunda e mobilizadora. Ele identificou o afã de passado da época como uma doença, uma febre histórica, e uma virtude hipertrofiada³². Ao contrário, reivindicava um saber propriamente alemão, um renascimento do mito alemão, ainda por fazer, que substituísse a multiplicidade fragmentada de formas em que tinha se tornado a cultura (*Bildung*)³³. Na virada do s. XIX para o XX na Alemanha, apareceu nesse sentido uma dupla semântica para o antigo ideal de *Bildung*: por um lado haveria uma falsa *Bildung*, cujas fontes eram a industrialização e modernização, que significava o abandono dos velhos valores da nobreza e sua substituição pelo simples gosto, a moda e o culto aos heróis. Por outro lado, existia a possibilidade de uma verdadeira formação, que seria ao mesmo tempo o remédio para o mal daquela formação superficial e burguesa, pois não procurava conhecimento acessório e sim o verdadeiro desenvolvimento interno do indivíduo³⁴. E a história e a ciência estavam definitivamente ligados a essa decadência cultural que o novo programa de formação devia subverter. A ciência tornou o conhecimento uma colcha de retalhos, dividindo-o em uma série de áreas especializadas que não se comunicam, e que são o território privativo de especialistas. Se a história podia provar cientificamente que cada tempo teve seus próprios valores, e que eles não podem ser avaliados fora do seu horizonte particular, então tampouco haveria no presente valores que pudessem ser invocados, não haveria melhores nem piores, nem grandeza, nem vileza³⁵, igual que no tango que serve de epígrafe a esse capítulo. Para estes flibusteiros, o único valor possível é o

³¹ASSMAN, Aleida. Construction de la mémoire nationale: une brève histoire de l'idée allemande de Bildung. Paris: Ed. De la Maison des sciences de l'homme, 1994. p. 73.

³²NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 6.

³³ASSMAN, Aleida. Op. cit. p. 66-68.

³⁴Ibidem. p. 63-64.

³⁵NIETZSCHE, Friedrich. Op. cit. p. 15.

do progresso do conhecimento pelo conhecimento, onde a ampliação do acúmulo de informação é a própria meta³⁶, sem que isso se traduza na construção de um ser humano mais elevado: “Nossa cultura moderna não é nada viva, porque não se deixa de modo algum conceber sem esta oposição [forma e conteúdo]; ou seja, ela não é nenhuma cultura efetiva, mas apenas uma espécie de saber em torno da cultura”³⁷. O homem vive entulhado de cultura, sem possuir cultura histórica alguma, sem que o conhecimento se torne o fundamento da unidade cultural que deve ser construída. Esse conceito de vida, e particularmente o caráter produtivo que ele carrega, teve amplias implicações para a hermenêutica. Enquanto filólogo, Nietzsche não abandona o passado, mas se revolta contra um conhecimento do fenômeno histórico que o desconheça como questão vital. E se trata de uma questão vital porque é um ato criativo, que não se refere simplesmente ao reflexo objetivo dos eventos do passado, e sim a um processo de interrogação vital, que é a forma em que se experimenta a realidade da história, sempre como uma nova experiência. E aqui é difícil não perceber sua relação com Heidegger, tanto no que se refere à crítica que realiza à cultura, quanto ao caminho alternativo que propõe. Germán Cano, em seu artigo sobre essas relações nos lembra que “o que nele [em Nietzsche] se chama embrionariamente 'força plástica' ou *memento vivere* tem a ver com esse 'acontecer' ou paixão que abre o espaço do *Dasein*. Nietzsche impulsiona o debate entre hermenêutica e método, mas, antes de tudo, entende a vida como um processo de defundamento existencial, de abertura ao outro”³⁸. Ou, em palavras de Jean Grondin, “Nietzsche tinha posto em marcha uma universalização revolucionária do enfoque perspectívico e interpretativo, cuja consequência pode ver-se legitimamente na hermenêutica do século XX”³⁹. Naturalismo e historicismo, duas formas do mesmo positivismo, como dirá também Husserl⁴⁰, parecem ser, na virada do século, os dois grandes inimigos da filosofia, do conhecimento e da cultura.

³⁶NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p. 31.

³⁷Ibidem. p. 35.

³⁸CANO, Germán. “Abismos y puentes de la hermenéutica”. in: MUÑOZ; FAENA (eds.). *Caminos de la hermenéutica*. Madrid: Editorial biblioteca Nueva, 2006. p.184. Nessa e em todas as citações desse texto, tradução própria do original em espanhol. Note-se que a palavra “desafundamento” (em espanhol desfundamiento) está sempre relacionada a expressões como perder o fundo um barril ou uma bolsa.

³⁹GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. p. 29.

⁴⁰DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p.33.

Foi nessa Alemanha que nasceu, em 11 de Fevereiro de 1900, Hans-Georg Gadamer, filho de Emma Karolina Johanna Gewiese (1869-1904) e Johannes Gadamer (1867-1928), este último reconhecido professor de Farmácia em Breslau, e mais tarde na Universidade de Marburgo. Nesse mesmo ano morria Friedrich Nietzsche, sem que isso signifique que sua influência tenha sido menos importante no século XX. Houve inclusive quem caracterizara, não sem razão, toda a era atual como “pós-nietzschiana”⁴¹. Este novo século, apesar de ser um século sem Deus, prometia bastante, a julgar pela sua primeira década. Nesse mesmo ano de 1900, Sigmund Freud (1856-1939) publicava *A interpretação dos sonhos* e Edmund Husserl (1859-1938) o primeiro volume das suas *Investigações lógicas*, destinado, no mesmo espírito de, e igualmente contra Dilthey, a refutar a psicologia associacionista de John Stuart Mill⁴². Mahler estreava sua *Quarta sinfonia* e na física Max Planck desenvolvia a teoria quântica. Em 1903, Gottlob Frege publicava suas *Leis fundamentais*, com um apêndice dedicado a mostrar uma solução ao “paradoxo” Frege-Russell, que não convenceu ninguém, iniciando uma crise nas matemáticas que ainda hoje permanece irresolúvel, e que se relaciona com a própria noção de “fundamento”. Não serão aqui discutidas as teses de Frege. Interessa só assinalar que ele é considerado o antepassado direto de Bertrand Russell (1872-1970) e de Edmund Husserl, e o elo de ligação destes com a crítica à filosofia de Kant, que caracteriza a filosofia contemporânea⁴³.

Quando Dilthey morreu, Gadamer tinha 11 anos e vivia em Breslau, hoje Polônia, onde cursou dois semestres na Universidade. Nessa cidade cursou o segundo grau e começou seus estudos de filosofia, depois de tomar cursos em várias disciplinas, como história da arte, literatura e história. Seu interesse pela filosofia foi marcado pelas incertezas da Primeira Grande Guerra, que começou quando Gadamer tinha 14 anos e assistia ainda ao Instituto. No início da guerra, Gadamer fazia parte dos entusiastas do enfrentamento bélico, porém com o decorrer das atrocidades foi sentindo na carne própria a chegada ao fim de toda uma cultura. A guerra trouxe uma reavaliação dos ideais de progresso, não como uma conclusão lógica ou abstrata derivada das discussões filosóficas, mas como algo palpável no

⁴¹BERND, Magnus; HIGGINS, Kathleen. *The Cambridge companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. I.

⁴²DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 28.

⁴³Ibidem. p. 27.

dia a dia dessa geração, que percebeu com clareza que qualquer intenção de continuidade com a geração anterior estava descartada de antemão. O neokantismo e a consciência cultural da época liberal perdiam forças, ao tempo que florescia o expressionismo na arte e na vida, e a nova consciência histórica se expressava em obras como *O declínio de Ocidente* (1918) de Oswald Spengler, e *Considerações de um apolítico* (1918), de Thomas Mann. Nesse primeiro ano na universidade, Gadamer frequentou o curso de Richard Hönlwald⁴⁴, filósofo adepto do neokantismo e dedicado à teoria do conhecimento, que fora aluno de Alois Riehl e também o supervisor da tese de doutorado de Norbert Elias. Essa foi, segundo palavras de Gadamer, “uma primeira introdução à arte do pensar conceitual”⁴⁵. Para Jean Grondin, provavelmente o maior atrativo que estas lições tiveram para Gadamer foi a afirmação de que apesar de tudo que tinha acontecido no mundo e na filosofia, a filosofia e a ciência não eram incompatíveis, possibilidade que ele só reencontrou quando conheceu Heidegger em 1923⁴⁶. Essa afirmação de Hönlwald se movia, contudo, sempre dentro da demonstração científica da verdade e da necessária fundamentação metodológica e sistemática de qualquer conhecimento. Concepções estas que Gadamer viria a questionar em profundidade muito mais adiante, mas que estavam já presentes nos seus primeiros escritos acadêmicos. Ironicamente, foi justamente Heidegger, o segundo dos grandes mestres de Gadamer, quem acabou com a carreira acadêmica de Hönlwald, escrevendo um parecer condenatório ao ser consultado em 1933, quanto à necessidade da sua destituição devido a suas origens judaicas⁴⁷.

Em virtude da delimitação deste trabalho ao âmbito restrito da filosofia alemã na qual cresceu o pensamento de Gadamer, e apesar da sua importância para o pensamento deste século, não será possível tratar aqui do trabalho de muitos filósofos relacionados a esta virada, como é o caso de Bertrand Russell. Edmund Husserl, em troca, representa uma importante referência para a hermenêutica filosófica, principalmente no que diz respeito ao seu desenvolvimento da fenomenologia, em pleno auge nos anos iniciais de formação de Gadamer. Ele mes-

⁴⁴Cf. <http://phaidon.philo.at/asp/rhonigswald.htm>. Acessado em 10/01/2010.

⁴⁵GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. p. 479-480.

⁴⁶GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. p. 93.

⁴⁷Ibidem. p. 101.

mo descreve sua aproximação como fenomenológica⁴⁸. E portanto será necessário olhar um pouco mais de perto para dentro do pensamento fenomenológico para compreender o que isso significa.

Podemos começar mesmo pela crítica kantiana à qual já se fez referência, pois mediante a sua teoria dos atos intencionais, Husserl rejeitava justamente a divisão kantiana entre fenômeno e nómeno, considerando a intencionalidade como a nossa forma de estar aberto ao mundo. Para Husserl, quando pensamos em coisas do mundo, estamos lidando com as coisas mesmas, e não com intermediários mentais das coisas. Por tanto, se estivermos pensando em termos fenomenológicos, a questão da concordância entre o que pensamos e dizemos e os objetos da realidade, não se apresenta como um problema. Se o que pensamos na nossa consciência interna é o objeto mesmo que existe no mundo, qualquer mediação entre essas aparentes duas instâncias se torna desnecessária. O erro do naturalismo, que começa muito antes de Kant, com o abandono da geometria euclidiana na época de Galileu é, para Husserl, a separação entre o mundo da intuição e o mundo das ciências. A análise fenomenológica revela que existe um nível de consciência nas ações humanas, que, ao contrário do que promove a ciência autônoma, não pode ser reduzida a processos quantificáveis nem explicado como produto de sequências causais⁴⁹. A tarefa da filosofia é por isso justamente a de retomar a confiança na racionalidade das nossas impressões do mundo, às quais os métodos científicos sempre estão relacionados. Em outras palavras, o sucesso da autonomização da ciência em alguns campos não justifica a extensão da abstração em todos os campos do conhecimento. Husserl pretende de fato encontrar a base do nosso mundo conceitual na nossa experiência imediata⁵⁰. O que sustenta essa procura é antes de mais nada o critério de imediação, que já tinha aparecido em Schleiermacher. E, contudo, a base do conhecimento fenomenológico tem sua referência em Descartes, enquanto devemos suspender o mundo e isolar a única realidade cuja existência se impõe. Este movimento, nomeado *epoché*, nos permite ver a realidade dos nossos pensamentos, ou seja, os fenômenos que aparecem para o nosso

⁴⁸Cf. o prólogo à segunda edição de *Verdade e método*.

⁴⁹MORAN, Dermot. "Towards an assessment of twentieth century philosophy. In: _____. (Comp.) *Routledge companion to XX century philosophy*. New York: Routledge, 2008. p. 24.

⁵⁰HINTIKKA, Jaakko. "The phenomenological dimension". In: SMITH, Barry (ed.). *The Cambridge companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 82.

espírito⁵¹. À *epoché* se segue a redução *eidética*, na qual percebemos as estruturas gerais do ser, e a esta, a redução *transcendental*, em que se apresentam as modalidades do aparecer. Os objetos pensados são ao mesmo tempo um elemento da realidade existente e um elemento da consciência. Portanto, não há o objeto por um lado, e a imagem desse objeto por outro lado, e por isso Husserl pôde expressar-se com a famosa frase “*zu den Sachen selbst*” (às coisas mesmas), o que por sua vez traz sérias consequências para a teoria da representação:

É por isso um erro fundamental supor que a percepção (e qualquer outro tipo de intuição das coisas, cada uma à sua maneira) não consegue entrar em contato com a coisa mesma. (...) Deus, o Sujeito do conhecimento absoluto e perfeito, e por isso também de qualquer percepção adequada possível, naturalmente possui o que para nós, seres finitos, é vedado: a percepção das coisas em si mesmas. Mas essa visão é absurda. Ela implica que não há *diferença essencial* entre o transcendente e o imanente.⁵²

No segundo momento fenomenológico, o da constituição, o sujeito se apresenta um mundo concebido como “horizonte de sentido”. No terceiro momento, o da redução transcendental, a consciência redescobre em si mesma o “mundo vivido”, necessariamente intersubjetivo.⁵³

Em seus escritos tardios, Husserl chama a atenção para a circularidade da compreensão, reconhecendo a impossibilidade de atingir conhecimentos verdadeiros e definitivos não como um fato negativo, mas como uma característica da compreensão humana⁵⁴. Já que não é possível procurar verdades eternas, elas devem ser consideradas dentro dos horizontes em que se apresentam.

Gadamer retoma esse conceito de horizonte, que fora originalmente levantado por Nietzsche, e mais tarde apropriado por Husserl, segundo o qual o homem não é capaz de ver para além do seu próprio limite histórico ou cultural. Tal limitação de perspectivas é porém necessário para o desenvolvimento sadio de qual-

⁵¹ DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 30.

⁵² HUSSERL, Edmund. *Collected works*. Boston: Martinus Nijhoff publishers, 1983. § 43. (grifo do autor). Tradução própria da versão em inglês. “It is thus a fundamental error to suppose that perception (and every other type of intuition of things, each after its own manner) fails to come into contact with the thing itself. (...) God, the Subject of absolutely perfect knowledge, and therefore also of every possible adequate perception, naturally possesses what to us finite beings is denied, the perception of things in themselves. But this view is nonsensical. It implies that there is no essential difference between transcendent and immanent”.

⁵³ DELACAMPAGNE, Christian. *Op. Cit.* p. 31.

⁵⁴ MORAN, Dermot. “Towards an assessment of twentieth century philosophy. In: _____. (Comp.) *Routledge companion to XX century philosophy*. New York: Routledge, 2008. p. 25.

quer criatura. Para Nietzsche o historicismo, que significa a consciência da relatividade de qualquer horizonte é a um tempo grandioso e destrutivo, pois inibe nossa possibilidade de acreditar absolutamente em qualquer coisa. Destarte nada tem sentido em si mesmo, o que opera uma liberação a respeito de regras arbitrárias e autoimpostas, mas através da liberação da tirania dessas regras, acabamos destruindo também a vitalidade cultural⁵⁵.

Na fenomenologia de Husserl, ao contrário do que acontece com Nietzsche, o horizonte não é um conceito estático, pois ele se movimenta toda vez que devemos ignorar alguma coisa para focar-nos em outra⁵⁶. Para Walter Lammi, esse horizonte é ahistórico, uma perspectiva que aparece algo contraditória ao ler os § 81 e 82 da *Ideia da fenomenologia*⁵⁷, e se entendermos ahistórico como algo desprovido de historicidade. Nesses parágrafos Husserl se refere à tridimensionalidade do tempo fenomenológico como uma experiência do tempo que se diferencia do tempo cósmico, e que não pode ser medido em termos do calendário, pois ele permite reconstruir na consciência os diferentes modos de ser temporais de uma mesma experiência. Acontece que o que é posto entre parênteses na redução fenomenológica, é justamente o tempo “cósmico” ou objetivo, de maneira tal que possa aparecer o tempo imanente da experiência, e por isso, a rigor, não se trataria de uma redução ahistórica. As três dimensões desse tempo da experiência são o que passou, o que vem (ou o que venho depois), e a simultaneidade, que transforma as duas anteriores em um sempre novo “agora”, que se modifica toda vez que pensamos qualquer outra das duas categorias. Esse agora é ao mesmo tempo retenção do passado e projeção do futuro, ambos “ausentes” imediatamente e porém presentes como parte do *agora*⁵⁸. O horizonte fenomenológico de Husserl se refere por isso ao “mundo próprio” no duplo sentido do que está aí realmente, e do que está presente para o sujeito, e assim o horizonte de cada experiência são as possibilidades que vão se reformulando na medida em que a experiência transcorre. Helmut Kuhn⁵⁹ define três significações básicas para o horizonte husserliano:

⁵⁵NIETZSCHE, Friedrich. *Complete Works*. Edited by Oscar Levy. Edimburg: The Edimburg Press. Volume 12: Beyond good and evil. § 188.

⁵⁶LAMMI, Walter. Gadamer's 'correction' of Heidegger. In: *Journal of the history of ideas*. Vol 52, N 3 (Jul-sept., 1991. University of Pennsylvania press. p. 494.

⁵⁷HUSSERL, Edmund. *Collected works*. Boston: Martinus Nijhoff publishers, 1983. §81-82.

⁵⁸DOSTAL, Robert. Time and phenomenology in Husserl and Heidegger”. In: GUIGNON, Charles. *The Cambridge companion to Heidegger*. USA: Cambridge University press, 1993. p. 147.

⁵⁹KUHN, H. Philosophical studies in memory of E.H. Marvin Farber, 1940. apud FERRATER

1) O horizonte como a circunferência ou esfera última dentro da qual aparecem inscritas todas as coisas reais ou imaginárias; 2) O horizonte como o limite da totalidade das coisas dadas, e ao mesmo tempo como aquilo que as constitui enquanto todo e; 3) o horizonte como algo “aberto por natureza”. Que horizonte e temporalidade devem ser compreendidas como um só conceito, já é bastante claro. Robert Dostal aponta também que nos seus últimos escritos, Husserl redefine a relação entre a temporalidade e o sujeito-objeto. Nessa última formulação, que permaneceu inédita até depois da publicação de *Ser e tempo* de Heidegger (1927), e na qual parece presente a crítica do discípulo, ele estabeleceu a anterioridade da temporalidade à constituição do sujeito e do objeto. Quero dizer, o tempo deixou de ser algo construído pelo sujeito para transformar-se na origem da possibilidade de compreensão de sujeito e objeto. Mas não só isso. O *agora* que contém com essa última guinada, não somente o passado e o futuro, mas também o sujeito e o objeto, é a única coisa que permanece, e por isso se vivencia como absoluto. Vivemos sempre no agora, do qual não é possível fugir, pois essa é a forma em que o mundo se apresenta a cada vez. Portanto, o *agora* é o fundamento da temporalidade como forma de ser do homem, como retenção (do que passou) e projeção (do que vem), onde já se vê a dificuldade de se tratar de uma fenomenologia baseada no ego⁶⁰.

Christian Delacampagne adverte que a filosofia de Husserl não representa um verdadeiro hiato a respeito da filosofia kantiana ou cartesiana. Apesar de ter resgatado a filosofia do psicologismo e da abstração kantiana, a reformulação fenomenológica se inscreve, tanto como o daqueles, no projeto de tornar a filosofia em uma ciência rigorosa⁶¹, e daí decorre sua crítica ao historicismo de Dilthey. Os filósofos que aderiram à fenomenologia depois de Husserl, também pensavam estar contribuindo para esse projeto, com exceção, claro, de Heidegger. A relação entre Husserl e Kant é indiscutível, assim como a similaridade do objetivo: fundar um conhecimento que escape ao relativismo⁶². Contudo, a comunidade de meios mediante os quais se pretende atingir esse objetivo é discutível, como assinala por

MORA, José *Diccionario de filosofía*. 5 ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. p. 872.

⁶⁰DOSTAL, Robert. Time and phenomenology in Husserl and Heidegger. In: GUIGNON, Charles. *The Cambridge companion to Heidegger*. USA: Cambridge University press, 1993. p. 149-150.

⁶¹DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 34.

⁶²DOSTAL, Robert. Op. cit. p. 145.

exemplo o artigo do dicionário de Ferrater Mora sobre Husserl, onde se explica que o termo utilizado por Husserl é *Wissenschaft*, que mais do que como ciência, deve ser compreendido como “saber”, no sentido de um saber rigoroso⁶³. Se bem o sentido da utilização do termo é discutível, o retorno de Husserl ao idealismo parece incontestável se não considerarmos os já citados últimos escritos, que acusam uma relação problemática com o trabalho de Heidegger. Esse resíduo cientificista foi também percebido pelos contemporâneos de Husserl, e vivido como uma desilusão, pois se esperava da fenomenologia que ela fosse realmente uma refundação das bases da filosofia, fora da, cada vez mais questionável, dinâmica de sujeito e objeto.

Para Gadamer, que é um dos muitos filósofos que tomou ideias da fenomenologia, o horizonte tampouco é estático, e assim como nenhum homem existe sem os outros, nenhum horizonte histórico pode estar isolado ou fechado. Os horizontes, incluído o horizonte que envolve o passado e que chamamos tradição, estão sempre em movimento e possuem uma temporalidade específica que se parece bastante àquela que se encontra no último Husserl. Dessa maneira ele pode dizer que o encontro com a tradição nunca é uma aceitação sem mais do transmitido, mas que a conservação do passado só faz sentido no plano do agora, como parte do presente do intérprete. Contudo, Gadamer concorda com Nietzsche ao reconhecer que o horizonte limita perspectivas particulares em momentos particulares, e isso como uma condição inescapável da formação. A diferença está em que uma tal consciência histórica não produz para Gadamer a impossibilidade de acreditar em qualquer verdade, ao contrário, torna possível encontrar novas verdades, ou seja, expandir o horizonte da compreensão. Está claro, principalmente no que diz respeito à noção de horizonte que vem sendo discutida, que não se trata já do mesmo tipo de verdade que o historicismo pretendia achar. Ao contrário da concepção nietzschiana, para Gadamer a distância temporal é um fator positivo para o descobrimento da verdade, embora isso nunca signifique um conhecimento total ou definitivo, nem científico, nem unitário.

O outro conceito que Gadamer retoma da fenomenologia de Husserl é o de “objeto intencional”, isto é, o objeto da consciência como temporalmente constituído na consciência, que está diretamente relacionado à noção de horizonte. Ele

⁶³FERRATER MORA, José *Diccionario de filosofía*. 5 ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. Verbete “Husserl” p. 883.

apoia a rejeição de Heidegger do conceito husserliano de uma consciência pura que se caracterizaria pela sua intencionalidade, porém acredita que é correto sustentar que os objetos que se encontram no mundo só aparecem através da nossa perspectiva sobre eles. Isso não significa uma relativização situacional do mundo, mas antes o fato de que estes são a continuidade (ou simultaneidade) com a qual as sombras das várias perspectivas da percepção de objetos se sucedem⁶⁴. Com isso estamos novamente no território da temporalidade horizontal. Em cada perspectiva existe um “mundo em si mesmo” (um horizonte), com sucessivos momentos, sem que isso signifique pôr em questão a sua existência, ou sua identidade (*Selbigkeit*), pois apesar da diferença de perspectivas, podemos sempre reconhecer que se trata do mesmo objeto. Essa percepção do tempo não se compõe das categorias “passado-presente-futuro”, mas antes é percebida como a forma básica e imediata na qual se dá toda experiência. O objeto que percebemos é sempre um e o mesmo, pois ele se apresenta à consciência na forma de simultaneidade de passado-presente-futuro. De qualquer forma, o conceito de horizonte também foi retomado por Heidegger, e a ele será preciso recorrer para compreender o significado particular que assume na hermenêutica de Gadamer, pois para ele, o horizonte não está atrelado a uma redução.

Mais acima dizia que em 1918, poucos meses antes do final da guerra e ainda em Breslau, Gadamer tinha se matriculado na Faculdade de Filologia, mas ele ficou desiludido logo no primeiro semestre, devido à extrema formalidade na exposição dos seus professores⁶⁵. Os últimos tempos da guerra foram talvez os que proporcionaram a experiência mais patente daquilo que hoje entendemos como o fim da certeza proporcionada pelas ciências. Um fim das certezas que na Alemanha foi acompanhado pela pobreza, a fome e o desespero, e também pela vergonha nacional que significaram a derrota e o tratado de Versalhes. Já falamos

⁶⁴LAMMI, Walter. Gadamer's 'correction' of Heidegger. In: *Journal of the history of ideas*. Vol 52, N 3 (Jul-sept., 1991. University of Pennsylvania press. p. 496.

⁶⁵GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: uma biografia*. Barcelona: Herder, 2000. p. 88.

sobre as aulas que Gadamer teve junto ao professor Hönigswald, que foram uma importante marca na sua formação. A outra forma de escapar do incômodo que lhe provocava essa formalidade de pretensão científica da filologia, foi dedicando-se ao Oriente, estudo que também foi mobilizado pela leitura do livro *Europa und Asien*, de Theodor Lessing, em que se desmitificava o mito do avanço científico-tecnológico do homem ocidental.

No ano de 1919, ano em que começava a experiência da República de Weimar, Gadamer retornava a Marburgo junto a sua família, encontrando também um ambiente universitário diferente ao que ele conhecia. À época da sua chegada se encontrava em pleno auge a teologia dialética tributária de Karl Barth, sobre um fundo impregnado da filosofia da vida inspirada na crítica de absolutamente tudo encarnada por Nietzsche, e a decorrente preocupação com o relativismo histórico. Também chegavam ao ambiente acadêmico os escritos relacionados ao grupo de Stephan George (1868-1933), com que Gadamer travara conhecimento em Breslau, e a quem se aproximou ainda mais em Marburgo, através do teórico literário Ernst Robert Curtius e de sua amizade com vários membros do grupo de George. Este grupo era conhecido como o *George-kreis*, e embora bastante autoritário em sua organização, era revolucionário na sua forma de vida e nas suas concepções da arte em relação ao conhecimento⁶⁶. O oposto a essas tendências autoritárias e elitistas eram representadas pelo historiador da arte Richard Hamman, que fora aluno de Georg Simmel e de Wilhelm Dilthey em Berlim. Ele exibia tendências socialistas que o levaram a uma posição marginal, e contudo, muito destacada no ambiente acadêmico de Marburgo. Como a maioria dos estudiosos daquela época, para Hamman também havia chegado o fim de uma cultura, mas essa cultura em decadência era para ele a cultura do individualismo e do liberalismo ocidental. As discordâncias de Gadamer com Hamman, estavam relacionadas principalmente à proximidade do último com o decisionismo científico de Weber, que sustentava uma neutralidade da ciência com a qual naquela época era muito difícil concordar⁶⁷. Gadamer lembra dessa sua chegada à universidade de Marburgo como um tempo de crítica de todas as teorias estabelecidas, marcada pelo desespero e a pobreza do pós-guerra, mas também pela sensação de que alguma coisa estava

⁶⁶Cf. HARDIN, James (ed.). *A companion to the works of Stephan George*. Nova Iorque: Camden House, 2005.

⁶⁷GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: uma biografia*. Barcelona: Herder, 2000. p. 127-128.

se formando em meio à intensa crítica da cultura e à revalorização da arte⁶⁸. A certeza de que a ciência e a filosofia como sistema científico não podiam já dar conta das necessidades do conhecimento e da ação, combinava-se com a intuição de que uma outra forma possível de compreender estava aparecendo.

Gadamer completou o doutorado em 1922, em um Marburgo convulsionado pelo tremor dos alicerces kantianos e científicos, sob a influência quase paternal de Nicolai Hartmann (1882-1950), “que se enfrentou ao sistematismo idealista de Paul Natorp”⁶⁹ (1854-1924), seu mestre. Este último fora membro da *Escola de Marburgo*, que participara do movimento *zurück zu Kant* (de volta a Kant) no final do século XIX. Só para frisar a importância desse movimento vale lembrar que dele também participou Ernst Cassirer (1874-1945), cuja *Filosofia das formas simbólicas* (1923-1925-1929) seria, anos depois, uma refutação, ainda válida, da inelutabilidade da finitude humana promulgada por Heidegger. Depois da morte de Herman Cohen em 1918, fundador da *Escola de Marburgo*, Paul Natorp pôde se dedicar a seus interesses místicos, principalmente a respeito da sua interpretação de Platão⁷⁰, que outrora fora guiada pela filosofia transcendental de Kant. Esse conflito entre a demanda científica, e o interesse pela arte e a mística aparece na tese de doutorado⁷¹ de Gadamer, que foi orientada por Natorp. Nela se sustenta um argumento que depois será desenvolvido com mais detalhe na obra de Gadamer, e que exhibe bem esse conflito: o de que inclusive o relativismo demanda para si uma pretensão de objetividade⁷², pois de não ser assim, ele cairia em uma contradição consigo mesmo. A obra principal de Nicolai Hartmann foi *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (Princípios de uma metafísica do conhecimento)*, e nela se criticava a tendência dos fenomenólogos ao idealismo lógico, demonstrando que “o problema do conhecimento não é psicológico nem lógico, mas essencialmente metafísico e ontológico”⁷³. Grondin afirma que o realismo de Hartmann, que se apoiava na fenomenologia de Scheler mais do que na de Husserl, foi uma espécie de mediador entre os mestres neokantianos de Gadamer (Hönigswald, Natorp e Hartmann) e Heidegger. Nesse clima de incertezas, a fe-

⁶⁸GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. p. 481.

⁶⁹Ibidem. p. 483.

⁷⁰Posição que lhe valeu o apelido de “Platorp” entre os seus colegas e alunos.

⁷¹GADAMER, Hans-Georg. *Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*, Marburgo (Philosophische Fakultät) 1922 (inédita).

⁷²GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. p. 118.

⁷³GURVITCH *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*. Buenos Aires: Losada, 1939. p. 209.

nomenologia proposta por Husserl deixava de ser uma resposta à procura por uma filosofia não-sistemática, devido à sua aproximação ao idealismo transcendental, em um retorno frustrante ao neokantismo. Foi então que Gadamer conheceu Martin Heidegger (1889-1976), que livrou a filosofia da ambição sistemática e global e do fundamento na autoconsciência⁷⁴.

Karl Löwith foi discípulo e amigo de Heidegger, e companheiro de estudos de Gadamer. Ele entende, e isto é uma opinião bastante difundida, que a filosofia da existência, na qual costuma ser classificado o pensamento de Heidegger, procede da ruptura com a culminância do idealismo alemão, cuja figura mais proeminente foi Hegel. A ruptura, que se expressa na utilização de termos como “realidade efetiva”, e “existência”, é dirigida particularmente contra a unificação hegeliana de razão e natureza e mais amplamente contra a filosofia como pensamento contemplativo e racional da realidade. Heidegger descrevia os tempos em que vivia em termos de “Ser-interpretado”, um “hoje” cuja consciência histórica é um mero organizar que procede mediante a comparação de formas⁷⁵, todas elas iguais e logicamente intercambiáveis. Essa rejeição à totalidade da existência é, continua Löwith, unânime entre os “hegelianos de esquerda”, como Feuerbach, Marx, Stirner e Kierkegaard, que reconheceram a inadequação do pensamento do ser em geral, e o reduziram à particularidade da existência do homem histórico⁷⁶.

O trabalho de F. W. J. von Schelling (1775-1854) tinha já mostrado a negatividade da filosofia hegeliana, que apesar de proclamar a unificação de ser e existência (termos previamente opostos pela escolástica) tentava incorporar a existência como parte da essência do ser. Ao invés disso, Schelling propôs uma filosofia positiva, ou seja, uma filosofia do que efetivamente existe. Com Soren Kierkegaard (1813-1855), que por sua vez tornou-se uma figura muito presente em tempos da formação de Gadamer⁷⁷, a questão do ser passou a ser entendida de forma completamente diferente. Ele reconhecia a existência do ser como um dado bruto, e com isso a possibilidade ou não dessa existência deixava de ser o problema principal a ser pensado. Em outras palavras, com Kierkegaard, a pergunta que a filosofia se faz deixou de ser a de “o que é o ser”, e “porque ele pode existir”, para

⁷⁴GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993 p. 483.

⁷⁵HEIDEGGER, Martin. *Ontology. The hermeneutics of facticity*. Indiana: Indiana University Press, 1999.p. 34.

⁷⁶LÖWITH, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Buenos Aires: FCE, 2006. p. 8.

⁷⁷GADAMER, Hans-Georg. Op. cit. p. 482.

partir do fato consumado e irrevogável de que ele existe, e assim perguntar-se sobre a maneira *como* ele está aí. A tese que sustenta essa formulação é a de que “a essência do *Da-sein* não é outra coisa que a pura *existência*, o próprio ser relativamente a”⁷⁸. A filosofia da existência deixa de se perguntar pelas significações existenciais das relações humanas, e parte para a exploração do indivíduo mesmo, dentro do qual existir significa encontrar-se perante o nada. As perguntas da filosofia da existência parecem assim partir do pressuposto de que nada pode explicar satisfatoriamente o motivo da existência, o motivo de encontrar-se em um mundo sem possibilidade de escapar dele nem de voltar a um estado originário, considerando como fato que antes da existência, antes de estar o ser envolvido no mundo, não há ser, não há absolutamente nada. Gadamer reconhecia este surgir da filosofia existencial como uma reação condizente à situação do pensamento da época, e o dele próprio: “A situação hermenêutica da qual eu partia estava dada pelo fracasso da tentativa de restauração do idealismo romântico. A pretensão de integrar na unidade das ciências filosóficas as ciências empíricas da época moderna, que encontrou sua expressão no conceito de uma 'física especulativa' (segundo o título de uma revista), era irrealizável”⁷⁹. Karl Jaspers e Martin Heidegger se apropriaram da noção de existência de Kierkegaard, assim como da sua visão de um mundo em dissolução que se encaminhava à catástrofe. O primeiro o fez sob o título de “filosofia da existência” e o segundo com o nome de “analítica fundamental ontológica do *Dasein*”.

Em 1923 Gadamer começou a estudar com Martin Heidegger, afastando-se do seu protetor Richard Hartmann e com ele, de todo seu passado neokantiano. Heidegger, com quem passou o verão de 1923, em que foi ditado o curso sobre a “hermenêutica da facticidade”, exerceu um forte efeito em Gadamer, e de fato é difícil exagerar a importância que o seu pensamento e o seu temperamento têm para a filosofia hermenêutica. Com ele, aprendeu Gadamer “a conduzir o pensamento histórico à recuperação das propostas da tradição (...) a experiência hermenêutica fundamental”⁸⁰. Com Heidegger redescobriu Gadamer o valor dos gregos, e sobretudo dos diálogos platônicos, com que já estava bastante familiarizado, e nos quais encontrou a “inocência” necessária para entregar-se ao movimento do

⁷⁸LÖWITZ, Karl. Op. Cit. p. 12. Nessa e em todas as citações desse livro, tradução própria da versão em espanhol.

⁷⁹GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. p. 187.

⁸⁰Ibidem. p. 484.

pensar mesmo. Esse frescor que Gadamer encontrou nos textos gregos se deve a que a partir da perspectiva heideggeriana, eles começaram a ser lidos como perguntas e interpelações dirigidas aos contemporâneos, e ainda mais valorizados por não estarem tingidos pela desacreditada autoconsciência moderna.

No seu trabalho, e de forma similar a Husserl, Heidegger se refere ao tempo como horizonte possível de qualquer compreensão do ser. Parece conveniente para essa discussão retomar esse conceito como fio condutor, embora seja necessário compreendê-lo no novo contexto. Há que lembrar em primeira instância que, em *Ser e tempo* (1927), o *Dasein* é definido em termos de tempo⁸¹ e não de substância, ou, em outras palavras, a existência humana é pensada como o acontecer entre o nascimento e a morte. A temporalidade é assim vista como um existencial (ou existenciário), uma categoria do Ser⁸². O *Dasein* considerado como tempo, não se relaciona com os objetos em volta através de uma análise do que eles possam ser. Antes de qualquer teorização voluntária, esses objetos aparecem na medida em que nossas ações quotidianas os demandam. Este é o modo de ser mais fundamental, mais básico do *Dasein*, que Heidegger chama Ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), e se caracteriza pela invisibilidade dos objetos enquanto objetos em si. Eles estão à mão, estão disponíveis para seu uso, e entanto isto aconteça de forma natural, ninguém pensará acerca da sua funcionalidade ou falta de utilidade. A possibilidade da teorização, só aparece na medida em que alguma coisa no mundo deixa de cumprir sua função para o nosso projeto, para o que estamos fazendo, e com isso deixa aparecer a complexa rede de que se compõe nosso mundo, e que tinha, até então, permanecido invisível. No exemplo de Heidegger, o martelo que o artesão usa na sua oficina não aparece inicialmente como o objeto “martelo”, que tem certas características, e é feito de tal o qual material, mas antes como a ação do martelar, quando precisamos, por exemplo, pregar duas tábuas⁸³. Estamos em um mundo que está simplesmente disponível, pois se apresenta em uma ordem que não exige ser questionada a cada ação. Nesse sentido o horizonte pode ser pensado como o “mundo” no qual o ser cai, que não é questionado, pois assim é recebido, assumido como algo previamente dado. “O 'aonde' do 'arrebato'

⁸¹HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: FCE, 1951. §5.

⁸²Idem. *Ontology. The hermeneutics of facticity*. Indiana: Indiana University Press, 1999. p. 26.

⁸³HEIDEGGER, Martin. Op. cit. §15.

inerente ao êxtase temporal é chamado por Heidegger 'esquema horizontal'⁸⁴, e existem para ele três esquemas horizontais: o do advir, o do haver sido, e o do presente⁸⁵. Simplificando grosseiramente podemos dizer que o *Dasein* (Ser-aí), possui uma estrutura temporal constituída de três instâncias: em primeiro lugar, o ser lançado, compreensão ou existir, nomes que se referem à forma do “advir”; em segundo lugar, a facticidade ou disposição, que, como estrutura pré-existente corresponde ao “haver sido”, e finalmente a “queda”, que corresponde ao presente, ao ser com outros seres-no-mundo. A unidade do horizonte desse *Dasein* temporal é baseada no “cuidado” (*Sorge*), cuja temporalidade constitui uma unidade “extática”, denominação derivada de êxtase, na sua acepção de “aquilo que sobressai”. O presente é transcendente no sentido em que, como para Husserl, ele contém tanto o “sido”, ou seja a facticidade, quanto o advir, ou seja a compreensão. A terminologia utilizada por Heidegger, que pode facilmente tornar-se um quebra-cabeças, pretende justamente radicalizar o que Husserl tinha caracterizado como “agora”, esse tempo denso no qual não se conectam o passado e o futuro cronológicos⁸⁶, mas antes a experiência presente do tempo que contém a experiência do que já foi e o que está por vir⁸⁷.

Por isso a reformulação existencial, ou seja pensado em termos do *Dasein*, do círculo hermenêutico que corresponde ao primeiro Heidegger (o que acaba com *Ser e tempo*), é outra noção importante para Gadamer. Nele não se pergunta se ele é um círculo vicioso ou não, pois o que importa é em que momento e como o ser entra nele, pois esse momento é o do acesso à verdade compreendida como o fato da existência. Da mesma forma como acontece com o vir a ser da obra de arte, este tornar-se existência, é sempre um evento histórico. “A expressão 'círculo hermenêutico' sugere na realidade a estrutura do ser-no-mundo, isto é, a superação da cisão entre sujeito e objeto na analítica transcendental do ser-aí levada adiante por Heidegger”⁸⁸. Tanto para Gadamer quanto para Heidegger, a compreensão corresponde ao modo de ser do homem, entendido este como acontecer temporal horizontal. Compreender não é, devido a sua originalidade enquanto característica

⁸⁴FERRATER MORA, José *Diccionario de filosofía*. 5 ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. p. 873.

⁸⁵HEIDEGGER, Martin. *Ontology. The hermeneutics of facticity*. Indiana: Indiana University Press, 1999. §69.

⁸⁶Ibidem. §5.

⁸⁷DOSTAL, Robert. Time and phenomenology in Husserl and Heidegger. In: GUIGNON, Charles. *The Cambridge companion to Heidegger*. USA: Cambridge University press, 1993. p. 156.

⁸⁸GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. p. 331.

do Ser-no-mundo, um simples movimento voluntário da subjetividade, mas antes a forma primigênia em que este se relaciona com o mundo. Gadamer concorda totalmente com Heidegger a respeito da imediação da pré-estrutura da compreensão, como uma característica do *Dasein*. Mas para ele, ao referir-se ao conhecimento da tradição, o círculo deve ser compreendido como o movimento pneumático entre intérprete e texto, no qual a pré-estrutura consiste nos pré-conceitos e antecipações do intérprete a respeito daquilo que é interpretado. Pode-se argumentar que essa estrutura dialógica da compreensão tenha mais a ver com a dialética platônica do que com Heidegger. Mas com isso Gadamer não se afasta tanto de Heidegger, pelo menos no sentido de que a compreensão é entendida como fusão de horizontes, horizontes que contém a tríplice temporalidade que caracteriza o Ser do homem, tanto do lado do intérprete quanto daquele que é interpretado. Por isso, para nenhum dos dois pode existir compreensão “pura”, como Husserl sustentava, desde que o *Dasein* implica a pré-estrutura da compreensão, que em Gadamer se manifesta como pré-conceito. Tampouco pode existir nenhum objeto que simplesmente esteja aí, se atendermos à significação de Ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*), de que estamos tratando. Essa noção será por sua vez a base do conceito gadameriano de jogo, o que em ambas formulações impossibilita qualquer separação entre o objeto e a sua compreensão. Nesse preciso lugar, podemos ler também o que Gadamer chama de interpelação ou chamado ao diálogo, ou, para sermos mais precisos, história efetiva. O círculo hermenêutico, que para a hermenêutica romântica significava o procedimento e a premissa metodológica da união do todo e as partes, deixa de ser um atributo do ato subjetivo de compreender, para tornar-se uma característica existencial (um existenciário, na terminologia de Heidegger), e por isso ele é efetivo, constante e, a maior parte do tempo, imperceptível.

Sobre esse assunto, Heidegger ministrou um curso em Friburgo no semestre de verão do ano de 1923, ao qual já se fez referência alguns parágrafos acima, cujas notas foram mais tarde publicadas sob o título “Hermenêutica da facticidade”⁸⁹. Esse curso, além dos outros quatro que tomou nesse semestre, foi também o primeiro contato que Gadamer teve com Heidegger. Nele se discutiu precisamente o caráter do ser *aí* (*Da-sein*), onde o importante da definição é justamente esse *aí*

⁸⁹A versão aqui utilizada é: HEIDEGGER, Martin. *Ontology. The hermeneutics of facticity*. Indiana: Indiana University Press, 1999.

(da), e onde se evita particularmente uma definição do homem em sua relação com Deus, ou com o mundo, com o objetivo de não cair em tais determinações anteriores. Heidegger se refere também ao *aí* do *Dasein* como o “ente que somos”, no sentido em que não se trata do ente descrito a partir da sua exterioridade, como se estivéssemos olhando para ele (para nós, no caso), mas a partir do fato de que ele existe⁹⁰. Ou seja que não interessam aqui as determinações ou atributos exteriores do *Dasein*, mas aquilo que o constitui enquanto tal. Também nesse texto, Heidegger explica o porque da utilização da denominação hermenêutica, e isto é de suma importância para o desenvolvimento do pensamento de Gadamer, embora ele mesmo não utilize a palavra até a preparação de *Verdade e método* no final dos anos 50. Heidegger recorre ao uso grego da palavra “hermenêutica”. Em Platão, a hermenêutica se relaciona com o *logos*, e quer significar vontade e desejo antes do que interpretação teórica, como aconteceria posteriormente. A hermenêutica assim relacionada ao *logos* nos lembra que aquilo que se transmite ao interlocutor é o que nós mesmos vemos, ou seja, quando nos referimos a alguma coisa, expressamos o ente da forma em que ele se apresenta para nós e não um ente abstrato. Para Aristóteles, por sua vez não muito distante de Platão, *hermeneia*, o significar, se relaciona com a dialética, pois é uma característica do diálogo do homem com outros homens, em que se põe de manifesto o ente de maneira tal que o interlocutor possa ver se ele é nocivo ou útil para a sua existência. A operação fundamental do *logos* é, para ambos, a de descobrir o ente e familiarizar-nos com ele. Nesse mesmo sentido, vale lembrar que do deus grego Hermes também deriva a palavra “hermético”, e isso ajuda a pensar que aquilo que aspira à compreensão, e que de fato é compreendido, fica ao mesmo tempo encerrado. Ou seja, compreender não significa deixar aberto sem mais, pois aquilo que é dito de uma determinada forma, encerra um significado particular, e não se refere a qualquer ente genérico. Hermenêutica significa também na tradição cristã, cujo exemplo mais proeminente é Santo Agostinho, o ato de fazer algo compreensível, ou seja, traduzir⁹¹. Não esqueçamos que traduzir a palavra dos deuses era também a função de Hermes na tradição grega.

Heidegger deixa explicitamente fora da sua utilização da palavra herme-

⁹⁰HEIDEGGER, Martin. *Ontology. The hermeneutics of facticity*. Indiana: Indiana University Press, 1999. p. 5.

⁹¹Ibidem. p. 7-8.

nêutica, a compreensão moderna (leia-se Schleiermacher e Dilthey) da palavra, para retomar o seu significado antigo, como um comunicar, interpretar a facticidade (aquilo que de fato está aí) de maneira que o outro a veja. Essa desconsideração proposital da utilização moderna da palavra hermenêutica se deve à convicção de Heidegger a respeito do caráter duplamente derivado, secundário, da hermenêutica como metodologia das ciências do espírito, segundo a entendia Dilthey. A concepção da hermenêutica como metodologia da compreensão é derivada em primeiro lugar porque ela se baseia no modelo de objetividade das ciências naturais, e com isso suas expectativas e estruturas, respondem mais ao tipo de conhecimento dessas disciplinas, do que à compreensão do *Dasein*. Ela é derivada também porque não parte do momento primeiro da compreensão, que, como já foi colocado, não é a reflexão sobre o objeto, mas a própria e imediata existência⁹². Aqui vale a pena lembrar a – infinitas vezes citada – frase de Gadamer, de que “ser que pode ser compreendido é linguagem”⁹³, pois o sentido da hermenêutica que aqui se discute é uma boa forma de interpretar essa declaração. Não se trata aqui de um comportamento intencional a respeito de um objeto que se quer conhecer (no sentido da ciência), ou cuja existência se quer constatar, mas antes de um modo de ser da existência que equivale ao estar acordado, alerta⁹⁴. Lembremos que a palavra alemã para conceito é *Begriff*, que também significa “tomar”, “agarrar”, “apreender”. E tal é o modo de ser da existência, que está sempre tomando a si mesmo e às coisas, como algo, ou seja, em um sentido particular. A determinação linguística do pensamento de Gadamer deve ser por isso tratada com muito cuidado. Não se pretende que tudo aquilo que existe seja linguagem, nem que por ventura a linguagem encerre o mundo em si mesma. Muito pelo contrário, significa refletir sobre o fato de que o ato de pôr em palavras, ou para ser mais precisos, o ato de levar alguma coisa à sua representação na linguagem, é a maneira em que opera o ato original do compreender. Mas muito mais importante, nos lembra da limitação daquilo que pode ser levado à linguagem, e portanto, também da nossa limitação para compreender. O fato de que o sentido que se expressa mediante a linguagem seja particular, de que seja tomado como algo particular, implica também que o que ele expressa é só uma parte do mentado pela

⁹²GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. p. 146.

⁹³GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. p. 334.

⁹⁴HEIDEGGER, Martin. *Ontology. The hermeneutics of facticity*. Indiana: Indiana University Press, 1999. p. 12.

linguagem, que inevitavelmente deixa outros significados encobertos. Dizer que o modo de ser do *Dasein* é o compreender, significa que o olhar para ele em seu ser e não em suas características externas, de forma que o compreendamos, constitui, no mais preciso sentido do termo, Ser. Se dizia acima que o compreender é uma forma da estrutura do *Dasein* que corresponde ao “advir”, àquilo que está pela frente, vemos de que maneira Ser constitui um sempre projetar-se em direção a um sentido. Nessa perspectiva a hermenêutica é o permanente adiantar-se, ou seja avançar em direção à compreensão do Ser, pois é fazendo isto que o Ser é. Por isso convém que o *Dasein* não se apresse a chegar ao significado último do objeto com que choca, mas que se demore nessa compreensão, pois a compreensão mesma, o estar atento ao seu modo de ser é plenamente, ser.

Nesse curso, e ainda procurando compreender o sentido do *aí*, Heidegger também entra no assunto do “hoje”, do caráter que hoje assume o ser interpretado, ou o vir interpretado de antemão, que constitui o *Dasein* e que acima aparecia como facticidade. Nesse caso devemos entender que Heidegger se refere ao momento do *Dasein* em que ele se encontra. As duas formas das quais se ocupa, e que mostram o modo de ser do ser interpretado do hoje (1923) são a história e a filosofia. A crítica que realiza às disciplinas históricas, ou do espírito é bastante forte, e se compreende também pensando na instabilidade dos fundamentos científicos de que falava acima e que são um dos motores do seu pensamento. A pergunta que guia sua interpretação é a de “como que” é tomado o passado nos tempos que correm, “como que” é pré-compreendido o *Dasein*. Para Heidegger, a história enquanto que disciplina acadêmica se relaciona com o passado como se lidasse com um objeto dado, pré-formado. Ela toma diversas instâncias do ser como unidades de sentido fechadas e comparáveis, de maneira que procede identificado estilos através dos quais entende uma situação particular. Na figura de Oswald Spengler (autor do já citado *O declínio de Ocidente*) como principal expoente desse tipo de consciência histórica, Heidegger reconhece o caráter de curiosidade, e de avidez de novidade do conhecimento do passado. O que importa para o conhecimento histórico é assim caracterizar e delimitar esses diferentes estilos. O passado assim tomado como uma série de unidades com características relativamente estáveis é considerado como o que já-está-aí⁹⁵. Esse já-estar-dado do pas-

⁹⁵HEIDEGGER, Martin. *Ontology. The hermeneutics of facticity*. Indiana: Indiana University Press, 1999. p. 43.

sado carrega também, novamente pensando do exemplo de Spengler e sua visão de um desenlace inevitável decorrente do processo histórico, um futuro, um ainda não, que é levado em conta na análise pois pode ser inferido daquilo dado no passado. Nesse sentido, o ânimo de objetividade da história científica entanto que consciência histórica, que se fundamenta nesse tratamento coisificador do passado, não é mais do que uma prova da sua fundamental incompreensão de si mesma. Ela procede de forma determinada na sua rememoração do passado. Parte para a análise do passado já de posse de umas categorias supostamente condizentes com aquilo que espera encontrar, antepondo este caráter de objeto ou de estilo próprio de cada passado particular, à consideração do seu objeto próprio. Este é o “como que” o passado histórico é interpretado pela consciência histórica do “hoje”. Ela se limita a ordenar, a organizar essa série de estilos, de maneira que se reconheçam padrões de análise, que acabam por isso se distanciando da coisa mesma em função da sua artificialidade, sem se perguntar pela possibilidade do conhecimento do seu objeto, e o modo em que poderia de fato aproximar-se dele.

Para a filosofia o panorama não é menos preocupante, pois ela abraça a totalidade da cultura, propondo-se como uma ordenação universal, um sistema de sistemas, sem perguntar-se pelo caráter dessa totalidade⁹⁶. Utiliza como base para essa ordenação, o material empírico, os objetos da cultura produzidos pelas disciplinas históricas, nos termos descritos acima. Mas se conforma também com o caráter de objeto desse material, sem questioná-lo, e tal como a história, se limita à sua ordenação. Ela também se apresenta publicamente como filosofia objetiva e científica das verdades puras, o último resguardo contra o relativismo, e por isso pretende providenciar uma certa segurança para o *Dasein*. Tanto a filosofia quanto a história, enquanto conformam a pré-compreensão do *Dasein* nos tempos de Heidegger, não passam de um falatório erudito, isto é, de um “bla-bla-bla”, sem que isso se traduza em uma verdadeira consideração dos seus momentos e possibilidades.

E isto não significa que a filosofia e a história devam ser eliminadas enquanto formas de conhecimento, e que se deva recuar àquelas áreas do conhecimento que oferecem certezas comprováveis. As ciências do espírito são ciência em um sentido muito mais profundo do que, por exemplo, a matemática, pois elas

⁹⁶HEIDEGGER, Martin. *Ontology. The hermeneutics of facticity*. Indiana: Indiana University Press, 1999. p. 47.

não são um conjunto de regras e métodos, antes, nelas entra o *Dasein* em discussão consigo mesmo. A história é a forma como o *Dasein* se vê a si mesmo enquanto que “haver sido”, enquanto passado, e na filosofia ele se vê enquanto um determinado ser “sempre assim”⁹⁷. Em comum as ciências do espírito e a filosofia do hoje têm o fato de orientar-se pelas ciências da natureza, que opera nesse caso como um critério negativo de definição. Essa imitação das ciências da natureza conduziu às ciências do espírito do século XIX a concentrar-se no fenômeno da consciência. A respeito desse desenvolvimento, e apesar de diversas tentativas de radicalização como foi a filosofia da vida, entende Heidegger que foi somente com a fenomenologia de Husserl que apareceu um encaminhamento decisivo para a mudança de perspectiva. Com Husserl ficou finalmente evidenciado, e isto muito embora o próprio Husserl não levasse tal evidência até as últimas consequências, o fato de que toda teoria do juízo é, no fundo, teoria da representação. No entanto, e este parece ser o problema de Husserl para Heidegger, o objeto da fenomenologia (a lógica) continuou sendo tradicional. A fenomenologia, que parecia vir como um remédio para as ambições objetivas da filosofia, acabou ela também enveredando pelo caminho do idealismo transcendental, e servindo de base a todo tipo de confusão filosóficas⁹⁸.

A história e a filosofia não são, apesar da forma que assumem no “agora” de Heidegger, somente bens culturais que se encontram em circulação através de livros, papéis ou instituições. Elas são formas do *Dasein*, modos em que o *Dasein* se encontra a si mesmo⁹⁹. São formas em que o *Dasein* vem pré-interpretado no hoje, e que há que considerar como parte do seu ser-no-mundo, do seu horizonte. E no entanto, devido ao “como que” elas entendem os seus respectivos objetos, elas carregam alguns obstáculos de que há de se desviar para um conhecimento mais verdadeiro da vida fática. O primeiro deles é o esquema sujeito-objeto, o segundo é a ilusão de que seja possível liberar-se de um ponto de vista particular.

No verão de 1923, Heidegger convidou Gadamer e sua esposa Frida, para passar quatro semanas na sua cabana de Todnauberg, como uma forma de contribuir para o alívio da apremiante situação econômica em que se encontravam, no momento em que a inflação tinha alcançado uma dimensão insustentável. Nesse

⁹⁷HEIDEGGER, Martin. *Ontology. The hermeneutics of facticity*. Indiana: Indiana University Press, 1999. p. 61.

⁹⁸Ibidem. p. 58.

⁹⁹Ibidem. p. 51.

tempo, Heidegger preparava sua chegada a Marburgo e trabalhava intensamente sobre estas considerações, que apareceriam formuladas definitivamente em *Ser e tempo*. De maneira que Gadamer teve a oportunidade de participar em boa medida das suas meditações e leituras, que envolviam também e fundamentalmente uma releitura da tradição tomista da interpretação de Aristóteles:

tanto a tradição tomista quanto a neokantiana consideravam Aristóteles como o pensador sistemático por excelência, como o 'boticário' que tinha preparado uma resposta conceitual para cada pergunta. Heidegger começou a ver essa imagem como uma projeção de Tomás de Aquino sobre Aristóteles e a sustentar que este não tinha sido de forma alguma um boticário, mas alguém que tinha colocado perguntas radicais, um autêntico aporético que insistiu na tenacidade do fático perante as abstrações do seu mestre (...) Era necessário destruir Tomás e o tomismo todo que naquele momento representava a filosofia neokantiana e secretamente também a filosofia e a segurança fenomenológica da consciência¹⁰⁰.

Logo depois desse tempo compartilhado na cabana da floresta, e uma vez chegados a Marburgo, Heidegger declarou explicitamente o seu desapontamento com o trabalho de Gadamer, e de uma forma geral afastou-se do contato direto com seus discípulos, uma vez que ostentava agora uma posição mais destacada¹⁰¹. Contudo, foi em Marburgo, e talvez pelo fato de ter mais familiaridade com o ambiente, que Gadamer se tornou seu assistente. Nas eleições gerais de 1924, o partido Nacional Socialista fazia sua primeira aparição, explorando o ressentimento causado pelas condições do acordo de Versalhes, e o seu sucesso em Marburgo foi excepcionalmente alto se comparado com o resto da Alemanha. Trabalhar com Heidegger naquela época era, para Gadamer, como também para outros, uma forma de escapar à escalada problemática da situação política. Escape este que teve como consequência também um relaxamento nas tarefas, e a imediata e forte re-preensão por parte do mestre. É de domínio público o fato de que quando Heidegger manifestou suas dúvidas quanto à capacidade de trabalho de Gadamer, este ficou arrasado e a confiança nas suas habilidades filosóficas despencou. Por isso, decidiu concentrar-se nos seus estudos de filologia e teologia. O segundo sob a coordenação de Rudolf Bultmann, então colaborador de Heidegger, e o primeiro sob a orientação de Paul Friedländer, com quem passou o exame estatal em filologia clássica em 1927, o mesmo ano em que Heidegger publicava *Ser e tempo*. Paul Friedländer, que aderira ao círculo de Stephan George, trabalhava naquela

¹⁰⁰GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. p. 158.

¹⁰¹Ibidem. p. 156.

época em uma tese sobre Platão e a ética dialógica, que seria também o seu trabalho mais importante. A alta consideração em que Friedländer tinha o trabalho de Gadamer, ajudou a reabilitar sua figura perante os olhos de Heidegger, assim como a confrontação de Gadamer com Werner Jaeger, o filólogo dominante naquela época a respeito da interpretação do pensamento de Aristóteles¹⁰².

Em 1928, Johannes Gadamer morria de câncer. A relação de Hans-Georg com o seu pai foi sempre complicada, talvez por causa da sua disciplina prussiana, e da sua insistência em que ele abandonasse o “falatório” da filosofia para se dedicar às ciências. Mas de qualquer forma ele lamentou que seu pai não chegasse a ver sua carreira encaminhada e com algum sucesso¹⁰³. Gadamer terminou esse mesmo ano a tese de habilitação acadêmica com Heidegger, que partiu para ocupar a cátedra de Husserl em Friburgo. Devido à falta de recursos para a academia, Gadamer teve que se conformar com ensinar junto a Gerhard Krüger como assistente na cátedra de Karl Löwith em Marburgo. Em 1929 Gadamer habilitou-se como *Privatdozent*, e nos anos subsequentes tentou sem sucesso ocupar um cargo permanente na universidade. Por isso os anos de penúrias econômicas para a família Gadamer se prolongaram ainda mais. Continuou, seguindo a linha heideggeriana, mas também criticando-a em alguns pontos, e no espírito já perseguido algumas vezes no passado de escapar a uma situação política cada vez mais decepcionante, seus estudos de filologia e de filosofia antigas. Estes anos marcam também o início da “virada” (*Kehre*) da filosofia de Heidegger, que o levou a criticar a sua recentemente publicada e muito bem sucedida obra. Desta segunda parte do pensamento heideggeriano, é importante revisar as considerações sobre a arte – embora Gadamer já estivesse trabalhando há muito tempo nesse sentido¹⁰⁴ – como lugar da verdade, e de uma verdade que supera a lógica de sujeito e objeto.

A distinção heideggeriana entre o autor e o significado da obra de arte, que a rigor corresponde já ao “segundo” Heidegger, pode se relacionar à concepção do horizonte que se discutiu acima. Essa distinção é aliás a base para o argumento gadameriano de que a interpretação de um texto é independente do que o autor quis dizer. Na *Origem de obra de arte* (1936)¹⁰⁵ Heidegger começa a compreen-

¹⁰²GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. p. 168.

¹⁰³Ibidem. p. 48.

¹⁰⁴GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. p. 506.

¹⁰⁵HEIDEGGER, Martin. “The origin of the work of art”. In: *Poetry, language, thought*. USA: Harper & Row, 1975.

der o conceito da verdade como “pôr a verdade a trabalhar”, e o que se experimenta, na “tradução” de Gadamer, no encontro com a obra de arte é justamente uma expansão de horizonte. Desse caráter excepcional da arte como acontecimento da verdade, extrai Gadamer a conclusão – ou talvez ponto de partida – de que a filosofia de forma alguma pode conter à arte. Embora possa ajudar em sua explicação, a filosofia não pode exaurir a pretensão de verdade da arte, que constitui um “excesso de sentido” que resiste a qualquer conceptualização. Nessa resistência em que Gadamer insiste, pode se ler a formulação de Heidegger segundo a qual a pergunta sobre o *que* é a verdade não pode já ser desvinculada da pergunta sobre *como* ela é (ao seu modo de ser). Isto significa que a verdade não pode ser definida em um conceito ou em uma proposição: não se pode perguntar simplesmente o que ela é, pois ela se constitui no jogo dialético entre mundo (ou abertura) e terra (autofechamento), que Heidegger chamou *aletheia*, e que constitui esse “trabalho”, esse “como” da verdade. Quando utiliza a palavra *aletheia*, ele se refere ao modo de ser da verdade, que é sempre um desocultar e um estar oculto. Ora, se a verdade assim posta em obra é um “como” e não um “que”, ou seja, se ela se entende na temporalidade do acontecer, isto também outorga à obra de arte sua própria temporalidade, que se caracteriza por não poder ser explicada em termos cronológicos. Cada vez que uma obra de arte é interpretada, a sua verdade nos termos específicos do que isso significa para Heidegger, aparece, e se apresenta como algo de não familiar e súbito. Em outras palavras, cada interpretação de uma obra de arte é um evento histórico original (e não derivado) de aparição da verdade, que, ao mesmo tempo, não deixa de ser a mesma obra de arte. Com isso a obra de arte exhibe sua radical historicidade: ela é histórica no mais profundo sentido da palavra, pois é sempre um novo evento que ademais carrega com a sua historicidade. O que está em jogo aqui, ao falar do tipo de temporalidade verdadeira que acontece na obra de arte, é o problema da continuidade e descontinuidade da própria história. Isto é, claro, se estivermos pensando na história como uma parte do *Dasein*, e não com um objeto já dado. Para falar desta classe de descontinuidade, Heidegger se apropria do termo *Kairos*¹⁰⁶, que parece mais apropriado, pois significava já para a teologia, o tempo contabilizado não linearmente mas sim segundo acontecimentos significativos. Mas é mais precisamente dos gregos que provém

¹⁰⁶HEIDEGGER, Martin. *Ontology. The hermeneutics of facticity*. Indiana: Indiana University Press, 1999. p.78.

essa nomenclatura. Eles tinham duas palavras para falar sobre o tempo: *chronos*, que equivale ao tempo cronológico e computável, e *kairos*, que significa “o momento certo” ou o momento oportuno”, e se refere ao momento em que algo especial acontece. Esse conceito reflete a forma como a história se renova através de acontecimentos que não podem ser previstos nem resolvidos conceitualmente em última instância, e cuja verdade (cujo estar em obra) se revela de repente. Também ilustra como o homem se dirige ao futuro com um tempo carregado, preenchido não de dias e de horas vazias ou cheias, mas de acontecimentos que não se relacionam causalmente, que não podem ser deduzidos do desenvolvimento dos acontecimentos organizados processualmente. Mas é aqui que vem o problema, pois apesar dessa descontinuidade fundamental do tempo vivido, a tarefa da compreensão (do existir) é a de conseguir uma certa continuidade. O Heidegger da *Origem da obra de arte*, abandona a ideia de que possa existir uma natureza constante no homem, e portanto, de que possa haver um fundamento para o Ser-aí desvinculado da sua existência histórica. A única continuidade possível é a que é vivida e compreendida como tal pelo *Dasein*, e o seu sentido é só uma articulação que se modifica a cada passo. É por isso que Gadamer se sente mais um seguidor do segundo Heidegger, embora tenhamos visto que está estreitamente vinculado ao pensamento exposto em *Ser e tempo*. Nessa fundamental historicidade do homem, acredita encontrar o fundamento de um conhecimento verdadeiro, baseado no embate com a tradição e na expansão dos horizontes, realizado mediante o diálogo.

Para Walter Lammi, a maior diferença entre Gadamer e Heidegger, reside na orientação de Gadamer em direção ao passado, à tradição, e à facticidade da existência, e de Heidegger em direção ao futuro, ao pro-jeto. Mas eu acho os termos em que é feita essa distinção bastante pouco apropriados para o tipo de proposta de Gadamer e suas diferenças com Heidegger. Parece-me mais pertinente a observação de Jürgen Habermas, segundo quem Gadamer seria o “urbanizador da província heideggeriana”¹⁰⁷. Habermas reconhece em Gadamer uma constante tentativa de tender pontes entre pensamentos que parecem irreconciliáveis, e é para ele nessa tentativa que se diferencia do seu mestre. A diferença de propósito entre Gadamer e Heidegger estaria então em que o último se esforça por destruir toda a tradição da filosofia ocidental, que começa com Platão e que foi responsá-

¹⁰⁷HABERMAS, Jürgen. *Philosophical political profiles*. USA: The MIT Press, 1983. p. 190.

vel pelo “esquecimento do ser”. E pelo contrário, Gadamer se esforça em tender pontes e estabelecer consensos para reabilitar a pretensão de verdade da filosofia, apesar da impossibilidade de pensar em termos absolutos como quer essa tradição. Por isso também se esforça por mostrar que apesar de carregar com o peso da inauguração da metafísica ocidental, Platão também é o primeiro pensador dialógico. Para Habermas, Gadamer encontra o fundamento de unidade que procura para reabilitar a autoridade da razão afetada historicamente no “poder civilizatório da tradição”¹⁰⁸. Destruir a tradição, então, não pode ser a resposta para o esquecimento do ser. Talvez nessa intenção sejamos capazes de entender com mais propriedade a reabilitação do ideal de *Bildung*, não muito longe do sentido projetivo da formulação nietzschiana, segundo foi exposta acima. Para Gadamer, de fato, a destruição não conduz a uma nova filosofia, assim como tampouco a crítica escapa ao pressuposto, mesmo que velado, de que o que se faz é uma superação de estágios anteriores do pensamento tingidos de ideologia, que agora finalmente podem ver a luz da objetividade.

Lammi encontra também uma discordância entre a declaração de Gadamer, de seguir o último Heidegger, e a clareza da sua linguagem, que não combina em absoluto com as investidas quase-poéticas de Heidegger nos escritos posteriores à “virada”. A esse argumento, pode adicionar-se a convicção de Gadamer de que existe uma tendência natural do homem à filosofia¹⁰⁹, que se assemelha mais ao desejo intrínseco do *Dasein* de compreender o ser¹¹⁰, tal e como aparece em *Ser e tempo*. Mas isto deixa de ser uma contradição se pensarmos que, apesar de fazê-lo em alguma medida, o objetivo de Gadamer não é tão só o de “urbanizar a província heideggeriana”. O projeto é sem dúvida muito mais ambicioso, pois se trata de uma reformulação da compreensão, e com isso dos critérios e valores de conhecimento, sobre a base do ideal (pós-nietzschiano) de *Bildung*, e na apropriação da tradição. É também um projeto muito mais modesto, pois respeita a opacidade do mundo, e com isso da interpretação de Heidegger, respeito que justifica o recurso ao ideal de *prudência*, sem a pretensão de tornar o mundo, e os textos, e as ações dos homens em percepções claras, evidentes e explicáveis.

¹⁰⁸HABERMAS, Jürgen. “After historicism, is metaphysics still possible?” In: KAJEWSKI, Bruce (ed). *Gadamer's repercussions: reconsidering philosophical hermeneutics*. London: University of California press, 2004. p. 16.

¹⁰⁹GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. p. 502.

¹¹⁰LAMMI, Walter. Gadamer's 'correction' of Heidegger. In: *Journal of the history of ideas*. Vol 52, N 3 (Jul-sept., 1991. University of Pennsylvania press. p 488.

Em 30 de Janeiro de 1933, Hitler assumiu o poder em uma Alemanha que não conseguia sair da crise econômica, mas que tampouco acreditava que um provinciano com ideias tão rudimentares pudesse permanecer muito tempo no governo. A opinião geral entre os acadêmicos de Marburgo era a de que ele acabaria caindo pelo seu próprio peso, de maneira que não era necessário levar muito a sério seu antissemitismo nem suas ânsias de poder¹¹¹. Nesse mesmo ano fatídico, Gadamer recebia a tão longamente esperada cátedra de estética, Gerhard Krüger, o outro discípulo de Heidegger, o apontamento para a de filosofia e teologia, e Karl Löwith, que além de colega de estudos era padrinho da sua filha Jutta, emigrava à Itália devido à perseguição pela sua origem judia. Mas apesar de todos os signos de alerta sobre o nazismo, parecia haver uma falta de reação geral, da qual muitos alemães iriam se arrepender amargamente. O governo de Hitler só mostrou seu caráter terrorista na intentona de Röhm (a noite dos longos punhais), em 30 de junho de 1934, e até então, ser partidário do nazismo para os acadêmicos, era somente uma vergonha, embora fosse também uma atitude bastante incompreensível. A adesão de primeira hora de Heidegger ao nazismo tornou-se um problema para todos seus discípulos e colegas, e significou também um grande afastamento. Não se conhecem de Gadamer tomadas de posição muito enfáticas nessa época, mas é verdade que entre seus amigos mais próximos muitos eram judeus, e que não se tem notícia de correspondência entre ele e Heidegger no período que vai entre 1929 e 1944¹¹². Em uma entrevista ao jornal *Clarín* em 27 de maio de 2001 por objeto do 25 aniversário da morte de Heidegger, Gadamer relatava:

Quando chegou a Marburgo a notícia de que Heidegger tinha tomado partido em favor do nazismo, não conseguíamos acreditar. Heidegger nazista? Impossível!, foi a nossa primeira reação. Era absurdo, um contrassenso. Sua esperança de impulsionar uma renovação da universidade por meio do movimento nacional socialista foi de uma ingenuidade incrível, sobretudo no caso de alguém como ele, que não tinha idéia do funcionamento de um aparato burocrático.¹¹³

De qualquer forma, não é possível refutar a simpatia de Heidegger, pelo menos inicial, pelo partido, o que também deixou sua marca em pareceres e acusações que realizou contra alguns dos seus colegas. Depois da partida de Heidegger para Friburgo, o primeiro encontro pessoal entre os dois filósofos deu-se na

¹¹¹GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. p. 210.

¹¹²Ibidem. p. 210

¹¹³GNOLI, Antonio; VOLPI, Franco. Entrevista a Hans-Georg Gadamer. *La República e Clarín*. Buenos Aires, 27 de maio de 2001.

cabana de Heidegger na Selva Negra, em 1937, em que Gadamer descreve seu mestre como politicamente “curado”¹¹⁴. De uma forma geral, a indicação no meio acadêmico, tanto para judeus quanto para não judeus, parecia ser a de esperar para ver como evoluíam as coisas, o de ter paciência, ou emigrar, uma vez que o regime tornou-se insuportável. Durante a guerra, Gadamer continuou trabalhando sobre a filosofia platônica, porém refugiado na área de filologia, onde o esforço de guerra parecia não chegar tão diretamente. Prosseguiu seus estudos evitando os problemas filosóficos relacionados com o Estado ou qualquer significação política, e utilizando-se dos recursos possíveis para passar despercebido aos olhos do nazismo¹¹⁵. No final da década de 1930, Gadamer também começou a interessar-se pela filosofia de Hegel e sua relação com os antigos, em que ocupou seu, infelizmente excessivo, tempo livre¹¹⁶.

Em 1937, depois de comprovar perante as autoridades seu “espírito comunitário” mediante a participação em um acampamento de reabilitação para professores¹¹⁷, Gadamer obteve o título de *Professor*, que lhe fora negado muitas vezes antes em razão da manutenção dos vínculos com seus amigos judeus. Em 1938 foi apontado para uma cátedra de filosofia em Leipzig, universidade que se considerava, dentro das circunstâncias, relativamente apolítica e em que se apreciavam estudiosos que não tivessem relação com o partido nazista. Em Leipzig Gadamer teve a oportunidade de ampliar o escopo dos seus interesses filosóficos, assim como de começar a pensar nos fundamentos da filosofia e das ciências humanas como um todo, e sua relação com a arte. Jean Grondin relata essa concentração dos seus estudos, apontando que “tem apenas uma publicação no período que vai de 1939 até 1959 cujo tema central não seja a consciência histórica”¹¹⁸. Em 1939, Gadamer assumiu como Diretor do Instituto de Filosofia na mesma universidade. Em um ambiente relativamente mais relaxado politicamente, no qual esteve contudo em perigo devido às suas relações com “conspiradores” como Carl Goerdeler (1884-1945)¹¹⁹ e Kate Lekebusch (que depois iria se tornar sua esposa), conseguiu prosseguir suas investigações, apesar da considerável diminuição geral da atividade intelectual. O que ainda podia ser feito era continuar ensi-

¹¹⁴GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. p. 211.

¹¹⁵GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. p. 489

¹¹⁶GRONDIN, Jean. Op. cit. p. 255.

¹¹⁷Ibidem. p. 242.

¹¹⁸Ibidem. p. 276.

¹¹⁹Ibidem. p. 294.

nando em meio às bombas e em prédios emergenciais, esperando que o horror passara.

Em 1945, em meio ao processo de desnazificação, foi eleito Decano da Faculdade de Leipzig, e em 1946, Reitor. Foi nesses anos, e apesar dos seus oprimidos deveres administrativos, que se aprofundou na obra de Werner Jaeger, com quem já sustentara uma discussão sobre Aristóteles, e escreveu a maior parte do que depois seria o segundo volume dos seus *Kleine Schriften*. Mas Gadamer não oculta sua preferência pelo diálogo antes que a palavra escrita, sem contar que, ademais, “O escrever para mim representou durante muito tempo uma verdadeira tortura. Sempre tinha a impressão de que Heidegger me olhava por cima do ombro”¹²⁰ No ano seguinte, retornou ao ensino e à pesquisa em Frankfurt, palco da criação da *Escola de Frankfurt*, comandada por Max Horkheimer e do seu fechamento em 1933. A guerra com seu terror, as emigrações compulsórias e as mortes de muitos estudiosos importantes, e o pós-guerra que devia lidar com o Holocausto, tinham modificado completamente o panorama acadêmico. Depois da volta de Horkheimer à direção do Instituto – em 1950, ano em que Gadamer aceitaria o chamado para Heidelberg –, o que era o marxismo da Teoria crítica, transformou-se na “crítica da ideologia”, uma espécie de duelo da perda das “utopias do marxismo que se nutria do pessimismo de Schopenhauer e Freud”¹²¹.

Em 1949 Gadamer tornou-se o sucessor da cátedra de Karl Jaspers em Heidelberg, embora a sua relação com o seu antecessor não fosse das mais amistosas. Durante sua atuação em Heidelberg, Gadamer conseguiu voltar a uma atividade acadêmica normalizada, e dedicar-se mais uma vez à pesquisa, cujo resultado foi também sua obra de maior impacto, *Verdade e método* (I), de 1960. Grondin sugere que o nome “hermenêutica” utilizado para seus estudos foi sugerido por um artigo de Rudolf Bultmann publicado em 1950 (*Das Problem der Hermeneutik*), em que se separava o problema da hermenêutica das considerações metódicas¹²². Mas não há que esquecer tampouco o grande impacto das lições de Heidegger em 1923 sobre a hermenêutica da facticidade, embora ele tenha abandonado o termo posteriormente. O texto final foi precedido por várias tentativas, as quais Gadamer sempre encontrava muito complicadas ou pouco sistemáticas. En-

¹²⁰GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. p. 491.

¹²¹GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. p. 349.

¹²²Ibidem. p. 370.

tre elas, as mais satisfatórias são a série de conferências realizadas por ele em 1957 na Universidade de Louvain e que foram reunidas no livro *O problema da consciência histórica*. Elas foram qualificadas pelo autor como uma oportunidade de realizar um esboço, ou formulação das ideias a respeito da hermenêutica filosófica, com que vinha trabalhando em Heidelberg sempre que o calendário acadêmico o permitia. Ao revisar o texto para a tradução inglesa, o autor considerou este volume “supérfluo” quando comparado à forma que suas ideias adquiriram em sua obra maior¹²³. Para Gadamer a obra significava a síntese de toda uma vida de estudos:

Ter materializado em uma obra ampla meu compromisso apaixonado como professor obedeceu à lógica necessidade de refletir sobre o modo de focar para a atualidade os diversos caminhos filosóficos que tive de seguir na docência partindo da situação filosófica do presente. O esquema de um processo histórico construído a priori (Hegel) me pareceu tão insatisfatório quanto a neutralidade relativista do historicismo (...) comecei a me perguntar se a filosofia podia colocar-se essa tarefa sintética e se não devia se manter aberta de modo radical ao progresso da experiência hermenêutica, acolhendo tudo o esclarecedor e rejeitando na medida do possível o escurecimento do que está patente... A filosofia é ilustração, mas ilustração inclusive contra o dogmatismo de si mesma.¹²⁴

A repercussão de *Verdade e método* não foi imediata, mas foi enorme¹²⁵. Sua maior provocação era a de que “uma teoria do entender nunca pode conseguir apreender definitivamente o seu objeto”, pois sempre chegamos tarde quando queremos submeter um objeto a um método: o entender mesmo, antes do que qualquer método é o fundamento original no qual nos encontramos¹²⁶. Nessa intenção foram reabilitadas a tradição, a historicidade e o pré-julgamento sobre os pré-julgamentos, que Gadamer considera, em última instância, uma construção abstrata da ciência cartesiana¹²⁷. Estes foram também os motivos de maior discussão. À publicação da sua obra prima seguiram-se diversos artigos e participação em debates (que era sua atividade predileta), dos quais os mais renomados foram aqueles que desenvolveu junto a Emilio Betti (1890-1968), Jürgen Habermas (1929-) e Jacques Derrida (1930-2004). Richard Bernstein tem se referido a esses encontros

¹²³GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 9.

¹²⁴Idem. *Gesammelte Werke*. Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. p. 492.

¹²⁵Basta olhar a primeira nota de rodapé do prólogo à segunda edição de *Verdade e Método*, para ter uma ideia do debate gerado nos primeiros três anos após sua publicação.

¹²⁶GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. p. 375.

¹²⁷Ibidem. p. 380.

como “não-encontros”¹²⁸, em que cada um dos participantes fala sem ouvir o outro, e de fato este tem sido o caso em algumas oportunidades. Para Heidegger, Gadamer tinha sido pouco radical, e se apegava ainda a uma linguagem idealista, consideração que Gadamer não negou. Já se disse que a diferença entre Heidegger e Gadamer era talvez o espírito de ruptura do mestre, sua “radicalidade”, que o discípulo emancipado não compartilhava. Karl Popper expressou sua solidariedade com o projeto de crítica ao positivismo e na utilização da noção de pré-conceito, embora lhe critique uma falta de conhecimento do método das ciências naturais¹²⁹. Leo Strauss expressou suas dúvidas quanto à resposta gadameriana ao problema da relatividade nos tempos de uma crise como a que tinha descrito Heidegger, e contudo insiste na necessidade de compreender um texto procurando a intenção e o sentido específicos que o autor queria comunicar¹³⁰.

Os hermeneutas metódicos tinham uma opinião diferente à expressada por Heidegger sobre a radicalidade das formulações de *Verdade e método*. A posição de Emilio Betti parte de uma consideração da hermenêutica tradicional (a de Schleiermacher e Dilthey), segundo a qual tarefa das ciências humanas é a da compreensão do significado intencional dos autores e dos agentes históricos. O seu ponto de partida é, dessa forma, diametralmente oposto ao de Gadamer, que se fundamenta precisamente na retomada crítica dessa tradição. Para Betti, a hermenêutica é, antes de mais nada, um método que tem por objetivo garantir a objetividade da interpretação de textos, objetivo que pode ser atingido seguindo uma metodologia e cânones de interpretação corretos. Os textos são pensados como objetivações do espírito que possuem um sentido permanentemente fixado, pois constituem uma representação das intenções e do pensamento humano, embora possam ser objeto de diferentes interpretações. Não reconhecer esse fato que, como já foi notado, não se afasta completamente da perspectiva de Dilthey, deriva em não reconhecer a particularidade do autor que se pretende interpretar. Consequentemente, as interpretações são novas objetivações do espírito que, embora estejam submetidas a condicionamentos históricos, transcendem os efeitos da história.

¹²⁸BERNSTEIN, Richard. “The constellation of hermeneutics, critical theory and deconstruction”. In: DOSTAL, Robert. *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge. Cambridge University Press, 2002. p. 267.

¹²⁹GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. p. 394.

¹³⁰STRAUSS, L/GADAMER, H. G. Correspondance concerning Wahrheit und Methode. Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer. In: *The independent journal of philosophy*, n2, 1978. pp. 5-12.

Nesse sentido, os erros da hermenêutica de Gadamer seriam o subjetivismo, derivado da aproximação dialógica, e o relativismo, derivado do fato de tomar as condições históricas da compreensão como ponto de partida, como um a priori. O método de aproximação, ou melhor, a ausência de método de Gadamer não permite, segundo Betti, o reconhecimento e a distinção entre uma interpretação certa e uma interpretação errada, ameaçando a possibilidade de objetividade do conjunto das ciências humanas¹³¹. Ora, que o desenvolvimento de uma metodologia não era o seu objetivo, Gadamer o deixou bem claro em reiteradas oportunidades¹³², o que torna esta crítica um desacordo quanto à concepção de conhecimento sustentado pela hermenêutica filosófica, e não uma consideração dos seus limites ou possibilidades em relação aos seus objetivos. Portanto o interesse que a crítica de Betti assume aqui é o de lembrar que a hermenêutica filosófica não é a única hermenêutica possível, e nem sequer a mais popular. Javier Recas identifica três grandes linhas de desenvolvimento: a linha ontológica, na qual se conta o trabalho de Gadamer, a hermenêutica metodológica, onde se encontra classificado o trabalho de Betti, e a hermenêutica crítica, que corresponde ao trabalho de Habermas e de Derrida¹³³.

Gadamer se aposentou como Professor Emérito em Heidelberg em 1968, o mesmo ano em que morria Emilio Betti, o mesmo ano das revoltas estudantis na Europa. Mas isso não significou que abandonasse as discussões. Muito pelo contrário, foi talvez depois de aposentar-se formalmente que conseguiu realmente avançar na apresentação da sua teoria, e isto principalmente através das discussões que levou adiante tanto na Europa quanto nos Estados Unidos.

Gadamer e Habermas não só mantiveram uma amizade baseada no respeito mútuo, senão que também foram “aliados” contra o inimigo comum em algum momento, embora partiram de frentes diferentes, e acabaram se distanciando diametralmente. Habermas é considerado por muitos como o responsável pela saída do ostracismo da hermenêutica de Gadamer¹³⁴, assim como a este deve Habermas sua primeira inserção em Heidelberg em 1961. Esta “frente conjunta” diz respeito

¹³¹BILEN, Osman. *The historicity of understanding and the problem of relativism in Gadamer's philosophical hermeneutics*. Washington: The council for research in values and philosophy, 2000. p.93.

¹³²Cf. por exemplo o amplamente citado prólogo à 2a edição de *Verdade e Método*.

¹³³RECAS BAYÓN, Javier. “Hermenêutica crítica: seis modelos”. In: MUÑOZ; FAENA (eds.). *Caminos de la hermenéutica*. Madrid: Editorial biblioteca Nueva, 2006. p. 138.

¹³⁴GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. p. 397.

principalmente ao debate do final dos anos 60, à crítica ao positivismo e ao behaviorismo dominante nas ciências humanas que Habermas protagonizou naquela época¹³⁵, em meio às revoltas estudantis. O projeto de Habermas, depois de seu desvio dos interesses da *Escola de Frankfurt* do segundo pós-guerra, era o de fundar um conceito de razão capaz de funcionar como crítica da vontade de dominação sobre a natureza e sobre os homens, simbolizada pela ciência moderna¹³⁶. A linha de ação dessa empreitada é o que hoje conhecemos como *Teoria da ação comunicativa* (publicada em alemão em 1981), teoria que carrega uma crítica à colonização do mundo da vida pelos critérios e valores decorrentes da expansão capitalista moderna¹³⁷, e que explora as possibilidades de realização de uma “comunicação livre de dominação”. Nesse sentido, Habermas tem duas tarefas: evitar a redução do conhecimento ao saber instrumental, e solucionar a questão da ordem social mediante um conhecimento alternativo ao da ciência e da técnica. Angeles Perona nota com razão que esse projeto tem por sua vez duas exigências difíceis de combinar. Em primeiro lugar, na medida em que o sujeito faz parte da ordem social, o conhecimento deve ser também autoconhecimento, que contemple a característica de participante do sujeito, e portanto não totalizador. Em segundo lugar, por tratar-se de um conhecimento dirigido à emancipação, ele deve incorporar a crítica e a transformação social, que só se tornam sustentáveis a partir de um “saber verdadeiro em sentido normativo”, o que exige um tratamento demonstravelmente objetivo e não participativo do objeto de estudo¹³⁸.

Tanto Gadamer quanto Habermas sustentam uma distinção entre o conhecimento técnico, que corresponde às disciplinas empírico-analíticas, e o conhecimento prático, que é o domínio das disciplinas histórico hermenêuticas. Habermas, contudo, introduz mais uma distinção, a das ciências sociais críticas, às quais corresponderia um interesse emancipatório, e entre as que se contam a economia, a ciência política e a sociologia. Essa distinção, que não faz sentido para Gadamer, fora instituída previamente por Theodor Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer

¹³⁵BERNSTEIN, Richard. “The constellation of hermeneutics, critical theory and deconstruction”. In: DOSTAL, Robert. *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 267.

¹³⁶WHITE, Stephen K. “Reason, modernity and democracy”. In: WHITE, Stephen K. (ed.) *The Cambridge companion to Habermas*. Virginia: Cambridge University press, 1995. p. 6.

¹³⁷HABERMAS, Jürgen. *Philosophical political profiles*. USA: The MIT Press, 1983. p. 196.

¹³⁸PERONA, Ángeles. “Ruptura de relaciones y exceso de demandas. La polémica Gadamer-Habermas”. In: MUÑOZ; FAENA (eds.). *Caminos de la hermenéutica*. Madrid: Editorial biblioteca Nueva, 2006. p. 213.

(1895-1973), nos anos iniciais da experiência da *Escola de Frankfurt*, na sua tentativa de distinção a respeito do marxismo stalinista, e para sublinhar as novas formas de repressão e irracionalidade trazidas pelo, supostamente liberador, iluminismo¹³⁹. A característica metodológica particular desse terceiro grupo de disciplinas seria a da autorreflexão, que não se conforma com a produção de conhecimento nomológico. Em virtude do seu interesse emancipatório, elas procuram aliás encontrar cristalizações ideológicas que devam ser desarticuladas, mostrando a artificialidade no seu desenvolvimento aparentemente natural, para que os agentes possam tomar consciência delas. Trata-se de uma teoria capaz de orientar a ação e quebrar a inércia para solucionar o conflito, não de maneira revolucionária, mas antes baseada em um ideário democrático-radical¹⁴⁰. É daí que provém sua denominação genérica como “crítica da ideologia”. Essa diferença na classificação, é uma diferença de perspectiva teórica, mas também uma diferença política. Habermas acredita que a hermenêutica filosófica não pode dar conta dos problemas políticos e sociais atuais, em um mundo cujos valores universais devem achar alguma forma de justificação objetiva. Não basta, para Habermas, com recuperar os valores gregos da *phronesis*, e a filosofia prática, para resolver os graves problemas do presente, há que desenvolver uma normativa universal e sustentável para a democracia¹⁴¹. A universalidade da compreensão, não garante a universalidade de conceitos para a análise da situação atual, nem realiza a simetria necessária para as decisões políticas democráticas.

Em *A lógica das ciências sociais* (publicado originalmente em 1967) Habermas recorre ao Wittgenstein das *Investigações filosóficas* para encontrar uma teoria que permita realizar seus dois interesses, o de encontrar um fundamento que permita o conhecimento estrito que leve à ação social, e o de que essa ação seja libertadora. Essa teoria, a da sociologia compreensiva, permite analisar a linguagem a partir de si mesma, não como, nem com vistas à construção de uma linguagem ideal, mas pensando os jogos de linguagem como formas de mundos sociais

¹³⁹WHITE, Stephen K. “Reason, modernity and democracy”. In: WHITE, Stephen K. (ed.) *The Cambridge companion to Habermas*. Virginia: Cambridge University press, 1995. p. 3.

¹⁴⁰PERONA, Ángeles. Ruptura de relaciones y exceso de demandas. La polémica Gadamer-Habermas. In: MUÑOZ; FAENA (eds.). *Caminos de la hermenéutica*. Madrid: Editorial biblioteca Nueva, 2006. p. 215.

¹⁴¹BERNSTEIN, Richard. The constellation of hermeneutics, critical theory and deconstruction. In: DOSTAL, Robert. *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge. Cambridge University Press, 2002. p. 274.

de vida¹⁴². Em Gadamer, encontrará Habermas duas correções à teoria wittgensteiniana, a qual não considerava a historicidade própria da linguagem, derivada da necessidade de interpretação que as normas gramaticais implicam, nem possibilitava uma transcendência da linguagem. Com isso ele pode pensar em dois planos possíveis de comunicação. O plano vertical histórico, onde os jogos de linguagem do presente se relacionam com os jogos de linguagem do passado, e o plano horizontal da comunicação entre jogos de linguagem copresentes, porém estranhos entre si¹⁴³. A diferença entre a concepção linguística (de Wittgenstein) e a concepção hermenêutica reside em que esta última não preserva a unidade da razão na pluralidade da linguagem através de uma meta-teoria, pois se baseia no pressuposto da traduzibilidade de toda linguagem, antes do que no completo domínio da gramática¹⁴⁴. Na hermenêutica gadameriana, a tradução é de fato só o exemplo extremo do que acontece em qualquer comunicação, cujo sucesso depende da disponibilidade para aceitar o ponto de vista alheio como um predicado verdadeiro. A limitação da linguagem é parte da sua essência, e tal limitação é percebida como possibilidade, como a presença do não dito que também cria sentido, inclusive dentro da própria linguagem. Considerando essa origem wittgensteiniana da aproximação de Habermas à hermenêutica, a diferença entre a posição de Gadamer e a de Habermas se relaciona, para Perona, com as disparidades dos seus pontos de partida: “O primeiro (Habermas) parte de uma perspectiva filosófico-prática de cunho kantiano-ilustrado (com alguns elementos dialéticos) e, portanto, marcadamente epistêmica e construtivista (se bem que de um construtivismo limitado). O segundo começa a partir de uma perspectiva ontológica desenvolvida por Heidegger *contra* a herança kantiano-ilustrada da filosofia”¹⁴⁵. O resultado dessa diferença é a básica irreconciliabilidade de ambas perspectivas, apesar da sua proximidade. Enquanto Gadamer recorre à filosofia prática aristotélica para explicar a necessária relação entre teoria e prática (que será objeto do terceiro capítulo desse trabalho), Habermas o faz através de uma chave ilustrada e universalista, que pensa necessária para justificar a posição de disputa política. Na opinião de Haber-

¹⁴²HABERMAS, Jürgen. *On the logic of the social sciences*. Cambridge: The MIT press, 1996. p. 117.

¹⁴³PERONA, Ángeles. “Ruptura de relaciones y exceso de demandas. La polémica Gadamer-Habermas”. In: MUÑOZ; FAENA (eds.). *Caminos de la hermenéutica*. Madrid: Editorial biblioteca Nueva, 2006cit. p. 215.

¹⁴⁴HABERMAS, Jürgen. *On the logic of the social sciences*. Cambridge: The MIT press, 1996. p. 144.

¹⁴⁵PERONA, Ángeles. Op. cit. p. 220.

mas, ao centrar-se na mediação linguística da tradição, Gadamer esquece dois elementos também constitutivos dessa mediação, que são o trabalho e a dominação. Com a ausência desses dois elementos, a transmissão da tradição se transforma em algo imanente a ela mesma, e com isso Gadamer acaba reabilitando o preconceito per-se¹⁴⁶. Retomar a autoridade da tradição sem pôr à vista de forma crítica a distorção sistemática realizada pelas relações de dominação, é uma atitude conservadora, ou última instância, ingênua. O idealismo da linguisticidade de Gadamer, acaba reabilitando os preconceitos de forma acrítica, legitimando a autoridade da tradição manipulada e deformada com fins de dominação. Como explica Jean Grondin em uma impecável síntese do desacordo entre os dois filósofos:

Adicionava-se agora, pois, um motivo 'crítico' às ciências do espírito meramente compreensivas. Por trás dessa divisão se escondia a imagem de que as ciências do espírito somente se ocupavam, quase como assunto de avôs, da conservação da tradição cultural – e, portanto, de coisas passadas de moda – enquanto que as ciências sociais olhavam para a frente, atribuindo-se a competência para julgar e modificar, até de maneira normativa, a partir da *promesse de bonheur* nelas contida, as circunstâncias sociais. A hermenêutica somente pretendia entender o mundo; na crítica da ideologia se tratava, finalmente, de transformá-lo.¹⁴⁷

A resposta de Gadamer se relaciona com a ideia de que é justamente no contato com a tradição que os preconceitos podem ser vislumbrados, pois eles se descobrem no ato da interpretação que constitui o “chão” de qualquer conhecimento. Em outras palavras, o conceito de compreensão que sustenta a hermenêutica filosófica é muito mais amplo, pois pretende conter a crítica demandada por Habermas. Gadamer respondia a Habermas quando dizia que “Vivemos dentro de umas tradições, e elas não são uma esfera parcial da nossa experiência do mundo nem uma tradição cultural que consta somente de textos e monumentos (...) É o mundo mesmo o que percebemos em comum e se nos oferece (*traditur*) constantemente como uma ideia aberta ao infinito.”¹⁴⁸ Gadamer também se refere à crítica da ideologia propriamente dita quando define o que para ele são “pré-textos” (*Prätex*te), ou seja, expressões comunicativas que expressam alguma coisa que permanece oculta, remetem a certos interesses latentes. E tais interesses não são motivo de saída da tentativa de compreensão – da tentativa hermenêutica – mas

¹⁴⁶HABERMAS, Jürgen. *On the logic of the social sciences*. Cambridge: The MIT press, 1996. p. 169.

¹⁴⁷GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. p. 405.

¹⁴⁸GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. p. 498.

antes o que impulsiona a perseguir o aprofundamento da compreensão¹⁴⁹. Os interesses implícitos neste tipo de textos aparecem como alguma coisa que se interpõe ao consenso, e que de fato por isso mesmo não passa despercebido ao intérprete. Para Gadamer o diálogo livre de coerção também é um pressuposto idealista, que supõe que seja possível sair do próprio lugar como jogador implicado na tradição, e assim reconhecer e superar falsos acordos por meio da crítica. A impossibilidade de tal situação é o ensinamento dos diálogos platônicos, em que a sabedoria humana não pode ser transpassada simplesmente, pois é o “saber do não saber”¹⁵⁰. Há que demonstrar ao interlocutor, e nisso a revitalização da retórica é imprescindível, que o seu aparente conhecimento não é total, e que se reduz, na verdade, somente a um lado, e nem sempre o lado correto, da apreciação da vida. A sociedade não pode tratar-se como um paciente que consulta um analista, entre outras coisas porque o “terapeuta social” não tem autoridade para determinar que uma parte da sociedade está doente¹⁵¹. Não custa lembrar aqui que também Nietzsche via a decadência da sociedade como uma doença, e que apesar de rejeitar a posição de especialista capaz de curar essa doença, Gadamer de certa forma responde ao programa nietzschiano mediante a rejeição do ideal de objetividade e de especialização total¹⁵². Os trabalhos posteriores de Habermas, abandonaram em certa medida a crítica da ideologia, para concentrar-se nas condições do entendimento na linguagem vigente na vida e no mundo¹⁵³, uma posição bastante mais próxima da hermenêutica, e nesse sentido, muito menos “radical”.

As similitudes entre Gadamer e Jacques Derrida são mais difíceis de apreciar, inclusive porque, apesar das reiteradas intervenções de Gadamer a respeito da *Desconstrução*, Derrida nunca respondeu de forma explícita, de maneira tal que um diálogo efetivo entre eles pudesse ser estabelecido¹⁵⁴. O primeiro encontro entre os dois filósofos se deu por ocasião de um simpósio sobre Heidegger realizado em 1976. O problema que Derrida colocou a Gadamer versou sobre a “boa

¹⁴⁹GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. p. 348-349.

¹⁵⁰Ibidem. p. 501.

¹⁵¹GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. p. 405.

¹⁵²CANO, Germán. “Abismos y puentes de la hermenéutica”. In: MUÑOZ, Jacobo; FAENA, Ángel Manuel (eds.). *Caminos de la hermenéutica*. Madrid: Editorial biblioteca Nueva, 2006. p. 189-191.

¹⁵³GRONDIN, Jean. Op. Cit. p. 408.

¹⁵⁴BERNSTEIN, Richard. “The constellation of hermeneutics, critical theory and deconstruction”. In: DOSTAL, Robert. *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 276.

vontade”, que segundo os assistentes, teria faltado ao próprio Derrida para conversar com Gadamer. Vale a pena reproduzir a interpelação de Derrida:

A primeira pergunta se dirige ao que [Gadamer] nos disse ontem à tarde a respeito da boa vontade, a convocação da boa vontade e o caráter absolutamente vinculante na busca do entendimento [...] por acaso não pressupõe este axioma incondicional, ao mesmo tempo, que a *vontade* seja a forma desse caráter incondicional, seu respaldo absoluto e sua última instância de determinação? E o que é a vontade, se, como disse Kant, não há nada incondicionalmente bom como não seja a boa vontade? A essa determinação como última instância, não pertencia o que Heidegger chama, com toda razão, a determinação do ser do ente como vontade ou como vontade volitiva? Tal maneira de se expressar, não pertence a uma época passada, a saber, a da metafísica da vontade?¹⁵⁵

Logicamente a negação ao diálogo que significa esta interpelação estava, antes de tudo, marcando uma posição, a de estabelecer os limites do diálogo e do entendimento, ressaltando a capacidade de obscurecer que tem os pré-conceitos. Gadamer estava sendo acusado de recair na velha metafísica ao manter o conceito clássico de verdade¹⁵⁶.

O único ponto de confluência entre os dois filósofos parece ser o da influência de Heidegger. Mas inclusive nesse ponto, suas divergências são enormes. Derrida acredita que Heidegger continua falando a linguagem da metafísica, procurando um sentido que deve ser desvelado, e por isso prefere a radicalidade de Nietzsche, que procura todo sentido na vontade de poder.

Atendendo à linguagem utilizada por Derrida, em termos como “ruptura”, “quebra”, “heterogeneidade” e impossibilidades”, a diferença só tende a se aprofundar. Para Javier Recas as diferenças de Derrida com a hermenêutica gadameriana são muitas e importantes: em primeiro lugar, Derrida deslegitima o espírito humanista de restituição do diálogo da tradição, por isso e em segundo lugar, defende uma “hermenêutica da suspeita”, e finalmente, considera a Desconstrução uma atividade produtiva, ao contrário da hermenêutica, cujo mimetismo lhe parece insuficiente entanto tarefa de interpretação. A desconstrução atende à *différance* (que significa diferir, adiar): aos deslocamentos, aos efeitos e interligações que distorcem os significados pretendidos no texto¹⁵⁷, detrais do qual, na verdade, não há sentido algum. Ao contrário da intenção conciliadora do trabalho hermenêuti-

¹⁵⁵ Apud GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. p. 429-430.

¹⁵⁶ Ibidem. p. 430.

¹⁵⁷ RECAS BAYÓN, Javier. “Hermenêutica crítica: seis modelos”. In: MUÑOZ; FAENA (eds.). *Caminos de la hermenéutica*. Madrid: Editorial biblioteca Nueva, 2006. p. 153.

co, Derrida quer desmontar a tradição ocidental, e não restaurar o seu *continuum*. A desconstrução, contudo, não deixa de ter suas raízes no conceito heideggeriano de *Destruktion*, através da qual se podem acentuar as fissuras da tradição metafísica. Mas isso deve ser pensado também nos termos mais radicais da negação do contínuo histórico e de qualquer relação entre verdade e história e também entre história e sentido. Rejeitando esses pilares da reflexão heideggeriana/gadameriana, Derrida se apóia em Nietzsche, para compreender a tradição no escopo da vontade de poder, e não em um critério de verdade¹⁵⁸. Ele se lança sobre um texto à procura de aporias e consistências irresolúveis, a partir das quais o texto se desconstrói a si mesmo. A desconstrução não é um passo prévio para uma nova reconstrução, pois pretende justamente mostrar como em qualquer construção existem incoerências que são em última instância insalváveis, que devem de fato permanecer abertas, como uma forma de luta e de contestação perante o imperialismo da coerência aparente. E esse tipo de abismo não é resolúvel através de uma volta ao texto, como Gadamer quer, pois essa volta sempre será uma volta à nossa compreensão do texto, que é, em última instância, realmente mudo, e onde somos nós que falamos por ele. Mas apesar da diferença de tom e de ênfase dos seus escritos, Gadamer e Derrida reconhecem a impossibilidade de escapar à metafísica, e a tendência sempre presente no intérprete, de procurar uma unidade¹⁵⁹. Para Richard Bernstein, eles também concordam na inoperância de critérios universais e sistemáticos para dar conta do comportamento ético dos homens, embora as suas respostas a esse problema sejam muito diferentes¹⁶⁰. Devo, contudo, discordar dessa avaliação, pois me parece que nesse ponto eles estão bastante próximos. Devemos lembrar que para Derrida, uma decisão é ética somente quando não é calculável, ou seja, quando a impossibilidade de estabelecer critérios de certo e errado deve ser confrontada, e a decisão deve ser tomada apesar da impossibilidade do cálculo. Ele estabelece, assim, uma diferença entre Justiça e lei, onde a desconstrução se identifica com a primeira.

Da não-discussão com Derrida, Gadamer aprendeu muito. O maior rastro de Derrida no pensamento de Gadamer – já que nunca iremos saber o que aconte-

¹⁵⁸ RECAS BAYÓN, Javier. “Hermenéutica crítica: seis modelos”. In: MUÑOZ; FAENA (eds.). *Caminos de la hermenéutica*. Madrid: Editorial biblioteca Nueva, 2006. p. 157.

¹⁵⁹ BERNSTEIN, Richard. “The constellation of hermeneutics, critical theory and deconstruction”. In: DOSTAL, Robert. *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 278.

¹⁶⁰ *Ibidem*. p. 279.

ceu do lado de Derrida – é a ênfase, no conceito do “entender”, de que “entender” significa que o outro pode continuar tendo razão ainda contra a própria opinião¹⁶¹. Entender a posição do outro não é assim adotar a sua posição, mas tampouco negar-lhe a importância que possa ter. No fundo, o que se acentua é a necessidade de humildade que é condição para o conhecimento da hermenêutica, tanto a respeito da opinião do outro, quanto da própria capacidade humana de compreender.

Um aspecto fundamental desta discussão, que pode ajudar a compreender melhor a viabilidade de uma universalidade da racionalidade prática é a noção de pré-conceito. Mas a noção de pré-conceito também pode servir de guia para uma resposta aos questionamentos da desconstrução e da crítica da ideologia, sem que com isso pretenda refutá-las definitivamente. E acontece que a reabilitação do pré-conceito, apesar das críticas que tem recebido, se refere à sempre nova atualização e antecipação que está implícita em todo compreender. Deve ser interpretado no sentido da pré-estrutura da compreensão que sustenta o círculo ontológico-hermenêutico, e não no sentido iluminista do termo. Por incrível que pareça, uma boa parte das críticas que este conceito tem suscitado se refere ao pré-conceito contra o pré-conceito, que já foi mencionado, e que parece mais uma falta de vontade para compreender o que se quer dizer com ele. Há uma boa frase de Gadamer que serve para esclarecer o sentido do pré-conceito: “As normas são sempre aceitas de antemão. Sua posta em dúvida não é uma questão de se elas são justificáveis, mas expressão de uma mudança da consciência a respeito das normas”.¹⁶² Isto remete diretamente ao caráter derivado da compreensão teórica que Heidegger sustentava nas suas lições de 1923. O pré-conceito se encontra na base de toda compreensão, isto é, ele constitui a inexauribilidade da compreensão que fundamenta o círculo hermenêutico. Assim “Gadamer tenta uma reabilitação (por via da ressignificação positiva) tanto do pré-conceito quanto das duas noções que se lhe encadeiam em qualidade de fontes: as de 'autoridade' e 'tradição’”¹⁶³. A apelação ao pré-conceito, que só faz sentido no contexto do diálogo apreendido com Platão, significa que sempre há a possibilidade de uma superação de qualquer

¹⁶¹GRONDIN, Jean. *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Barcelona: Herder, 2000. p. 433.

¹⁶²GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002. p. 212.

¹⁶³PERONA, Ángeles. “Ruptura de relaciones y exceso de demandas. La polémica Gadamer-Habermas”. In: MUÑOZ; FAENA (eds.). *Caminos de la hermenéutica*. Madrid: Editorial biblioteca Nueva, 2006. p. 221.

ponto fixado que se realiza mediante a consecução do diálogo¹⁶⁴. Dialogar significa expor-se ao outro, e a simples presença do outro, como potencial de alteridade, é o que permite que descubramos a maneira como vemos o mundo através da linguagem. E isto vale igualmente para o texto escrito, pois em qualquer caso o que podemos identificar como intenção do autor é a intenção de comunicação de alguma coisa segundo ele a entende. É esta comunicação que se pode entender de um texto, que está sem dúvida vinculado ao seu suporte, sem que a explicitação da estrutura de funcionamento do suporte se transforme no objeto final, como na linguística. Lembremos mais uma vez que quando a hermenêutica se refere à linguagem de um texto quer dizer que para entender um texto não basta compreender o significado das palavras que aí se encontram, e inclusive propõe que esta separação não é sequer possível. Se o que se quer é interpretar, a compreensão das palavras vem vinculada a um sentido no qual as palavras se tomam: sempre entendemos algo como algo, e não no vácuo. Por isso destaca Gadamer tantas vezes que a tradução, inclusive a tradução literal é sempre um gênero de interpretação¹⁶⁵. Para a hermenêutica isto se transforma em uma dimensão da compreensão, pois se é verdade (como afirma Derrida), que o texto, na ausência da instância dialogal, está submetido a todo tipo de abusos, devemos assumir que isso também foi uma premissa do autor, e que portanto, este utilizou-se de todas as ferramentas possíveis para ser compreendido corretamente. Assim como compreender é mais do que a simples identificação das palavras, escrever também é mais do que a simples fixação das palavras¹⁶⁶, e esse “a mais” fundamenta a impossibilidade de qualquer compreensão total tanto quanto a de uma interpretação definitiva. No final das contas, compreender sempre acaba sendo instituir um novo pré-conceito que deve cair no avanço da conversa, se é que autor e intérprete ainda tem alguma coisa a dizer.

Tal é o fundamento do conhecimento prático, como prática foi a experiência de Gadamer sobre o final de toda certeza possível, e sobre a mudança constante dos paradigmas e visões de mundo às quais o homem, seja ele um estudioso ou não, tenta em vão se segurar.

Gadamer atravessou todo o conturbado século XX e morreu em Heidel-

¹⁶⁴GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Band 2. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993. p. 506.

¹⁶⁵Ibidem. p. 342.

¹⁶⁶Ibidem. p. 334.

berg, em 13 de Março de 2002.