

## Epistemologia, ontologia e linguagem em *Verdade e método*: uma exposição crítica

Marcos Fanton<sup>1</sup>  
Emanuel Bagetti Zeifert<sup>2</sup>

### Resumo

A principal proposta deste artigo é realizar uma avaliação crítica da hermenêutica filosófica de Gadamer. Para isso, realizaremos, em um primeiro momento, uma reconstrução argumentativa das principais teses elaboradas em *Verdade e Método* com o intuito de aclarar a posição filosófica, o estatuto teórico e o principal objeto da hermenêutica filosófica. Em um segundo momento, realizaremos alguns comentários críticos a respeito do programa da hermenêutica filosófica recém-exposto, apontando para imprecisões e a uma possível autocontradição. Tais problemas surgem, como será argumentado, a partir de uma confusão entre diferentes dimensões teóricas da linguagem, que passa despercebida por Gadamer.

**Palavras-chaves:** Hans-Georg Gadamer. Hermenêutica filosófica. Epistemologia. Ontologia. Linguagem.

### Abstract

The main purpose of this paper is to carry out a critical assessment of Gadamer's philosophical hermeneutics. To achieve this objective, in a first moment, a reconstruction of the main theses developed in *Truth and Method* in order to clarify the philosophical position, the theoretical status and the main object of philosophical hermeneutics. In a second moment, however, we will make some critical comments about the philosophical hermeneutics' program exposed above, pointing to possible inaccuracies and a self-contradiction. Such problems arise, as it will be argued, from a confusion between different theoretical dimensions of language that goes unnoticed by Gadamer.

**Keywords:** Hans-Georg Gadamer. Philosophical hermeneutics. Epistemology. Ontology. Language.

A principal proposta deste artigo é realizar uma avaliação de cunho crítico a respeito da Hermenêutica Filosófica de Gadamer tal como foi primeiramente apresentada em *Verdade e Método* (de agora em diante, *VeM*). Para isso, serão necessários dois movimentos: no primeiro, procura-se evidenciar a concepção filosófica do autor quanto as suas pretensões teóricas e objeto temático; no segundo, buscaremos refletir sobre essas pretensões com relação ao objeto temático, o que nos levará à discussão dos fundamentos de sua Hermenêutica Filosófica.

---

<sup>1</sup>Professor da UFPE. E-mail: [fanton.marcos@gmail.com](mailto:fanton.marcos@gmail.com)

<sup>2</sup>Doutorando em Filosofia pela PUC/RS. E-mail: [ezeifert@hotmail.com](mailto:ezeifert@hotmail.com)

A investigação destes elementos e sua respectiva análise a partir de critérios e exigências que acreditamos serem adequadas ao estudo de qualquer teoria filosófica, inevitavelmente enfrentará dificuldades derivadas da amplitude do tema e complexidade de tratamento que tomaram forma nesta obra. Dificilmente poderíamos considerar fruto do acaso o fato de ela ter marcado profundamente não apenas a Filosofia do Século XX em sua corrente Hermenêutica, mas também as diversas áreas do saber em que a Hermenêutica desempenha algum papel importante. *VeM* oferece, assim, uma série de dificuldades para qualquer tentativa que tenha em vista confrontar seus pressupostos a partir de critérios e exigências de caráter crítico e teórico. Nela são questionadas as pretensões que aparecem, em geral, associadas às expressões como “crítica”, “análise”, “objetividade”, etc. Pois, de acordo com Gadamer, tais palavras carregam a marca da concepção científica moderna, na qual haveria uma confiança exagerada no emprego de certos métodos como garantidores da objetividade das investigações. Isso seria, portanto, desde o início, a marca da pesquisa que é engendrada a partir de uma ingenuidade e cegueira quanto às suas próprias pretensões de objetividade. Gadamer sustenta, também, que a meta de um conhecimento que esgote o objeto de investigação só é possível de ser estabelecida à medida que não se dá conta da impossibilidade de sua realização, isto é, não se dá conta dos fatores que a condicionam e que justamente bloqueiam a possibilidade de um modo de acesso com essas garantias.

Até onde isso deve ser entendido não como autoimunização de sua própria posição filosófica, senão como a descrição do que ele entende como a essência mesma da compreensão de textos da tradição, é uma questão que ainda precisa ser avaliada. Após esse conjunto de observações, portanto, deveríamos sempre ficar atentos para não pretender fazer qualquer tipo de crítica sem antes tomar o cuidado de não fundamentá-la justamente a partir da perspectiva que *VeM* questiona. No entanto, esse cuidado só pode ser justificado se assumirmos que, de fato, as observações de Gadamer dizem respeito aos elementos que escolhemos para investigar criticamente o seu escrito. Antes de elencar os critérios que nortearão nosso estudo de *VeM*, faz-se necessário um delineamento da concepção filosófica do autor. Por isso, ao lado da pergunta pelo significado do texto de *VeM*, podemos acrescentar a pergunta pela plausibilidade ou veracidade daquilo que é afirmado pelo filósofo sobre o tema de que trata o texto – no caso, sobre a concepção de filosofia. O guia metodológico deste ensaio, nesse sentido, baseia-se em duas perguntas distintas: [1] Qual o significado do texto (no caso, de *VeM*)? e [2] É verdadeiro o que ele

diz? Portanto, há uma diferenciação entre o “objetivo do conhecimento do significado” e o “objetivo do conhecimento da verdade”<sup>3</sup>.

É claro que, ao realizarmos tais perguntas, estamos deixando minimamente explícito o modo como *VeM* – para usar uma expressão gadameriana – nos é *interpelado*. Mas não apenas isso. É também através da pergunta pelo que significa filosofar que esta obra provoca-nos e nos faz pensar. Porém, isto só foi possível porque já houve, como diz Gadamer, uma tradição que realizou tais perguntas e chegou até nós de determinado modo. Por isso mesmo, é importante explicitarmos o núcleo daquilo que está envolvido com a nossa pergunta “O que é filosofia?”. Precisamos explicitar em alguma medida alguns pressupostos com que operamos, isto é, aquilo que da tradição já foi incorporado por nós mesmos e, agora, é tomado como nosso questionamento. Com isso, estaremos também explicitando as nossas expectativas (nossos projetos prévios) em relação ao texto de Gadamer, que co-determinarão o seu sentido<sup>4</sup>.

Consideraremos, aqui, de maneira bastante indeterminada, que a filosofia é uma atividade teórica realizada por meio de argumentos e conceitos. Cada teoria filosófica requer, com isso, uma rede conceitual e um método específicos capazes de descrever a sua dimensão teórica e explicar aos indivíduos como estes podem a utilizar e qual a razão para isso. Além deste âmbito formal, poderíamos acrescentar, ainda, um aspecto referente ao conteúdo: a filosofia trata do modo como conhecemos ou experienciamos (algo). Este acréscimo não torna o problema do conhecimento seu único objeto, mas mostra que ele é ineludível.

A prévia elucidação desta concepção de filosofia baseia-se em dois pressupostos principais (ambos influenciados pela hermenêutica filosófica de Gadamer): [1] se toda compreensão requer a elaboração de projetos corretos e adequados à coisa (ou à questão [*Sache*]), precisamos, então, ainda que de maneira vaga, explicitar nossas próprias expectativas sobre o texto de Gadamer e as pôr à prova; e [2] todo aquele que quer compreender um texto, precisa deixar-se dizer por ele, isto é, colocar a opinião do texto em

---

<sup>3</sup> A distinção de tais perguntas, ainda que pouco explicitadas na interpretação e crítica cotidianas de textos filosóficos, tem um papel importante para o não alheamento do texto. Cf. Schönecker *apud* PUNTEL, Lorenz. *Embusca do objeto e do estatuto teórico da filosofia: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, 2010. pp. 33-34. Sobre a aplicação implícita desta distinção nos estudos sobre Gadamer, ver WEBERMANN, David. **A new defense of Gadamer's hermeneutics**. *Philosophy and phenomenological research*. 60 (1), 2000. pp.45-65.

<sup>4</sup> GADAMER, 2005, p. 333.

uma relação com o conjunto de opiniões próprias<sup>5</sup>. Assim, a nossa concepção indeterminada de filosofia deve ser relacionada com a de Gadamer, a fim de realizarmos, segundo a intenção do autor de *VeM*, uma fusão de horizontes ou uma experiência dialética, que visa a “um melhor saber”<sup>6</sup>.

Podemos ter uma visão de conjunto da obra de Gadamer não apenas com sua Introdução, mas, sobretudo, com o rico e esclarecedor Prefácio à Segunda Edição. Gadamer o redigiu na tentativa considerar adequadamente e responder às diversas questões provocadas por um grande número de textos e resenhas que reagiram a seu livro. Ao lado disso, o Prefácio procurou prevenir e orientar o leitor sobre a “intenção e as pretensões” da obra. Quanto ao aspecto preventivo, Gadamer recomendava não tomar *VeM* como: [1] “uma ‘doutrina da arte’ do compreender, como pretendia a hermenêutica mais antiga”; [2] como o desenvolvimento de um “sistema de regras, que conseguisse descrever o procedimento metodológico das ciências do espírito, ou guiá-las”; [3] como uma investigação dos fundamentos teóricos do trabalho das ciências do espírito” ou de seu método; [4] como uma renovação da “antiga disputa metodológica entre ciências da natureza e ciências do espírito”, tendo em vista que não se trata de uma contraposição de métodos; [5] como uma dedução, “desde princípios, de como teria que modificar-se a ‘ciência’ para pode ser filosoficamente legitimada”<sup>7</sup>.

Em sentido positivo, sua intenção e pretensões podem ser ilustradas pelo seguinte trecho:

O que ele [Kant] fez foi formular uma questão filosófica: perguntar quais são as condições de nosso conhecimento pelas quais é possível a ciência moderna, e qual o alcance desta. *Nesse sentido, também a presente investigação formula uma pergunta filosófica.* Mas, não se formula, de modo algum, somente às chamadas ciências do espírito (no seio das quais ela daria preferência, além disso, a determinadas disciplinas clássicas); nem sequer se formula a questão à ciência e às suas formas de experiência; *seu interpelado é o todo da experiência humana do mundo e da práxis da vida. Expressando kantianamente, ela pergunta como é possível a compreensão.* Essa é uma questão que, em realidade, precede a todo comportamento compreensivo da subjetividade, inclusive ao metodológico das ciências da compreensão, a suas normas e regras<sup>8</sup>. (itálicos adicionados)

---

<sup>5</sup>GADAMER, 2005, p.335.

<sup>6</sup>*Ibid.*, p.429.

<sup>7</sup>*Ibidem.* pp. 9-11.

<sup>8</sup>GADAMER, 2005, pp. 11-12.

Percebemos nessa passagem, em primeiro lugar, a confiança de Gadamer na estrutura do questionamento filosófico tal como formulado por Kant em relação à questão do conhecimento, o qual tinha como pano de fundo as ciências modernas. Gadamer, todavia, não segue Kant na determinação do alvo da pergunta, pois no projeto kantiano nem o conhecimento, nem as ciências e suas formas de experiência e nem mesmo as ciências do espírito são questionadas quanto as suas condições de possibilidade. O que Gadamer tem em vista é algo supostamente mais amplo e fundamental: *a compreensão*. Perguntar “Como é possível a compreensão?” supostamente situaria as pretensões de Gadamer numa dimensão que abarca e suporta tanto as ciências do espírito quanto as ciências da natureza.

Segundo a formulação de Gadamer daquilo que propriamente corresponde à exigência kantiana da tarefa da filosofia, ela trata das condições de possibilidade do conhecimento. Para a hermenêutica filosófica, no entanto, isso significa uma manutenção da forma com vistas a algo diferente, a saber: a tarefa da Hermenêutica Filosófica é a descrição das condições de possibilidade de toda compreensão. Seu tema, segundo o autor, é “o todo da experiência humana do mundo e da práxis da vida”. Já em relação à dimensão teórica, Gadamer afirma – negativamente, apenas – que esta pergunta filosófica não se limita nem se situa na dimensão científica, mas a precede.

Temos, com isso, dois elementos da hermenêutica filosófica para trabalharmos mais detidamente: [1] a sua “tarefa epistemológica”: a descrição das condições de possibilidade da compreensão; e [2] o seu tema: o “todo da experiência humana do mundo e da práxis da vida”.

A respeito do primeiro, Gadamer descreve assim o início desta “tarefa epistemológica”: “Sem dúvida, o interesse hermenêutico do filósofo começa justamente ali aonde se logrou evitar o erro, pois este é o ponto no qual tanto o historiador como o dogmático testemunham uma verdade que está para além do que eles conhecem [...]”<sup>9</sup>. Em outro trecho, Gadamer denominará isso de seu “problema epistemológico chave”: “em que pode se basear a legitimidade dos preconceitos? Em que se distinguem os preconceitos legítimos de todos os inumeráveis preconceitos, cuja superação representa a inquestionável tarefa de toda razão crítica?”<sup>10</sup>. Ou, ainda, empregando a noção de horizontes, Gadamer

---

<sup>9</sup>*Ibid.*, p. 15.

<sup>10</sup>GADAMER, 2005, p. 334.

dirá: “a elaboração da situação hermenêutica significa, então, a obtenção do horizonte correto para as questões que se nos colocam frente à tradição”<sup>11</sup>. Tais passagens revelam-nos que a tarefa da descrição das condições de possibilidade da compreensão direciona-se – ou, inicia-se – ao estabelecimento de critérios para decidirmos qual compreensão da tradição é *verdadeira* e qual não o é. Ou, melhor, parte-se da percepção de que já conseguimos, desde sempre, realizar tal distinção (pois Gadamer utiliza-se do verbo no passado [*logrou*]), ainda que seja necessário explicitar com quais critérios fazemos isso<sup>12</sup>.

A preocupação com a elaboração de critérios mostra como é sem sentido a crítica, realizada frequentemente, do relativismo da hermenêutica filosófica. Caso fosse este o caso, Gadamer não iria, justamente, rejeitar a noção de *niilismo hermenêutico*, cuja tese implica a impossibilidade de uma medida de adequação ou de distinção entre uma compreensão verdadeira e outra falsa. A hermenêutica filosófica, no entanto, não nivela qualquer compreensão da tradição como legítima; ela quer mostrar quando acontece uma compreensão verdadeira e quais critérios temos para sua verificação<sup>13</sup>.

A questão que se segue disso é a seguinte: como, então, elaboramos tais critérios? Em Gadamer, encontramos duas respostas, uma negativa, que será um confronto com a tradição, e uma positiva, que elabora a sua própria posição.

Segundo o autor de *VeM*, os critérios de uma compreensão verdadeira não são construídos por uma razão sem preconceitos (como na proposta Iluminista). Este modo de pensar o problema hermenêutico da compreensão torna-se insustentável, na medida em que se rejeitam pressupostos importantes para a determinação de critérios. A lente da subjetividade – dirá Gadamer – é um espelho deformante. Ao se dar total autoridade a este constructo moderno, que é a razão reflexiva, esquecemos toda a dimensão hermenêutica da compreensão, que trata do modo como nossos preconceitos e expectativas co-determinam o significado de um texto, como já há uma compreensão auto-evidente de nós mesmos em meio à família e à sociedade, como a tradição produz seus efeitos sobre nós, etc.<sup>14</sup>

O verdadeiro lugar da hermenêutica filosófica – e aqui encontramos a posição de Gadamer – é a *mediação*, o *ponto médio* entre estranheza e familiaridade com a tradição, entre leitor e texto, passado e presente, jogador e expectador ou entre a objetividade da distância

---

<sup>11</sup>*Ibid.*, p. 373.

<sup>12</sup>*Ibidem.*, p. 369.

<sup>13</sup>*Ibidem.*, p. 136.

<sup>14</sup>*Ibidem.*, p.344.

histórica e o pertencimento a uma tradição<sup>15</sup>. Este “ponto médio” é a determinação do conceito que vimos no início do prefácio de *VeM*, o “todo da experiência humana do mundo e da práxis da vida”, que, agora, significa o todo ou a mediação que abarca os polos subjetivo e objetivo. Conforme Gadamer: “a compreensão somente se leva a termo, em cada caso, desde este todo de natureza tanto objetiva quanto subjetiva”<sup>16</sup>.

Com esta tese, de que a hermenêutica filosófica situa-se no espaço da mediação ou do todo entre “sujeito” e “objeto” (sejam quais polos forem: presente e passado, leitor e texto, jogador e expectador, jurista e historiador do direito, filologia e historiografia, eu e tu, etc.), encontramos o núcleo teórico da hermenêutica filosófica de Gadamer e o elemento de convergência dos diversos conceitos elaborados de maneira original por ele, no intuito de descrever o modo como a compreensão acontece. Veja-se, por exemplo, seu conceito de *consciência histórico-efetual*, Gadamer não hesita em que o autor, devido à tese recém-apresentada, não hesita em designá-lo como “ambíguo”. Diz ele: “[e]sta ambigüidade consiste em que com ele [o conceito de consciência histórico-efetual] se designa, por uma parte, a consciência produzida pelo curso da história e determinada por esta, e, por outra parte, a consciência deste mesmo ter sido produzida e estar determinada”<sup>17</sup>. Portanto, a consciência histórico-efetual não descreve as propriedades nem de um polo subjetivo, no qual estaria um indivíduo portador de uma razão, nem de um polo objetivo, no qual estaria as condições históricas de determinação da consciência dos indivíduos. Ela descreve esta relação que abrange ambos os polos. Outros exemplos seriam os conceitos de jogo, representação, participação, aplicação, compreensão, interpretação, preconceito, acontecer, etc.

A partir desta tese, podemos acrescentar, ainda, um adendo importante à nossa concepção indeterminada de filosofia: esta somente pôde surgir, segundo a hermenêutica filosófica de Gadamer, devido aos efeitos da tradição histórica em nossa consciência, que nos levaram a incorporar (de modo mais ou menos refletido) tal concepção (conforme já havíamos descrito anteriormente). Assim, poderíamos arriscar a dizer que, com Gadamer, não há nada de absolutamente inovador na filosofia. As teorias filosóficas serão sempre uma re-apropriação da tradição – e, com isso, uma participação e continuação dela – adequadas, no entanto, à situação hermenêutica atual do filósofo que as compreende.

---

<sup>15</sup>GADAMER, 2005, pp. 360 e 365.

<sup>16</sup>*Ibid.*, p. 361.

<sup>17</sup>*Ibidem.*, p. 16.

Pensar historicamente é transformar os conceitos do passado ao os mediar com os nossos próprios preconceitos<sup>18</sup>. Assim, todo filósofo que, pelo contrário, pretenda rejeitar a tradição filosófica como um todo e propor uma concepção inteiramente original de filosofia (seja lá o que isso signifique) confiou demasiadamente na própria subjetividade e pairará no vazio e na autocontradição, pois esta filosofia, não aceitando qualquer elemento tradicional ou histórico, quer transformar-se, ela mesma, em tradição ou história.

A fim de dar mais consistência a essa nossa exposição de Gadamer, gostaríamos de mostrar que nas três temáticas principais de *VeM* – a obra de arte, a história e a linguagem – encontramos uma definição do “objeto” ou tema da hermenêutica como essa mediação ou esse todo abrangente entre sujeito e objeto. Na primeira parte de *VeM*, que se dedica ao acontecer da verdade na obra de arte, Gadamer desdobra o modo de ser da obra de arte no conceito geral de *representação*, “que abarca tanto o de jogo quanto o de imagem, tanto o de comunhão quanto o de representação”<sup>19</sup>. No conceito de jogo, por exemplo, Gadamer dirá que o “sujeito” da experiência não é o sujeito que joga, mas o jogo mesmo, considerado “a pura realização do movimento”, uma espécie de movimento de ir-e-vir lúdico, em que não importa quem ou o que realiza tal movimento<sup>20</sup>. Por isso, “todo jogar é um ser jogado”, um entregar-se ao jogo como um processo de mediação ou, poderíamos acrescentar, um processo relacional entre espectador e jogador, em que o jogo vem à tona como um todo significativo<sup>21</sup>.

Da mesma maneira, na segunda parte de *VeM*, ao tratar da história, Gadamer afirma que não há, propriamente, um objeto nesta área do conhecimento, já que não faz sentido falar de um conhecimento completo da história (mesmo idealizado), como ocorre com os objetos das ciências naturais<sup>22</sup>. O historiador, como intérprete da tradição, deve descrever seu “objeto” como um compreender do processo histórico-efeitual. “O verdadeiro objeto histórico – diz Gadamer – não é um objeto, mas é a unidade de um e de outro, uma relação na qual permanece tanto a realidade da histórica quanto a realidade do compreender histórico”<sup>23</sup> (Veja-se, além disso, o conceito de *aplicação* desenvolvido no final da segunda parte).

---

<sup>18</sup>GADAMER, 2005, p. 477.

<sup>19</sup>*Ibid.*, p. 202.

<sup>20</sup>*Ibidem.*, pp.146-147.

<sup>21</sup>*Ibidem.*, pp.161-162.

<sup>22</sup>*Ibidem.*, p. 353.

<sup>23</sup>GADAMER, 2005, p. 370.

O último capítulo de *VeM* trata do conceito de linguagem e é extremamente importante, pois nele Gadamer irá unir o conceito de “compreensão” ao conceito de “linguagem”. Para o autor, ambos estão indissoluvelmente imbricados, de modo que nem um nem outro podem ser investigados empiricamente, isto é, não podem se tornar objetos, pois, “abarcam tudo o que, de um modo ou de outro, pode chegar a ser objeto”<sup>24</sup>. Nesse sentido, a linguagem é o “*meio universal* no qual se realiza a compreensão mesma” e, ademais, dá o caráter essencial da tradição como linguisticidade – “existir em meio da linguagem”<sup>25</sup>.

Nesses três temas que compõem as três partes de *VeM*, temos sempre a mesma tese sobre o tema da hermenêutica filosófica, que está posto, como quisemos demonstrar, desde o prefácio da segunda edição da obra: o todo/a unidade/a relação abrangente entre os polos subjetivo e objetivo. Nos parágrafos anteriores, vimos como Gadamer desdobra essa dimensão hermenêutica em diversos outros conceitos, a fim de explicar alguns fenômenos importantes como a obra de arte, a história e a linguagem.

A grande dificuldade que se apresenta à tentativa de apontar diretamente para o núcleo da teoria de Gadamer decorre da decisão do autor de apenas apresentar seu conceito-chave no fim da obra. Somente a partir dele é que os elos entre todos os outros conceitos e a correspondente inovação de cada um deles se torna visível. Gadamer o denomina *acontecer/acontecimento*. Ele é a expressão de uma configuração unitária do aparato conceitual do autor. Do mesmo modo como os conceitos anteriores, a noção de ‘acontecer’ não expressa a relação cognitiva de um sujeito que busca determinado objeto e extrai, a partir de meios metodológicos específicos, o que ele quer dizer e, ao mesmo tempo, o que o objeto realmente é<sup>26</sup>. Do polo subjetivo, do ponto de vista do intérprete, só há um “acontecer verdadeiro”, caso a palavra que advém da tradição seja compreendida como se se referisse ao próprio sujeito e, com isso, leve a uma dialética da pergunta e da resposta, que possibilita a transformação deste sujeito. Já do polo oposto, do ponto de vista do objeto (a obra de arte, a história, o direito, a linguagem, etc.), o acontecer refere-se às possibilidades de sentido do conteúdo da tradição, sempre novas e ampliadas devido às infinitas situações hermenêuticas possíveis de seus ouvintes.

---

<sup>24</sup>*Ibid.*, p. 485.

<sup>25</sup>*Ibidem.*, pp. 467-468.

<sup>26</sup>*Ibidem.*, p. 465.

É a partir desse pano de fundo, ao qual o leitor só tem acesso depois de realizar certo esforço para acompanhar a longa exposição do filósofo, que a formulação a seguir, situada no Prefácio à Segunda Edição, adquire sua real profundidade. Sobre sua concepção de filosofia, diz Gadamer: “[...] minha verdadeira intenção é e segue sendo filosófica; não está em questão o que fazemos nem o que deveríamos fazer, mas o que *acontece* conosco além do nosso querer e fazer”<sup>27</sup>.

Conseguimos traçar, até aqui, um panorama de certo modo amplo sobre o projeto epistemológico de Gadamer, desenvolvendo, com isso, o núcleo da tese da hermenêutica filosófica e alguns de seus conceitos principais. A filosofia, em *VeM*, é a descrição dessa relação, desse todo que abarca ambos os polos, subjetivo e objetivo, como um *acontecimento*. De acordo com Gadamer, essa é a dimensão *original* e *abrangente* da filosofia, em que podemos descrever as condições de possibilidade da compreensão. Tal dimensão teórica é entendida – e determinada apenas no final do livro – como ontológico-linguística. Para utilizarmos a metáfora de um autor contemporâneo, linguagem e ontologia são tratadas como “duas faces da mesma moeda”<sup>28</sup>. E, seguindo este mesmo autor, poderíamos fazer valer o seguinte pressuposto como explicação para a frase mais famosa da hermenêutica filosófica (“ser que pode ser compreendido é linguagem”): “A *expressabilidade ontológica universal* constitui um fundamento irremovível para todo e qualquer empreendimento teórico”<sup>29</sup>. É bastante óbvio, porém, que Puntel e Gadamer possuem empreendimentos teóricos completamente diferentes. Apesar disso, essa tese, aplicada aos pressupostos que descrevemos anteriormente, possui um poder explicativo bastante importante: ela diz que qualquer acontecimento desta dimensão hermenêutica referida por Gadamer é *expressável linguisticamente*. E, por isto, a hermenêutica possui um estatuto teórico universal<sup>30</sup>.

Um dos pontos radicalmente diferentes entre Gadamer e Puntel, que vale a pena ser ressaltado, refere-se ao estatuto desta linguagem e sua delimitação teórica como filosofia. Para o último, a linguagem da filosofia não é e nem pode ser a linguagem natural. Esta é tomada apenas como o ponto de partida de uma teoria filosófica, tendo em vista o caráter de “vagueza e subdeterminação” de seus valores semânticos. Desse modo, Puntel admite, inclusive, a possibilidade de uma teoria filosófica inteiramente baseada em uma

---

<sup>27</sup> GADAMER, 2005, p.10.

<sup>28</sup> PUNTEL, 2008, p. 7.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 446-447.

<sup>30</sup> GADAMER, 2005, p. 567.

linguagem natural não resistir a uma análise rigorosa de inteligibilidade<sup>31</sup>. Assim, caso se queira utilizar algo desta linguagem na filosofia, ela deve sofrer uma “depuração” ou “refinamento”, perdendo, nesse sentido, seu estatuto de linguagem natural<sup>32</sup>. A linguagem filosófica, pelo contrário, deve possuir um operador explícito, que indique seu estatuto teórico (no caso de Puntel, esse operador é a expressão “é o caso que...”).

Gadamer, contudo, além de admitir uma relação intrínseca entre ambas as linguagens (filosófica e natural), pois, segundo ele, “o nexos de significado que ressoa sempre em cada palavra da linguagem viva [natural] entra, ao mesmo tempo, no potencial semântico da palavra que expressa o conceito”<sup>33</sup>, deixa a dimensão linguística de sua teoria hermenêutica indeterminada. Isto pode ser visualizado de maneira bastante clara no epílogo de *VeM*:

Tampouco o objeto da filosofia se reduz a ser um esclarecimento reflexivo do procedimento das ciências. Tampouco consiste em extrair da multiplicidade de nosso saber moderno a “soma” arredondando-a até compor uma “concepção de mundo” completa. É verdade que a filosofia tem a ver com o conjunto de nossa experiência do mundo e da vida, e o faz de modo diferente do que todas as outras ciências. Seu envolvimento com esta tarefa se dá nos moldes de nossa própria experiência de vida e de mundo articulada na linguagem. Estou longe de afirmar que o saber dessa totalidade represente um conhecimento realmente assegurado e que não deva ser sempre de novo submetido à crítica pelo pensamento. *O que não se pode é ignorar esse “saber”, seja qual for a forma que se expresse, como sabedoria religiosa ou proverbial, como obra de arte ou como pensamento filosófico.*<sup>34</sup> (itálicos adicionados).

Neste trecho, podemos perceber a hesitação com que Gadamer define o estatuto teórico do “objeto” da hermenêutica filosófica. Vemos que, ao final, ao adicionar aspas ao que ele denomina saber (da totalidade de nossa experiência de vida e de mundo), o autor exime-se de uma determinação mais precisa da dimensão desse saber expressado e, com isso, ficamos sem um limite preciso. “Seja qual for a forma que se expresse” esse saber da totalidade (ou esse acontecimento da compreensão), essa forma contribuirá para a hermenêutica filosófica. Desse modo, Gadamer parece incorrer, conforme alguns críticos já apontaram, em uma confusão sobre a dimensão teórica da linguagem. Pensemos na seguinte situação: o que aconteceria, caso aplicássemos as condições de possibilidade da

---

<sup>31</sup> PUNTEL, 2008, pp. 112-113.

<sup>32</sup> PUNTEL, 2008, p. 115.

<sup>33</sup> GADAMER, 2005, p. 655.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 654.

compreensão descritas em *VeM* à própria obra? Ou seja, se o tema da hermenêutica filosófica é a articulação da dimensão da totalidade de nossa experiência de vida e de mundo, seria *VeM* uma das articulações dessa dimensão? Em caso positivo, a hermenêutica filosófica de Gadamer não pode pretender, ela mesma, descrever tais condições de possibilidade da compreensão sem se restringir a uma determinada situação histórica – já que ela seria a expressão da relação entre Gadamer e a tradição. Em caso negativo, isto é, caso não pudéssemos aplicar os próprios pressupostos de *VeM* a *VeM*, então, esta obra seria a expressão de uma nova dimensão teórica, que não pretende ser a expressão de um acontecer, mas a descrição da possibilidade deste. Ou seja, *VeM* quer demonstrar a *expressabilidade* do acontecer hermenêutico sem se elevar à *condição de expressado*<sup>35</sup>. Isso pode ser demonstrado, por exemplo, em um trecho do prefácio da segunda edição: “A consciência histórico-efetual é finita em um sentido tão radical que o nosso ser, realizado no todo de nossos destinos, sobrepuja essencialmente o seu saber de si próprio. Essa, porém, é uma evidência fundamental, *que não pode ser restrita a determinada situação histórica [...]*” (itálicos adicionados)<sup>36</sup>.

Segundo De Waelhens e Stein, essa segunda tese (de caráter negativo) mostra a dimensão metateórica de *VeM*, quer dizer, a tentativa não tanto de formular uma nova teoria hermenêutica, mas uma hermenêutica da hermenêutica, “uma metodologia de caráter omni-abrangente pela qual se pudesse apanhar as condições gerais de possibilidade de todas as hermenêuticas particulares”<sup>37</sup>. O que mais surpreende na afirmação de ambos é a percepção, segundo a qual, Gadamer procura rejeitar o nível metateórico, pois nele ainda se encontraria a pretensão de representar “o todo do cognoscível”, além de encerrar um processo iterativo insolúvel (*VeM*, p. 498). Nesse sentido, o discurso de Gadamer corre o risco de cometer uma autocontradição performativa: por um lado, como hermeneuta, no sentido da hermenêutica filosófica, Gadamer quer realizar a descrição do acontecimento da sua própria compreensão, isto é, explicitar a articulação unitária de sua situação hermenêutica com a tradição (já que só assim é possível o “verdadeiro acontecimento hermenêutico”). Mas, por outro lado, quando Gadamer busca, conforme vimos, expandir sua descrição para além de sua situação hermenêutica, dando-lhe o estatuto de estruturas

---

<sup>35</sup> PUNTEL, 2008, p. 501.

<sup>36</sup> GADAMER, 2005, pp. 16-17.

<sup>37</sup> **Gadamer e a consumação da hermenêutica.** In: STEIN, E. e STRECK, L. (Org.). *Hermenêutica e epistemologia: 50 anos de Verdade e método.* Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

formais de toda compreensão e, nesse sentido, irrestritas às condições históricas determinadas, ele realiza uma operação negada por ele mesmo, pois ele quer abarcar nada menos do que a totalidade de todos os possíveis acontecimentos, ou seja, de todas as possíveis totalidades entre os polos subjetivo e objetivo. Este seria, então, o nível metateórico colocado de contrabando na hermenêutica filosófica<sup>38</sup>.

Além disso, quem se depara com a obra de Gadamer não passa por menores dificuldades. Como leitores de *VeM*, temos a sensação de nos encontrarmos em uma verdadeira encruzilhada ou, segundo conceito de Gergory Bateson, em um “paradoxo pragmático”: “a contradição entre dois aspectos de um enunciado, em geral entre seu registro e seu conteúdo de sentido (como na ordem: ‘seja espontâneo!’), a tal ponto que torna praticamente “insolúvel” e impede “o receptor [de] sair do contexto fixado [pelo enunciado]”<sup>39</sup> (CUSSET, 2008, p. 248). Quando Gadamer afirma, por exemplo, que devemos pensar historicamente, como uma mediação entre os conceitos do passado e o próprio pensar, nós mesmos, enquanto leitores, *ou* seguimos a hermenêutica filosófica (a proposta de seu projeto epistemológico) e, nesse sentido, não pensamos historicamente, pois desconsideramos nossa situação hermenêutica, *ou* pensamos historicamente e não seguimos essa teoria hermenêutica, pois ela deverá sofrer diversas re-apropriações e re-significações por nossa leitura. Como uma observação final, poderíamos afirmar que o que nos distancia de Gadamer e provoca o questionamento sobre a fundamentação de sua posição filosófica é a concepção de que toda a teoria filosófica deve pretender, ela mesma, ser verdadeira. Quer dizer, a hermenêutica filosófica não deve apenas descrever as condições de possibilidade da compreensão (da expressabilidade), mas deve considerar os

---

<sup>38</sup> Stein possui duas teses a respeito desse nível metateórico da hermenêutica filosófica: [1] Gadamer oscilaria entre uma teoria da experiência hermenêutica do sentido, que, contudo, não possui pretensões de transcendentalidade, tendo em vista sua suposição de que os resultados fenomenológico-hermenêuticos de *Ser e tempo* poderiam ser aplicados à crítica à metafísica como história do esquecimento do ser (no fundo, a suposição de que seria possível aplicar os conceitos da fenomenologia do primeiro Heidegger à tarefa filosófica do segundo). Com isso, o autor produziria uma teoria paradoxalmente “híbrida”; [2] em seu artigo mais recente, Stein, na esteira de DeWaelhens, dirá que Gadamer, ao levar o projeto fenomenológico-hermenêutico adiante, ainda que sem o nível transcendental, servir-se-á de Hegel como um recurso para pensar a questão da historicidade e se livrar da imediatidade de um possível “naturalismo” da compreensão. STEIN, Ernildo. “Facticidade: uma categoria antropológico-existencial entre Heidegger e Gadamer”. In: STEIN, E. Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas. Ijuí: Unijuí, 2003. e STEIN. “Gadamer e a consumação da hermenêutica”. In: STEIN, E. e STRECK, L. (Org.). *Hermenêutica e epistemologia: 50 anos de Verdade e método*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

<sup>39</sup> CUSSET, 2008.

enunciados dessa descrição como verdadeiros (como expressados) – no caso, como um acontecer hermenêutico da verdade. Uma separação dessas duas dimensões realiza, com isso, uma modificação da própria dimensão ontológico-linguística da teoria hermenêutica, o que nos deixa, por um lado, sem critérios para compreender o estatuto teórico dos enunciados que são a expressão desse acontecer hermenêutico (conforme vimos na passagem “seja qual for a forma que se expresse [esse saber]”), e, por outro lado, tornam as condições de possibilidade de toda compreensão como um dado pressuposto e inquestionável, pois não são determinadas, explicitamente, como articuladoras da verdade (hermenêutica).

### Referências

- CUSSET, François. **Filosofia francesa**: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & Cia. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- DE WAELHENS, Alphonse. **Sobre uma hermenêutica da hermenêutica**. In: STEIN, E. e STRECK, L. (Org.). *Hermenêutica e epistemologia: 50 anos de Verdade e método*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método I**. Trad.: Ana AgudAparicio e Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3ª ed. Trad.: Flávio Paulo Meurer. Petrópolis (RJ): Vozes, 1999.
- PUNTEL, Lorenz. **Estrutura e ser**: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. Trad.: Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Em busca do objeto e do estatuto teórico da filosofia**: estudos críticos na perspectiva histórico-filosófica. São Leopoldo: Unisinos, 2010.
- STEIN, Ernildo. **Facticidade: uma categoria antropológico-existencial entre Heidegger e Gadamer**. In: STEIN, E. *Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas*. Ijuí: Unijuí, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Gadamer e a consumação da hermenêutica**. In: STEIN, E. e STRECK, L. (Org.). *Hermenêutica e epistemologia: 50 anos de Verdade e método*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.
- WEBERMANN, David. **A new defense of Gadamer's hermeneutics**. *Philosophy and phenomenological research*. 60 (1), 2000. pp.45-65.