

A HERMENÊUTICA EM HEIDEGGER E GADAMER: ALGUMAS CONFLUÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS

Juliana Missaggia¹

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

RESUMO:

Esse artigo procura analisar algumas semelhanças e diferenças entre Heidegger e Gadamer, assim como determinados aspectos da influência que o primeiro exerceu sobre o segundo. Para tanto, nos concentramos em certos conceitos centrais que estão presentes em ambos os autores, tais como hermenêutica, historicidade e facticidade.

PALAVRAS-CHAVES: Heidegger; Gadamer; hermenêutica.

THE HERMENEUTICS IN HEIDEGGER AND GADAMER: SOME CONVERGENCES AND DISAGREEMENTS

ABSTRACT:

This paper attempts to analyze some similarities and differences between Heidegger and Gadamer, as well as certain aspects of the influence exerted on Gadamer by the former. To this end, we focus on certain core concepts that are present in both authors, such as hermeneutics, historicity and facticity.

KEYWORDS: Heidegger; Gadamer; hermeneutics.

Muito pode ser dito sobre as semelhanças e diferenças entre as concepções de hermenêutica em Gadamer e Heidegger. A própria noção de hermenêutica é extremamente obscura, devido aos seus diversos usos em diferentes contextos e autores. Podemos aqui indicar, ainda que com um recorte que foca em alguns conceitos mais fundamentais, certas considerações sobre a interpretação de Gadamer da hermenêutica heideggeriana e com isso compreender alguns aspectos da influência de Heidegger sobre seu célebre aluno, assim como suas diferenças. Nesse sentido, é certamente importante a apropriação de Gadamer da estrutura temporal e

¹ Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Rio Grande do Sul – Brasil. E-mail: jumissaggia@gmail.com

histórica da facticidade, que aponta para a condição do homem já sempre imerso em uma tradição determinada e sua projeção ao futuro enquanto está aberto para suas possibilidades. O aspecto, apontado por Gadamer, do papel fundamental dos prejuízos para a compreensão – o qual é desenvolvido amplamente em *Verdade e Método* – também encontrou, em grande parte, uma inspiração na posição heideggeriana.

O próprio Gadamer desenvolveu amplamente uma interpretação da obra de Heidegger e apresentou as influências desta em seu trabalho filosófico. Nada mais adequado, portanto, do que expor primeiramente suas considerações. Em *Verdade e Método*, Gadamer analisa o aspecto hermenêutico da filosofia heideggeriana: também em Heidegger poderíamos encontrar a tentativa de um retorno à “vida”, a qual já havia sido empreendida por Husserl, Dilthey e Yorck. O que diferenciaria a posição heideggeriana seria, em primeiro lugar, as diferentes consequências epistemológicas de sua análise. Heidegger não pretendia partir do *cogito* puro de um eu transcendental, como seu mestre Husserl, mas sim procurava desenvolver uma “hermenêutica da facticidade”, onde a própria existência concreta e já sempre *dada* do homem seria a base para qualquer investigação fenomenológica.

Gadamer analisa a chamada “hermenêutica da facticidade” também em outras obras. Em seu livro *Os caminhos de Heidegger*, o filósofo explica a expressão:

Pois facticidade quer dizer o fato em seu ser-fato, ou seja, justamente aquilo do qual não se pode voltar atrás. Também em Dilthey (...) já se encontra a caracterização da vida como fato do qual não se pode voltar atrás. E sem dúvida é parecido em Bergson, Nietzsche e Natorp. (...) Portanto, hermenêutica da facticidade é um *genitivus subjectivus*. A facticidade se põe, ela mesma, na interpretação. A facticidade que se interpreta a si mesma não junta em si mesma conceitos que a interpretariam, mas sim é um modo do falar conceitual que quer agarrar sua origem, e com ela seu próprio alimento vital, quando se transforma à forma de uma proposição teórica (GADAMER, 2002a, p. 282).

A noção de facticidade parece apontar um problema na medida em que trata daquilo diante do qual “não se pode voltar atrás”, isto é, daquilo que necessariamente está já estabelecido e do qual devemos sempre partir, que é o fato mesmo da vida presente. Essa vida, ainda que sempre a constatemos como algo *atual* no instante mesmo em que a percebemos, não está isolada de um contexto e de um fluxo temporal: a facticidade da vida é envolta sempre por um passado carregado de significação (incluindo os prejuízos a ela inerentes) e aponta para as projeções que podemos fazer em relação ao futuro. Uma vez que vivemos num contínuo fluxo temporal é natural que possamos fazer certas previsões, com base nos conhecimentos passados, sobre aquilo que pode acontecer; estamos necessariamente abertos para nossas possibilidades, cientes de sua existência. Do mesmo modo, toda atitude presente não é encerrada em si mesma, mas envolve esse contexto determinado pelo conhecimento já adquirido. Esse aspecto do “horizonte temporal” do conceito de facticidade certamente tem seus reflexos na hermenêutica gadameriana, o que é também evidenciado pelo grande interesse de Gadamer pelo tema.

Na análise de *Verdade e Método*, Gadamer mostra que a inovação de Heidegger em relação a Husserl não é assim tão simples como pode parecer. A noção de historicidade e temporalidade que marca do conceito heideggeriano de ser-no-mundo já aparecia, de certo modo, a partir da “historicidade absoluta do eu-originário” que Husserl desenvolve principalmente em seus últimos trabalhos (GADAMER, 2002b, p. 387). O que marcaria a diferença fundamental entre os dois filósofos seria o aspecto metodológico: Husserl mantinha, apesar de suas particularidades, uma base comum com a metodologia filosófica da modernidade, enquanto Heidegger procurava romper radicalmente com essa orientação.

O que está em questão, segundo Gadamer, é a inversão que Heidegger realiza na ideia de fundamentação para a filosofia com sua ontologia fundamental: a diferença ontológica (a diferença entre *ser* e ente) e a relação intrínseca entre *ser* e tempo (o *ser* só pode ser compreendido em seu significado a partir do horizonte temporal) permitem uma radicalização da fenomenologia que não havia sido realizada até então. Ainda assim, Gadamer reconhece que há um duplo movimento na crítica de Heidegger a Husserl: de um lado, Heidegger percebe e critica a falta de um tratamento ontológico adequado para a subjetividade transcendental husserliana, de outro, desenvolve sua ontologia mantendo uma forte vinculação com a filosofia transcendental.

Gadamer acredita que a filosofia hermenêutica heideggeriana envolve tanto um tratamento do conceito do espírito, tal como desenvolvido no idealismo, como uma posição em relação à consciência transcendental (o que implica a redução fenomenológica²). A noção de compreensão defendida por Heidegger surge em relação direta com o modo de ser do ser-no-mundo e implica – para além de um ideal de ciência – o próprio *poder-ser* do homem que está aberto para suas possibilidades.

É esse aspecto da compreensão como o “caráter ôntico original da própria vida humana” que interessa a Gadamer, na medida em ao conceber a compreensão como a transcendência do ente realizada pelo homem (pois esse compreende o *ser* do ente), Heidegger realizaria uma filosofia que é uma “provocação para a hermenêutica tradicional” (GADAMER, 2002b, p. 393). Gadamer mostra como a noção *Verstehen* de fato implica, ainda que de diferentes modos, algum tipo de compreensão de si mesmo que envolve a compreensão das possibilidades de si mesmo. Heidegger teria, portanto, ampliado enormemente o estreito horizonte da hermenêutica, pois para além de questões particulares da compreensão – sejam referentes a textos, leis ou mesmo dos métodos das ciências naturais e do espírito – surgia um campo de questionamento hermenêutico que partia da base da compreensão histórica e buscava

2 Embora Gadamer não desenvolva a questão da importância metodológica da redução mais a fundo, é interessante marcar as diferenças entre as noções de redução em Husserl e Heidegger. Nas palavras do próprio Heidegger: “Para Husserl a redução fenomenológica (...) é o método de conduzir a visão fenomenológica a partir da atitude natural do ser humano do qual a vida é envolvida pelo mundo das coisas e pessoas para a vida transcendental da consciência e suas experiências noético-noemáticas, nas quais os objetos são constituídos como correlatos da consciência. Para nós a redução fenomenológica significa conduzir a visão fenomenológica a partir da apreensão de um ente, seja qual for o caráter dessa apreensão, para o entendimento do ser desse ente” (HEIDEGGER, 1988, p. 21, GA 24, p.28).

sua fundamentação ontológica. É com vistas nessa base que Gadamer desenvolveria suas análises.

Nesse sentido, mesmo a avaliação do conhecimento histórico deve envolver uma consideração sobre a relação entre o conhecedor e o conhecido. De fato, “nem o conhecedor nem o conhecido estão simplesmente dados 'onticamente', mas 'historicamente', isto é, são do mesmo modo de ser que a historicidade” (GADAMER, 2002b, p. 396). O que Gadamer aponta é o dado fundamental, percebido por Heidegger, de que o homem somente pode fazer história por ser ele mesmo um ente “histórico”. Não somente o aspecto da abertura em relação às possibilidades ganha destaque, mas também a característica fundamental do homem de “pertença a tradições”: enquanto entes históricos partimos sempre de uma vinculação direta com a tradição à qual pertencemos. Ainda que possamos – e muitas vezes devamos – questionar ou mesmo romper com os prejuízos embutidos em nós pela tradição, é fato inegável que mesmo toda crítica surge de um ponto de vista já previamente marcado pela tradição que nos formou.

O que Gadamer pretende é avaliar até que ponto é possível ganhar algo no desenvolvimento de uma hermenêutica histórica a partir dessas considerações heideggerianas. Em primeiro lugar, Gadamer acredita que no contexto da analítica existencial ainda não haveria um desenvolvimento adequado do modo de ser da *vida*, o que seria uma tarefa a ser realizada. Ainda assim, não seria adequado compreender o aspecto existencial de tal analítica como algo que carrega uma intenção de determinar um ideal para a existência. Gadamer é enfático em dizer que estão erradas as interpretações que tomam a posição de Heidegger como carregadas de um “ideal de conteúdo”. A analítica heideggeriana, ainda que existencial ao seu próprio modo, mantém fundamentalmente uma intenção transcendental, que deve ser levada em consideração quando da sua apropriação para o desenvolvimento de uma hermenêutica de base histórica.

Gadamer acredita que através “da interpretação transcendental da compreensão de Heidegger o problema da hermenêutica ganha uma feição universal, e até, o surgimento de uma dimensão nova” (GADAMER, 2002b, p. 399). A relação entre o intérprete e o objeto de interpretação ganharia, a partir da investigação heideggeriana, a legitimação que a escola história não soube demonstrar. O sentido de tal relação, porém, ainda deveria ser adequadamente demonstrado, o que seria tarefa de uma filosofia hermenêutica. Em Heidegger, “o fato de que todo comportar-se livremente com respeito ao ser careça da possibilidade de retroceder para trás da facticidade deste ser, constitui a *finesse* da hermenêutica da facticidade” (GADAMER, 2002b, p. 399), além de ser o que constitui uma das divergências mais importantes em relação à fenomenologia de Husserl.

Quanto a peculiaridade de seu caminho filosófico, Gadamer é também claro em mostrar a diferença fundamental entre o ponto de partida heideggeriano e o seu próprio:

Heidegger somente entra na problemática da hermenêutica e das críticas históricas com a finalidade ontológica de desenvolver, a partir delas, a pré-estrutura da compreensão. Já nós, pelo contrário,

persequimos a questão de como, uma vez liberada das inibições ontológicas do conceito de objetividade da ciência, a hermenêutica pôde fazer jus à historicidade da compreensão (GADAMER, 2002b, p. 400).

A intenção heideggeriana, como Gadamer já havia apontado, repousava sobre uma base transcendental e estava vinculada diretamente ao problema do conhecimento. Era sobre esse pano de fundo que surgia o interesse pela hermenêutica através da análise da pré-estrutura da compreensão. Em Gadamer, por sua vez, a questão seria justamente resolver as aporias da hermenêutica em sua relação com a historicidade da compreensão, objetivo que certamente pressupunha um tratamento ontológico adequado que só havia sido desenvolvido pela primeira vez a partir de Heidegger.

Gadamer procura mostrar como o fato de Heidegger demonstrar a estrutura circular da compreensão – a partir da própria temporalidade da condição fáctica do homem – tem consequências para a hermenêutica das ciências do espírito. O círculo, na medida em que não é um círculo vicioso, pretende descrever o modo como a interpretação é realizada concretamente, onde o ponto de partida jamais é algo neutro. Gadamer exemplifica essa noção com a leitura de um texto: ao procurar compreender algo que lemos, sempre realizamos um “projetar” em relação ao sentido do todo, do mesmo modo que partimos das nossas concepções prévias que determinam a compreensão. É somente no confronto com o próprio texto que podemos chegar a questionar esse projetar e os prejuízos que guiaram a leitura. Mas o fato é que uma compreensão prévia do próprio texto já é dada de antemão antes de nossa leitura. Uma estrutura circular análoga estaria presente em qualquer atividade de compreensão³.

Não há problema que tenhamos nossos próprios prejuízos diante de algo a ser compreendido, o importante é estar aberto e receptivo para essa alteridade: essa receptividade “não pressupõe nem 'neutralidade' com relação à coisa nem tampouco auto-anulamento, mas inclui a apropriação das próprias opiniões prévias e preconceitos, apropriação que se destaca destes” (GADAMER, 2002b, p. 405). Um exemplo desse procedimento, ao mesmo tempo receptivo e consciente de sua base prévia, é a apropriação da tradição filosófica por parte de Heidegger, pois o filósofo

3 Heidegger explica de diferentes modos o círculo, como no parágrafo 63 de *Ser e Tempo*: “Mas mesmo a ideia de existência formal e existivamente não vinculante leva consigo um 'conteúdo' ontológico determinado, embora não explícito, que (...) 'pressupõe' uma ideia do ser em geral. (...) Mas, não temos de esclarecer a ideia do ser em geral por meio da elaboração da compreensão do ser que é própria do Dasein? No entanto, esta não pode ser originariamente compreendida a não ser sobre a base de uma interpretação originária do Dasein feita através da ideia de existência. Não resulta, então, inteiramente evidente que o problema da ontologia fundamental se move em um 'círculo'?” (SZ, p.314). Não se trata, defende Heidegger, de um círculo vicioso, mas sim de um círculo de compreensão necessário. Não há outro procedimento possível: temos de partir da nossa pré-compreensão de ser para poder buscar um sentido para o que significa ser. Negar o círculo hermenêutico é ignorar que o próprio compreender constitui um modo fundamental do ser do Dasein e que tal ser é constituído pelo cuidado (*Sorge*); “negar, ocultar ou querer superar o círculo equivale a consolidar definitivamente esse desconhecimento” (SZ, p. 315).

considera criticamente a posição da tradição – mostrando, inclusive, os preconceitos não assumidos dos filósofos, como a presença da substância da ontologia grega no conceito de consciência de Descartes e de espírito de Hegel –, mas também reconhece sua própria posição como influenciada pela tradição que critica (como é o caso da forte base kantiana na filosofia de Heidegger).

Somente ao reconhecer que toda compreensão envolve prejuízos é que levamos “o problema hermenêutico à sua real agudeza”; a negação do historicismo diante de qualquer noção de prejuízo é, em última instância, uma influência nociva do *Aufklärung* e seu preconceito mais fundamental: “o preconceito contra os preconceitos enquanto tais e, com isso, a despotenciação da tradição” (GADAMER, 2002b, p. 407). Para o hermenêuta, não há outro caminho senão assumir e reconhecer explicitamente os prejuízos que são inerentes à sua compreensão prévia: por estarmos inseridos em uma cultura e tempo específicos, devemos reconhecer que nosso ponto de vista é sempre um ponto de vista entre outros, marcado pelos conceitos e paradigmas de nosso contexto.

Nesse aspecto a influência de Heidegger sobre Gadamer é bastante clara. No curso do semestre de inverno de 1923 e 1924, *Einführung in die phänomenologische Forschung* (Introdução à pesquisa fenomenológica), Heidegger é bastante explícito quanto à questão do preconceito em filosofia:

Não há ausência de preconceito, isto é uma utopia. A ideia de não ter preconceito nenhum é em si o maior preconceito. (...) Livre não de preconceitos, mas sim na possibilidade de abandonar um preconceito no momento decisivo, na base do encontro crítico com o assunto em questão. Essa é a forma de existência de um homem de ciência” (HEIDEGGER, 2005, p. 2. GA 17, p. 2).

No entanto, como o próprio Gadamer apontou, há uma diferença fundamental já na base dos projetos filosóficos e na concepção de hermenêutica pregados por ele e Heidegger. Enquanto para o último a hermenêutica é um aspecto da filosofia fenomenológica e serve de base para a formulação da pré-estrutura da compreensão do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, para Gadamer a hermenêutica é o próprio cerne do filosofar: só é possível filosofar a partir da apropriação de sua situação hermenêutica, a partir da investigação da historicidade da compreensão. Além disso, é notório – como Gadamer muito bem observa – que Heidegger trata desse tema apenas em suas obras em torno de *Ser e Tempo*, já não desenvolvendo questões sobre a hermenêutica na chamada “segunda fase” de seu pensamento.

Mas para além das análises de Gadamer, podemos perceber nos textos do próprio Heidegger a maneira peculiar com que o conceito de hermenêutica é por ele empregado. O texto mais esclarecedor sobre esse tema é a obra *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (“Ontologia: hermenêutica da facticidade”), onde Heidegger desenvolve sua própria concepção de hermenêutica e esclarece uma série de conceitos em torno do tema. Após uma breve apresentação da história do termo “hermenêutica”, o filósofo defende que atualizará o sentido original de hermenêutica através de sua caracterização como a interpretação da facticidade, a partir da

investigação do próprio *Dasein* fático e de sua possibilidade de auto-compreensão. Não trata-se de uma mera análise interpretativa de um ente entre outros, mas sim do estabelecimento de algo fundamental no próprio *Dasein*. A relação entre hermenêutica e facticidade tampouco é casual, pois a facticidade não é o objeto da hermenêutica como as plantas são objetos da botânica; há uma relação primordial entre ambas: a “relação entre hermenêutica e facticidade não é uma relação entre a apreensão de um objeto e o objeto apreendido (...). Antes, interpretar é em si um possível e distintivo *como* do caráter de ser da facticidade” (HEIDEGGER, 1999, p. 12. GA 63, p. 15. Grifo nosso).

Essa relação especial com seu “objeto” faz da hermenêutica um conhecimento distinto de qualquer ciência, de modo que ela possui certa prioridade em sua apreensão e apropriação. No entanto, essa relação também a determina na sua precariedade, no sentido de que faz parte da própria estrutura da hermenêutica que o tipo de evidência encontrada em suas análises sejam essencialmente instáveis e passíveis de equívocos. Heidegger deixa claro, porém, que “voltar-se para antes disso [da interpretação hermenêutica] em direção a um ideal de evidência como 'intuição de essências' seria uma incompreensão daquilo que ela pode e deve fazer” (HEIDEGGER, 1999, p. 12. GA 63, p. 15); já mostrando com isso – como Gadamer muito bem percebeu – uma separação radical entre tal análise e as intenções de Husserl.

Na medida em que a facticidade remete diretamente ao *Dasein* concreto e ao seu modo de auto-interpretação, a própria hermenêutica terá como função analisar o *Dasein* em suas características fundamentais. Entre tais características está a abertura para suas *possibilidades*, incluindo a possibilidade de ser ele mesmo do modo mais próprio, à qual Heidegger chamará de *existência* (*Existenz*). Será a partir desse contexto interpretativo que toda a análise surgirá; análise essa cujos conceitos serão chamados de *existenciais* (*Existenzialien*), na medida em que referem-se em primeiro lugar à condição de existência na qual o *Dasein* encontra-se desde sempre. Tais conceitos não pretendem ter o caráter de esquemas gerais de alguma descrição objetiva, mas sim querem apresentar uma possibilidade de *ser* de um momento determinado, o qual remete à experiência fundamental que possibilita qualquer significação de tais conceitos.

Aqui está presente a ideia da situação hermenêutica (*hermeneutische Situation*) na qual nos encontramos, da qual faz parte uma posição prévia (*Vorhabe*) e uma concepção prévia (*Vorgriff*). Esses conceitos – fundamentais também para Gadamer (ainda que apropriados ao seu próprio modo) – dizem respeito à situação concreta do *Dasein*: qualquer interpretação genuína que surja a partir de tal situação, deve levar em conta a realidade dada na qual nos encontramos, com seu contexto específico e o entendimento atual que é a ele inerente. Há uma série de pressupostos e conhecimentos prévios que determinam a visão da situação; tentar ignorar isso que já está dado é distanciar-se da própria ideia de hermenêutica e de qualquer possibilidade de apreensão da facticidade (já que a última consiste justamente nessa esfera viva e dotada de um conjunto de significações).

Correspondendo ao ser-possível do *Dasein* – que surge devido à sua abertura

para as próprias possibilidades – está a *questionabilidade* (*Fraglichkeit*) fundamental que marca sua situação hermenêutica. Nessa situação, estamos em condições de questionar radicalmente, sem a necessidade de seguir uma ideia tradicional sobre o *ser* do homem. Trata-se, em verdade, justamente da busca pelo *ser* do homem, da busca por trazer à luz sua auto-interpretação. De fato, a interpretação que nos é pertinente “começa no 'hoje', no definitivo e habitual estado de entendimento a partir do qual e na base do qual a filosofia vive (...). Assim, o modo no qual tal entendimento é desenvolvido não pode sujeitar-se às normas vigentes na apreensão e comunicação dos teoremas matemáticos” (HEIDEGGER, 1999, p. 14. GA 63, p. 17), pois trata-se de uma forma totalmente diferente de apreensão, diferente da investigação puramente teórica como aquela da matemática ou da lógica.

A filosofia enquanto hermenêutica possui uma *auto-comunicação* e uma *auto-compreensão* (*Selbstverständigung*) peculiares; o que significa: 1) a filosofia é um modo de conhecer próprio da vida fáctica na qual o *Dasein* é sempre arrastado de volta a si mesmo e jogado numa situação onde tem de lidar consigo mesmo a todo e a cada momento; 2) enquanto tal modo de conhecer, a filosofia não tem por tarefa tratar de uma ideia de humanidade ou cultura universal, e tampouco deve buscar uma pretensão de validade ilusória. De fato, a “filosofia é o que pode ser somente enquanto uma filosofia do 'seu tempo'. (...) O *Dasein* move-se no *como* do seu *ser-atual*” (HEIDEGGER, 1999, p. 14. GA 63, p. 18). Também para Gadamer aparecem tais conceitos, ainda que não em um âmbito tão amplo como o que é apresentado por Heidegger. Na análise gadameriana a auto-compreensão, por exemplo, surge como um dos fatores fundamentais da interpretação e comunicação, mas não é desenvolvida com o aspecto transcendental que marca a exposição heideggeriana.

Heidegger tem consciência de como suas afirmações entram em confronto com as concepções filosóficas correntes. A pretensão de evitar ao máximo possível as pressuposições, assim como a busca pelas “coisas mesmas” em uma objetividade pura e imutável, eram as ideias que guiavam a filosofia. Seu distanciamento dessas concepções surge em grande parte – o que certamente inclui um afastamento radical também de Husserl – devido a sua posição em favor de uma filosofia hermenêutica e histórica (o que explica sua atenção ao tema nesse período). No entanto, a hermenêutica não é, segundo Heidegger, propriamente *filosofia*, mas sim um meio para o estabelecimento de questões esquecidas ou propositalmente evitadas. Aqui há novamente uma diferença fundamental: enquanto para Heidegger a hermenêutica surge como uma ferramenta que está a serviço da filosofia – não sendo, portanto, o mesmo que filosofia –, para Gadamer a hermenêutica é a base de qualquer atividade que possa chamar-se filosófica; a filosofia já é uma hermenêutica e a hermenêutica já é filosófica.

Na concepção de Heidegger, a principal questão que a hermenêutica deve trazer à vista é a “facticidade, ou seja, nosso próprio *Dasein* na medida em que é interrogado com respeito, na base e com vistas ao caráter de seu *ser*” (HEIDEGGER, 1999, p. 24. GA 63, p. 29). A facticidade diz respeito ao próprio modo de *ser* do *Dasein* concreto e somente a partir dele pode ser analisada e desenvolvida. Tratar da facticidade da existência é, em verdade, investigar o *Dasein*. O ponto de partida de

tal análise deve ser o modo como a vida fáctica é cotidianamente apreendida, o que pressupõe abarcar o momento *presente* e contextual do *Dasein* concreto, o seu *hoje* e *agora*, no qual, a todo e cada momento, lida consigo mesmo. Nesse sentido, “a 'atualidade' [*das Heute*], só pode ser completamente definida em seu caráter ontológico enquanto o como da facticidade (existência), quando tornamos visível o fenômeno fundamental da facticidade: a '*temporalidade*' (não uma categoria, mas sim um existencial)” (HEIDEGGER, 1999, p. 25. GA 63, p. 31). A temporalidade (*Zeitlichkeit*) será um conceito (existencial) fundamental para a compreensão da facticidade, na medida em que o fator temporal está intimamente relacionado com a vida fáctica do *Dasein* e seu modo de ser no mundo. Como sabemos, essa mesma relação entre temporalidade e facticidade aparece em Gadamer, porém com diferenças importantes em relação a elaboração heideggeriana, conforme veremos a seguir.

Heidegger aponta também para o fato do *Dasein* já partir sempre de uma compreensão prévia determinada de um modo “impessoal” e que é comum a todos com quem convive. Essa base prévia serve de orientação para todos, pois enquanto entes marcados pelo horizonte da temporalidade já possuímos um passado significativo que influencia todas nossas atitudes presentes, assim como orienta as decisões em relação ao futuro: “o já-interpretado (*Ausgelegtheit*)⁴ delimita o terreno sob o qual o *Dasein* coloca questões e faz exigências. Isso é o que dá (...) sua característica de ser orientado de um modo definido, por um limite definido do tipo de ponto de vista possível para si e seu campo de ação” (HEIDEGGER, 1999, p. 26. GA 63, p. 32). Para Gadamer, por sua vez, aquilo que está na esfera do que já foi interpretado diz respeito principalmente à noção de tradição e suas possíveis apropriações. No entanto, a relação com a tradição será um dos pontos de forte discordância de Gadamer com Heidegger, como analisaremos brevemente a seguir.

Diante dessas considerações podemos perceber a enorme influência das intuições heideggerianas sobre o desenvolvimento da hermenêutica de Gadamer, o que pode ser evidenciado pelos textos de ambos os filósofos. Ainda assim, é certamente complicado determinar as relações entre a hermenêutica de Gadamer e Heidegger em um sentido mais amplo. Alguns autores focam sua interpretação em aspectos que não foram analisados tão detalhadamente por Gadamer, sendo interessante, portanto, considerar suas contribuições. Segundo Grondin:

O que é comum nos dois autores [Gadamer e Heidegger] é a ideia de que a sentença não pode ser tomada como uma entidade semântica auto-suficiente. (...) O atual sentido da reivindicação de universalidade da hermenêutica repousa na sua estrutura motivacional da linguagem, no *verbum interius*, o qual deve ser entendido como o *actus exercitus* no seu sentido completo (GRONDIN, 1995, p. 94-5).

De fato, Gadamer recorda que a noção de *actus exercitus* surgiu como uma “palavra mágica” que fascinou a todos os alunos de Heidegger na ocasião de sua apresentação, ao mostrar o fato óbvio mas ao mesmo tempo pouco explorado de que

4 Sigo aqui a tradução espanhola para o termo (em HEIDEGGER, 2000, p. 52).

“não existe somente o *actus signatus*, o enunciado e sua estrutura predicativa, mas também o *actus exercitus*”(GADAMER, 2002a, p. 247). O *actus exercitus* diz respeito ao que está implícito no pensamento reflexivo; aquilo que motiva o discurso sem nunca ser dito; o fato de podermos agir no mundo sem estar, a todo e cada momento, pensando conscientemente em tudo o que fazemos. Essa apropriação de Heidegger dos conceitos de Agostinho teve grande influência para a filosofia hermenêutica como um todo e surgiu na tentativa de desenvolver uma filosofia que não caísse numa objetivação limitadora (a qual não vai além da predicação e da teorização descolada da realidade concreta).

Grondin procura apontar para a influência linguística de Heidegger sobre Gadamer. Para além de conceitos como “facticidade” e “historicidade”, é preciso perceber uma filosofia da linguagem presente na hermenêutica. Ao apropriar-se e modificar a noção medieval de *actus exercitus*, Heidegger a toma como um conceito que permite descrever uma série de fenômenos de um modo mais amplo. Ao utilizá-lo é possível apontar, em primeiro lugar, para a questão da linguagem e da interpretação, ao indicar a necessidade de observar o contexto e as motivações por trás do discurso, as quais nem sempre são explícitas, pois é notório que o mesmo conjunto de proposições pode possuir um significado bastante diferente dependendo do contexto em que é proferido e do modo como é proferido. Uma frase bastante simples como “amanhã haverá uma tempestade”, pode ser entendida como um acontecimento grave ou absolutamente banal, de acordo com o contexto que envolve a proposição. Do mesmo modo, a ironia, o eufemismo, o sarcasmo e outras figuras de linguagem só são compreensíveis porque o discurso não resume-se a proposições rígidas tomadas isoladamente.

Gadamer percebeu muito bem a importância dessa esfera comunicativa que transcende a proposição e tirou suas próprias consequências filosóficas da análise heideggeriana. É fundamental para a hermenêutica tratar dessas questões, pois compreender desse modo mais amplo a comunicação significa ter de tratar do fenômeno da interpretação a partir de uma série de dados que não permitem tomar a obra de arte, o texto, ou o discurso como entidades isoladas. Gadamer chega a dizer que a “linguagem não surge na consciência daquele que fala, e enquanto tal é mais do que um comportamento subjetivo” (GADAMER, 2002b, p. 25). O aspecto intersubjetivo da linguagem é diversas vezes ressaltado pelo filósofo, assim como suas consequências para a interpretação. Todos esses dados contribuem para o reconhecimento da dificuldade intrínseca de tal atividade: compreender um texto envolve não somente nossa compreensão prévia e nosso contexto cultural específico, mas também nossa própria situação concreta no momento que realizamos essa atividade (incluindo fatores tão subjetivos como nosso estado psicológico ou emocional).

Mas a relação entre a Heidegger e Gadamer não se resume a meras apropriações e desenvolvimentos de conceitos por parte do último. Muitas vezes, embora mantenha os termos heideggerianos, Gadamer faz ao mesmo tempo uma série de ressalvas sobre em que sentido é necessário modificar tais conceitos. A própria ideia de *Destruktion*, que motivou em Gadamer diversas reflexões sobre a

apropriação crítica da tradição metafísica, assim como as leituras heideggerianas dos mais importantes pensadores ocidentais, foram analisadas criticamente. Como mostra Dostal: “Gadamer aceita a crítica de Heidegger ao pensamento representacional, mas não acredita que a crítica seja apropriada para Platão e Aristóteles” (DOSTAL, 2002, p. 262). Do mesmo modo, para Gadamer não há propriamente como localizar um começo áureo do pensamento nos filósofos pré-socráticos, assim como um radicalismo em torno do fim da filosofia não parece fazer real sentido.

Até mesmo noções amplamente trabalhadas por Gadamer e de forte inspiração heideggeriana, como a *temporalidade*, é objeto de discordância. Embora Gadamer assuma em certo sentido a dimensão tripla do tempo exposta pela estrutura do *cuidado* (*Sorge*) nas noções de existência, facticidade e decaída, sua análise se difere de Heidegger em aspectos fundamentais. Enquanto Heidegger parece tratar como prioritário o aspecto futuro e tece longas considerações sobre o ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*) do *Dasein*, Gadamer não dá especial destaque para o aspecto existencial e transcendental de tais conceitos, nem para o tempo futuro. Segundo Dostal: “Embora alguns tenham acusado Gadamer de dar prioridade ao passado, esse também não é o caso. Antes, a análise de Gadamer apresenta uma simetria e mútua reciprocidade nas três dimensões” (DOSTAL, 2002, p. 255).

Tais diferenças, assim como a relação de ambos os autores com a tradição e as dificuldades advindas dessa análise, geram também interpretações polêmicas a respeito da validade de certas críticas e posições de Gadamer em relação a Heidegger. Um caso paradigmático é a interpretação de Caputo, para quem “Gadamer permanece dentro dos limites da tradição” (CAPUTO, 1987, p. 114). Segundo o autor, Gadamer acaba por dar um valor exagerado à influência interpretativa imposta pela tradição e não tem a coragem de radicalizar suficientemente a destruição e desconstrução que são necessárias para um confronto realmente novo com a história do pensamento.

Haveria até mesmo um hegelianismo na base da filosofia gadameriana, onde seus longos estudos de dialética acabaram por deixar resquícios metafísicos insuperáveis: “Gadamer quer abarcar o fluxo em sua análise, facilitar a dificuldade da história, manter a tradição dentro da regra de uma imutável base de conteúdo (*Gehalt*) que é constantemente transmitida (...). A verdade da tradição nunca é colocada em questão (...)” (CAPUTO, 1987, p. 111-2). Gadamer manteria, portanto, a mesma base dialética hegeliana. Ainda que não admita uma *expressão* do absoluto – na medida em que assumiu em seus próprios termos a finitude heideggeriana –, haveria um aspecto absoluto na concepção gadameriana de historicidade, onde as mesmas regras de conteúdo prevaleceriam indefinidamente. Diversos pressupostos em torno da concepção de tradição não seriam suficientemente questionados, de modo que Gadamer não perceberia que a própria ideia de tradição como um conjunto de crenças determinável e consistentemente unificado é passível de dúvida⁵. Ainda que

5 Embora sejam interessantes as críticas de Caputo dirigidas à hermenêutica gadameriana, é importante ressaltar que as alternativas por ele apresentadas seguem o caminho de uma desconstrução nos moldes de Derrida. Não podemos entrar aqui nas diversas dificuldades que tal posição implica, mas remetemos aos trabalhos de Stein (2000) e Silverman e Ihde (1985). Ver também a dissertação de

Gadamer assuma a finitude heideggeriana, sua concepção de verdade é a de uma verdade dialética que contém em si um tipo de infinitude. Dostal, embora não veja a presença do absoluto na filosofia de Gadamer, concorda com seus traços fortemente hegelianos e vê nisso uma diferença crucial em relação a Heidegger:

(...) especificamente com relação à questão da verdade, para Gadamer o acontecimento da verdade ocorre no tempo, enquanto para Heidegger é quase sempre presente de modo súbito e abrupto. (...) Na concepção de Gadamer do mediado, dialético e dialogal acontecimento da verdade, nós podemos detectar as vozes de Platão, Aristóteles e Hegel. Embora ele rejeite o absoluto hegeliano e endosse o que Hegel chama de “mal infinito”, Gadamer assume a dialética de Hegel para explicar a experiência de compreensão hermenêutica, pois o diálogo permanece, para Gadamer, sempre em aberto. (DOSTAL, 2002, p. 255-6).

Desse modo, embora haja uma série de estudos apresentando as semelhanças entre Gadamer e Heidegger e a enorme influência que as ideias deste exerceram na filosofia de seu aluno, não podemos deixar de reconhecer que há diferenças cruciais entre os dois pensadores. Se, por um lado, a apropriação de Gadamer dos conceitos heideggerianos nem sempre apresentaram uma modificação suficientemente ampla para que possam ser considerados criação original, por outro, a base dialética de cunho hegeliano presente na hermenêutica gadameriana já representa por si mesma um distanciamento radical da hermenêutica fenomenológica de Heidegger. Assim, não somente as oporias, mas também os *insights* que podemos encontrar na obra de Gadamer são, nesse sentido, fruto de seu próprio percurso filosófico.

Referências bibliográficas:

- BONTEKOE, Ronald. *Dimensions of the Hermeneutic Circle*. New Jersey: Humanities Press International, 1996.
- CAPUTO, John D. *Radical hermeneutics: repetition, deconstruction, and the hermeneutic project*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- COURTINE, Jean-François, MARQUET, Jean-François (eds.) *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Vrin, 1996.
- DOSTAL, Robert J. *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002.
- FEHÉR, Istvan. *Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie*. In: KISIEL, T. & VAN BUREN, J. (orgs). *Reading Heidegger from the Start*. Albany: State University Press

Roberto Wu (2002), que se posiciona contra a interpretação de Caputo. Ainda assim, é importante notar que o próprio Gadamer parece reconhecer algum fundamento em críticas nessa direção: “É verdade que não apenas Platão, mas também Hegel me ofereceu um auxílio constante de pensamento – Hegel com certeza de um tal modo que busquei resistir à sua ‘mediação infinita’. Por isso, justamente com Derrida, sempre se poderá farejar em mim a metafísica da presença, uma vez que continuo sempre falando a ‘língua da metafísica’ – e essa não é a língua da dialética?” (GADAMER, 2009, p. 154).

A hermenêutica em Heidegger e Gadamer: algumas confluências e divergências – Juliana Missagia.

of New York, 1994, p. 73-90.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Esitora Vozes, 2009.

GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Trad. Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002a.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 2002b.

GRONDIN, Jean. *Sources of hermeneutics*. New York: SUNY Press, 1995.

HEIDEGGER, Martin (1927). *Sein und Zeit*. Achtzehnte Auflage. Unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

HEIDEGGER, Martin (1927). *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Madrid, Trotta, 2003.

HEIDEGGER, Martin. (Wintersemester 1923/24). *Einführung in die phänomenologische Forschung* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Introduction to Phenomenological Research* (GA 17). Translated by Daniel Dahlstrom. Bloomington: Indiana University Press, 2005.

HEIDEGGER, Martin. (GA 63). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Sommersemester 1923). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, Martin. (GA 63; SS 1923). *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*. Trad. Jon van Buren. Indiana: Indiana University Press, 1999.

HEIDEGGER, Martin. (GA 63; SS 1923). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Tradução de J. Gaos. México: Fondo de Cultura Econômica, 1986a.

HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Tradução de M. García-Baró e J. Gaos. México: Fondo de Cultura Econômica, 1986b.

SILVERMAN, Hugh J., IHDE Don (eds.) *Hermeneutics and Deconstruction*. New York: SUNY Press, 1985.

STEIN, Ernildo. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

STEIN, Ernildo. *Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

STEIN, Ernildo. *Exercícios de Fenomenologia – limites de um paradigma*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *Way and Method: Hermeneutic Phenomenology in Thinking the History of Being*. in *Critical Heidegger*. MACANN, Christopher (ed.). London: Routledge, 1996, p. 171-190.

WU, Roberto, *Compreensão e tradição: a herança heideggeriana na hermenêutica de Gadamer*. (Dissertação de Mestrado em Filosofia - UFPR, Fac. de Filosofia e Ciências Humanas). Curitiba, 2002.