

Da problemática do método ao método como problema – hermenêutica filosófica e a questão do compreender

Paulo Cesar Duque-Estrada

Resumo

Este artigo pretende oferecer uma apresentação sintética de uma parte da longa narrativa histórico-filosófica desenvolvida em Verdade e Método, na qual Gadamer se refere ao aparecimento do ideal de método no decorrer da história da hermenêutica clássica. O objetivo aqui perseguido é situar a incompatibilidade existente, segundo Gadamer, entre, por um lado, o ideal de método voltado para o tratamento de objetos históricos e, por outro, o fato deste mesmo ideal de método encontrar-se originariamente enraizado no modelo romântico da interação entre indivíduos pertencentes a uma mesma experiência histórica.

Palavras-chave: *Hermenêutica, Método, História, Subjetividade.*

O presente artigo pretende situar em linhas gerais a reflexão que, em sua obra monumental, *Verdade e Método*, Gadamer dedica à questão do método. Na esteira de Schleiermacher e Dilthey, a reflexão de Gadamer segue o movimento de uma contínua explicitação, para além de suas práticas pontuais e concretas, do fenômeno hermenêutico. Dentro de um certo recorte, e a partir do tema de sua *desregionalização*, tentarei acompanhar a narrativa histórico-filosófica de Gadamer sobre a hermenêutica e suas pré-vias implicações com o ideal de método.

Desregionalização e universalidade do fenômeno hermenêutico

O termo “desregionalização da hermenêutica” se refere ao processo em que ela se emancipou de uma função meramente acessória, enquanto foi entendida como um simples conjunto de regras auxiliares de interpretação. Tais regras deveriam ser aplicadas apenas ocasionalmente, nos casos excepcionais onde a leitura se via diante de passagens obscuras que comprometiam a compreensão de um texto. Era assim que, até então, cada disciplina humana como a Filologia, a Teologia, ou o Direito, possuía, como um apêndice, o seu próprio conjunto de regras hermenêuticas, de acordo com as características específicas de seu campo de investigação. Mas, com a falência da função normativa que a tradição exercia sobre tais disciplinas – são exemplos disto o paradigma que a Antiguidade Clássica representou para a Filologia; ou a autoridade que a tradição dogmática da igreja representou para a teologia –, a compreensão que elas, tais disciplinas, proporcionavam passou a se desprender de sua função meramente servil de garantir continuidade às formas tradicionalmente legitimadas de transmissão, e a se afirmar, por si mesma, como uma questão. Ou seja, não a coisa compreendida mas o *compreender* de alguma coisa veio a se configurar como questão. É neste sentido que Schleiermacher iniciou um projeto, retomado posteriormente por Dilthey, de estabelecimento do que constituiria os princípios universais da hermenêutica. Progressivamente, de Schleiermacher a Dilthey, a hermenêutica irá se afirmar como um *método* de aplicação universal para realização do compreender (*Verstehen*). É assim que Dilthey, como observa Gadamer, sustentava a necessidade da hermenêutica “ter que começar a desvencilhar-se de todas as suas limitações dogmáticas e liberar-se a si mesma para elevar-se ao significado universal de um organon histórico”.¹ A novidade que resulta deste processo – de desregionalização que é também e ao mesmo tempo de sua própria universalização – será exatamente esta: a reflexão hermenêutica passa a se separar das operações locais de aplicação de regras auxiliares para a compreensão dos conteúdos transmitidos pela tradição, e a se voltar para os aspectos fundamentais subjacentes ao fenômeno mesmo da compreensão. Schleiermacher e Dilthey representam dois momentos decisivos deste processo.

¹ Gadamer, H-G: *Verdade e Método*, p. 277, ligeiramente modificado. *Wahrheit und Methode*. 2. Auflage, p. 165. Daqui por diante referido como VM. Havendo dois números de página para uma mesma citação, o primeiro número se refere à tradução brasileira.

Schleiermacher: da ocasionalidade à permanência da relação entre compreensão e interpretação

A mudança de enfoque – dos conteúdos transmitidos pela tradição para os elementos que entram em jogo na compreensão dos mesmos – foi levada a cabo por Schleiermacher, através de uma retomada do modo de se pensar a relação entre *interpretação* e *compreensão*. Até então, a interpretação compunha justamente aquele conjunto de procedimentos que deveriam ser aplicados apenas ocasionalmente, nos momentos em que o encontro com alguma passagem obscura de um texto comprometia a imediata compreensão de seu conteúdo. Gadamer situa em Spinoza e Claudenius dois exemplos deste *caráter ocasional* atribuído à interpretação.

Spinoza entendia a interpretação como um procedimento metódico que se punha em prática sempre que se pretendesse remover as obscuridades que impediam a compreensão que deveria resultar naturalmente da leitura de um texto. O seu método interpretativo visava inferir o que o autor queria dizer a partir dos dados históricos retirados do contexto em que ele vivera. Claudenius, por sua vez, também percebia a compreensão como resultante de toda e qualquer aproximação a um conteúdo já previamente familiar. A interpretação, ao contrário, só era necessária nos casos excepcionais em que uma determinada passagem se mostrasse ininteligível. O seu procedimento interpretativo apresentava, aliás, uma função pedagógica: no ato da interpretação, o mestre deveria se acomodar à perspectiva do aluno, acrescentando os conceitos necessários para a plena compreensão de uma passagem.²

Em ambos os casos, tanto em Spinoza quanto em Claudenius, sempre que um procedimento interpretativo se fizesse necessário ele deveria se orientar por um antigo princípio hermenêutico, o *princípio universal da interpretação textual*, já conhecido pela tradição da retórica clássica e incorporado por Lutero e seus sucessores. Segundo tal princípio, “todos os detalhes de um texto devem ser compreendidos a partir do contextus, do conjunto, bem como do sentido unitário para o qual o todo [*do texto*] está orientado, o *scopus*.”³ A seguinte circularidade encontrava-se envolvida neste princípio: as partes de um texto deveriam ser compreendidas à luz do todo do texto que, por sua vez, adquiria o seu sentido através da compreensão acumulativa de cada uma de suas partes individuais. Este mesmo princípio permaneceu válido para Schleiermacher como também para o desenvolvimento posterior da reflexão hermenêutica na obra de Dilthey. Mas Schleiermacher, no entanto, opera uma transformação no modo de se perceber a relação entre compreensão e interpretação; transformação esta que supõe uma re-colocação, em bases completamente distintas, daquele antigo princípio hermenêutico. Tal princípio, como já

² Cf., VM., p. 286; 171.

³ VM., p. 276 ligeiramente modificado; 164.

disse, era observado apenas ocasionalmente, quando o encontro com alguma passagem obscura comprometia a compreensão de um texto. Schleiermacher, por sua vez, e por contraste, passa a não mais perceber a situação de um *mal-entendido*, ou seja, de uma interrupção no fluxo da compreensão, como uma situação ocasional, esporádica. Ao contrário, o mal-entendido, segundo ele, constitui uma *experiência humana universal*. Não que a compreensão, para ele, seja impossível mas sim que “a experiência do que é estranho⁴ e a possibilidade do mal-entendido é universal.”⁵

De acordo com esta perspectiva, o que ocorre, de um modo imediato, não é o livre fluir da compreensão mas sim o mal-entendido. Isto quer dizer, no que se refere à relação entre compreensão e interpretação, que esta última passa a ser percebida não mais como um processo acionado episodicamente mas, antes, o tempo todo. Compreensão e interpretação mostram-se, assim, como dois momentos inseparáveis no âmbito da comunicação que se faz através da linguagem. Nesta última, cada ato de compreensão é também um ato de interpretação e vice-versa. A tarefa que, a partir de então, passa a ser atribuída à hermenêutica é a de reproduzir, *num plano metodológico*, o mesmo processo de superação de mal-entendidos⁶ que ocorre o tempo todo no transcorrer espontâneo da comunicação humana. O caráter geral da hermenêutica afirmado por Schleiermacher consiste, pois, precisamente nisto: no fato de o mal-entendido, por um lado, e o processo de sua superação, por outro lado, dizer respeito ao próprio desenrolar da comunicação humana; não constituindo, portanto, um fenômeno isolado, restrito ao âmbito da leitura de textos.

Com tal posicionamento, Schleiermacher se contrapõe à prática dos estudos hermenêuticos que, até então, limitavam os seus respectivos campos de investigação ao domínio da palavra escrita e, mais especificamente, em línguas estrangeiras. Ele contesta, “como se a mesma coisa [ou seja, o acontecer de um mal-entendido acompanhado de um esforço simultâneo por superá-lo na realização de uma efetiva mútua compreensão] não pudesse ocorrer igualmente na conversação e no ouvir imediato de um discurso.”⁷ Mas enquanto a comunicação oral se processa através da participação interpretativa dos agentes envolvidos em uma situação de conversa⁸, na recepção de textos escritos, ao contrário, a ausência do autor, por um lado, bem como, por outro lado, a objetivação de suas palavras em estruturas estáveis de sentido que, repetidamente, podem ser lidas para além do contexto originário em que o seu discurso foi expresso; esses dois aspectos, por si mesmos, já indicam uma *interrupção* no fluxo interpretativo da compreensão. Interrupção esta que é estrutural à recepção e, portanto, à transmissão dos textos escritos. É aqui que a hermenêutica, enquanto disciplina metódica, se faz necessária para, a partir de tal interrupção, *restaurar a continuidade do processo interpretativo da compreensão*. Este

⁴ Isto é, do que não é da ordem do esperado.

⁵ VM., p. 281; 167.

⁶ “superação de mal-entendidos”; outra forma de se referir ao vínculo inseparável entre compreensão e interpretação.

⁷ VM., p. 290 ligeiramente modificado; 174.

⁸ Ou seja, a cada instante pode-se interferir - interpretativamente - no desenrolar de uma situação de conversa a fim de se preservar ou restaurar a mútua compreensão entre os seus participantes.

ponto de partida da hermenêutica romântica inaugurada por Schleiermacher será decisivo na determinação do caráter ético da hermenêutica filosófica de Gadamer. Também para o autor de *Verdade e Método*, a hermenêutica se associa à tarefa de *garantir permanência ao processo interpretativo da compreensão*. Como diz: “a hermenêutica pode designar uma capacidade natural do homem, isto é, a capacidade de um contato compreensivo com os homens.”⁹

O método interpretativo e o paradigma do vínculo ético

Cabe observar que esta generalização do fenômeno hermenêutico - por parte do pensamento de Schleiermacher, alçando-o à condição de método de interpretação - ocorria dentro de limites muito precisos. Ela se dava no âmbito dos estudos teológicos. O método de Schleiermacher se estruturava em dois níveis: interpretação gramatical e interpretação psicológica. Na interpretação gramatical, o intérprete deveria levar em conta a influência que a totalidade previamente dada da linguagem exerce sobre o autor, bem como a influência que uma determinada literatura exerce sobre uma obra particular.¹⁰ Na interpretação psicológica - que Gadamer considera a principal contribuição de Schleiermacher devido à influência decisiva que ela teve sobre os teóricos do século XIX e, particularmente, em Dilthey -, o intérprete deveria considerar o texto como expressão de uma parte da vida do autor. Ambas as formas de interpretação se orientavam pela já referida circularidade entre as partes e o todo. Como sintetiza Georgia Warnke, a propósito da primeira forma de interpretação:

A interpretação gramatical busca determinar os sentidos das palavras em função das frases em que elas se encontram como uma de suas partes constitutivas, e as frases em função da obra como um todo; finalmente, [a interpretação gramatical] situa a obra mesma no contexto de seu uso lingüístico e do gênero literário ao qual ela pertence. Ao mesmo tempo, a compreensão das frases, da obra, do gênero literário e do uso lingüístico se constitui através da compreensão das partes menores que compõem aquelas totalidades maiores.¹¹

A interpretação psicológica, por sua vez, de acordo com a mesma lógica da interpretação gramatical, visa compreender cada estrutura de um pensamento que se encontre expresso e objetivado em uma determinada obra como um elemento integrante de uma totalidade maior que constitui o contexto da vida de seu autor.¹² O pertencimento ao processo universal da vida que inclui os dois, autor e intérprete, permitiria ao último se transportar, via imaginação, para as experiências e pensamentos que engendraram a obra. Seria, deste modo, possível ao intérprete re-atualizar a mesma situação original em que a obra havia se revelado enquanto manifestação única da vida do autor.¹³

O *pertencimento a uma totalidade* é a condição que, em última ou primeira instância, garante a possibilidade de superação dos

⁹ Gadamer, H-G: “Hermenêutica como Filosofia Prática”; in *A Razão na Época da Ciência*, p. 61.

¹⁰ Cf. VM., p. 291-292; 174-175.

¹¹ Warnke, G: Gadamer: *Hermeneutics, Tradition and Reason*, p. 13 (minha tradução).

¹² Cf. VM., 292; 175.

¹³ Em outras palavras, o objetivo do intérprete consistia em encontrar um acesso ao processo original de criação da obra com base em um “ato divinatório”. Nesta perspectiva, como sintetiza Gadamer, a compreensão passa a ser percebida como “uma reprodução referida à produção original, uma pós-construção, que parte do momento vivo da concepção (...)” VM., p. 292; 175.

mal-entendidos. Assim, em ambas as formas de interpretação, gramatical e psicológica, a superação de uma dificuldade inicial que um intérprete possa ter em sua tentativa de compreender uma obra é possibilitada pelo fato dele pertencer, de algum modo, à mesma totalidade na qual o autor original se encontra igualmente inserido. Na interpretação gramatical, trata-se da *totalidade da linguagem* que permite ao intérprete mover-se para além de seu meio lingüístico e introduzir-se na gramática e no gênero literário referentes ao autor original. Na interpretação psicológica, trata-se da *totalidade da vida* que, ao reunir todos os indivíduos, se constitui sempre e já como a condição por excelência para a mútua compreensão que se dá entre eles. Nos dois casos, isto quer dizer o seguinte: *a alienação - o encontrar-se diante do que é outro, de outra ordem, do que não responde ao esperado ou responde de modo inesperado - é sempre acompanhada da possibilidade de sua superação, via interpretação, no restabelecimento de uma mútua compreensão.* No trânsito interpretativo *entre* esses dois momentos, da alienação e da compreensão, o fenômeno hermenêutico segue em sua dinâmica circular do todo para as partes e vice-versa.

Gadamer não deixará de se apoiar nesta dinâmica ao sugerir uma produtividade própria à verdade que, em VM, ele sustenta como mais originária, anterior à esfera da objetividade. O traço essencial a tal produtividade consiste no fato de o todo e as partes sempre se repetirem diferentemente, ou seja: o todo se re-integra a cada vez através de suas partes constitutivas que ocorrem sempre de um modo novo, segundo o caráter singular, “aqui e agora”, de cada situação que, por sua vez, é sempre e já compreendida enquanto tal à luz de uma totalidade cambiante, ou seja, uma totalidade que não é jamais a mesma, estática e auto-idêntica totalidade. A produtividade sugerida por Gadamer consiste justamente nesta *determinação recíproca* do todo e das partes que, aliás, é o que o seu conceito de “aplicação” quer dizer. Mais originária do que a aplicação metódica de uma lei ou regra, a aplicação, no sentido gadameriano desta recíproca determinação, diz respeito ao próprio movimento de realização da *práxis* humana que é o que ele se propõe a pensar em sua hermenêutica filosófica.¹⁴

Mas voltemos à nossa apresentação. Encontramos-nos a caminho do momento em que a hermenêutica passa a assumir plenamente para si o ideal de um método universal do compreender; o que ocorre com Dilthey, mas não sem a influência da escola histórica.

*A escola histórica: o paradigma do vínculo ético
para além da relação entre autor e intérprete.*

Na perspectiva da passagem do projeto de Schleiermacher para o de Dilthey, a importância da escola histórica (Ranke, Droysen), segundo Gadamer, reside no fato dela ter preservado e

¹⁴ “As nossas experiências das coisas, e mesmo da vida diária, dos modos de produção, e, sim, também da esfera de nossas preocupações vitais, são, de todo, hermenêuticas.” Carta a Richard Bernstein; in Bernstein, R: *Beyond Objectivism and Relativism.*, p. 263 (minha tradução). Sobre este tópico, cf. a seção “O problema hermenêutico da aplicação” de VM.

reafirmado, em uma dimensão mais ampla, aquele mesmo traço, encontrado em Schleiermacher, de um *vínculo ético* intrínseco à condição originária de mútua compreensão. Este vínculo ético é, portanto, preservado e pensado de uma forma mais ampla pela escola histórica.

Da ampliação: a escola histórica promoveu, em relação a Schleiermacher, uma ampliação do campo de investigação que, da intenção de um texto - mais precisamente, do que o seu autor tinha em mente -, se deslocou para o âmbito da história. Com esta mudança, o que passa a interessar já não diz respeito à significância da individualidade de um autor para o intérprete, mas sim do passado de uma tradição para o presente.

Da preservação: apesar da mudança, o mesmo princípio hermenêutico do todo e das partes que valia para a interpretação textual - ou seja, para a interpretação do que o autor quis dizer - seguiu válido para a interpretação da história. Como diz Gadamer: “o esquema fundamental, em conformidade com o qual a escola histórica pensa a metodologia da história universal, não é pois nada mais que o que é válido face a qualquer texto. É o esquema do todo e das partes.”¹⁵ Isto quer dizer também, em outros termos, que as operações hermenêuticas que se voltavam para o domínio da história seguiram obedecendo a mesma lógica das operações hermenêuticas que tinham por paradigma a individualidade do autor. Assim, do texto, enquanto obra da individualidade de um autor, à história, enquanto significância do passado relativa ao presente, o esquema do vínculo ético com o outro - pensado por Schleiermacher nos termos da relação entre autor e intérprete e com base, como vimos, no modelo da interação entre os participantes de uma conversa - é preservado e re-situado em uma esfera mais ampla.

Com tal ampliação do campo da interpretação,¹⁶ a escola histórica se viu diante da seguinte dificuldade: *como submeter a história à reflexão metódica?* Se, no âmbito do método interpretativo de Schleiermacher, a transmissão do sentido em questão era pensada com base na experiência (*Erlebnis*) do autor que, via imaginação, deveria ser re-atualizada pelo intérprete; agora, com o novo cenário aberto pela escola histórica, não há mais lugar para a experiência vivenciada e re-vivenciada por indivíduos. Aqui a transmissão do sentido se propaga através de um nexos histórico que, no dizer de Gadamer, “já não é vivido nem experimentado por indivíduo algum”.¹⁷ Mas será com Dilthey que tal problema receberá uma clara formulação.

Dilthey: explicitação da afinidade do método historiográfico com a hermenêutica romântica.

Não foram os representantes da escola histórica, segundo Gadamer, mas sim Dilthey quem percebeu com toda a clareza a

¹⁵ VM., p. 307; 186.

¹⁶ Ampliação que é também do campo da teologia para o campo da “história universal”.

¹⁷ VM., p. 343; 210.

semelhança estrutural entre a interpretação textual e a interpretação histórica. Assim, ele pôde realizar que a questão sobre como submeter a história à reflexão metódica deveria ser recolocada no interior do próprio âmbito em que ela, tal questão, tomava corpo; ou seja, o âmbito do princípio hermenêutico do todo e das partes. Na verdade, além da semelhança, tratava-se ainda de uma interpenetração, se assim podemos dizer, entre as estruturas da interpretação textual e da interpretação histórica:

¹⁸ VM., p. 307; 186., modificado.

¹⁹ VM., p. 308; 186., ligeiramente modificado.

²⁰ “Com essa transferência da hermenêutica para a historiografia, Dilthey torna-se o intérprete da escola histórica. Ele formula o que Ranke e Droysen, no fundo, pensavam.” VM., p. 308; 186,

²¹ O termo “metafísica da individualidade”, na argumentação de Gadamer, reporta a um legado, por assim dizer, da hermenêutica de Schleiermacher. Arrisco uma breve descrição da “lógica” interna a tal metafísica do seguinte modo: antes de tudo, a individualidade é tomada como um segredo que jamais pode ser completamente explicado; ou seja, há sempre algo em toda individualidade que permanece opaco às perspectivas, valores e verdades da vida corrente. Numa palavra, há, em cada indivíduo, uma alteridade em relação a todos os outros indivíduos. Mas, ao mesmo tempo, a individualidade de cada indivíduo é também uma manifestação da universalidade da vida. Schleiermacher vai afirmar, neste sentido, que cada indivíduo traz em si uma diminuta parcela de todos os outros indivíduos. Assim, além da alteridade, há também familiaridade e, conseqüentemente, a possibilidade de um indivíduo se transportar para o lugar de um outro. É isto o que, para Schleiermacher, constitui fundamentalmente o ato do compreender. Cf. VM., p. 294-297; 177-179.

²² VM., p. 308; 186.

A interpretação histórica pode servir como meio para compreender a coesão interna de um texto, embora, na perspectiva de um outro interesse, ela [*a interpretação histórica*] possa ver o texto apenas como uma fonte que se integra no todo da tradição histórica.¹⁸

Com base nesta constatação, Dilthey foi capaz de retomar a hermenêutica romântica e ampliá-la, “até fazer dela uma metodologia histórica e até uma teoria do conhecimento das ciências do espírito”¹⁹, logrando, assim, explicitar e aprofundar a reflexão iniciada pela escola histórica.²⁰ Isto, para Gadamer, significa algo muito importante; precisamente,

que a hermenêutica romântica e seu pano de fundo, a metafísica panteísta da individualidade²¹ foram determinantes para a reflexão teórica da investigação da história no século XIX. Isso foi decisivo para o destino das ciências do espírito e para a concepção do mundo da escola histórica.²²

Conclui-se, portanto, que *entre o princípio hermenêutico do todo e das partes e o ideal de cientificidade perseguido pela pesquisa histórica não há ruptura e sim continuidade.*

A distinção entre explicar e compreender.

Dilthey poderá, a partir daí, estabelecer uma distinção entre a experiência que é própria das ciências humanas e a experiência das ciências da natureza. Nestas últimas, a experiência constitui o momento em que uma hipótese a respeito de um dado fato vem a ser confirmada ou não. Mas, no plano das ciências humanas, o que se dá à investigação nunca é alguma coisa fixa ou completamente estranha, mas sim algo *feito*. Por esta razão, a estrutura da experiência comporta uma interioridade histórica que a diferencia da experiência das ciências da natureza. Com base nisto, Dilthey vai afirmar dois tipos distintos de conhecimento: a explicação (*Erklärung*), própria às ciências da natureza, e a compreensão (*Verstehen*), própria às ciências humanas.

Na explicação, o conhecimento dos objetos naturais é obtido isolando-se relações entre causa e efeito dos conteúdos sensíveis da percepção. Os vários âmbitos de tais relações constituem os diferentes contextos (leis, princípios, etc) à luz dos quais as coisas do mundo familiar são apreendidas (*explicadas*) na condição de objetos de investigação das ciências da natureza. Por sua vez, na

compreensão, o conhecimento de um objeto histórico se ancora na homogeneidade entre o objeto investigado e o contexto à luz do qual ele, o objeto, se mostra enquanto tal. Isto quer dizer que, em contraste com o isolamento de um campo de relações causais através de operações intelectuais, como ocorre nas ciências da natureza, o contexto que antecipa a inteligibilidade do objeto de uma investigação historiográfica não se dá por abstração, quer dizer, por meio de construções intelectuais, mas, antes, através do sofrimento e da instrução (*das Leiden und die Belehrung*) que o sujeito do conhecimento recebe de sua própria vida histórica. E é com base nesta última que o sujeito já se encontra relacionado ao objeto de sua investigação. No dizer de Dilthey, “a primeira condição de possibilidade da ciência da história consiste em que eu mesmo sou um ser histórico, em que aquele que investiga a história é o mesmo que a faz.”²³ O inseparável envolvimento com o objeto não constitui aqui uma carência em relação ao poder de objetivação das ciências da natureza. Comparado com o explicar das ciências da natureza, o compreender se apresenta como *um outro tipo de conhecimento* que se funda, como sua condição primeira, não no isolamento de relações causais intelectualmente construídas, mas, antes, no fluxo histórico da vida mesma.

Estabelecimento do método científico da compreensão

O primeiro aspecto, na realização do compreender - ou seja, do conhecimento de objetos históricos com base na universalidade de um método - consiste na vivência imediata subjacente a cada manifestação da vida de um indivíduo. Dilthey reconhece o caráter contingente das vivências; algo que, de pronto, poderia barrar qualquer pretensão de universalidade. No entanto, a contingência, segundo ele, não é a primeira e última verdade das vivências. Basta ter em mente que elas ocorrem *sempre* no âmbito de uma coesão ou “con-juntura” (*Zusammenhang*) que constitui a continuidade da vida do indivíduo. É esta coesão, a que Dilthey se refere com o conceito de “estrutura” (*Gebilde*), que constitui o *elemento de estabilidade*, ou de continuidade, que torna possível a realização do conhecimento.

A *estrutura* será, assim, afirmada em distinção às *relações causais*; a primeira como âmbito do conhecimento de objetos históricos, a segunda como âmbito do conhecimento de objetos naturais. No primeiro caso, a base da continuidade garantidora de conhecimento não consiste na seqüência de relações causais, mas nas vivências efetivas dos indivíduos. Do ponto de vista metodológico, tal diferença pode ser estabelecida do seguinte modo: ao contrário das relações causais, que não podem ser vistas no fenômeno que é por elas regulado, mas apenas deduzidas, as relações históricas podem ser vistas como *partes de um todo estrutural* - ou seja, como partes componentes de um fato histórico.

²³ Apud Gadamer; VM., p. 340; 209.

Gadamer oferece a seguinte ilustração deste “nexo estrutural” que, aliás, constitui o que Dilthey entende por *significado*:

... uma estrutura psíquica, como por exemplo, um indivíduo forma a sua individualidade na medida em que desenvolve suas tendências naturais ao mesmo tempo em que sofre o efeito condicionador das circunstâncias. O que daí resultará, a própria “individualidade”, isto é, o caráter do indivíduo, não é uma mera consequência dos fatores causais, nem pode ser entendida meramente a partir dessa causalidade, mas representa uma unidade compreensível em si mesma, uma unidade vital que se expressa em cada uma de suas manifestações e que pode, por isso, ser compreendida a partir de cada uma delas. Independentemente da ordem das relações de causa e efeito (*der Ordnung des Erwirkens*) algo se integra aqui em uma configuração única.²⁴

Numa palavra, ao contrário da causa que não pode ser vista a partir de seu efeito, a unidade do todo da vida de um indivíduo não permanece oculta mas sim expressa em cada uma das manifestações deste mesmo indivíduo. Expressão é, aliás, um termo chave em Dilthey. Ele significa a simultaneidade entre a imediaticidade de uma expressão e a mediaticidade do que é expresso na expressão. Como diz Gadamer, o que é expresso na expressão “está presente na expressão mesma (*im Ausdruck selbst*) e é compreendido quando a expressão é compreendida.”²⁵

Há que se notar, contudo, que o conhecimento obtido aqui, com base na continuidade da vida de um indivíduo, não é ainda histórico mas biográfico. O conhecimento histórico requer, assim, um salto para além do nível psicológico das vivências ou experiências particulares de um indivíduo, a fim de se alcançar o momento da experiência histórica – *que não é experiência de nenhum indivíduo particular*.

*Do plano psicológico ao plano lógico do sujeito da história:
a vida histórica.*

Dilthey reconhece a insuficiência que significa permanecer no plano das vivências de indivíduos reais e que, portanto, apesar de seu compromisso com as vivências - e não com construções intelectuais, apriorísticas, das ciências naturais -, é necessário postular a existência de *sujeitos lógicos* - não reais - no campo da investigação histórica. Isto não significa, contudo, uma invalidação de seu projeto. Gadamer:

Dilthey vê claramente essa dificuldade. Mas responde a si mesmo que isso não pode ser inadmissível em si, na medida em que a pertença mútua dos indivíduos a um todo – por exemplo, na unidade de uma geração ou de uma nação – representa uma realidade espiritual (*eine seelische Wirklichkeit*) que teria de ser reconhecida como tal, precisamente porque não se pode retornar para trás dela a fim de explicá-la.²⁶

²⁴ VM., p.344-345; 212., ligeiramente modificado.

²⁵ VM., p.344; 211, ligeiramente modificado.

²⁶ VM., p. 343; 211., modificado.

Esta passagem, do plano dos sujeitos reais (*wirklicher Subjekte*) ao plano lógico do sujeito histórico, constitui o momento de transição, no projeto de Dilthey, da *fundamentação psicológica* para a *fundamentação hermenêutica* das ciências humanas. A questão epistemológica que Dilthey terá que responder, para poder realizar com sucesso esta transição, será a seguinte: de que modo uma coesão – ou “con-juntura” (*Zusammenhang*) –, que não é a vivência de nenhum indivíduo em particular, pode ser conhecida? Ele tentará responder à questão lançando mão dos mesmos conceitos já desenvolvidos na “etapa psicológica” de sua análise. Assim como os momentos pontuais da experiência (*Erlebnis*) de um indivíduo encontram-se reunidas no todo coeso de sua própria vida, do mesmo modo, as experiências históricas encontram-se reunidas no todo coeso de uma determinada vida histórica. Os conceitos de expressão e estrutura seguirão válidos também aqui, neste segundo momento. Juntos, eles vão constituir o seu conceito mais amplo de “vida”.

Dilthey fará do conceito de vida a base de sua hermenêutica das ciências humanas. Contra a perspectiva idealista, ele percebe a idealidade do significado como situada não no plano do sujeito transcendental, mas na efetividade histórica da vida. Ora, se a vida pode, assim, ser afirmada como o solo das ciências humanas, isto quer dizer que ela, a vida, comporta a sua própria inteligibilidade. O mesmo esquema do todo e das partes entra novamente em cena: a vida [o todo] se objetiva [se expressa] em estruturas estáveis de sentido [obras de arte, leis, enfim, textos] que são transmitidas através das situações particulares [partes do todo] em que elas, tais estruturas, são compreendidas. Sobre a estrutura hermenêutica deste processo, diz Gadamer:

É a vida mesma que se desenvolve e se configura rumo a unidades compreensíveis, e é o indivíduo particular que compreende essas unidades como tais. ... O nexos (*Zusammenhang*) da vida tal como se oferece ao indivíduo ... se fundamenta na significância de determinadas vivências (*Erlebnisse*). A partir delas, como a partir de um centro organizador, constitui-se a unidade de um decurso de uma vida, do mesmo modo em que uma melodia adquire o sentido de sua forma – não a partir da mera sucessão de tons passageiros, mas a partir dos motivos musicais que determinam a sua unidade formal.²⁷

Mais sinteticamente,

A própria vida, essa temporalidade em constante fluir, está voltada à configuração de unidades de significado duradouras. A própria vida se auto-interpreta. Tem estrutura hermenêutica. É dessa forma que a vida constitui a verdadeira base das ciências do espírito.²⁸

²⁷ VM., p.342; 210., ligeiramente modificado.

²⁸ VM., p. 345-346; 212-

No entanto, apesar de todas as suas inovações possibilitadas pelos seus conceitos de “expressão”, “compreensão”, “estrutura”, “vida”, etc, o fato é que Dilthey não teve sucesso no enfrentamento

da questão: como a unidade coesa de um todo histórico, que não é vivência de nenhum sujeito particular, pode ser conhecida?

O problema: do método.

Para irmos diretamente ao ponto, eis o problema: se o ser da consciência particular de cada indivíduo se constitui no âmbito de uma coesão estrutural²⁹ da vida histórica, cabe perguntar:

qual é a distinção da consciência histórica - face a todas as demais formas de consciência da história -, para que seus próprios condicionamentos não devam suspender a sua pretensão fundamental de alcançar um conhecimento objetivo?³⁰

Em outras palavras, se a consciência metodológica própria à investigação histórica - ou seja, a "consciência histórica" - não pode escapar de sua imersão na história; então, em que bases se pode afirmar que, em distinção a todas as outras formas de consciência que se encontram igualmente imersas na história, a consciência histórica é capaz de fornecer um conhecimento objetivo da história? Gadamer vai apontar para uma incompatibilidade no cerne do projeto de Dilthey. Há, segundo Gadamer, uma incompatibilidade entre, por um lado, o seu ideal de um conhecimento histórico baseado em um método científico e, por outro lado, a sua tentativa de fundar este método na imanência da vida histórica. É neste sentido que ele vai falar de um "cartesianismo não resolvido" existente em Dilthey. Ou seja, por um lado, em um estilo cartesiano,

Dilthey exigirá uma reflexão filosófica que se estenda a todo o campo em que "a consciência já tenha sacudido toda autoridade e procure chegar a um saber válido do ponto de vista da reflexão e da dúvida."³¹

Por outro lado, ao contrário de uma perspectiva cartesiana, o exercício sistemático da reflexão e da dúvida que é reivindicado aqui deve se fundar no fluxo espontâneo da vida histórica. Mas, pela sua própria natureza, o tipo de conhecimento fundado "na reflexão e na dúvida" não se inscreve num movimento imanente à vida mas sim em um movimento que se dirige à mesma. Daí a sua tentativa sem sucesso de combinar o seu ideal de método com uma reflexão imanente à vida. A consequência, em última análise, é a de que o tratamento do objeto histórico se reduz à condição de uma decifração do mesmo; uma operação que se precipita sobre o mesmo, mas nunca um movimento imanente ao próprio objeto; nunca uma experiência histórica (*Erfahrung*) como ele gostaria de ser.

Para Gadamer, leitor de Heidegger, seria preciso que a subjetividade intrínseca ao ideal de método fosse desconstruída em seus fundamentos para que a interpretação, enfim, se tornasse experiência imanente à vida histórica.

²⁹ Ou "nexo estrutural", seguindo a tradução brasileira de Verdade e Método.

³⁰ VM., p. 357; 221.

³¹ VM., p. 362; 224.

Abstract

This article intends to offer a synthetic presentation of part of the long historical and philosophical narrative developed in Truth and Method, where Gadamer refers to the appearance of the ideal of method within the history of classic hermeneutics. The aim pursued here is to situate the incompatibility that exists, according to Gadamer, between, on one side, the ideal of method for approaching historical objects and, on the other side, the fact that this very ideal of method be originally rooted in the Romantic model of the interaction among individuals belonging to one and the same historical experience.

Keywords: *Hermeneutics, Method, History, Subjectivity.*

REFERÊNCIAS

GADAMER, H-G. *Wahrheit und Methode*. 2. Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960.

_____. *Verdade e Método*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 2ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Hermenêutica como Filosofia Prática*. In: *A Razão na Época da Ciência*. Trad. Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. [Biblioteca Tempo Universitário 72]

_____. *Carta a Richard Bernstein*. In BERNSTEIN, R. *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.

WARNKE, G. GADAMER. *Hermeneutics, Tradition and Reason*. Stanford University Press, 1987.