Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em História Econômica

André Gustavo de Melo Araújo

A ATUALIDADE DO ACONTECER

Contribuição à leitura do projeto dialógico de mediação histórica na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Econômica do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Luís da Silva Grespan

São Paulo, novembro de 2005

Resumo

Procedemos à leitura do projeto dialógico de mediação histórica na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer em três movimentos. No primeiro, enfrenta-se o artifício moderno do projeto monádico da subjetividade em nome da finitude e da historicidade da existência. Ao longo da segunda parte deste estudo, vemos que o ser é histórico por desafiar o curso estável do pensamento, ao suportar o desvio das expectativas com que se marca o perguntar. Aqui reconhecemos como a *efetuação da história* [*Wirkungsgeschichte*] é puro ato de mediação. No terceiro movimento, caminhamos por uma via oposta, em que a pesquisa histórica estimula um certo prolongamento necessário das reflexões hermenêuticas gadamerianas, já que a historicidade não é um dado do mundo circundante [*Umwelt*], mas a forma humana de compreensão de si, do mundo [*Welt*]. Assim, a tarefa da história se recoloca a cada dia, pois o sentido da matéria é a forma humana presente dos resíduos das experiências do passado.

Palavras-chave

Hans-Georg Gadamer
Verdade e Método [*Wahrheit und Methode*]
Hermenêutica
Teoria da história
Efetuação da história [*Wirkungsgeschichte*]

Abstract

This work proposes a three-part reading of the dialogical project of historical mediation in the hermeneutic philosophy of Hans-Georg Gadamer. The first part of the study approaches the modern artifice of the monadic project of subjectivity from the standpoint of finitude and the historicity of existence. The second part examines how the being is historical exactly because it challenges the stable course of thought, enduring the departure from expectations that unfolds from the act of questioning. It is here discussed how the effectuation of history [*Wirkungsgeschichte*] is a pure act of mediation. The third part ventures a diverse track by further developing the Gadamerian hermeneutic reflection through the stimulus of historical research, once historicity is not presupposed in the surrounding world [*Umwelt*], but the human form of self- and world-understanding [*Welt*]. Thus, the task of history is redefined day after day, for the meaning of matter is the present human form of the residues of past experiences.

Key words

Hans-Georg Gadamer
Truth and Method [*Wahrheit und Methode*]
Hermeneutics
Theory of history
Effectuation of history [*Wirkungsgeschichte*]

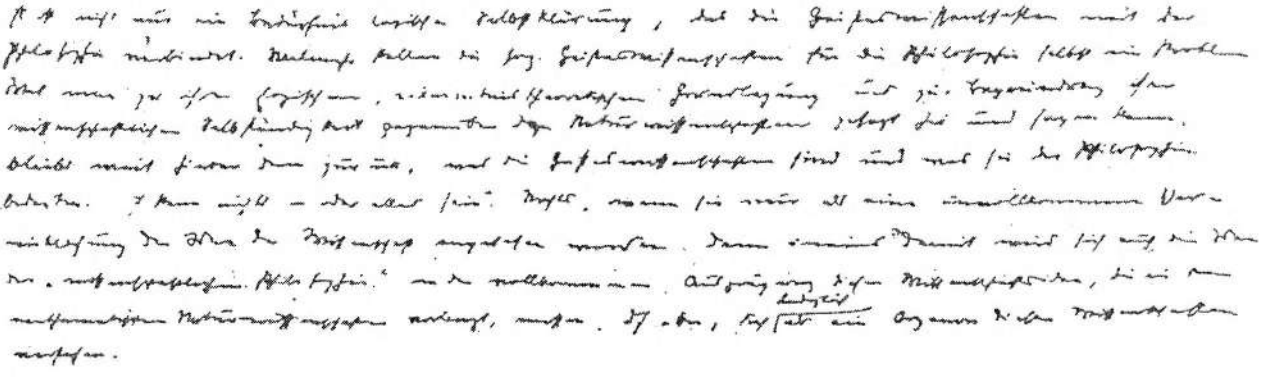
André Gustavo de Melo Araújo

A ATUALIDADE DO ACONTECER

Contribuição à leitura do projeto dialógico de mediação histórica na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer

A meus pais – Márcio e Técia

A meus irmãos – Suzana e Márcio



Trecho do manuscrito da primeira versão de *Verdade e Método* (c.1956)

Sumário

Abertura 10

Primeira Parte – A deformação especular do foco da subjetividade 15

I. Sobre a dominância do fator social 15

II. A radicalidade da finitude e o suposto impasse da tradição humanística 19

III. Formação [*Bildung*] e negatividade da existência: primeira aproximação da verdade 35

IV. A dissolução da abstração racional aporética da identidade das consciências 57

V. Historicidade da experiência e efetuação da história 74

Segunda Parte – O núcleo dialético do dialogismo lingüístico 103

I. Da convocação do *logos* e da disposição do *pathos* 103

II. O jogo dialético de pergunta e resposta e a negatividade biforme 124

III. A vinculação dialógica da compreensão: segunda aproximação da verdade 149

IV. Sobre as condições de vida do pensamento 172

V. Universalidade e trabalho prévio do pensamento 199

Terceira Parte – Do vigor extratextual da existência 208

I. Historicidade, história e pesquisa historiográfica 208

II. A via dupla: *Totschlagenkönnen* 228

III. Resíduos da experiência 241

IV. O sentido do mundo e a dispersão circundante 252

V. O desafio ideológico do anacrônico 266

Bibliografia 274

"Em Homero encontra-se uma fórmula muito bela para designar o vidente, o homem que vê o futuro. É um verso sobre o vidente Calcas em que se diz que reconhecia o que é, o que será e o que se foi. A fórmula diz que não há nenhum conhecimento da realidade, nenhuma capacidade de adivinhar o futuro, que não associe o passado, aquilo que foi, com o presente e com aquilo com que temos de contar. Assim, também eu lançarei um olhar retrospectivo para poder olhar para a frente, não devido a uma competência especial, mas sim como um pensador – tal como todos os seres humanos são pensadores –, e perguntar-me como é que aquilo que agora existe se tornou o que é."

Hans-Georg Gadamer. *A Diversidade da Europa. Herança e Futuro.*

Abertura

A vigência histórica das forças que circunscrevem o pensamento do filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1900-2002) é, no mínimo, análoga àquela que delimita as fronteiras de sua própria vida. Suas reflexões sobre a tarefa hermenêutica da filosofia se valem dos caminhos abertos ainda no século XIX em que nascera, atravessam todo o século XX, e se consolidam como uma das contribuições mais importantes no que diz respeito ao reconhecimento do vigor ontológico da compreensão também para o pensamento do século XXI, que o nosso autor chega a alcançar.

Os escritos de Gadamer podem ser divididos, grosso modo, entre aqueles que têm como foco principal o problema da hermenêutica e outros que se envergam, mais detidamente, sobre a tradição da filosofia grega da Antigüidade. É certo que esses dois esforços se entrecruzam, e qualquer tentativa de isolamento temático acaba por empobrecer ambas as perspectivas. Mas salientamos esse fato apenas para que possamos apresentar com maior clareza o ponto central deste estudo, em que ficamos com o primeiro dos esforços mencionados como peculiar às reflexões gadamerianas. O nosso caminho de leitura é balizado pela proposta teórica de validação de um projeto de verdade próprio às reflexões das ciências do espírito, cuja compreensão é mediada pela linguagem, tal como se encontra desenhado ao longo das duas últimas partes da obra principal de Gadamer, *Wahrheit und Methode*, publicada pela primeira vez na Alemanha em 1960. Mas não restam dúvidas de que a publicação de uma obra da maturidade do filósofo não deve ser vista como um momento isolado de sua reflexão intelectual. O texto de *Verdade e Método* se faz também nos escritos que o antecedem, bem como suas questões continuam a ser desenvolvidas pelo autor nos anos que se seguem à primeira edição. Desse modo, as fronteiras do nosso percurso não poderiam ser dadas tendo

por referência apenas o texto de *Verdade e Método*, já que também não é esse o limite da própria obra. Isso justifica o nosso trânsito mais livre pelos escritos de Gadamer, sem que estejamos obrigados a demarcar neles uma fronteira explícita: a hermenêutica os une.

Já que começamos a identificar o trabalho de Gadamer como um projeto de hermenêutica filosófica, devemos brevemente nos deter sobre este termo que ainda pode causar algum estranhamento ao leitor. "Hermenêutica é uma palavra que a maioria das pessoas não conhece nem precisa (...) conhecer", dizia Gadamer. "Mas ainda assim a experiência hermenêutica atinge-as e não as exclui."[1] Com isso, nosso autor firmava a idéia de que se a hermenêutica se consolida como uma postura filosófica a que se pode associar a compreensão de si – condição fundamental para a compreensão da história que nos diz respeito –, saber ou não que a hermenêutica se ocupa do movimento compreensivo implícito à interpretação de si e do mundo nem afasta os homens dos parâmetros com os quais o momento histórico determina suas possibilidades de atuação, nem tampouco os exime da responsabilidade ética do reconhecimento do outro nos caminhos de si mesmo. Não é à toa, portanto, que Gadamer sempre esteve preocupado com a chamada racionalização do mundo, princípio sufocador das determinações históricas da verdade que se pode atribuir ao percurso de vida dos homens por procurar abafar na certeza perenizada dos métodos científicos a determinação finita do pensamento, a determinação finita da existência humana. "Pois vivemos numa permanente e crescente auto-alienação que, faz pouco tempo, não se deve, unicamente, às peculiaridades da ordem econômica capitalista, mas à dependência da humanidade em relação ao que construímos à nossa volta, como nossa civilização. Assim se coloca, com crescente urgência, a tarefa de conduzir o homem novamente à autocompreensão de si mesmo. Para isto serve, desde a Antigüidade, a filosofia, também sob a forma do que eu chamo hermenêutica (como teoria e também, como práxis da arte de compreender e fazer falar o estranho e o que se fez estranho). Isto pode ajudar a libertar-nos frente a tudo aquilo que se apodera de nós, sem consultar-nos, e frente à nossa própria capacidade."[2] O que interessava a Gadamer era defender esse núcleo que não se conformava com a operação do método e deixar marcado que o problema hermenêutico se constrói tendo em vista o fato de que a transmissão de uma mensagem ao longo tradição histórica não aceita uma única forma de apreensão. Do contrário, teríamos ora o alheamento absoluto do que nos circunda, ora a perniciosidade do eterno que

---

[1] Hans-Georg Gadamer. "A diversidade da Europa. Herança e Futuro", in: Hans-Georg Gadamer. *Herança e Futuro da Europa*. Lisboa: Edições 70, 1998. p.24.

[2] Hans-Georg Gadamer. "Acerca da disposição natural do homem para a filosofia", in: Hans-Georg Gadamer. *A razão na época da ciência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p.86-87.

faz do produto da ação e do pensamento humanos uma determinação irrevogável da força divina.

Antes de nos determos com maior vagar no texto de Gadamer, devemos ainda mencionar que também como é próprio ao caso da teoria hermenêutica, tal como o leitor logo irá perceber, o nosso trabalho não consegue escapar de uma apresentação circular. Aqui não se trata de uma exposição sistemática dotada de um começo e de um fim claros, já que todo o desenvolvimento interpretativo pressupõe a totalidade dos esforços mediadores do pensamento. Tal peculiariadade pode fazer com que o leitor, à primeira vista, nos acuse de uma aparente repetição. Dizemos aparente pois o que pretendemos é que, a cada recapitulação dos elementos trabalhados, possamos promover uma ampliação e um adensamento compreensivos. No pensamento que prevê o reconhecimento em potencial do todo nas partes e das partes no todo, os avanços são lentos, os recuos necessários e as retomadas inevitáveis. Assim, a obra *Verdade e Método* começa a ser enfrentada nos nossos comentários pelas bordas, sem que percamos de vista um aspecto bastante importante, qual seja, o lugar de que propomos tal leitura. Não poderia ser outro senão as reflexões sobre a história o nosso foco principal, o eixo condutor deste caderno de estudos em que a teoria da história surge como o pensamento problematizador do próprio conhecimento histórico. O encaminhamento desse trajeto justifica o esforço analítico das duas primeiras partes e, acreditamos, concede espaço para que na terceira parte possamos transitar por uma via oposta, em que a pesquisa histórica estimula um certo prolongamento necessário das reflexões hermenêuticas gadamerianas. Visto que o nosso estudo compreende um esforço de leitura, as citações não foram poupadas para que pudéssemos nos deixar interpelar pelo texto. Interpelação que aqui surge marcada por mais uma particularidade: já que para Gadamer "Nenhuma tradução é tão compreensível como o original"[3] [VMII, 182], resolvemos seguir à risca a proposta gadameriana e manter, nas notas, o texto original em alemão, pois nem sempre as soluções apresentadas nas traduções disponíveis conseguem abarcar os caminhos propostos por meio das palavras de Gadamer.

□ □ □

No que diz respeito às citações, sempre que possível procuramos nos valer dos textos originais extraídos das edições mais confiáveis e já consagradas entre os comentadores internacionais. Para as referências em língua alemã, apresentamos a passagem traduzida no corpo do texto. Em

[3] GW 2, 153: „Keine Übersetzung ist so verständlich wie ihr Original."

alguns casos fizemos alterações necessárias que seguem marcadas com a intromissão de parênteses retos. Já que trabalhamos com um material pouco estudado nos países de língua portuguesa, não foram tão escassos os momentos em que tivemos que traduzir as passagens da obra de Gadamer. Nos casos em que encontramos alguma tradução disponível para outra língua – cujas edições seguem arroladas na bibliografia final –, não deixamos de cotejar as nossas soluções de tradução com aquelas já publicadas. Quando a presença de uma tradução já existente se fez mais explícita no encaminhamento da nossa proposta, mencionamos em nota o débito. Adotamos algumas abreviaturas para evitar a profusão ainda maior das notas complementares ao texto, e nelas preferimos seguir com a forma já difundida nos trabalhos dos comentadores. Segue o índice de abreviaturas utilizadas neste estudo.

GW	Hans-Georg Gadamer. *Gesammelte Werke.*
VM	Hans-Georg Gadamer. *Verdade e Método.*
VMII	Hans-Georg Gadamer. *Verdade e Método II.*
PCH	Hans-Georg Gadamer. *O Problema da Consciência Histórica.*
SZ	Martin Heidegger. *Sein und Zeit.*
ST	Martin Heidegger. *Ser e Tempo.*
CT	Martin Heidegger. *O Conceito de Tempo.*
GA	Martin Heidegger. *Gesamtausgabe.*

O número indicado imediatamente após a sigla corresponde ao volume citado; já aquele que se segue à vírgula faz menção à página da respectiva edição.

□ □ □

Este trabalho de pesquisa não seria possível sem o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo [FAPESP] e do *Deutscher Akademischer Austauschdienst* [DAAD], a quem agradecemos pela concessão de bolsas de estudo. A atenção da equipe da biblioteca da Albert-Ludwigs-Universität Freiburg e do Goethe Institut São Paulo também foi fundamental. Agradeço ainda aos amigos Antônio Martins, Igor Barreto, João Paulo Bachur e Laura Schertel, que deram sentido aos momentos na Alemanha. Agradeço também, pelo inestimável apoio à distância, aos amigos Alexandra Micchelotti, Alexandre Flory e Camila Dias; o estímulo e a ajuda dos amigos Cristina Pötter, Daniel Helene, Estefânia Guimarães, Geraldo Pötter e

Virgínia Bessa; ao apoio inicial do professor Estevão Martins, de Arthur Assis e Terezinha Barros; à disposição do professor Marco Aurélio Werle; à leitura atenta e aos comentários precisos de Antônio Martins e Eduardo Aubert. Tenho ainda uma dívida inestimável para com o professor Ulpiano Meneses, que me estimula a pensar o que é a história, historicamente. Também agradeço ao professor Benedito Nunes pela disposição com que sempre encaminhou as nossas conversas. Não cabe aqui a admiração e o respeito que tenho por ambos. Vale dizer que não foram pequenas as contribuições dos professores Franklin Leopoldo e Silva e Maria Odila Leite da Silva Dias, com os quais o diálogo se intensifica a partir do exame de qualificação. Agradeço, por fim, ao professor Jorge Grespan, que me orienta desde a iniciação científica e sempre se mostrou disposto a levar adiante com seriedade o diálogo que tanto marca o pensamento do autor a que me apresentara. O apoio e o carinho que recebo da minha família foram condições fundamentais para que eu trilhasse por este caminho. Com muito amor, obrigado. O meu irmão, Márcio, que tanto admiro, viu crescer com paciência todo este trabalho.

Primeira Parte

A DEFORMAÇÃO ESPECULAR DO FOCO DA SUBJETIVIDADE

« Re-trouver
re-connaître
Ce *re* est capital. »
[Paul Valéry. *Cahiers*. Pléiade, I, 1239]

I. Sobre a dominância do fator social

O projeto filosófico de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) é marcado por uma dupla crítica à gênese do percurso da verdade, calcado ora na tradição cartesiana, que parte da certeza do *Cogito* como potência apta a enfrentar as incertezas dos corpos mundanos que lhes são externos e extensos, ora naquela que se apóia sob o descarte do preconceito e de toda e qualquer autoridade pretérita, frente à confiança na maioridade da crítica – o ideal Iluminista. Em *Verdade e Método* [*Wahrheit und Methode*] (1960), principal obra de Gadamer, percebemos ainda a marca vivamente humanista do esforço teórico que dissolve a associação instaurada na tradição filosófica em que a verdade seria corolário exclusivo das artimanhas instrumentais do método.

O livro de Gadamer levou muitos de seus leitores mais apressados a interpretá-lo como um detrator radical do método, e cuja conseqüência mais tardia de tais descaminhos seria a defesa da inexistência de qualquer solo ou princípio que conseguisse assegurar a possibilidade de edificação de uma verdade. Contra tais perspectivas, Gadamer se empenhava, inclusive em suas correspondências privadas já mesmo na década de 1960, para instruir leitores como Emilio Betti, que mesmo que encaminhasse sua leitura sem desvios por demais simplificadores, ainda se debatia sobre a natureza da relação entre verdade e método, tema muito caro à tradição filosófica e que não se encontra desenvolvido de forma tão saliente em *Verdade e Método*, como o título da *magnum opus* gadameriana levava seu público a pressupor. Confessa o filósofo

alemão: "No fundo, não estou propondo *nenhum método*, mas descrevendo *o que é*. (...) Nesse sentido, meu pensamento busca ultrapassar o conceito de método da ciência moderna (que conserva sua relativa razão), pensando por princípio e de maneira geral o que *sempre* ocorre [acontece/*geschieht*]."[1] [VMII, 457]. *Compreender e Acontecer* [*Verstehen und Geschehen*] era um dos títulos provisórios do livro de Gadamer, e são essas as mais substanciais preocupações do autor que se voltam sobre o tema da busca pela afirmação da compreensão histórica, como tal, humanamente possível. Deixemos de lado, por enquanto, a idéia de universalidade[2] do pensamento gadameriano que já pode ser antevista nesse trecho da correspondência e voltemos a insistir no sentido do método, para sublinharmos em que registro ele ocorre no livro de 1960, questão aqui, de acordo com o breve trecho citado, já especificada como um problema associado ao projeto da ciência moderna e ao espírito do racionalismo.

Depois da publicação da primeira edição de *Verdade e Método*, Gadamer se ocupa com a ampliação de alguns temas cujo debate fora catalizado pelas perspectivas levantadas em sua obra. Em 1965, escrevia um pequeno texto que já nas suas primeiras linhas esboçava, de forma mais límpida, os termos de suas preocupações teóricas, e que levava significativamente o título de *Sobre o planejamento do futuro* [*Über die Planung der Zukunft*]. Assegura-nos o filósofo: "Não é nenhum exagero afirmar que, bem mais do que o progresso das ciências da natureza, foi a racionalização de seu emprego técnico-científico que produziu essa nova fase da revolução industrial em que nos encontramos. Creio que o que caracteriza o perfil de nossa época não é o crescimento exagerado do domínio da natureza, mas o desenvolvimento de métodos científicos de controle para a vida da sociedade. É só assim que a marcha vitoriosa da ciência moderna, iniciada no século XIX, passou a ser um fator social predominante [dominante] [*beherrschender sozialer Faktor*]."[3] [VMII, 182-83]. Nessa passagem, Gadamer nos revela um dos pontos centrais

---

[1] GW 2, 394: "Im Grunde schlage ich *keine Methode* vor, sondern ich beschreibe, *was ist*. (...) In diesem Sinne versuche ich, über den Methodenbegriff der modernen Wissenschaft (der sein begrenztes Recht behält) hinauszudenken und in prinzipieller Allgemeinheit zu denken, was *immer* geschieht."

[2] Essa é uma das questões cruciais do pensamento de Hans-Georg Gadamer e encontra-se diretamente relacionada com a problemática da linguagem. No entanto, limitamos aqui apenas a anunciá-la, já para deixar marcado em que contexto essa idéia surge, bem como a insistente presença do tema em *Verdade e Método*. Na seção V da segunda parte deste estudo, o leitor poderá encontrar observações mais atentas à questão da universalidade na obra de Gadamer.

[3] GW 2, 155: "Es ist wohl keine Übertreibung, wenn man sagt, daß es nicht so sehr der Fortschritt der Naturwissenschaften als solcher ist, als vielmehr die Rationalisierung ihrer technisch-wirtschaftlich Anwendung, was die neue Phase der industriellen Revolution heraufgeführt hat, in der wir stehen. Nicht der ungeahnte Zuwachs an Beherrschung der Natur, sondern die Entfaltung wissenschaftlicher Steuerungsmethoden für das Leben der Gesellschaft scheint mir das Gesicht unserer Epoche zu prägen. Erst damit wird der Siegeszug der modernen Wissenschaft, wie er mit dem 19. Jahrhundert begann, ein alles beherrschender sozialer Faktor."

de suas reflexões que resvalam na problemática do método das ciências da natureza, cuja forma de domínio da certeza acaba por ser um *fator social* que a tudo domina. E é como *fator social* que o humanista passa a investigar as forças de verdade impermeáveis à natureza tecnicizada e aos controles científicos que cerceiam as vozes de seus oponentes, ao proclamar a existência de um padrão técnico que rege tanto a natureza da certeza quanto a certeza 'natural' do método.[4]

Podemos, assim, localizar no pensamento alemão das primeiras décadas do século XX, período em que Gadamer encontra sua primeira formação, uma forte reação à parametrização cientificista da metastática idéia de *verdade* positiva que almeja, em seus ideais, a consagração definitiva e indelével de sua lógica conclusiva. Não é de surpreender, portanto, que a relação entre o que se enquadra em um *tempo pretérito* e a contextura de sua verdadeira validez no *momento presente*, face ao projeto latente de *configuração futura de um sentido*, seja marcadamente o *topos* mais vivo dos escritos e conferências de Gadamer.

Se a crítica gadameriana ganha força com o afastamento da idéia de verdade que vigoraria exclusivamente na operação metodológica, um de seus primeiros focos reivindicantes é a matéria da arte, obstinada por cruzar as eras e organizar os espaços ao resistir, na praça

---

[4] Muitos são os textos, datados da primeira metade do século XX e pertencentes à cena filosófica alemã, que discorrem em termos semelhantes sobre essa mesma questão – o domínio técnico sobre as possibilidades da *verdade*. A fenomenologia de Edmund Husserl (1853-1938) se debatia, entre os anos de 1934-38, sobre a matematização do mundo com a origem da geometria de Galileu [E. Husserl. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaft und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* Herausgegeben von Walter Biemel. *Husserliana.* Band VI. Haag: Martinus Nijhoff, 1954. „Beilage III"]. Por um outro prisma, também se apurava a visão de Karl Jaspers (1883-1969), ao enfatizar a necessidade de averiguar a verdade em movimento, presente na história [Karl Jaspers. *Origen y meta de la Historia.* Madrid: Revista de Occidente, 1950. p.261 *et passim*]. Também Martin Heidegger (1889-1976) se opõe ao domínio corrente da técnica, tal como Gadamer nos lembra que seu antigo mestre "tem razão quando diz que não é a técnica o perigo, mas a fascinação que advém dela." [Hans-Georg Gadamer. "Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história da efetuação", in: Custódio Luís Silva de Almeida, Hans-Georg Flickinger & Luiz Rohden. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p.221]. No texto original da entrevista de Gadamer podemos ler: „Er [Heidegger] hat recht, wenn er sagt, nicht die Technik ist das Gefährliche, sondern die Faszination, die von ihr ausgeht." [Hans-Georg Gadamer. „Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte" (1996), in: Jean Grondin (hrsg). *Gadamer-Lesebuch.* Tübingen: Mohr, 1997. p.294]. Sabemos que esse problema na filosofia de Heidegger é bem mais complexo do que aqui apresentamos. Heidegger defende que "a técnica não é igual à essência da técnica", o que nos encaminha para os textos da chamada segunda fase do filósofo, mas que ainda prossegue por difíceis caminhos na busca pelo *ser* do *ente*. [Martin Heidegger. "A questão da técnica", in: Martin Heidegger. *Ensaios e conferências.* Petrópolis: Vozes, 2002. p.11]. No entanto, temos aqui em vista a determinação instrumental do vocábulo tal como empregado pelos defensores radicais do método, e não o sentido empreendido pelo Heidegger maduro, em que a essência da técnica se relaciona com o desencobrimento e, desse modo, guarda uma certa aproximação com a verdade. Em outro registro, mas tendo ainda como pólo de discussão a problemática do avanço da técnica sobre o potencial de verdade que a obra de arte encerra, localizamos os escritos de Theodor W. Adorno (1903-1969) e Walter Benjamin (1892-1940).

pública, ao declínio do sentido. Qual a natureza da verdade que pode ser válida para a arte, para a literatura, para a história? O eixo deflagrador da corrosão cartesiano-iluminista se assenta sob claras bases temporais, e é aceso por tudo o que insiste em atravessar o tempo e localizar nos restos do passado a possibilidade da valência presente de um sentido. Desse modo, os termos de Gadamer são os da recusa dos procedimentos instrumentais em nome do humanismo[5] que, por sua vez, não se acomoda na afirmação dos ideais das essências eternas ao enfatizar as peculiaridades e os limites da existência humana.

Podemos apresentar a obra *Verdade e Método* como um longo texto dividido em três partes interligadas pelo desenvolvimento de uma mesma problemática central. Na primeira parte, que se volta sobre a experiência da arte, assistimos à crítica da consciência estética, que se vale de um ideal subjetivo incapaz, já nos termos de Gadamer, de dar conta do vigor presente e dos valores comuns manifestos na expressão artística. Tal falência da subjetividade conduz o leitor ao problema da verdade histórica, que se desgarra do padrão das certezas perenes em nome da temporalidade e que, como a matéria da arte, persiste no atravessar do tempo, na medida em que é uma aposta à resistência do sentido. Mas esse mesmo sentido só pode ser compartilhado no tempo pela mediação da linguagem, tema sobre o qual se ocupa a última e mais curta das três partes da obra de Gadamer. Se no primeiro momento o filósofo – e professor da Universidade de Heidelberg – Hans-Georg Gadamer procura abalar a idéia metódica de verdade tendo por base a resistência da manifestação artística e a respectiva reivindicação da validade temporal do significado, o segundo e o terceiro blocos – as ciências humanas [história] e a linguagem – aparecem como inarredáveis sinalizadores da carga da finitude que, ao contornar os horizontes da existência, acaba por defini-la. Como veremos, história, por um lado, e linguagem, por outro, fazem do projeto humano um projeto de finitude.

Agora podemos esboçar o plano da primeira parte do nosso trabalho: percorreremos brevemente o pensamento de Martin Heidegger exclusivamente para podermos localizar a problemática na qual a filosofia de Gadamer se inscreve. Nesse primeiro momento, não

---

[5] Reforçamos a idéia sustentada por um dos principais comentadores da obra gadameriana, o professor canadense Jean Grondin, ao discorrer sobre a relação do pensamento de Gadamer com aquele de Heidegger. Para o comentador, "To put the thesis bluntly, Gadamer is a humanist and Heidegger is not." [Jean Grondin. *Sources of Hermeneutics*. Albany, New York: State University of New York Press, 1995. p.112]. Mais adiante em seu texto, Grondin ainda insiste nas conseqüências da postura humanista ao sublinhar que em tal perspectiva o conhecimento é um movimento sempre em curso e que, como tal, não pode se apoiar sobre a fixidez das essências [Idem, p.119]. Iremos explorar esse tema nas próximas páginas, quando tratarmos mais especificamente da idéia gadameriana de história, ponto principal do nosso estudo.

prentendemos nos deter na análise mais esmiuçada das passagens, mas apenas indicar pontos de convergência e de afastamento entre as obras de Heidegger e Gadamer para que possamos, em seguida, enfrentar as minúcias do texto de *Verdade e Método*. A nossa escolha, portanto, não poderia ser outra: começamos com o curso de Heidegger de 1923 e chegamos, no primeiro movimento do nosso estudo, até a obra publicada em 1927, *Ser e Tempo*. Nas seções que seguem, o leitor poderá encontrar um trabalho mais detalhado com relação tanto ao enfrentamento dos temas que aqui semeamos, quanto às ampliações necessárias para a compreensão do esforço teórico presente na obra de Gadamer.

II. A radicalidade da finitude e o suposto impasse da tradição humanística

Ainda abalado pelas conseqüências da poliomelite que lhe abatera em 1922, Gadamer recobre seus ânimos ao se deparar com um pequeno texto de um filósofo que começava a ganhar fama no cenário intelectual alemão: Martin Heidegger (1889-1976). Tratava-se de um breve estudo introdutório sobre Aristóteles que seu professor Paul Natorp lhe entregara e ao qual o autor acrescentara o título: "A situação hermenêutica" [„*Die hermeneutische Situation*" – Cf.: GW 3, 396]. O manuscrito acabou por aguçar a vontade do jovem estudante de seguir para a Universidade de Freiburg, onde poderia acompanhar os seminários do enigmático pensador da Floresta Negra que se debruçariam sobre a *Ética a Nicômaco*. Já em Freiburg, e cada vez mais fascinado com as idéias de seu novo professor, Gadamer também acompanha[6] outro seminário que estava a cargo de Heidegger no semestre de verão de 1923; este insistia estranhamente em termos semelhantes, pois em sua proposta lia-se: *Ontologia – Hermenêutica da Facticidade*. Nos papéis só bem mais tarde publicados de tal curso, vemos Heidegger desenvolver a idéia de que "La hermenéutica tiene la tarea de hacerle accesible, de comunicarle a la existencia, en cada caso, su propia existencia en su carácter de ser, de ir tras los pasos de la alienación de sí mismo de la cual la existencia está afectada. En la hermenéutica se conforma para la existencia una

[6] Informa-nos Gadamer, GW 3, 421: „Die erste Vorlesung, die ich gerade in Freiburg bei Heidegger gehört hatte, war, bedeutsam genug, als ‚Ontologie' angezeigt, trug aber den Untertitel ‚Hermeneutik der Faktizität'." De acordo com o texto da tradução norte-americana, lemos: "The first lecture course of Heidegger's that I had heard, precisely in Freiburg in the Southwest of Germany, was listed as 'Ontology,' significantly enough, but it bore the subtitle, 'Hermeneutics of Facticity'." [Cf.: Hans-Georg Gadamer. "Martin Heidegger's One Path", in: Theodore Kisiel and John van Buren (orgs). *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press, 1994. p.24].

posibilidad de tornarse y de ser *entendiente* para sí misma."[7] Para além do fato de que aquilo que aqui se entende por hermenêutica não diz respeito ao estabelecimento de regras para a interpretação de textos clássicos – tal como o termo era empregado pela tradição –, mas sim aponta para a compreensão, para o auto-entendimento da existência, devemos apenas indicar que já no desenvolvimento desse mesmo seminário se pode verificar a insistência heideggeriana, ainda em gérmen, no esquecimento da dimensão originária do *ser* em nome da existência, o que nos leva a uma definição muito peculiar da alienação de si, posteriormente renovada em outros termos e ampliada por Gadamer, como teremos oportunidade de acompanhar. É justamente nesse ponto que os dois cursos a que Gadamer assiste curiosamente se entrelaçam. Relacionada à luta contra a alienação de si proposta pela hermenêutica da facticidade heideggeriana, sabemos que "Una impresión aún más fuerte que el curso de 1923 le causó a Gadamer el seminário sobre la *Ética a Nicómaco*, en el que Heidegger sorprendió a su auditório al identificar la virtud práctica, la *phrónesis*, con la conciencia moral que nos llama a que volvamos a nosotros mismos."[8] Na leitura de Heidegger, a determinação moral da *phrónesis* grega implica o ser na atuação do presente, de modo que a matéria posta em questão diz respeito à tarefa da razão no comportamento moral. O ser que age moralmente é um ser tal, que ele próprio se constitui em sua própria ação; daí resulta que o conhecimento e, com isso, o reconhecimento de si e do outro são balizas necessárias para a ponderação do comportamento ético. Gadamer, que até então mantinha uma sólida formação em filologia clássica e acabara de defender sua tese sobre Platão [*Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*] sob a tutela de Paul Natorp, estava vivamente interessado no pensamento grego. Alimentado por tais fontes, nosso autor expõe, no caminho de sua maturidade intelectual, os frutos de tal formação: "é sempre indispensável que a consciência moral seja dirigida por um saber prévio" [PCH, 51], um saber que não se identifica com a habilidade da *techné* dos artesãos, mas que se desenvolve nos termos da ponderação e do reconhecimento de si – a ponderação da *phrónesis* aristotélica, o que acaba por começar a sensibilizar o filósofo para a recusa do domínio da técnica e para o reconhecimento da legitimidade das questões morais[9] nos campos mutuamente conformadores

---

[7] Martin Heidegger. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1998. p.15, apud: Jean Grondin. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía.* Barcelona: Herder, 2000. p.19n2.

[8] Jean Grondin. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía.* Barcelona: Herder, 2000. p.148. Sobre essa relação entre *phronésis* e consciência moral, o leitor encontrará uma nota mais detalhada no final desta primeira parte.

[9] Não é por acaso que Gadamer desenvolve toda a segunda parte de sua obra *Verdade e Método* tendo em vista a afirmação do potencial de verdade das chamadas Ciências do Espírito – ou *Geisteswissenschaften*. Lembremos que essa expressão adotada por nosso autor é extraída da tradução alemã da obra de John Stuart Mill (1806-

do conhecimento e da ação. No cruzamento dos cursos de Heidegger de 1923, localizamos de forma surpreendente o espaço da ética não escrita por tal filósofo, mas que sublinhava já em seus escritos de juventude que a ação deveria ser pautada pela dissolução da alienação de si, pelo *tomar posse de si.*[10]

Os cursos acompanhados por Gadamer em 1923 marcam o fim da primeira temporada de Heidegger como professor da Universidade de Freiburg. No final do ano, Heidegger assume sua nova cadeira em Marburg, onde profere uma conferência para a Sociedade de Teólogos na qual se envergava sobre o conceito de tempo. Já que a hermenêutica heideggeriana tinha a tarefa, nesse período, de comunicar a existência extraída do domínio da alienação de si – ou como veremos de forma mais clara na transformação apresentada em seu pensamento imediatamente posterior: do esquecimento da questão do *ser* –, no texto da conferência podemos acompanhar o percurso que leva o autor a afirmar que "*A possibilidade de acesso à história funda-se na possibilidade de um presente poder realmente compreender-se como sendo algo futuro. Este é o primeiro enunciado de toda hermenêutica.*"[11] [CT, 37]. Essa projetividade que aponta para o futuro se constitui na esperança de fazer revigorar o vigor de ter sido, a carga ontológica esfumaçada pela tradição da metafísica, que não só se deixara contaminar pelo domínio do ôntico (o existente 'humano', em jargão heideggeriano), mas que também extrai como conseqüência desse fato justamente o surgimento do império da técnica. O texto de Heidegger nos obriga a sublinhar dois desdobramentos importantes: por um lado, o autor nos deixa antever que o revigoramento de um círculo hermenêutico da compreensão em que a determinação ontológica opera a projetividade do sentido, no jogo compósito do todo e das partes, passa a ser um importante elemento no caminho da interpretação, da hermenêutica da facticidade[12]; por outro,

---

1873), em que vemos o termo *moral sciences* ser reproduzido como *Geisteswissenschaften.* [Cf.: GW 1 [*Wahrheit und Methode*], 9].

[10] Sabemos, de acordo com os papéis referentes às lições de *Ontologia – hermenêutica da facticidade* – que "Eso quiere decir, por lo tanto, que la conciencia histórica, la 'historia' y la filosofía no son meros bienes primarios de cultura que yazgan en los libros y con los que eventualmente pueda uno distraerse, o que brinden cierta posible ocupación y hasta un sueldo por ella, sino que son modos *del existir*, vías perfectamente acondicionadas y praticables del propio existir en las que *él mismo se halla* y a su manera (regresiva) *se encuentra a sí mismo*, es decir, *toma posesión de sí*, lo que, sin embargo, quiere decir que se *asegura* a sí mismo." Martin Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad.* Madrid: Aliança Editorial, 1999. p.86. [O sublinhado é de Heidegger]. Martin Heidegger. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Gesamtausgabe*, Band 63. [GA 63]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

[11] CT, 36: "*Die Zugangsmöglichkeit zur Geschichte gründet in der Möglichkeit, nach der es eine Gegenwart jeweils versteht, zukünftig zu sein. Das ist der erste Satz aller Hermeneutik.*"

[12] Ao comentar e apresentar o desenvolvimento dos textos de Heidegger que antecedem a redação de *Ser e Tempo* (1927), Theodore Kisiel assegura que já em *O Conceito de Tempo* (1924) podemos verificar que "In the futurity of forerunning, the past is no longer a present passed by, but rather becomes free in its having been.

restava à dissolução da alienação de si o reconhecimento da historicidade da interpretação do *ser.*

Nessa breve passagem que aqui fazemos pelos textos do jovem Heidegger para que possamos estabelecer as bases de que parte a filosofia de Gadamer, devemos, ainda, apresentar mais um texto que pode igualmente ser abordado como antecessor da redação de *Ser e Tempo*, obra capital de Heidegger e que, como tal, constitui o nosso principal ponto de apoio da leitura que fazemos da presença da obra do filósofo de Freiburg na elaboração de *Verdade e Método.* De acordo com o texto das conferências anunciadas por Martin Heidegger no semestre de verão de 1925, já agora na *Philipps-Universität zu Marburg*, e conhecidas sob o título de *História do conceito de tempo*, para cuja publicação fora-lhe acrescentado ao título o termo *Prolegomena*, acompanhamos, nesses que são considerados os rascunhos da *magnum opus* do filósofo, que as ciências reduziram tanto a história quanto a natureza ao domínio dos objetos, controláveis pelo saber da técnica, ou como Gadamer afirmaria posteriormente, pelo poder inesgotável do método. O jovem Heidegger não deixa de vislumbrar o retorno à questão do *ser*, tal como colocada antes da pergunta científica, e chega nesse mesmo estudo a falar de um certo declínio[13] do *ser.* Podemos ainda ler nesses escritos imediatamente anteriores às sentenças de *Ser e Tempo* que "Commensurate with the fundamental significance of time and its concept, the history [*Geschichte*] of the concept of time is in turn no arbitrary historiological [*historische*] reflection."[14] Agora, chegamos ao ponto que mais nos interessa: Heidegger reivindica a perda do caráter de acontecer [*geschehen*] da história [*Geschichte*], de tal modo que ela passa a ser encarada como se pudesse se ver restrita ao domínio de um objeto, ao controle da ciência: aqui, a ciência da

---

It manifests itself as the *certain* having-been *of* a being-future, which has resolved itself in the confrontation with the past for that past. To be properly historical is not to make present but to be futural (...). Historical knowing is the self-interpretation of Dasein. As such, it must become transparent to itself as to how it disputes its past. Accordingly, working out the hermeneutic situation is part and parcel of the proper actualization of interpretation." Cf.: Theodore Kisiel. *The Genesis of Heidegger's Being & Time.* Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1995. p.352.

[13] Martin Heidegger. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. GA 20, §2, p.8: „So ist die Geschichte des Zeitbegriffs genauer am Ende *die Geschichte der Verfalls* und *die Geschichte der Verstümmelung der Grundfrage* wissenschaftlicher Forschung nach dem Sein des Seinden (...)." Ao seguirmos a tradução norte-americana, veremos que: "Hence, in the end, the history of the concept of time is more accurately *the history of the decline* and *the history of the distortion of the basic question* of scientific research into the being of entities." [Martin Heidegger. *History of the Concept of Time (Prolegomena).* Trad.: Theodore Kisiel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992. §2, p.6]. Quanto ao declínio da questão do *ser*, esse ponto ficará ainda mais saliente em sua obra posterior, *Ser e Tempo.*

[14] Martin Heidegger. *History of the Concept of Time (Prolegomena).* §2, p.6. Martin Heidegger. GA 20, §2, p.9: „Die Geschichte des Zeitbegriffs ist entsprechend der Grundbedeutung des Zeitbegriffs selbst und der Zeit wiederum keine beliebige historische Betrachtung."

história tal como postulada em certa medida pelo século XIX. Em todo o caso, o tempo, desde Heidegger – assim também em Gadamer, como veremos mais adiante – não é mais um obstáculo encarado à maneira do historismo[15], em que ele deveria ser anulado em nome da possibilidade de atingir o sentido pleno do passado (ou da mediação total e perfeita!). Para Heidegger, o tempo não só é constitutivo das malhas do *ser* como é igualmente – e por isso mesmo – o horizonte de toda e qualquer compreensão[16] que assim se torna possível. Isso nos leva a perceber que o texto de *Ser e Tempo* não pode partir de outro ponto que não seja a formação da historicidade radical do *ser*, bem como de sua finitude; algo defendido de tal maneira que o projeto do *Dasein* – a abertura existencial presente da vida humana no mundo – pode ser condensado na idéia de *ser-para-a-morte*. Em *Ser e Tempo*, lemos que "*Enquanto fim da pre-sença [Dasein], a morte é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável da pre-sença.* Enquanto fim da *pre-sença*, a morte *é e está* em seu ser-*para* o fim."[17] [ST §52, 41]. É a iminência da possibilidade futura do fim que determina as condições da existência, de tal modo que assim conseguimos perceber nessa obra uma certa preponderância do futuro, para o qual penderia a conformação da história. Mas face à morte, a perspectiva em que surge a radical finitude heideggeriana é clara e sinteticamente colocada por Benedito Nunes: "A

---

[15] Devemos informar ao leitor que tal é a visão com que Gadamer apresenta o Historismo, muito embora a obra dos autores a que se refira com este mesmo termo possa, em muitos casos, não ser perfeitamente condizente com a idéia difundida em *Verdade e Método*.

[16] SZ §5, 17: "Unter Festhaltung dieses Zusammenhangs soll gezeigt werden, daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, *die Zeit* ist. Diese muß als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden. Um das einsichtig werden zu lassen, bedarf es einer *ursprünglichen Explikation der Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinverstehenden Daseins.*" Na tradução brasileira, lemos [ST §5, 45]: "Por isso, deve-se mostrar e esclarecer, de modo genuíno, o tempo como horizonte de toda compreensão e interpretação do ser. Para que isso se evidencie, torna-se necessária uma *explicação originária do tempo enquanto horizonte da compreensão do ser a partir da temporalidade, como ser da pre-sença, que se perfaz no movimento de compreensão do ser.*"

[17] SZ, §52, 258-59: "*Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist* als Ende des *Daseins* im Sein dieses Seienden *zu* seinem Ende." Logo perceberá o leitor que o confronto entre Heidegger e Gadamer surge em nosso estudo apenas para salientar a perspectiva gadameriana, já que nos interessa sublinhar em que momento os dois projetos filosóficos convergem e se afastam. Por enquanto, indicamos apenas a perspectiva heideggeriana que aqui nos serve como instância deflagradora do tema da radical finitude. Ainda nesse registro da obra de Heidegger, encontramos, em *Introdução à Metafísica*, uma passagem muito semelhante àquela que citamos e que reforça a irrevogável inscrição da morte no conceito de *Dasein*. Escreve Heidegger: „Aber das Sein des Lebens ist zugleich Tod. Jegliches, was ins Leben tritt, beginnt damit auch schon zu sterben, auf seinen Tod zuzugehen, und Tod ist zugleich Leben." [Martin Heidegger. *Einführung in die Metaphysik*. Fünfte, durchgesehen Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1987. p.100]. Acompanhamos, na tradução brasileira, a mesma passagem: "Na realidade, porém, o ser da vida é, ao mesmo tempo, morte. Tudo, que começa a viver, já começa também a morrer, a caminhar para a morte, de sorte que a morte também é vida." [Martin Heidegger. *Introdução à Metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. p.156].

infinitude seria um 'artifício da eternidade', que aliena o Dasein de si mesmo, de sua existência própria e finita."[18] Daí a moral necessária nesse momento da afirmação finita da existência, que tem de se valer do alheio, como veremos com Gadamer, ou da afirmação da temporalidade do *ser*, aqui em Heidegger, para reconhecer a si. Finitude esta que não é mero sinônimo do encerramento dos ânimos de vida, mas que se ressalta por sublinhar, em si mesma, o caráter da temporalidade do *Dasein*, reivindicante da unidade ontológica do porvir com o vigor de ter sido.

Já sabemos que a alienação de si é a contraface do pensamento heideggeriano, tanto que ele deve se armar para dissolver tal postura. Isso nos mostra que a hermenêutica da facticidade, em cuja tradição se inscreve o pensamento de Gadamer, parte do solo heideggeriano e vem a se consumar como o pensamento da finitude[19] da existência. Em que medida, portanto, pode o *ser* irrevogavelmente finito ser portador de um projeto histórico que não se satisfaz com as marcas individuais da finitude? E como podemos articular uma idéia de verdade sem obliterar o vigor do tempo? Esse é o ponto deflagrador do humanismo de Gadamer, cujo projeto hermenêutico tem como eixo nuclear o desenvolvimento da *compreensão no acontecer* [*geschehen*] *em que vigora o efeito da ação histórica* [*Geschichte*].

Mas antes de avançarmos no pensamento gadameriano propriamente dito, voltemo-nos ainda para alguns encaminhamentos pertinentes à leitura de *Ser e Tempo*. Vemos que para Heidegger, ""Tudo depende de como se entende o conceito de 'finito'. Entendo-o não como oposto a infinito, mas em sentido grego, como fechado em si mesmo, como aquilo pelo qual se diferencia do outro'."[20] Longe de sublinhar a determinação restritiva da infinitude da consciência, algo próprio à tradição metafísica, alvo da crítica heideggeriana, aqui já devemos verificar a importância que o princípio ontológico da finitude assume para o autor de *Ser e Tempo*: a finitude impulsiona a distinção dos entes e, conseqüentemente, a não-alienação [alienação = Ent*fremdung*] de si, de modo que o estranho [*Fremde*] passa a ser posto pela hermenêutica da facticidade. Mas ora, mesmo ao fechar-se sobre si, o *Dasein* não se desgarra da

---

[18] Benedito Nunes. *Passagem para o poético*. São Paulo: Ática, 1992. p.141.

[19] Tamanha importância dada à questão da finitude já vem sendo salientada pelos principais comentadores da obra de Gadamer. Nessa linha, destacamos Jean Grondin, ao apontar que "The truly universal character of hermeneutics is indeed this dimension of finitude." [Jean Grondin. *Sources of Hermeneutics*. p.18]. Acrescentemos ainda semelhante posição defendida por Richard Bernstein, ao sustentar que "We can read his [Gadamer's] philosophical hermeneutics as a profound mediation on the meaning of human finitude (...)." [Richard Bernstein. 'From Hermeneutics to Praxis', in: Brice R. Wachterhauser. *Hermeneutics and Modern Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1986. p.102].

[20] Fala de Martin Heidegger em entrevista a Juan Llambias de Azevedo, in: *El antiguo e el nuevo Heidegger e um diálogo con el*. p.26, apud: Ernildo Stein. *Compreensão e Finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora UNIJUI, 2001. p.123.

temporalidade que lhe é intrínseca. Essa idéia nos leva, no percurso inconcluso de *Ser e Tempo*, a perceber que a historicidade que emana do projeto filosófico heideggeriano, e que não se dissocia do percurso analítico da temporalidade, equivale a um jogo que opera entre o desvelamento da proveniência da verdade ontológica originária [*Herkunft*] da finitude e o império prospectivo do destino[21] [*Schicksal*], guiado pela força silenciosa do possível[22] [*die stille Kraft des Möglichen*] [SZ §76, 394]. Essa talvez seja a expressão mais condensada que comporta o movimento heideggeriano de historicidade. "Se, porém", assevera Heidegger, "o destino constitui a historicidade originária da pre-sença [*Dasein*], então a história não tem seu peso essencial nem no passado, nem no hoje e nem seu 'nexo' com o passado, mas sim no acontecer próprio da existência, que surge do *porvir* da pre-sença."[23] [ST §74, 192]. O acontecer [*Geschehen*] de que nos fala o filósofo se constitui em meio às possibilidades que marcam a futuridade, o caráter projetivo do sentido, de tal modo que a radicalidade histórica da experiência humana e finita do tempo – ou melhor seria: temporalizada – está dada: o acontecer é temporal e se

---

[21] Lemos em um dos parágrafos finais de *Ser e Tempo*, SZ §74, 385: "*Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich.*" Acompanhando a tradução brasileira, temos a seguinte passagem [ST §74, 191]: "*Somente a temporalidade própria, que é também finita, torna possível o destino, isto é, a historicidade em sentido próprio.*"

[22] Para essa expressão, não seguimos a solução adotada na tradução de *Ser e Tempo* editada pela Vozes, mas sim aquela proposta por Benedito Nunes em seu estudo sobre o pensamento de Heidegger. Cf.: Benedito Nunes. *Passagem para o poético*. São Paulo: Ática, 1992. p.149.

[23] SZ §74, 386: "Wenn aber Schicksal die ursprüngliche Geschichtlichkeit des Daseins konstituiert, dann hat die Geschichte ihr wesentliches Gewicht weder im Vergangenen, noch im Heute und seinem 'Zusammenhang' mit dem Vergangenen, sondern im eigentlichen Geschehen der Existenz, das aus der *Zukunft* des Daseins entspringt." Essa perspectiva heideggeriana da história, que brevemente apresentamos para que possamos estabelecer um ponto de contato com a obra de Gadamer, não é abandonada pelo autor nos anos seguintes. Em uma preleção feita por ocasião do semestre de verão na Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg, em 1935, Heidegger assegura que "Para se compreender nossa afirmação, do que a investigação 'metafísica' da questão prévia é inteiramente Histórica, deve-se considerar, antes de tudo, o seguinte: História não significa para nós o passado; pois esse é justamente o que já não acontece. História também não é, e muito menos, o simples presente, que também nunca acontece mas apenas 'passa', aparece e desaparece. História, entendida, como acontecer, é o agir e sofrer pelo *presente*, determinado pelo futuro e que assume o pretérito vigente. O presente é precisamente o que, no acontecer, desaparece." [Martin Heidegger. *Introdução à Metafísica*. p.70]. No texto original, lemos: „Zum Verständnis unserer Behauptung, das ‚metaphysische' Fragen der Vor-frage sei durch und durch geschichtlich, ist aber vor allem zu bedenken: Geschichte heißt uns da nicht soviel wie das Vergangene; denn dieses ist gerade das, was nicht mehr geschieht. Geschichte ist aber auch und erst recht nicht das bloße Heutige, was auch nie geschieht, sondern immer nur ‚passiert', eintritt und vorbeigeht. Geschichte als Geschehen ist das aus der Zukunft bestimmte, das Gewesene übernehmende Hindurchhandeln und Hindurchleiden durch die *Gegenwart*. Diese ist es gerade, die im Geschehen verschwindet." [Martin Heidegger. *Einführung in die Metaphysik*. p.33-34]. Mais adiante, nas mesmas preleções, deparamo-nos novamente com o posicionamento do autor em que o peso do acontecer é conferido à projetividade: „Dieses Weltwerden ist die eigentliche Geschichte." [Martin Heidegger. *Einführung in die Metaphysik*. p.48]. "Esse vir-a-ser do mundo [*Weltwerden*] é o que constitui propriamente a História." [Martin Heidegger. *Introdução à Metafísica*. p.90].

inscreve no círculo hermenêutico da compreensão. O movimento que não condena o constante reprojetar, mas, de forma contrária, valoriza a forma circular como condição ontológica associada à temporalidade do *Dasein* acaba por evidenciar uma dose de anterioridade sempre presente na atitude interpretativa, na dissolução operada pelo vir-a-ser de sua condição alienada. O fenômeno da história, portanto, não é puro objeto adaptável aos padrões métricos da ciência nem à sua aferição linear e contínua do tempo, mas é refratário à denominação de objeto, de instância alheia à temporalidade que o constitui. E é nesse *acontecer*, irrevogavelmente histórico e que só existe como um acontecer indissociável da presença do ser no mundo, que o *Dasein* heideggeriano se torna ontologicamente possível. O *Dasein* é uma força relacional; relação com um mundo que não se confunde com a passividade do objeto mas que, por ser constitutivo da relação, antecede qualquer diferenciação lógica entre sujeito e objeto. Segundo Ernildo Stein, "A relação sujeito-objeto não é combatida por Heidegger. Ela é posta em crise na medida em que, quando usada como modelo de fundação, ou ela leva a uma fundação apodítica, em que há um sujeito absoluto que funda tudo, ou a uma relação que vai ao infinito."[24] Ambas as soluções anuviam, para o filósofo, o caminho na procura pelo *ser*, de modo a impossibilitar o projeto simultaneamente prospectivo e retrospectivo do vir-a-ser.

Lembremos, nos termos da crise, que *Vorgriff* [concepção prévia] (1919), *Vorhabe* [posição prévia] (1921) e *Vorsicht* [visão prévia] (1924) são conceitos da hermenêutica de Heidegger[25], nos quais se funda a interpretação: "*Sentido é a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia.*"[26] [ST §32, 208]. Baseado nessa descoberta heideggeriana da pré-estrutura da compreensão que norteia a determinação presente do sentido, Gadamer investe na idéia de juízo prévio [pré-juízo][27] [*Vorurteil*], contra a tradição iluminista.

---

[24] Ernildo Stein. *Seminário sobre a Verdade. Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit.* Petrópolis: Vozes, 1993. p.53.

[25] A datação do primeiro uso de tais conceitos heideggerianos segue a importante pesquisa de Theodore Kisiel. Cf.: Theodore Kisiel. *The Genesis of Heidegger's Being & Time.*

[26] SZ §32, 151: „*Sinn ist das durch Vorhabe, Vorgriff und Vorsicht strukturiert Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.*"

[27] A nossa opção pela tradução do termo alemão *Vorurteil* [*praejudicium*] ora por *juízo prévio*, ora por *pré-juízo*, prefere separar o termo original para conferir destaque ao termo indicativo de anterioridade que modula o sentido do vocábulo, já que é nessa dimensão temporalizada que a palavra aparece na filosofia de Gadamer. Afastamos o leitor, portanto, do sentido mais cristalizado e pejorativo que os termos *prejuízo* e *preconceito* adquiriram na língua portuguesa, e assim pretendemos indicar a inscrição temporal necessária como ponto de partida do juízo, do posicionamento presente, e de toda e qualquer opinião. Preferimos contrariar a edição brasileira de *Verdade e Método*, que segue com a idéia de preconceito, para igualmente sublinhar o ato ajuizador necessário ao deflagrar da compreensão, já que sabemos ser o constante julgar algo muito mais permeável à articulação histórica do que a cristalização suposta nas definições conceituais. Vale ainda indicar ao leitor que o uso do termo *juízo prévio* – bem como *pré-juízo* – já vem sendo largamente adotado por

Vejamos que, em ambos os autores, encontra-se salientado o prefixo denotador de anterioridade *vor* [pré], de modo que o círculo hermenêutico da compreensão se estrutura nesse jogo projetivo, retroalimentado pela *força silenciosa do possível* e que nunca parte de um ponto vazio – já que mesmo a mais inócua presença é devedora de uma posição prévia e portadora de uma herança do mundo – rumo à constituição do sentido. O compreender, tal como proposto em *Ser e Tempo*, tem a estrutura do projetar: "Na compreensão, a pre-sença [*Dasein*] projeta seu ser [*Sein*] para possibilidades."[28] [ST §32, 204]. Mas nesse ponto gostaríamos de já começar a introduzir uma peculiaridade do pensamento gadameriano que passa a ser crucial para o entendimento da proposta de *Verdade e Método*, bem como dos entraves que a obra encontra. Gadamer recorda, no prefácio à segunda edição de sua obra magna, que "Ao caracterizar o conceito de compreensão primeiramente como uma determinação universal da pré-senca [*Dasein*], Heidegger tinha em mente, exatamente, o caráter de projeto da compreensão, o que significa, o caráter de futuro da pré-sença. Tampouco quero negar que, dentro do contexto universal dos momentos da compreensão, de minha parte, eu destaquei a direção para a apropriação do passado e do que vem pela tradição [*Überlieferten*]."[29] [VM, 25]. Para que possamos melhor compreender a proposta gadameriana, precisamos agora nos deter sobre a posição de Heidegger no que concerne à natureza da tradição.[30]

---

pesquisadores ligados à PUC do Rio Grande do Sul, de tal modo que encontraremos os dois termos no texto das teses de Custódio de Almeida e Luiz Rohden. Cf.: Custódio Luís Silva de Almeida. *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. Luiz Rohden. *Hermenêutica Filosófica. Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem.* São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

[28] SZ §32, 148: „Das Dasein entwirft als Verstehen sein Sein auf Möglichkeiten."

[29] GW 2, 447: „Heidegger, der den Begriff des Verstehens zuerst als universale Bestimmtheit des Daseins ausgezeichnet hat, meint damit geradezu den Entwurfscharakter des Verstehens, d. h. aber die Zukünftigkeit des Daseins. Gleichwohl will ich nicht leugnen, daß ich innerhalb des universalen Zusammenhangs der Verstehensmomente die Richtung auf die Aneignung des Vergangenen und Überlieferten meinerseits ausgezeichnet habe."

[30] Devemos observar que, em língua alemã, Gadamer se vale de dois termos diferenciados para designar a idéia de tradição. Em uma acepção mais engessada do que nos é legado e, portanto, em alguns casos um tanto depreciativa, vemos nosso autor tendencialmente fazer uso da palavra *Tradition*, termo este usado igualmente por Heidegger. Podemos, por exemplo, remeter o leitor ao texto de *Verdade e Método*, em que encontramos a seguinte passagem [VM, 369]: "Nem a autoridade do magistério papal nem o apelo à tradição podem tornar supérflua a atividade hermenêutica (...)." [GW 1, 282]: „Weder die Lehrautorität des Papstes noch etwa die Berufung auf die Tradition können das hermeneutische Geschäft überflüssig machen (...)." Mas a idéia de tradição, diferentemente do que ocorre no pensamento de Heidegger, como logo perceberemos, é revigorada na obra de Gadamer, de forma que uma nova ênfase é conferida à herança do passado que chega até nós, que nos é transmitida. Essa é a dimensão mais usual com a qual a tradição se inscreve no termo *Überlieferung* nos escritos que compõem as *Gesammelte Werke*. De todo modo, a distância entre os dois filósofos – a despeito do refinamento posterior conferido por Gadamer – ainda permanece nítida.

Nos escritos que preparam *Ser e Tempo*, vemos Heidegger afirmar que "The assumption of the tradition [*Tradition*] is *not* necessarily traditionalism and the adoption of prejudices. The *genuine repetition* of a traditional question lets its external character as a tradition fade away and pulls back from the prejudices. (...) Thus, the contact with the tradition, the return to history, can have a double sense. On the one hand, it can be purely a matter of traditionalism, in which what is assumed is itself not subjected to criticism. On the other hand, however, the return can also be performed so that it goes back *prior* to the questions which were posed in history, and the questions raised by the past are once again originally appropriated."[31] Logo reconhecemos, nessa passagem de Heidegger, o intuito de seu projeto filosófico, tal como já começamos a apresentar. O retorno pode representar a recuperação da pergunta originária pelo *ser*, obstruída pela cegueira da metafísica, de tal modo que a idéia de *tradição* no pensamento heideggeriano tem uma presença ambígüa – por um lado, pode a tradição obscurecer a verdade[32] das fontes, encobri-las sob a capa da normalidade dos costumes presentes; por outro, pode a tradição, ao ser desvelada, registrar em sua verdade a pergunta pelo *ser*.

Mas já sabemos que em Heidegger a temporalidade determina o sentido do *Dasein*. "A pre-sença [*Dasein*] 'é' seu passado no modo de *seu* ser, o que significa, a grosso modo, que ela sempre 'acontece' a partir de seu futuro. Em cada um de seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão do ser, a pre-sença sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma, herdada da tradição. De certo modo e em certa medida, a pre-sença se compreende a si mesma de imediato a partir da tradição. Essa compreensão lhe abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado, e isso diz sempre o passado de sua 'geração',

---

[31] Martin Heidegger. *History of the Concept of Time (Prolegomena)*. §14, p.138. Cf.: Martin Heidegger. GA 20, §14, p.187-88: „Die Aufnahme der Tradition ist *nicht* notwendig Traditionalismus und Übernahme der Vorurteile. Die *echte Wiederholung* einer traditionellen Frage läßt ihren äußerlichen Traditionscharakter gerade verschwinden und geht vor die Vorurteile zurück. (...) Damit ist gesagt, daß Anschluß an die Tradition, Rückgang in die Geschichte, einen doppelten Sinn haben kann, daß es sich einmal lediglich um einen Traditionalismus handeln kann, wobei das Aufgenommene selbst nicht unter Kritik gestellt wird; zum anderen aber kann der Rückgang auch so vollzogen werden, daß *vor* die Fragen, die in der Geschichte gestellt wurden, zurückgegangen wird, und die Fragen, die die Vergangenheit gestellt hat, erst wieder ursprünglich zugeeignet werden."

[32] A questão da verdade na obra de Heidegger aparece associada ao conceito grego de *alethéia*, que o filósofo prefere traduzir por *Unverborgenheit* [desvelamento], algo que nos remete a um jogo de velamento e desvelamento de uma maneira tal, que também a verdade encontra-se relacionada à finitude. De acordo com a respeitada tese de Ernildo Stein, "O ser é finito precisamente porque o acesso a ele somente se faculta pelo desvelamento, o qual apresenta sempre o limite da manifestação de seu velamento." Cf. Ernildo Stein. *Compreensão e Finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora UNIJUI, 2001. p.123. No entanto, já vale mencionar que o registro em que opera o problema da verdade na obra de Gadamer é outro, tal como o leitor pode encontrar apresentado ao longo das duas primeiras partes do nosso estudo.

não *segue* mas precede a pre-sença, antecipando-lhe os passos."[33] [ST §6, 48]. Essa é a descoberta heideggeriana da pré-estrutura da compreensão, tal como a apresentamos associada a uma anterioridade necessária da interpretação de si. Mas o conteúdo de tal pré-estrutura, que nesse caso vem à tona, faz Heidegger lembrar do enredamento em que a filosofia se encontra ao confiar nos termos herdados da metafísica. Ao autor de *Sein und Zeit*, parecia ser certo que, em função do arsenal conceitual da herança da tradição metafísica, dá-se a impossibilidade do desvelamento do *ser*, donde o regulamento de suas próprias possibilidades. Tanto é que na mesma obra ainda vemos que "A tradição assim predominante tende a tornar tão pouco acessível o que ela 'lega' que, na maioria das vezes e em primeira aproximação, o encobre e esconde. Entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruindo, assim, a passagem para as 'fontes' originais, de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima. A tradição até faz esquecer essa proveniência. Cria a convicção de que é inútil compreender simplesmente a necessidade do retorno às origens."[34] [ST §6, 49-50]. Para Heidegger, as possibilidades herdadas da tradição podem se configurar como um entrave degradante no percurso de seu projeto filosófico, que se encaminha rumo ao revigoramento da questão esquecida do *ser*. Ela obscurece, nessa acepção, as fontes que precisam ser desveladas com o conceito de verdade heideggeriano. "História significa, aqui, um 'conjunto de acontecimentos e influências' que atravessa 'passado', 'presente' e 'futuro'. Aqui, o passado não tem primazia"[35] [ST §73, 184], diz-nos Heidegger. Sem que nos detenhamos em uma análise mais refinada das passagens, aqui pretendemos apenas indicar que em seu projeto filosófico, a questão do *ser* deve suplantar as intempéries da tradição irradiadas ao longo da história.

---

[33] SZ §6, 20: „Das Dasein ‚ist' seine Vergangenheit in der Weise *seines* Seins, das, roh gesagt, jeweils aus seiner Zukunft her ‚geschieht'. Das Dasein ist in seiner jeweiligen Weise zu sein und sonach auch mit dem ihm zugehörigen Seinsverständnis in eine überkommene Daseinsauslegung hinein- und in ihr aufgewachsen. Aus dieser her versteht es sich zunächst und in gewissem Umkreis ständig. Dieses Verständnis erschließt die Möglichkeiten seines Seins und regelt sie. Seine eigene Vergangenheit – und das besagt immer die seiner ‚Generation' – *folgt* dem Dasein nicht *nach*, sondern geht ihm je schon vorweg."

[34] SZ §6, 21: „Die hierbei Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie ‚übergibt', so wenig zugänglich, daß sie es vielmehr verdeckt. Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen ‚Quellen', daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe, z. T. in echter Weise geschöpft wurden. Die Tradition macht sogar eine solche Herkunft überhaupt vergessen. Sie bildet die Unbedürftigkeit aus, einen solchen Rückgang in seiner Notwendigkeit auch nicht zu verstehen."

[35] SZ §73, 378-79: „Geschichte bedeutet hier einen Ereignis- und ‚Wirkungszusammenhang', der sich durch ‚Vergangenheit', ‚Gegenwart' und ‚Zukunft' hindurchzieht. Hierbei hat die Vergangenheit keinen besonderen Vorrang."

Se a tradição aparece de forma ambivalente nos textos do autor de *Ser e Tempo*, já que o encobertamento das fontes é apresentado como um entrave indesejável e não como uma possibilidade necessária do percurso – em função da crença na operatividade do projeto –, alguns comentadores, como Theodor Kisiel, terminam por sugerir que o núcleo do pensamento heideggeriano já podia ser vislumbrado no *Kriegsnotsemester* [KNS], que teve lugar entre os dias 7 de fevereiro e 11 de abril de 1919: "Could it be that not only BT [*Being and Time – Ser e Tempo*] but all of Heidegger can be reduced to this First Genesis, the hermeneutic breakthrough to the topic in KNS 1919? Heidegger seems to suggest as much by using Hölderlin's line, "For as you began, so will you remain" (US 93/7) to place his entire career of thought under a single 'guiding star'."[36] Um tópico que, segundo *A Gênese de Ser e Tempo de Heidegger*, dominou toda a vida do pensador. É consenso, no entanto, entre os comentadores da obra do filósofo de Freiburg sua divisão em dois momentos entrecortados pela *Kehre*, ou virada.[37] Mas aqui preferimos ficar atentos não às questões relacionadas à linguagem que balizam, grosso modo, o eixo divisor de tal filosofia, mas sim voltar a nossa atenção para os pontos do pensamento de Heidegger que se entrecruzam com o percurso filosófico de *Verdade e Método*. É bem verdade que o pensamento de Gadamer se vale das duas fases da filosofia de Heidegger, se considerarmos as balizas estabelecidas pela crítica, mas o que temos argumentado é que justamente na idéia de *tradição* implícita ao conceito de *história* dos dois autores reside o grande fosso que os separa[38]: Gadamer se vale da facticidade, muito embora não assente sua

---

[36] Theodore Kisiel. *The Genesis of Heidegger's Being & Time*. p.458.

[37] A chamada 'virada' [*Kehre*] do pensamento de Heidegger, tal como sistematizada pelos comentadores de sua obra, ocorre no meio da década de 1930, quando o filósofo encara o percurso da analítica existencial tal como proposto em seu estudo de 1927 como insuficiente, inclusive por se encontrar preso à linguagem da metafísica, à qual tal projeto evidentemente se opõe. Daí assistirmos à volta aos pré-socráticos e à aproximação heideggeriana com a linguagem poética de Friedrich Hölderlin (1770-1843), o que contribui para a poetização de seus escritos da segunda fase que troca o ser-para-a-morte pela *Gelassenheit*. De todo modo, comenta Benedito Nunes que "Não temos em cada uma delas [fases do pensamento de Heidegger], como se quis pensar, um Heidegger diferente – Heidegger I e Heidegger II –, mas dois momentos distintos de um mesmo pensar que mutuamente se esclarecem. Assim, como o próprio filósofo ponderou a um de seus intérpretes, se é somente através do primeiro que se pode chegar ao segundo, não é menos verdadeiro que foi esse último que possibilitou o outro." [Cf.: Benedito Nunes. *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. p.9]. É nesse registro que apresentamos a leitura gadameriana da *Kehre*, que insiste em reconhecer um núcleo de questionamento recorrente no projeto filosófico de Heidegger. E é com esse núcleo que Gadamer se propõe a dialogar, independentemente da postura assumida pelo autor de *Ser e Tempo* em função de sua própria *Kehre*.

[38] É justamente nessa fenda que Ernildo Stein inscreve os termos de sua crítica suspensa a Gadamer, em um importante artigo. Na perspectiva do comentador, "Gadamer irá articular o conceito de facticidade do primeiro Heidegger – o jovem Heidegger como gosta de dizer – aquele filósofo carismático sobre o qual tanto escreveu, com o segundo, o pensador da viravolta [*Kehre*], da história do ser. Sobre essa fusão é que se construiu a hermenêutica filosófica e na possibilidade dela a empresa de Gadamer se sustenta ou cai." E

filosofia nas bases da história do encobrimento do *ser*. Diferentemente da perspectiva encaminhada no projeto heideggeriano, em Gadamer a tradição passa a ser vista dentro do contexto da produtividade hermenêutica, de modo a acentuar a carga pretérita de sentido potencial condensada na linguagem e nos restos do passado articulados pela memória, pela expansão da consciência de si.[39] É esse o motivo que o impede de aplicar a facticidade à história do esquecimento ou mesmo ao encobrimento do ser, pois como aos poucos vamos percebendo não pode haver tal história edificada em *Verdade e Método*. É o próprio Gadamer que prefere ver o pensamento de seu antigo professor como uma unidade, muito embora adote a terminologia do jovem e do velho Heidegger[40], se tomarmos como parâmetro a historicidade

---

assevera mais adiante: "O *paradoxal* de que Gadamer fala e sua busca de bases para a hermenêutica filosófica na obra de Heidegger é mais do que *estranho*, pois Gadamer revela um comportamento injustificável na fundamentação da hermenêutica filosófica. Seu nascimento, suas bases trazem elementos contraditórios." [Ernildo Stein. "Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica", in: *Veritas*. Porto Alegre, Volume 47, n.1, março de 2002. p.21-34. Citações das páginas 28 e 33, respectivamente]. No entanto, o nosso argumento se encaminha na direção oposta àquela que sustenta Stein, e prefere defender que o pensamento de Gadamer pode, tal como estruturado a partir de *Verdade e Método*, não observar a fronteira estabelecida pela *Kehre*.

[39] A forma divergente como os dois pensadores conduzem o problema do enfrentamento da tradição em suas filosofias fica mais evidente se associarmos a tal debate o jogo entre *memória* e *esquecimento*. Já no final de sua longa vida, lembra-nos Gadamer de uma situação que vivenciou, como aluno, na sala de aula de Heidegger e que agora tomamos como paradigmática para o encaminhamento do nosso problema. „Ich erinnere mich der Frage Heideggers an seine Schüler danach, was das Gegenteil zu ‚Erwarten' sei. Die Antwort aller war: ‚Erinnern". Heidegger erwiderte: ‚Nein: ‚Vergessen'." [Hans-Georg Gadamer. „Wissen zwischen gestern und morgen" [1998], in: Hans-Georg Gadamer. *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*. Tübingen: J. B. C. Mohr Siebeck, 2000. p.219]. Heidegger preferia marcar a ênfase no *esquecimento* ao fazer ressoar a *espera* necessária à descoberta do mundo pelo *Dasein*, enquanto que a resposta mais imediata de seus alunos sobre qual seria o contrário de tal *espera* [*Erwarten*] apontava, por unanimidade, para a *lembrança*. Muito embora Gadamer venha a reconhecer a importância do esquecimento como no caso do *perdão*, do reconhecimento de que o outro possa ter razão ao se armar a situação dialógica, sublinhamos apenas a aparente dicotomia sugerida na resposta indubitável de Heidegger para melhor sinalizar tanto o movimento da nossa leitura, quanto o caminho tomado, mais adiante, pelo aluno.

[40] Na segunda parte deste nosso estudo, o leitor poderá encontrar as afinidades de Gadamer com os escritos em que Heidegger confere maior importância ao problema da linguagem. No entanto, como se poderá rapidamente perceber, trata-se de uma afinidade que se soma a essa primeira – e da qual igualmente diverge – sem que se recaia necessariamente em uma contradição performativa. A passagem 'livre' da hermenêutica de Gadamer pelas duas 'fases' das reflexões filosóficas de Heidegger não deixa de ser percebida pelo comentador Jean Grondin, ao indicar: „Gewiß: keines der Hermeneutikentwürfe Heideggers ist an Gadamer spurlos vorbeigegangen: Gadamer spricht auch emphatisch von einer Hermeneutik der Faktizität, wie der frühe Heidegger; er spricht auch von Zirkel des Verstehens, wie der Verfasser von Sein und Zeit; und seine Einsichten über die Geschichtlichkeit, die Kunstwahrheit und die Sprache gemahnen nicht selten an den späteren Heidegger. Nichtsdestoweniger erscheint es sehr gewagt, um nicht zu sagen: unmöglich, Gadamers *Hermeneutikkonzeption* mit einem der Heideggerschen Konzepte genau zu verbinden." [Jean Grondin. „Zur Ortsbestimmung der Hermeneutik Gadamers von Heidegger her", in: István M. Fehér (Hrg). *Kunst, Hermeneutik und Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts. Akten des Internationalen Symposiums. Budapest, 19.-22. Oktober 2000*. Heidelberg: Universitäts Verlag Winter, 2003. p.60]. De todo o modo, aqui fica o alerta de que a filiação de Gadamer para com a filosofia de Heidegger não é tão

radical do *Dasein*, núcleo que interessa ao percurso do nosso autor. Sobre o caminho único da filosofia heideggeriana, afirma Gadamer que "In our lecture course we find a sentence that runs, 'living = being there [*Dasein*], being in and through living' [GA 61, 85]. If we think this sentence through, we have before us the unity of Heidegger's entire path of thought."[41] Ou ainda: "Whenever I spoke of the latter Heidegger I always emphasized that for him the '*Kehre*' or 'turning' was a continuation along the same path"[42], com a manutenção da pergunta pelo *ser*. Ainda que o Heidegger maduro tenha procurado se livrar das amarras que definiam o 'modo transcendental de perguntar' [GW 3, 274], Gadamer desconfia do peso concedido ao significado da *Kehre* [GW 3, 423]. De todo modo, trata-se da insistência conferida à força da pergunta sempre posta a caminho.

Mas enfim, voltemos ao nosso ponto principal. Se Heidegger vê a tradição do pensamento – na qual incluimos o humanismo – como a protagonista em potencial no esquecimento da questão do *ser*, Gadamer vai calcar a sua obra se valendo da historicidade radical desenhada em *Ser e Tempo*, mas deixa de lado a tônica do esquecimento do *ser* em nome do vigor do humanismo, cujo legado não poderia ser apagado. Seguimos, nesse momento, o importante comentário de Rui Sampaio da Silva sobre a herança heideggeriana na obra de Gadamer: "Na realidade, enquanto Heidegger via no humanismo, enquanto esquecimento do ser, uma das causas do niilismo contemporâneo, Gadamer vê no humanismo um antídoto contra as pretensões monopolistas da ciência moderna, do ideal metódico e da técnica."[43] O comentário é apoiado pela passagem de *Verdade e Método* por meio da qual constatamos que "O

---

fácil de ser estabeleceida como se pode supor num primeiro momento: é preciso salientar a autonomia que o pensamento do primeiro assume face ao projeto filosófico heideggeriano, independentemente da fase de sua obra a que a tracejada ligação faça referência. O comentador canadense conclui o artigo ao estimular as iniciativas que procurem ressaltar tal independência. Diz-nos Grondin: „Bei Gadamer geht es offenbar um eine andere Idee von Hermeneutik als bei Heidegger, über die das Nachdenken allererst beginnen kann." [p.61]. Trata-se, portanto, de colocar os dois autores em diálogo para começarmos a refletir sobre os encaminhamentos empreendidos por Gadamer frente à tradição hermenêutica.

[41] Hans-Georg Gadamer. "Martin Heidegger's One Path", in: Theodore Kisiel and John van Buren (orgs). *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. p.25. GW 3, 422: „In unserer Vorlesung begegnet ein Satz, der lautet: 'Leben = Dasein, in und durch Leben sein.' Wenn wir diesen Satz durchdenken, dann haben wir die Einheit des ganzen Heideggerschen Denkweges vor uns."

[42] Idem, p.26. GW 3, 423: „Wenn ich über den späteren Heidegger etwas sagte, so habe ich immer betont: Die Kehre ist für Heidegger ein Weitergehen gewesen."

[43] Rui Sampaio da Silva. "Gadamer e a Herança Heideggeriana", in: *Revista Portuguesa de Filosofia*. 56 (2000), Braga. p.521-41. Citação extraída da página 539. Ainda nesse registro, sublinhamos a afirmação de Jean Grondin, que se sustenta de modo semelhante: « allors que Heidegger insiste surtout sur la nécessité d'une *destruction* de la tradition, Gadamer parle surtout de la *fécondité* (*Fruchtbarkeit!*) de la tradition et de la distance temporelle. » [Jean Grondin. "Le passage de l'hermeneutique de Heidegger à celle de Gadamer", in: P. Capelle *et alli* (org). *Le Souci du passage*. Paris: Cerf, 2003].

que faz das ciências do espírito ciências pode ser compreedido bem melhor a partir da tradição do conceito de formação [*Bildung*] do que da idéia de método da ciência moderna. Vemo-nos remetidos à *tradição humanista*, que ganha um novo significado a partir da resistência que oferece às pretensões da ciência moderna."[44] [VM, 54]. A postura de Heidegger que procurava desobstruir a tradição humanística acabou por encarar a linguagem como uma instância totalmente presa aos domínios expressivos da metafísica, de tal forma que vemos em seu projeto filosófico uma tentativa de subversão da língua, quando não se via vencido pela sintaxe e pela semântica. Gadamer não pode, igualmente, compartilhar dessa atitude, e prefere continuar o diálogo com a tradição humanística encarando no texto do passado o núcleo fértil da produtividade hermenêutica. Em uma entrevista concedida em 1986, vemo-lo se defender com relação a essas mesmas questões: "*Question*: To return to Heidegger and you: You don't use Heidegger's terms *Geschick* or *Schicksal*. Why this? *Gadamer*: I could see what he meant. As in the case of art: Works of art, as different as they may be in different epochs, still claims us. But the poeticizing mode of speech used by the latter Heidegger, when he spoke of *Geschick* and the like – that bored me. It made it easy to raise the charge of mythological thinking against him. (...) I can't endorse formulations like: 'Being reveals' or 'Being sends'. I am opposed to creating a special language and want to make the language which we normally use to say what Heidegger speaks about. Yes, Heidegger knew this to some extent, knew of this danger; therefore he once interrupted himself when reading one of his essays to us and got quite impatient and said: 'All of this is Chinese.' And he was right. It is."[45] Gadamer não parece querer abrir mão da herança

---

[44] GW 1 [*Wahrheit und Methode*], 23: „Was die Geisteswissenschaften zu Wissenschaften macht, läßt sich eher aus der Tradition des Bildungsbegriffes verstehen als aus der Methodenidee der modernen Wissenschaft. Es ist die *humanistische Tradition*, auf die wir zurückverwiesen werden. Sie gewinnt im Widerstand gegen die Ansprüche der modernen Wissenschaft eine neue Bedeutung."

[45] Hans-Georg Gadamer. "Interview: Historicism and Romanticism. (July, 1986)", in: *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*. Edited by Dieter Misgeld and Graeme Nicholson; Translated by Lawrence Schmidt and Monica Reuss. New York: State University of New York Press, 1992. p.128. Esse mesmo episódio é relatado por Gadamer em seus *Philosophische Lehrjahre*: „Das ist ja alles chinesisch", foram as palavras do próprio Heidegger a respeito de um estudo preliminar de sua autoria sobre Nietzsche. [Cf.: Hans-Georg Gadamer. *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2. Auflage, 1995. p.219]. É certo que poucos anos depois, agora já por ocasião de um texto escrito e revisto para publicação nas *Gesammelte Werke*, Gadamer ameniza o tom de tal postura crítica. Em 1990, escreve [GW 10, 14]: „Ich erinnere mich, als mir etwa im Jahre 1920 zum erstenmal ein Student aufgrund von Nachschriftauszügen über eine Freiburger Vorlesung des jungen Heidegger berichtete. Das schien mir kraftvoll, gewiß – aber doch kaum etwas anderes als eine Art von Chinesisch. Erst später, als ich Heidegger selbst und seiner eigenen Stimme begegnete und der einzigartigen Anschauungskraft, die Heideggers Sprache ausstrahlte, begann ich etwas von der Nähe der Sprache zu der Sache der Philosophie zu ahnen." Bem condizente com os termos de sua proposta hermenêutica, o contato aproximado com Heidegger acaba por diluir o acento chinês de sua fala que procurava superar a linguagem da metafísica [Cf.:

de seu mundo, que passa a ser o ponto de partida para qualquer tomada de posição. A tradição, tal como posta pelo epígono, não tem sua negatividade anulada pelo desvelamento ou pela sobreposição, mas é revigorada pela positividade do que passa pela instância negativa da mediação[46], de modo que o sentido do presente é incompreensível se nele não se reconhece a produtividade presente do passado. Só assim a *verdade* não é mais resultado abrupto do desvelamento, nem tampouco corolário exclusivo da técnica associada ao padrão regular do método.

No entanto, antes de passarmos à análise mais detida da obra de Gadamer, gostaríamos ainda de apresentar algumas questões que permanecem, talvez assim possamos dizer, como um 'legado valioso' do pensamento de Heidegger para a obra do nosso autor. Em *Ser e Tempo*, também Gadamer podia ler: "Manifestamente, a pre-sença [*Dasein*] *nunca* pode ser um passado. Não porque não passe mas porque, em sua essência, ela nunca pode ser *algo simplesmente dado*. Pois sempre que ela é, *existe*. Em sentido rigorosamente ontológico, a pre-sença, que não mais existe, não passou mas *vigora por ter sido pre-sente*."[47] [ST §73, 186]. Ou ainda um pouco antes: "História significa, nesse caso, o passado que ainda surte efeito."[48] [ST §73, 183]. Se a filosofia de Heidegger é marcada pela historicidade e finitude radicais – algo que também encontramos com igual peso em *Verdade e Método* –, a incompletude do *ser* incomoda a idéia de que o passado poderia ser estanque. Mas a força do pensamento de Heidegger é justamente essa: a inexorabilidade da finitude há de enfrentar as artimanhas da incompletude. Só assim pode o passado ainda surtir *efeito*. Talvez possamos dizer que é justamente sobre essa frase de Heidegger que se enverga o pensamento de Gadamer, caso somemos a ela a idéia de que "Ninguém nega que, no fundo, a pre-sença humana seja o 'sujeito' primário da história. Isso é explicitado de forma suficientemente clara pelo conceito vulgar de história. Todavia, a tese: 'a pre-sença [*Dasein*] é histórica' não significa apenas o fato ôntico de que o homem representa um 'átomo' mais ou menos importante no fluxo da história do mundo, sendo a bola deste jogo

---

GW 3, 391]. Mas talvez tivesse Gadamer em mente a idéia de que a linguagem da filosofia não deveria se dissociar das relações de vida postas em diálogo e que, por tal via, abrem um acesso ao mundo [Cf.: GW 10, 25: „Die Sprache der Philosophie und ihre Begrifflichkeit gehören überall in den Lebenszusammenhang der jeweils gesprochenen Sprache. So hat sie teil an der Rolle, die Sprache überhaupt als Weltzugang spielt"]. Sobre o problema da linguagem, remetemos o leitor para a segunda parte do nosso estudo.

[46] Sobre a relação entre a *negatividade* e o caráter de *mediação* na hermenêutica filosófica, indicamos a leitura da segunda seção da segunda parte deste estudo.

[47] SZ §73, 380: „Offenbar kann das Dasein *nie* vergangen sein, nicht weil es unvergänglich ist, sondern weil es wesenhaft nie *vorhanden* sein kann, vielmehr, wenn es ist, *existiert*. Nicht mehr existierenden Dasein aber ist im ontologisch strengen Sinne nicht vergangen, sondern *da-gewesen*."

[48] SZ §73, 378: „Hier meint Geschichte das Vergangene, aber gleichwohl noch Nachwirkende."

de circunstâncias e acontecimentos. A tese coloca o seguinte problema: *Em que medida e em quais condições ontológicas, a historicidade, enquanto constituição essencial, pertence à subjetividade do sujeito 'histórico'?*"[49] [ST §73, 187]. Agora podemos mais acertadamente apresentar esse ponto de partida como uma das mais vivas tradições com as quais a obra de Gadamer se põe em diálogo, não nos termos da desobstrução do elemento negativo, mas tendo em vista a sua produtividade hermenêutica.

III. Formação [*Bildung*] e negatividade da existência: primeira aproximação da verdade

Em 1928 Martin Heidegger assume a cátedra de Edmund Husserl (1853-1938) na Universidade de Freiburg, para onde também se dirigem os estudos de Gadamer dedicados à filosofia grega. No ano seguinte, nosso autor inicia sua carreira de professor universitário em Marburg, onde ministra seu primeiro curso sobre o conceito e a história da ética aristotélica. Como *Privatdozent*, os vencimentos de Gadamer não encontravam segurança, tanto que sua carreira lhe parecia incerta. Entre Kiel, Marburg e Leipzig dividiu-se o professor nos anos que preparam o conflito mundial, e é nesta última cidade que Gadamer encontra um ambiente universitário com menor penetração da polícia nazista[50] durante os duros anos da Guerra. Logo depois do fechamento da Universidade de Leipzig em 1945 pelos Aliados, e exatas duas semanas após ter sido escolhido para o cargo de reitor, Gadamer pronuncia em 5 de fevereiro de 1946 o discurso de reabertura das atividades acadêmicas, intitulado *Über die Ursprünglichkeit der Wissenschaft* [*Sobre a primordialidade da ciência*]. A experiência tenebrosa da Segunda Guerra Mundial, da qual não se dissociam as conseqüências irreparáveis da política de genocídio em massa, deixou marcas profundas no pensamento alemão, que procurava sobreviver durante os difíceis anos do domínio do Partido Nazista, tanto dentro dos centros acadêmicos quanto fora deles.

---

[49] SZ §73, 382: „Daß im Grunde das menschliche Dasein das primäre ‚Subjekt' der Geschichte ist, leugnet niemand, und der angeführte vulgäre Begriff der Geschichte sagt es deutlich genug. Allein die These: ‚Das Dasein ist geschichtlich' meint nicht nur das ontische Faktum, daß der Mensch ein mehr oder minder wichtiges ‚Atom' im Getriebe der Weltgeschichte darstellt und der Spielball der Umstände und Ereignisse bleibt, sondern stellt das Problem: *inwiefern und auf Grund welcher ontologischen Bedingungen gehört zur Subjektivität des ‚geschichtlichen' Subjekts die Geschichtlichkeit als Wesensverfassung?*"

[50] Sobre a vida universitária de Gadamer durante os anos da Guerra, remetemos o leitor para a biografia escrita por Jean Grondin, sobretudo o capítulo XI. Cf.: Jean Grondin. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía.* Barcelona: Herder, 2000.

Acompanhemos um trecho bastante significativo do discurso: "Estamos todos satisfeitos", dizia Gadamer, "que esse momento de retomada das atividades da nossa universidade seja um dos momentos mais decisivos de sua história. Nós nos reunimos para festejar essa hora e estamos cientes de que a forma da nossa *alma mater Lipsiensis* está prestes a viver a experiência de uma das maiores mudanças em sua longa e venerável história. Depois de doze anos de domínio opressor e deformador de tendências megalomaníacas e antiintelectuais, contra o qual a Universidade de Leipzig travou uma batalha particularmente tenaz, muito embora freqüentemente sem sucesso, depois de uma guerra tomada pela absurdidade e pelo crime, que devastou intelectual e materialmente a universidade do modo mais apavorante, a Universidade de Leipzig, assim como toda a nossa nação, tornou-se ciente de que o tempo de provar o seu valor chegou a um ponto mais difícil e mais fatal do que nunca. É evidente para todos nós que, em meio a mudanças tremendas na nossa vida social, que estamos vivenciando agora, a tarefa não pode ser mais apegar-se ao antigo e ao que foi santificado por meio de uma tradição venerável, com o objetivo de protegê-lo dos ventos tempestuosos da história do mundo. A universidade, tão pouco como a nossa nação como um todo, pode desejar isso. O que constitui a posição tenebrosa do nosso povo é exatamente que aquela boa e nobre tradição da cultura e da humanidade, cujo florescimento mais refinado exibe as universidades da nossa terra, tornou-se agora questionável em si mesma, ostensiva em sua impotência e incerta do seu direito de existir."[51]

---

[51] GW 10, 287: „Wir alle sind davon erfüllt, daß die Stunde des Wiederbeginns der Arbeit unserer Universität eine der entscheidungsvollsten ihrer Geschichte ist. Wir sind gekommen, diese Stunde festlich zu begehen, und wir wissen dabei, daß die Gestalt unserer Alma mater Lipsiensis eine der gewaltigsten Wandlungen in ihrer langen und ehrwürdigen Geschichte zu erfahren im Begriff ist. Nach 12 Jahren drückender und entstellender Herrschaft größenwahnsinniger und geistfeindlicher Tendenzen, gegen die die Universität Leipzig einen besonders zähen und dennoch oft nicht erfolgreichen Abwehrkampf geführt hat, nach einem Krieg voller Aberwitz und Verbrechen, materiell und geistig aufs grausamste verwüstet, ist sich die Universität Leipzig mit unserer gesamten Nation dessen bewußt, daß eine Stunde der Bewährung für sie gekommen ist, wie sie schwerer und schicksalsvoller noch nie war. Wir alle sind uns darüber klar, daß inmitten der ungeheuren Veränderung unseres gesellschaftlichen Lebens, die wir heute erleben, die Aufgabe nicht mehr sein kann, das Alte und durch eine ehrwürdige Tradition Geheiligte festzuhalten und vor dem Sturmwind der Weltgeschichte zu schützen. Die Universität kann das so wenig wollen wie unsere Nation als Ganzes. Das gerade macht ja die grauenhafte Lage unseres Volkes aus, daß jene gute und edle Tradition der Kultur und der Humanität, deren feinste Blüte die Universitäten unseres Landes darstellen, in sich fragwürdig, in ihrer Ohnmacht offenbar, in ihrem Lebensrecht ungewiß geworden ist." A nossa tradução do texto foi cotejada com as soluções da tradução norte-americana do discurso de Gadamer, publicada em: Hans-Georg Gadamer. "The Primordiality of Science": Rectoral Adress, in: *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*. Edited by Dieter Misgeld and Graeme Nicholson; Translated by Lawrence Schmidt and Monica Reuss. New York: State University of New York Press, 1992. p. 15. „Über die Ursprünglichkeit der Wissenschaft." Rektoratsrede. Johann Ambrosius Barth-Leipzik 1947. *Leipziger Universitätsreden Heft 14*.

Mal precisamos lembrar ao leitor quão inescrupulosa fora a força desses ventos tempestuosos da história do mundo, em que o pensamento era queimado em fogueiras ou abatido até mesmo em praças públicas. Mas se a tarefa do pós-guerra não é mais a de agarrar-se à tradição venerável do passado[52], qual seria o valor da tradição humanística do pensamento ocidental que se viu inerme frente ao domínio da barbárie? O projeto filosófico gadameriano, que podemos sentir como descrente quanto às certezas da ciência que balizam o comportamento e a atuação da verdade, é nutrido pelas preocupações de quem vira a ditadura aniquilar as marcas da tradição cultural, as marcas da diferença. De acordo com a interessante leitura que nos é apresentada pelo biógrafo do filósofo alemão, "Gadamer, de todos modos, consideraba que su labor de resistencia la debía realizar desde otro frente: Como profesor de filosofía tenía que mantener vivas las tradiciones del pensamiento, a las cuales se podría recurrir una vez hubiese concluido la pesadilla [o pesadelo da guerra]."[53] Essa recorrência ao pensamento da tradição ocidental só pode ser vista como integrada a um projeto de

---

[52] O discurso de Gadamer proferido em 1946 na Universidade de Leipzig suscita alguma polêmica entre os comentadores da obra gadameriana e mesmo entre os colegas de Gadamer, no período do pós-guerra. Karl Jaspers, lembra-nos o estudioso italiano Riccardo Dottori, viu na fala de seu amigo Gadamer uma conversão ao novo regime político da DDR. [Cf.: Hans-Georg Gadamer. *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori.* Münster: LIT, 2002. p.129n8: „Inzwischen wissen wir, daß die Beziehung von Jaspers zu Gadamer aus anderen Gründen kritisch geworden war, ohne Gadamers Wissen, und zwar wegen Gadamer Rektoratsrede an der Universität Leipzig 1946. In dieser Rede sah Jaspers einer Anpassung Gadamers an das kommunistische Regime der DDR."] Antes disso, na introdução às incisivas entrevistas que Dottori fizera com Gadamer, afirma o entrevistador e organizador do volume que a tônica da fala de Gadamer – ao desprezar o apego ao antigo – é única em toda a obra do autor de *Verdade e Método.* [Cf.: Riccardo Dottori. „Einleitung", in: Hans-Georg Gadamer. *Die Lektion des Jahrhunderts.* p.14: „Gadamer behauptete in dieser Rede, wie später nie wieder, daß man nicht mehr auf das Alte, sondern auf das Neue blicken müsse, da gerade die Macht der kulturellen Tradition sich als zu schwach erwiesen hatte, um das Land vor der Babarei und dem mörderischen Wahnsinn des Nationalsozialismus zu bewahren."] Quanto à unicidade, não podemos discordar de Dottori, mas devemos, no entanto, assinalar que a nossa leitura desse discurso do hermeneuta ressalta o *efeito* renovado que se deve buscar nas tradições antigas, e não na sua conservação venerável. É bem verdade que essa leitura deve ser encaminhada com cautela, e só podemos sustentar tal direcionamento, como perceberá o leitor mais adiante no nosso texto, em função do contexto geral das idéias de Gadamer que, aqui, viram-se obrigadas a enfatizar a objetividade da ciência em um momento peculiar – longe de constituir uma tônica em sua obra – pois o reitor, em tais circunstâncias, precisava conquistar espaço para a tarefa acadêmica nas universidades alemãs, que se encontravam ameaçadas de fechamento em função da política de desnazificação. Assim, podemos ver como que a crítica que Habermas endereça ao texto do *Rektoratsrede* gadameriano de 1946 em um ponto, ainda que mantendo a ironia, é bastante segura ao defender que „Der von der sowjetischen Besatzungsbehörde eingesetzte Rektor hält eine erstaunlich offensive Rede, die vom Bewußtsein geprägt ist, daß die korrumpierte deutsche Universität nicht der ‚Selbstbehauptung', sondern der Erneuerung bedarf." [Jürgen Habermas. „Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?", in: *„Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache". Hommage an Hans-Georg Gadamer.* Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2001. p.93]. Sobre esse período conturbado da vida pública de Gadamer, remetemos o leitor à biografia escrita por Grondin. [Cf.: Jean Grondin. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía.* Barcelona: Herder, 2000. p.322ss].

[53] Jean Grondin. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía.* p.300.

preocupações históricas, o que vem a ser o principal tema da construção da filosofia de Gadamer, tanto que podemos ler, em *Verdade e Método*, que "Jacob Burckhardt tem toda a razão, quando vê na continuidade da tradição da cultura ocidental a própria condição da existência dessa cultura. A implosão dessa tradição, a erupção de uma nova barbárie, sobre a qual Jacob Burckhardt fez algumas profecias sombrias, seria, para a concepção histórica do mundo, não uma catástrofe dentro da história universal, mas o próprio fim dessa história – ao menos na medida em que esta procura compreender-se a si mesma como unidade histórica universal."[54] [VM, 285]. Mas se já não podemos mais apegar-nos ao antigo, tal como pronuncia o reitor da Universidade de Leipzig no ano seguinte ao fim da Guerra, apenas com o objetivo de protegê-lo dos ventos tempestuosos, a tradição há de se justificar de outro modo; deve, portanto, reivindicar o seu direito de existir em função do vigor ainda atuante de seu sentido, e não em nome de uma santificação venerável. O reconhecimento da efetuação da cultura se contrapõe à posição alienante [de *Entfremdung*] que vê o outro como estranho [*Fremde*], tal como levado às últimas conseqüências à época do Holocausto. Toda possibilidade de compreensão, de acordo com a teoria gadameriana, é deflagrada a partir da relação com o distante, com o outro. Esse diálogo com o outro, com o estranho, com o distante, não consegue operar nos mesmos termos da racionalidade lógica do discurso técnico-científico, cujo projeto mais recente pode agora ser reconhecido nos acontecimentos do que fora profeticamente chamado de barbárie. Assim, Gadamer assinala a finitude como indissociável da existência, e procura realçar o reconhecimento necessário da alteridade tanto na constituição da própria existência finita, como igualmente na definição de qualquer possibilidade de *sentido* do *acontecer*, de modo que o alheio – bem como o pretérito, que se nos apresenta inicialmente como alheio – é condição irrevogável de toda e qualquer determinação presente que procure se desvencilhar da ilusão alienante, ao reconhecer tanto fora quanto dentro de si a operação efetiva do vigor histórico, do vigor do alheio. Conhecer é o encontro, ou o acontecer do que nos atinge como a tradição histórica com a qual nos colocamos em diálogo. O eixo da compreensão da história na obra gadameriana também pode ser lido como girando em torno dessa problemática, por meio da qual a possibilidade de domínio subjetivo da ação histórica é amenizada em função da força da

[54] GW 1, 213-14: „Jacob Burkhardt hat ganz recht, wenn er in der Kontinuität der abendländischen Kulturüberlieferung die Existenzbedingung der abendländischen Kultur selber sieht. Der Zusammenbruch dieser Überlieferung, der Einbruch einer neuen Barbarei, von dem gerade Jacob Burckhaudt manche düstere Prophezeiung ausgesprochen hat, wäre für die historische Weltansicht nicht eine Katastrophe innerhalb der Weltgeschichte, sondern das Ende dieser Geschichte selbst – wenigstens sofern sie sich als weltgeschichtliche Einheit zu verstehen sucht."

própria história, que nos encaminha para um projeto em certa medida marcado pela continuidade.

Como resultado da descrença no progresso e nos caminhos assegurados pela certeza[55] que o sustentava, Gadamer aponta o pessimismo da juventude como um dos fatores que integram a crise do mundo do pós-guerra. Em um texto bastante importante, ainda que excluído dos volumes que integram as *Gesammelte Werke*, e datado de 1988, não inocentemente intitulado *Humanismo e a revolução industrial*, vemos o octogenário defender que "A expressão 'qualidade de vida' é introduzida pela primeira vez com a torrente da revolução industrial e após a destruição provocada pela Segunda Guerra Mundial. (...) A expressão exprime que, apesar de todos esses novos desenvolvimentos e melhoras das nossas vidas, a pergunta pela qualidade da vida, que deve se servir desse novo e técnico aparato mundial, tornou-se duvidosa. Escuta-se anunciar apenas à distância, com a retomada do conceito socrático da boa vida, uma espécie de alusão a que o Bom se encontra não no progresso crescente de um determinado recorte da vida, mas sim em alguma outra coisa, de forma que a nossa consciência deveria ser elevada a uma nova distância crítica frente ao próprio caminho da civilização. A desumanização das condições de vida [*Lebensverhältnisse*], que se espraia através do automatismo técnico da nossa preocupação pelo *Dasein* [*Daseinsfürsorge*], torna consciente o fenecimento da herança do humanismo e da humanidade vigorante entre os homens como um grande ponto de interrogação ao progresso."[56] O automatismo desumanizante, de que nos fala Gadamer, é

---

[55] Essa idéia de confiança cega no mundo da *certeza* já é bastante forte no período que antecede à Primeira Guerra Mundial. Lembremos como o escritor austríaco Stefan Zweig (1881-1942) descreve o mundo de fins do século XIX até os momentos anteriores ao conflito de 1914 por meio da expressão "O mundo da certeza" – „Die Welt der Sicherheit": „Wenn ich versuche, für die Zeit vor dem Ersten Weltkriege, in den ich aufgewachsen bin, eine handliche Formel zu finden, so hoffe ich am prägnantesten zu sein, wenn ich sage: es war das goldene Zeitalter der Sicherheit." [Stefan Zweig. *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*. 34. Auflage. Fischer Taschenbuch Verlag: Frankfurt am Main, 2003. p.15]. O termo alemão *Sicherheit* pode ser igualmente traduzido por *segurança*, tal como encontramos no texto da edição brasileira da obra de Zweig. [Cf. Stefan Zweig. *O mundo que eu vi*. Rio de Janeiro: Record, 1999. p.15]. Sabemos que a palavra alemã usada para definir a *certeza*, tanto na filosofia de Hegel quanto nos trabalhos de Gadamer, é *Gewißheit*, o que não impede, no entanto, que continuemos a sustentar a nossa leitura dessa passagem literária como um abalo à aparente estabilidade das convicções do mundo. De toda forma, giramos em torno de um campo semântico em que a confiança em um caminho certo, seguro, linear e previsível confere a tônica do vocábulo alemão *Sicherheit*.

[56] A tradução do trecho citado é de nossa autoria, bem como é o caso de todas as outras citações subseqüentes em que não conste indicação contrária. De acordo com o texto original, temos: "Es ist erst inmitten der neuen aufschäumenden Flut der industriellen Revolution und nach den Zerstörungen des Zweiten Weltkrieges, daß das Wort ‚Lebensqualität' sich einführte. (...) der Ausdruck drückt aus, daß trotz allen diesen neuen Entwicklungen und Verbesserungen unseres Lebens die Frage nach der Qualität des Lebens, das sich dieser neuen technischen Welteinrichtung bedienen soll, zweifelhaft geworden ist. Nur ganz von Ferne hört man mit dem Wiederaufgreifen des sokratischen Begriffs des Gutlebens eine Art Anspielung anklingen, daß das Gute nicht in dem steigenden Fortschritt des Lebenszuschnittes, sondern in etwas

índice do avanço do poder técnico associado ao controle científico das manifestações naturais sobre o comportamento social, em que o império do método assume o papel de *fator social* dominante. Isso nos ajuda a verificar que a resposta de Gadamer à crise e à descrença no caminho do progresso da civilização se assenta sobre as bases do *humanismo*[57], de modo que os

---

anderem besteht, so daß unser Bewußtsein in eine neue kritische Distanz gegenüber dem eigenen Zivilisationsweg gehoben werden sollte. Die Dehumanisierung der Lebensverhältnisse, die durch die apparativen Automatismen unserer Daseinsfürsorge sich ausbreitet, läßt die Verkümmerung des Erbes des Humanismus und der zwischen den Menschen waltenden Humanität als das große Fragezeichen an den Fortschritt bewußt werden." [Hans-Georg Gadamer. „Humanismus und die industrielle Revolution", in: Hans-Georg Gadamer. *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*. p.33].

[57] Já tivemos a oportunidade de assinalar que, para Heidegger, a tradição humanística encobre a verdade do *ser*. No entanto, nesse momento em que destacamos a firmeza com que a idéia de humanismo aparece nos escritos de Gadamer, talvez seja de alguma valia retomar uma passagem central da famosa carta de Heidegger sobre o Humanismo. Na carta destinada a Jean Beaufret e datada em 1945, vemos o filósofo de *Ser e Tempo*, já depois da chamada *Kehre*, escrever: "O senhor pergunta: *Comment redonner un sens au mot 'Humanisme'?* 'De que maneira dar novamente à palavra humanismo, um sentido?' A sua pergunta não pressupõe apenas que o senhor quer conservar a palavra 'humanismo'; ela contém também a confissão de que esta palavra perdeu seu sentido. / Ela perdeu o sentido, pela convicção de que a essência do humanismo é de caráter metafísico e isto significa, agora, que a Metafísica não só coloca a questão da verdade do ser, mas a obstrui, na medida em que a Metafísica persiste no esquecimento do ser. Mas o pensar que conduz a esta compreensão do carácter problemático da essência do humanismo, levou-nos, ao mesmo tempo, a pensar a essência do homem mais radicalmente. No que diz respeito a esta *humanitas* do *homo humanus*, em sua dimensão mais essencial, resulta a possibilidade de devolver a palavra humanismo a um sentido historial que é mais antigo, que é o seu mais antigo sentido, sob o ponto de vista historiográfico. Este devolver do sentido não se deve entender como se a palavra 'humanismo' fosse como tal sem sentido e um simples *flatus vocis*. O *'humanum'* aponta, na palavra, para a *humanitas*, a essência do homem. O 'ismo' aponta para o facto de que a essência do homem deveria ser apreendida de maneira radical. Este sentido é o que possui a palavra 'humanismo' como palavra. Dar-lhe novamente um sentido somente pode significar: determinar de novo o sentido da palavra. Isto exige, de um lado, que a essência do homem seja experimentada mais originariamente; de outro lado, que se mostre em que medida esta essência é, a seu modo, bem-disposta." [Martin Heidegger. *Carta sobre o Humanismo*. Tradução revista de Pinharanda Gomes sobre a versão de Ernildo Stein. Lisboa: Guimarães Editores, 1987. p.72-73]. Ainda sobre a posição de Heidegger quando ao humanismo, já podíamos ver o distanciamento do pensador com relação a tal conceito no texto de uma conferência proferida em Freiburg no dia 9 de junho de 1938, mais tarde publicada em *Holzwege*. Em *Die Zeit des Weltbildes* vemos o filósofo argumentar que "Não é de admirar que só onde o mundo se torna imagem surja o humanismo. Mas se não era possível, no grande tempo do mundo grego, qualquer coisa como uma imagem do mundo, então também não podia vigorar um humanismo. Daí que o humanismo, num sentido historiográfico mais estreito, não seja outra coisa que uma antropologia moral-estética." [Martin Heidegger. "O tempo da imagem no mundo", in: Martin Heidegger. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p.116]. No texto original, podemos encontrar: „Kein Wunder ist, daß erst dort, wo die Welt zum Bild wird, der Humanismus heraufkommt. Aber sowenig in der großen Zeit des Griechentums dergleichen wie ein Weltbild möglich war, sowenig könnte sich damals ein Humanismus zur Geltung bringen. Der Humanismus im engeren historischen Sinne ist daher nicht anderes als eine moralisch-ästhetische Anthropologie." [Martin Heidegger. „Die Zeit des Weltbildes", in: Martin Heidegger. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980. p.86/91]. Com relação à postura de Heidegger em face do problema do humanismo, o encaminhamento proposto recentemente por Peter Sloterdijk – ao apresentar o autor de *Ser e Tempo* como um 'trans-humanista' ou 'pós-humanista' [Cf.: Peter Sloterdijk. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p.22ss] – não nos parece suficiente, se mantivermos em vista as nossas

limites da existência humana passasem a se definir como um padrão possível e necessário para as possibilidades do conhecimento e para a definição de um conceito não-mecânico de *verdade*.

Tal resposta não era despropositada. O domínio do método obliterava o potencial de verdade que a tradição das disciplinas humanísticas encerrava, e em meio à qual se reconhecia a vinculação do homem com a tradição de seu passado. O humanismo gadameriano[58] é marcado por essa forte abertura à possibilidade de que o outro – o passado, o distante – possa ter razão, e como tal ser portador de uma experiência de verdade que ultrapassa as margens da existência finita. Nos anos do entre-guerras, Gadamer entra em contato, por exemplo, com a disciplina humanística do romanista Ernst Robert Curtius (1886-1956), de quem fora aluno logo no início de seus estudos universitários em Marburg no ano de 1920[59], quando pode encarar a

---

questões. Já sabemos que Heidegger procurava se desfazer da carga metafísica que a própria linguagem assumia, o que justifica, por um lado, a relutância do pensador em aceitar o termo 'humanismo', em que o *ser* é subordinado ao *homem*; por outro, vemos ainda o filósofo se posicionar em um pólo antagônico àquele em que o texto de Gadamer se situa, de modo que em *Verdade e Método* podemos perceber uma valorização do elemento *conservado* nas *possibilidades* do *acontecer*. Ora, não nos deve causar surpresa o fato de que Gadamer, na contramão do caminho heideggeriano, apresente-se aberto à herança da tradição humanística.

[58] Ainda sobre a presença do humanismo na filosofia de Gadamer, remetemos o leitor para um importante estudo de Jean Grondin, onde encontramos o comentador canadense defender que "The only insight that is essential to humanism – and if it is trivial, all the better – is that one never ceases to learn from one's encounter with the tradition and that through the human sciences we can grasp truths we would never gain access to if scientificism were the sole mode of knowledge." [Jean Grondin. "Humanism and the Hermeneutical Limits of Rationality", in: Jean Grondin. *Sources of Hermeneutics*. p.138]. O estudo que antecede a este que citamos também é de vital importância para o tema. [Idem, p.111-23]. Claro que o leitor pode fazer uma leve e cautelosa associação entre a idéia de *humanitas* na obra gadameriana e o conceito grego de *paideia*, algo que está para além dos nossos objetivos. No entanto, podemos mencionar, para aguçar a proximidade dos conceitos, os contatos pessoais que Gadamer mantinha com Werner Jaeger, autor do clássico *Paideia*. „Mit Werner Jaeger spann ich zwar schon länger einen guten Faden", revela-nos Gadamer. E prossegue: „Was mich an der Naumburger Szene verwunderte, war die geradezu maßlose Autorität, die Werner Jaeger genoß." De acordo com a nossa tradução, temos: "Já há algum tempo eu mantinha uma boa relação com Werner Jaeger."; "O que mais me surpreendeu na cena naumburguense foi a enorme autoridade de que Werner Jaeger desfrutava." [Cf.: Hans-Georg Gadamer. *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*. p.48. As nossas traduções das passagens de tal obra foram beneficadas no cotejo com a tradução espanhola do relato de Gadamer. Cf.: Hans-Georg Gadamer. *Mis años de aprendizaje*]. Entretanto, já em 1927 Gadamer apresentava suas divergências com relação à interpretação de Aristóteles feita por Jaeger, crítica da qual se orgulha durante toda a vida. O leitor pode encontrar esse texto de juventude em GW 5, 164-86. Lamentavelmente não conhecemos um estudo mais aprofundado que ponha em diálogo o *humanismo* de Gadamer e a *Paidéia* de Jaeger, e que tenha como panorama a tradição grega de *formação*. No entanto, já podemos perceber como os temas do *humanismo*, da *tradição* e da *formação* encontram-se intimamente relacionados na obra gadameriana. Muito embora este último, como em breve veremos, encontre renovado vigor com o estudo da filosofia de G.W.F. Hegel.

[59] Sobre a proximidade de Gadamer com o "grande humanista" [GW 9, 127] Curtius, podemos ler em sua autobiografia intelectual que „Es gehörte damals zu meinen schönen Vorrechten, daß ich als Student manchmal nachmittags Ernst Robert Curtius zu einem Spaziergang abholen durfte. Er litt maßlos unter dem kleinkarierten Zuschnitt von Marburg. Wenn er sich etwas Gutes tun wollte, nahm er sich eine Fahrkarte und fuhr nach Gießen, um dort im Hauptbahnhofrestaurant gut zu essen. Er behauptete, in Marburg könne man

aproximação com as *belas letras* como um meio integrador da humanidade do conhecimento, algo que marca sua experiência de crítica da tradição cultural ao longo de seus anos de formação. O projeto dos estudos literários encabeçado por Curtius – e que pode ser comprovado no texto de sua obra *Literatura Européia e Idade Média Latina* – é marcado pela inscrição, na história da literatura, da preeminência controversa do estudo da tópica como fonte de registro das permanências, o que permite ao autor traçar o elo entre os textos do medievo e aqueles pertencentes à tradição clássica latina. Fala-se da tópica do discurso da consolação, da tópica exordial e igualmente dos *topoi* do indizível. De acordo com o romanista, a contra-face dessa proposta, que renega a tradição textual assinalada pelo estudo da tópica, faz com que "Os estudos germânicos, românicos e ingleses, que dispensam a tradição antiga, [passem a ser] vítimas fáceis das modas e aberrações do 'espírito da época' [*Zeitgeist*]."[60] Também Gadamer vai preferir adotar uma concepção de história em que os pressupostos constituintes da elaboração presente são valorizados na construção do sentido, em oposição à independência desgarrada das épocas com relação à herança histórica que o constitui. Não é à toa que nosso autor ergue seu pensamento tendo por base a tradição humanística em meio à qual se formara, sobretudo ao manter em vista os longos anos de estudo dedicados à filologia clássica, tema este que lhe permitiu um certo 'refúgio' sobre o qual já falamos nos tempos mais difíceis da polícia intelectual do Partido Nazista. É certo que o percurso teórico da hermenêutica de Gadamer se liga à sua própria trajetória intelectual, de sorte que a tradição humanística, posta em diálogo com o presente e, assim, revigorada, vem a ser um dos pontos mais marcantes de seus escritos.

---

das nicht. Wenn ich zu ihm kam, erhob er sich von seiner Liseuse und begann sofort von seiner ‚Mittagsschlaflekture' zu erzählen. Das war Homer oder Vergil oder sonst irgendein Klassiker – er las das mühelos ohne Lexikon, aber auch ohne jedes humanistische Getue." [Hans-Georg Gadamer. *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau.* p.26-27]. Seguindo a nossa tradução da passagem, acompanhamos a voz de Gadamer nos relatar que: "Como estudante, eu tinha o privilégio de poder passear ocasionalmente, durante as tardes, na companhia de Ernst Robert Curtius, que sofria enormemente com o provincianismo de Marburg. Quando ele queria fazer algo que o satisfizesse, pegava um bilhete de trem e seguia para Gießen, onde podia encontrar boa comida no restaurante da Estação Central. Assegurava que isso não era possível em Marburg. Quando eu ia vê-lo, ele se levantava de sua *liseuse* e começava imediatamente a me contar a sua leitura da *siesta*. Era Homero ou Virgílio ou qualquer outro clássico que ele lia com facilidade, sem ajuda do dicionário, mas também despojado de toda afetação humanista." Já podemos ficar aqui atentos à presença do vigor humanista na obra de Gadamer, muito embora esteja tal vigor distante da afetação que parecia marcar os humanistas de sua época de estudante. Hans Ulrich Gumbrecht menciona rapidamente, tendo em vista os estudos literários, a relação da obra de Gadamer com o texto clássico de Curtius. [Cf.: Hans Ulrich Gumbrecht. „Dekonstruierte Disziplin. Hans-Georg Gadamers Hermeneutik in der Literaturwissenschaft", in: *„Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache". Hommage an Hans-Georg Gadamer.* Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2001. p.108-11]. Tanto o ciclo acadêmico em meio ao qual Gadamer se formou, quanto seu trajeto intelectual são retratados com competência na recentemente editada biografia do filósofo alemão, escrita por Jean Grondin. Veja-se: Jean Grondin. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía.* Barcelona: Herder, 2000.

[60] Ernst Robert Curtius. *Literatura Européia e Idade Média Latina.* São Paulo: Hucitec e EDUSP, 1996. p.467.

É a obra de arte como preceito do humanismo que vai ser o modelo condutor da hermenêutica gadameriana, tema a que voltaremos com alguma freqüência.

Já que também o humanismo de Gadamer não se dissocia de seus estudos, vejamos como podemos melhor entender a ênfase em alguns conceitos-guia humanísticos que são acolhidos de forma marcante em sua obra. Encontramos, em *Verdade e Método*, a seguinte passagem: "A formação [*Bildung*] é um conceito genuinamente histórico, e é justamente o caráter histórico da 'conservação' o que importa para a compreensão das ciências do espírito. / Assim, uma análise preliminar da história da palavra 'formação' já nos introduz no âmbito dos conceitos históricos, como fez Hegel ao familiarizá-los primeiramente no terreno da 'primeira filosofia' [*'erste Philosophie'*]. De fato, foi Hegel quem elaborou da maneira mais nítida o que é formação, e nós seguimos sua definição. Ele também que viu que a filosofia tem sua condição de 'existência' na formação e nós acrescentamos: com ela, também as ciências do espírito, pois o ser do espírito está essencialmente vinculado com a idéia de formação."[61] [VM, 47].

Antes de mergulharmos mais diretamente na análise dessa passagem de Gadamer, devemos verificar alguns de seus pressupostos. No dicionário histórico dos irmãos Grimm, já podemos encontrar algumas referências importantes quanto ao uso do termo *Bildung* em língua alemã, a que os autores nos remetem tanto à idéia de *cultus animi* quanto igualmente à idéia de *humanitas*. Na obra dos Grimm, vemos que um homem bruto é um homem não formado e que, assim, é descuidado em sua formação moral.[62] É justamente essa dimensão moral na preservação da sociabilidade que veremos, mais tarde, como um elemento valorizado pela perspectiva gadameriana. Mas fiquemos, por ora, com a associação entre *Bildung* e *humanitas*, pois é tendo em vista tal aproximação que Gadamer vai vincular a importância da *verdade* que as ciências do espírito encerram para conformar a presença histórica e o espírito da relação social entre os homens. Para tanto, nosso autor se apóia nos escritos de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

Encontramos, nos escritos hegelianos de Nürnberg, que integram a *Propedêutica Filosófica*, uma interessante passagem: "Um homem formado conhece ao mesmo tempo os

---

[61] GW 1, 17: „Bildung ist ein echter geschichtlicher Begriff, und gerade um diesen geschichtlichen Charakter der ‚aufbewahrung' geht es für das Verständnis der Geisteswissenschaften. / So führt einen schon der erste Blick auf die Wortgeschichte von ‚Bildung' in den Umkreis geschichtlicher Begriffe, wie sie Hegel zuerst im Bereich der ‚Ersten Philosophie' heimisch gemacht hat. In der Tat hat Hegel, was Bildung ist, am schärfsten herausgearbeitet. Ihm folgen wir zunächst. Er hat auch gesehen, daß die Philosophie ‚die Bedingung ihrer Existenz in der Bildung hat', und wir fügen hinzu: mit ihr die Geisteswissenschaften. Denn das Sein des Geistes ist mit der Idee der Bildung wesenhaft verknüpft."

[62] Cf.: „Bildung" in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Band 2, Deutscher Taschenbuch Verlag, coluna 23. „(...) der mensch ist roh und ohne bildung; seine sittliche bildung wurde versäumt (...)." [S.23].

limites da sua capacidade de julgar." E mais adiante: "Mediante a cultura intelectual e moral, o homem obtém a capacidade de cumprir os *deveres para com os outros*, deveres que podem chamar-se *reais*, ao passo que, pelo contrário, os deveres que se referem à cultura são de natureza *mais formal.*"[63] Portanto, vemos que o conceito hegeliano de *Bildung* que reverbera na obra de Gadamer nos remete tanto para a finitude da operação do juízo, quanto para a capacidade de cumprir as obrigações para com o outro. Justamente aqui reside, provavelmente, o ponto máximo do interesse gadameriano, cuja hermenêutica se volta para a possibilidade de que o outro tenha razão[64] e de que o passado possa, assim, interpelar-nos produtivamente. Em oposição à natureza, somente os homens necessitam de tal formação.[65] Mais do que isso: "O homem não formado persiste na intuição imediata, não tem os olhos abertos e não vê o que está diante dos pés. É um ver e um apreender unicamente subjectivo. Não divisa a coisa. Sabe apenas mais ou menos como esta é constituída e nem sequer o sabe de um modo correcto,

---

[63] Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Propedêutica Filosófica.* Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989. Citações extraídas do curso *Doutrina do Direito, dos Deveres e da Religião* para a classe inferior (1810s). "Segunda Secção: Doutrina dos Deveres ou Moral", §42, p.312 e §46, p.315. No texto original, encontramos: „Ein gebildeter Mensch weiß zugleich die *Grenze seiner Urteilsfähigkeit.*" E mais adiante: „Durch die intellektuelle und moralische Bildung erhält der Mensch die Fähigkeit, die *Pflichten gegen andere* zu erfüllen, welche Pflichten *reale* genannt werden können, dahingegen die Pflichten, die sich auf die Bildung beziehen, mehr *formeller* Natur sind." Cf.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Nürnberger und Heidelberger Schriften. 1808-1817.* Werke 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. *„Nürnberger Schriften. Texte zur Philosophischen Propädeutik. Rechts-, Pflichten- und Religionslehre für die Unterklasse." (1810 ff.)* [p.204-74]. §42, 260 e §46, 263, respectivamente.

[64] Vemos, em uma das entrevistas concedidas por Gadamer e publicadas por Dieter Misgeld and Graeme Nicholson, nosso autor afirmar que "(...) Insofar as hermeneutics is more than a theory of the human sciences, it also has the human situation in the world in its entirety in view. Thus it must be possible to include different cultures and religions, etc., and their relations. What is at issue here is that when something other or different is understood, then we must also concede something, yield – in certain limits – to the truth of the other. That is the essence, the soul of my hermeneutics: To understand someone else is to see the justice, the truth, of their position. And this is what tranforms us (...)." Hans-Georg Gadamer. "Interview: The 1920s, 1930s, and the Present: National Socialism, German History, and German Culture. (July, 1986)", in: *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics.* Edited by Dieter Misgeld and Graeme Nicholson; Translated by Lawrence Schmidt and Monica Reuss. New York: State University of New York Press, 1992. p.152.

[65] Apoiamo-nos, aqui, igualmente em Hegel. Veja-se: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Nürnberger und Heidelberger Schriften. 1808-1817.* Werke 4. § 41, 258: „Das Tier bedarf keiner Bildung, denn es ist von Natur, was es sein soll." De acordo com a tradução portuguesa, temos a seguinte passagem: "O animal não precisa da cultura, pois é por natureza o que deve ser." Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Propedêutica Filosófica.* §41, p.310. Sabemos que, no pensamento hegeliano, a *Bildung* eleva o homem do saber particular para o universal, movimento este próprio à dialética especulativa e, como nos ensina Gadamer, antevisto pelo próprio Hegel nos textos de Platão [Cf.: GW 3, 6]. No entanto, devemos ficar restritos à dimensão que o conceito assume na obra do nosso filósofo. Em *Verdade e Método*, acompanhamos que a *Bildung* é responsável pela *preservação*, de modo que o reconhecimento do alheio assegura a abertura necessária para o outro, em um movimento de expansão dos horizontes finitos. O eixo central da *Bildung* gadameriana é radicalmente histórico e ao se associar à base das *ciências do espírito* reforça o acento humanístico que se afirma em detrimento da confiança no método.

porque só o conhecimento do ponto de vista universal induz ao que se deve considerar essencialmente, ou porque ele é já o essencial da própria coisa, contém já os principais elementos da mesma, nos quais, por assim dizer, basta introduzir o ser determinado externo e, portanto, é capaz de apreender com muito maior facilidade e correcção"[66], ainda de acordo com Hegel. Sabemos que no sistema hegeliano o espírito tem por *télos* a totalidade do absoluto – sem que no entanto a passagem necessária pelo outro destrua a outridade – de modo que a idéia de *Bildung*, em Hegel, ganha força por ser o princípio movente [*Bewegungsprinzip*] e emancipador do espírito.[67] À parte o afastamento com relação ao absoluto da filosofia sistemática, é justamente nessa passagem que mais uma vez reconhecemos um ponto crucial para o pensamento gadameriano, na medida em que a formação nos remete para além dos limites tímidos das margens da existência finita. A *humanitas* poderia promover o alargamento das fronteiras do que é radical e irrevogavelmente finito. Daí concluirmos que a *formação* apela para horizontes mais amplos que os da nossa reduzida experiência imediata ao tomar a posição do outro no enfrentamento das próprias coisas[68], de modo a fazer vibrar a necessidade de reconhecimento do vigor histórico, da verdade que não opera exclusivamente nos termos da subjetividade.

Levantados esses pressupostos, talvez agora possamos voltar para a citação de *Verdade e Método*. No texto de 1960, também a idéia de *formação* nos remete para a natureza do movimento histórico, que não pode prescindir da tradição a partir do momento em que nos encaminha no processo que prefere enxergar para além dos nossos próprios pés, fincados em solo presente. No sistema hegeliano, a importância da *Bildung* é justificável por nos conduzir do particular para o universal e que, desse modo, não se conforma com a prisão das fronteiras desgastadas do que já é conhecido. Gadamer se vale desse movimento expansivo da mediação de *si* para com o *outro* para poder sublinhar os limites da subjetividade particular, firmar a

---

[66] Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Propedêutica Filosófica*. §42, p.312. Para o texto original, Cf.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Nürnberger und Heidelberger Schriften. 1808-1817*. Werke 4. §42, 259-60: „Der ungebildete Mensch bleibt bei der unmittelbaren Anschauung stehen. Er hat kein offenes Auge und sieht nicht, was ihm vor den Füßen liegt. Es ist nur ein subjektives Sehen und Auffassen. Er sieht nicht die Sache. Er weiß nur ungefähr, wie diese beschaffen ist, und das nicht einmal recht, weil nur die Kenntnis der allgemeinen Gesichtspunkte dahin leitet, was man wesentlich betrachten muß, oder weil sie schon das Hauptsächliche der Sache selbst ist, schon die vorzüglichsten Fächer derselben enthält, in die man also das äußerliche Dasein sozusagen nur hineinzulegen braucht und also sie viel leichter und richtiger aufzufassen fähig ist (...)."

[67] Cf.: E. Lichtenstein. „Bildung", in: Joachim Ritter (hrg). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. S.925.

[68] A dimensão da *Bildung* ampliada por Gadamer não deixa, também nesse aspecto, de fazer ecoar o texto hegeliano. Cf.: GW 8, 349: „Es ist ein Wort von Hegel: Bildung heißt, sich die Dinge vom Standpunkt eines anderen ansehen zu können."

inconclusibilidade do projeto do vir-a-ser e, ao mesmo tempo, marcar a operação de validação do espaço do desconhecido, do passado, do outro, em qualquer atitude que pressuponha um comportamento ético. Nesse movimento processual de reconhecimento do outro e revalidação das fronteiras finitas de si – „die *Pflichten gegen andere* zu erfüllen" –, na ampliação desse olhar que não se satisfaz com as margens estreitas da subjetividade, acentua-se o papel das *humaniora*, cujo valor de verdade não se inscreve nos termos da lógica da padronagem técnica da repetição, do método de verificabilidade matematicamente mensurável. Em oposição à marcação da técnica, a idéia de *Bildung* gadameriana não pode se ver mais satisfeita, como na tradição clássica, com o andamento cumulativo do compasso linear mas, em oposição produtiva a ela, inscreve-se no movimento projetivo do *vir-a-ser* em que o *processo* de irrefreável superação de si é por natureza inabarcável, já que o ato de subjetividade possível é constituído nos termos de uma relação ontologicamente temporalizada. O *caminho* em nome do *projeto* é agora a marca inquieta da *ação* formadora da hermenêutica, que cresce a cada volta reflexiva – historicamente inscrita – sobre si. E se esse percurso do pensamento de Gadamer se afirma em nome do humanismo, um dos pontos de partida de suas reflexões deve se voltar para o tema da verdade, de modo a dissociá-la dos padrões lógicos exclusivistas dos procedimentos metódicos. É assim que podemos ler o título da obra principal do nosso filósofo: *Verdade e Método*. A verdade que se encontra lançada ao acontecer histórico há de se sustentar historicamente, a despeito das imposições científicas do método; tanto que a obra procura dissociar a verdade do mero jogo de coerência formal.[69] Para o autor, "A *história* é, realmente, uma fonte de verdade muito distinta da razão teorética."[70] [VM, 60].

Não nos parece ser à toa que uma das conseqüências das quais Gadamer se afasta, nesse sentido, é a dos padrões do mundo burguês dos séculos XIX e XX em meio ao qual se afirmam os valores do progresso no plano científico e em que o método domina o referencial de verdade possível, de modo que restaria às artes se conformar com o que é puramente

---

[69] Com relação ao distanciamento do princípio de verdade do jogo formal, Gadamer se apóia sobretudo nos seus estudos sobre Platão, e remete o leitor para o texto da *Sétima Carta*: GW 1, 350: „Insbesondere zeigt er [Plato] im 7. Brief, daß die formale Widerlegbarkeit einer These nicht unbedingt ihre Wahrheit ausschließt." VM, 451-52: "Ele [Platão] demonstra que o mero fato de refutar formalmente uma teoria não exclui necessariamente sua verdade." Não é nosso intuito aprofundar a relação entre a obra de Gadamer e o texto platônico da *Sétima Carta*. No entanto, indicamos ao leitor o estudo de Custódio de Almeida, por meio do qual reconhecemos que "A impossibilidade de se fixar o princípio da filosofia já foi afirmada por Platão na *Sétima Carta*, e, também por isso, Gadamer se assume expressamente como um platônico." [Cf.: Custódio Luís Silva de Almeida. *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p.374].

[70] GW 1, 28-29: „Die *historia* ist eben eine ganz andersartige Wahrheitsquelle als die theoretische Vernunft."

subjetivo e estético. Toda a luta de Gadamer na primeira parte de *Verdade e Método* é feita para dissolver a idéia de um modelo de consciência estética que fica alheio à questão da verdade e de sua própria historicidade. A arte não se conforma nos moldes do rigor do método, a tal ponto que a ela lhe sobrava, de acordo com a alternativa kantiana à qual Gadamer se opõe, afirmar-se no campo da consciência estética subjetiva. Mas ao humanista interessava abordar o valor de verdade das ciências do espírito que, como tal, também se distanciavam do rigor metodológico que pressupõe a constância e a forma recorrente da experiência para que se possa assegurar a sua modulação da verdade; assim como também lhe interessava trilhar um caminho que fosse interpelado pela tradição, em que a subjetividade não fosse mais o termo unicamente suficiente da operação. Mas é justamente esse pressuposto do controle da experiência a partir de um comportamento repetitivo que é absolutamente avesso à *experiência do acontecer histórico* que, caso se firmasse nos termos da padronização do recorrente, anularia o princípio interno da singularidade e da possibilidade constante da mudança – o histórico por excelência. Enfim, o conhecimento das ciências do espírito guarda mais afinidades com a arte do que com a matematização do mundo. Assim Gadamer vai dando forma a uma de suas preocupações teóricas mais recorrentes: a historicidade do acontecer que se opõe ao padrão de positividade metódica da certeza. Toda a construção do sentido historicamente possível só o é possível por reconhecer a historicidade como vigor constitutivo de toda e qualquer verdade. Disso segue a nossa afirmação de que o pensamento de Gadamer se vê obrigado a refletir sobre a natureza do acontecer histórico em que se assenta o procedimento de verdade das ciências do espírito e a partir do qual se pode reconhecer o potencial de verdade que a tradição humanista encerra, muito embora tenha aqui se imposto o domínio da técnica alienante[71] em meio aos critérios da padronagem mecânica do mundo, considerados como mais importantes que o referido vigor de

---

[71] A idéia de alienação [*Entfremdung*] na obra de Gadamer, tal como já começamos a apresentar, ressalta o momento em que o outro – ou algo – se torna alheio ao agente da ação, ao operador do diálogo. No entanto, em um texto datado de 1975 vemos nosso autor ampliar o sentido com que a idéia aparece em seus textos, ao relacioná-la com os procedimentos da técnica: "Cada vez são mais numerosos os âmbitos de nossa vida que se submetem às formas coatoras de processos automáticos e cada vez menos, o próprio homem e seu espírito se reconhecem nestas objetivações do espírito." [Hans-Georg Gadamer. "Acerca do filosófico nas ciências e do científico na filosofia", in: *A razão na época da ciência.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p.20]. Na língua original, lemos: „Immer mehr Bereiche unseres Lebens treten so unter Zwangsformen automatischer Abläufe und immer weniger erkennt sich in diesen Objektivationen des Geistes der Mensch und sein Geist selber wieder." [Hans-Georg Gadamer. „Wissenschaft und Philosophie", in: Hans-Georg Gadamer. *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze.* p.21]. É justamente esse um dos objetivos que mantemos em vista ao reforçar a presença do humanismo nos escritos gadamerianos, já que ele se apresenta como alternativa ao não reconhecimento de si nas 'objetivações do espírito', à alienação de si, e da qual não se desgarram as operações lógicas do método.

verdade das *humaniora*. O humanismo de Gadamer nos remete, portanto, à idéia de *formação*[72], responsável por reivindicar uma concepção de verdade que não se prende à repetibilidade desejada pelo método, além de alargar os horizontes da existência condenada à radical finitude.

Lemos em *Verdade e Método* que "Na verdade renunciamos definitivamente à pretensão de encontrar na tradição uma verdade compreensível que possa ser válida para nós mesmos. Este reconhecimento da alteridade do outro, que a converte em objeto de conhecimento objetivo, é, no fundo, uma suspensão de sua pretensão."[73] [VM, 401]. Essa é uma das passagens mais lúcidas da obra de Gadamer e, infelizmente, pouco explorada pelos comentadores. Pretendemos lê-la sem perder de vista a referência à questão da verdade. Ora, o que o nosso autor aponta é que a partir do momento em que o outro, o distante, o texto ou mesmo a obra de arte são convertidos em um padrão externo da análise que separa duas instâncias claras no procedimento do conhecimento em sujeito e objeto, essa objetivação pressupõe um afastamento e uma não contaminação abstrata do objeto, de modo que a reivindicação histórica de um valor de verdade, por se ver marcada por essa abstração objetiva, não pode interpelar o abstrato sujeito que, isolado nos termos radicais de seu presente científico, aliena-se do outro e do distante, a ponto de não conseguir reconhecer a validade do chamado do outro para nós. A história, tal como podemos extrair da perspectiva apresentada em *Verdade e Método*, opera a dissolução da aparente oposição entre sujeito do conhecimento, por um lado, e seu objeto, por outro, já que a temporalidade radical da existência nos impele ao jogo hermenêutico no qual

---

[72] No que diz respeito à relação entre *formação* e *humanismo*, são de grande valia as observações feitas por Rui Sampaio da Silva. No artigo a que já fizemos referência e em que se investiga a relação entre o pensamento de Gadamer e a herança heideggeriana, podemos acompanhar que "O homem formado é simplesmente aquele que multiplica indefinidamente as suas experiências hermenêuticas. O conhecimento que assim se obtém pode parecer mais frágil e incerto do que aquele que se desdobra no campo da matemática e das ciências da natureza, mas é mais relevante do ponto de vista humano, porque comporta consigo uma dimensão ética. O modo de conhecimento em questão não é outra coisa senão a sabedoria prática; o saber agir em situações concretas, que é indissociável de uma atitude de profunda abertura e sensibilidade perante o outro. / O conceito de formação possibilita, assim, uma justificação das ciências humanas que não passa pela sua submissão ao ideal metódico das ciências da natureza. As ciências humanas valem, essencialmente, pelo seu valor formativo." Conclui ainda o artigo que "Por este motivo, a sua [de Gadamer] hermenêutica filosófica consegue corrigir a desvalorização heideggeriana da dimensão humana, do plano ético e das próprias ciências humanas." E em uma interessante síntese, ainda que controversa nos termos da nossa leitura da obra de Gadamer, lemos: "Em suma, podemos dizer que a hermenêutica filosófica de Gadamer é, no essencial, uma apropriação humanística do pensamento de Heidegger." Cf.: Rui Sampaio da Silva. "Gadamer e a Herança Heideggeriana", in: *Revista Portuguesa de Filosofia*. 56 (2000), Braga. p.521-541. Citações extraídas das páginas 540-41.

[73] GW 1, 309: „In Wahrheit hat man den Anspruch grundsätzlich aufgegeben, in der Überlieferung für einen selber gültige und verständliche Wahrheit zu finden. Solche Anerkennung der Anderseit des anderen, die dieselbe zum Gegenstande objektiver Erkenntnis macht, ist insofern eine grundsätzliche Suspension seines Anspruchs."

tanto o passado quanto as possibilidades que se abrem rumo ao futuro são amplificadas por seus próprios efeitos. E essa é uma chave importante para a compreensão da força com a qual a idéia de *verdade* aparece na obra gadameriana. Verdade que só é possível historicamente – tanto que temos que nos reconhecer implicados no efeito do vigor da verdade – e que não se prende às margens da subjetividade, mas reivindica, como efeito interpelador na história, a sua carga de validez que ultrapassa as marcas finitas de uma única, isolada e finita existência. A verdade gadameriana é algo mais amplo que a finita subjetividade, de tal forma que na compreensão do que dela pode ser válido para nós opera uma fusão do imediato 'subjetivo' com o vigor pretérito de algo que nos interpela, temporalmente. A verdade não está pronta em nenhuma alvorada, nem mesmo se reconhece acabada nos trajes do procedimento que reivindica a atemporalidade do método positivo, mas é ela mesma a forma da *atualidade do acontecer*, que não se contenta com as margens finitas da existência, ainda que nelas reconheça a única possibilidade de fazer reverberar o seu efeito. Sendo a obra de arte um caso recorrente nas reflexões da hermenêutica filosófica de Gadamer, eis que "(...) o verdadeiro sentido contido num texto ou numa obra de arte não se esgota ao chegar a um determinado ponto final, visto ser um processo infinito."[74] [VM, 395]. Em suma, reconhecemos a interpretação como um movimento que transgride a sedimentação definitiva do sentido, sendo assim refratária à sua própria conclusão. A finitude, portanto, é radical na existência, mas não no processo de determinação do sentido, que atravessa o tempo e pode encontrar seu rejuvenescimento ao percorrer as mais variadas existências finitas. A interpretação tal como apresentada pela hermenêutica gadameriana é tributária das marcas da finitude humana e delas não dissocia nem mesmo o núcleo potencial da verdade de que é portadora.

Os costumes e as tradições que vigoram na atualidade presente não podem ser encarados como alheios à historicidade, em nome da confiança cega na supremacia dos tempos do progresso de que se vale o movimento de superação pura e simples da etapa negativa – marca nítida do andamento acelerado da modernidade. Nesse ponto, o pensamento de Gadamer se reveste de uma carga romântica, ao sustentar que "Os costumes são adotados livremente, mas não são criados nem fundados em sua validade por um livre discernimento. É isso, precisamente, que denominamos tradição: ter validade sem precisar de fundamentação. E nossa dívida para com o romantismo é justamente essa correção do *Aufklärung*, no sentido de reconhecer que, ao lado dos fundamentos da razão, a tradição conserva algum direito e

[74] GW 1, 303: „Die Ausschöpfung des wahren Sinnes aber, der in einem Text oder in einer künstlerisher Schöpfung gelegen ist, kommt nicht irgendwo zum Abschluß, sondern ist in Wahrheit ein unendlicher Prozeß."

determina amplamente as nossas instituições e comportamentos."[75] [VM, 372]. Assim, as possibilidades dadas à ação presente são tributárias das condições impostas pelas determinações do passado. Nesse compasso em que o elemento histórico é a tonalidade dominante dos caminhos possíveis da compreensão, seu objetivo já não pode ser mais o mesmo, no entanto, que à época da hermenêutica romântica. Já podiamos ler em *Verdade e Método* que a tradição da filosofia hermenêutica muito deve a Friedrich Schleiermacher (1768-1834), teólogo que no século XIX encaminha boa parte das questões da interpretação bíblica apoiando-se nos procedimentos filológicos de Ast e Wolf.[76] O teólogo de Breslau é responsável por sublinhar o movimento entre o todo e as partes no ato da compreensão – algo que encontramos igualmente em Gadamer – e ainda sustenta uma relação entre o autor de um texto e seu intérprete que passa a ser muito discutida, sobretudo nos debates da teoria literária: o intérprete pode e deve conhecer um texto melhor do que seu próprio autor.[77] Desse modo, o ideal de interpretação implícito à tradição do século XIX – e que atinge a perspectiva do historismo – é o da reconstrução perfeita do sentido, nos termos do deciframento total das intenções originais do texto do passado. Partidário da historicidade radical, Gadamer se afasta de tais posturas historistas que, segundo o nosso autor, acabam por se esquecer da historicidade que também é sua. A perspectiva que encontramos em *Verdade e Método* conclui: "Face à historicidade do

---

[75] GW 1, 285: „Sie werden in Freiheit übernommen, aber keineswegs aus freier Einsicht geschaffen oder ihrer Geltung begründet. Eben das ist es vielmehr, was wir Tradition nennen: ohne Begründung zu gelten. Wir verdanken in der Tat der Romantik diese Berichtigung der Aufklärung, daß außerhalb der Vernunftgründe auch Tradition ein Recht behält und in weitem Maße unsere Einrichtungen und Verhalten bestimmt." Nessa passagem, o termo *Tradition* não recebe um tratamento pejorativo. Antes, é ele a base do pensamento presente.

[76] Sobre esse capítulo da história da hermenêutica, pelo qual passamos aqui muito brevemente, remetemos o leitor às boas obras de introdução geral ao tema. Veja-se especialmente os textos de Gusdorf [*Les origines de l'herméneutique*], Szondi [*Introduction à l'herméneutique littéraire*], Grondin [*Introduction to Philosophical Hermeneutics*], Bleicher [*Hermenêutica Contemporânea*] e Palmer [*Hermenêutica*], arrolados na nossa bibliografia.

[77] Das idéias que apontamos como importantes no pensamento de Schleiermacher para as nossas discussões em torno da obra de Gadamer, destacamos, nas palavras do teólogo: "(...) a idéia [é a] de que cada particular apenas pode ser compreendido por meio do todo e, portanto, toda explicação do particular pressupõe já a compreensão do todo." Ou ainda mais adiante: "(...) A mais alta completude da interpretação consistiria em compreender um autor melhor do que ele de si mesmo pode se dar conta (...)." Cf.: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. *Hermenêutica - Arte e técnica da interpretação.* Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. Citações extraídas das páginas 46-47 e 43, respectivamente. Também digno de nota é o fato de que, na história da hermenêutica, é apenas a partir dos escritos de Schleiermacher que ela assume um caráter universalizante, em detrimento da prescrição de regras aplicáveis ao procedimento interpretativo. O pesquisador alemão Heinz Kimmerle comenta essa perspectiva universal da obra de Schleiermacher em um artigo publicado apenas dois anos após o surgimento da primeira edição de *Verdade e Método.* [Heinz Kimmerle. „Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche.* Tübingen: J.C.B. Mohr, 59. Jahrgang, 1962. p.114]. Ainda devemos remeter o leitor – no que diz respeito à questão da universalidade – à quinta seção da segunda parte deste nosso estudo.

nosso ser, a reconstrução das condições originais, como toda e qualquer restauração, não passa de uma empresa impotente."[78] [VM, 234]. No ato impotente, reconhecemos o domínio da finitude radical da existência, ainda que a sua *significação* se alastre por margens mais amplas. Esse é o núcleo duro da pergunta feita por Gadamer por ocasião de uma série de conferências proferidas no Instituto Superior de Filosofia da Universidade de Louvain, em 1958, período de preparação da redação final de *Verdade e Método*. No texto de tais conferências, já muito próximo aos argumentos que encontramos na obra de 1960, e talvez por isso excluídos da edição preparada pelo próprio autor das suas *Gesammelte Werke*, podemos verificar que "(...) o problema posto pela hermenêutica pode ser definido pela seguinte questão: que sentido se deve dar ao fato de que uma única e mesma mensagem transmitida pela tradição seja, não obstante, apreendida sempre de maneira diferente, isto é, em relação à situação histórica concreta daquele que a recebe?" [PCH, 47]. Já somos levados a acompanhar como a resposta gadameriana prefere afirmar que o *sentido* não se distancia do *acontecer*, muito embora não alcance a identidade temporal da comunhão romântica e misteriosa das almas.

Foi Immanuel Kant (1724-1804) "quem entronizou a palavra e o conceito [de subjetividade], a partir do momento em que reconheceu a função da subjetividade na síntese transcendental da percepção, que deve poder acompanhar todas as nossas representações e lhes confere unidade. Da mesma maneira que na natureza os estados ou os processos de mudança têm lugar sobre o que permanece invariável, assim também a mudança das representações depende da pertença a um eu permanente [*bleibenden Ich*]."[79] A partir de uma certa predominância na tradição filosófica da valência máxima da subjetividade, podemos dizer que a obra de Gadamer se inicia com o problema da estética para formular a crítica à subjetivação radical que integra o projeto kantiano, e não apenas no que diz respeito à subjetividade no campo exclusivo da estética. Também o *sapere aude* iluminista se vale da preeminência do subjetivo não no que concerne especificamente à possibilidade da crítica, mas na idéia pressuposta de que tal crítica há de descartar a autoridade pretérita, já que a razão subjetiva é a instância máxima que autoriza a determinação última dos rumos lógicos da verdade. Para

---

[78] GW 1, 172: „Wiederherstellung ursprünglicher Bedingungen ist, wie alle Restauration, angesichts der Geschichtlichkeit unseres Seins ein ohnmächtiges Beginnen."

[79] GW 10, 89: „Kant hat das Wort und den Begriff [Subjektivität] zum Siege geführt, als er die Funktion der Subjektivität in der transzendentalen Synthesis der Apperzeption erkannte, die alle unsere Vorstellungen muß begleiten können und ihnen Einheit verlieht. So wie in der Natur die wechselnden Zustände oder Vorgänge an unveränderlich Bleibendem vorkommen, so beruht eben auch der Wechsel der Vorstellungen darauf, daß sie einem bleibenden Ich zugehören."

Gadamer, o descarte da autoridade é uma possibilidade[80] a que todo procedimento compreensivo deve estar aberto, mas que necessariamente passa pela negatividade[81], em que tal negatividade é condição necessária ao impulsionar o movimento do conhecimento incondicionalmente incompleto de si, e não um pressuposto cego e estanque que se deve desobstruir. A autoridade é um momento potencialmente provisório da liberdade crítica. Mas voltando à experiência estética, lemos em Gadamer que "(...) a experiência da obra de arte sempre ultrapassa, de modo fundamental, todo horizonte subjetivo de interpretação, tanto o do artista como daquele que recebe a obra. A *mens auctoris* não é nenhum padrão de medida para o significado da obra de arte."[82] [VMII, 18]. Assim, o padrão de subjetividade não se firma nos escritos de Gadamer nem como objetivo do movimento compreensivo, nem como ponto de partida suficiente, em função da estrutura hermenêutica circular da compreensão histórica. A consciência subjetiva não dá conta das possibilidades de significado de um evento, mas deve se fazer aberta às integrações e às interpelações que os horizontes que a princípio se lhes apresentam como alheios – o outro, o passado – estão dispostos a fazer valer o seu vigor de efeito presente. Recaímos, necessariamente, no tema da *verdade*. Na filosofia gadameriana,

---

[80] A crítica ao pensamento de Gadamer sustentada por seu ex-aluno e ex-colega do departamento de filosofia da Universidade de Heidelberg Jürgen Habermas (1929-) se estrutura tendo por base a ênfase conservadora, segundo o crítico, que Gadamer confere à idéia de tradição. Para Habermas, "Gadamer transforma a intelecção da estrutura preconceitual da compreensão numa reabilitação do preconceito como tal. Mas segue da inevitabilidade da antecipação hermenêutica, *eo ipso*, que existem preconceitos legítimos? Gadamer é impulsionado pelo conservadorismo daquela primeira geração, pelo movimento ainda não voltado contra o racionalismo do século XVIII, como em Burke, na convicção de que a verdadeira autoridade não precisaria aparecer como autoritária." [Jürgen Habermas. "Sobre 'Verdade e Método' de Gadamer", in: Jürgen Habermas. *Dialética e Hermenêutica.* Porto Alegre: L&PM, 1987. p.16]. No entanto, tal como temos mostrado, o encontro com a tradição, de acordo com o pensamento gadameriano, aparece como um momento epistemológica e ontologicamente necessário a partir do qual o redirecionamento e a negação dessa mesma tradição são possíveis; e é justamente esse caráter de *possibilidade*, já gestado em *Verdade e Método*, que Habermas obscurece em sua crítica. Bem sabemos que, em função do debate com Habermas, Gadamer vai melhor apresentar a forma como a tradição encontra espaço em seus escritos. Em um texto datado de 1972 vemos nosso autor assegurar que "A história é precisamente isto; é desconhecer o que se passa e, apesar de tudo, estar-se envolvido no jogo, cada um em seu lugar ou – como, precisamente, só o sentem os jovens – cada um buscando e não encontrando esse lugar, dentro do qual *poderia* atuar e modificar uma realidade adversa." [Cf.: Hans-Georg Gadamer. "A filosofia de Hegel e suas influências atuais", in: Hans-Georg Gadamer. *A razão na época da ciência.* p.39. O destaque do termo é de nossa responsabilidade]. Ainda sobre a crítica de Habermas, o leitor pode encontrar mais férteis desdobramentos na terceira parte deste nosso estudo.

[81] O problema da negatividade na obra de Gadamer é estudado com maior paciência na quinta seção desta primeira parte e, sobretudo, ao longo da segunda seção da segunda parte deste trabalho. No atual estágio da nossa exposição, ainda que seja legítimo mencionar o padrão negativo da hermenêutica, ainda não apresentamos os elementos necessários para que se possa explorar o tema com alguma propriedade.

[82] GW 2, 441: „(...) die Erfahrung des Kunstwerkes jeden subjektiven Horizont der Auslegung, den des Künstlers wie den des Aufnehmenden, grundsätzlich immer übersteigt. Die *mens auctoris* ist kein möglicher Maßstab für die Deutung eines Kunstwerks."

"Aquilo que, no pensamento moderno, motiva a preeminência da consciência de si frente à consciência da coisa [*Sachbewußtsein*] é a primazia da certeza frente à verdade, primazia esta fundamentada pelo pensamento metodológico da ciência moderna."[83] Desse modo, Gadamer pretende reinscrever no padrão da verdade a outridade – que aqui emana da coisa – a que se refere a consciência de si. Se invertermos a perspectiva criticada, temos que, no círculo hermenêutico, não pode vigorar a supremacia subjetiva. Tanto a verdade de um texto não se contenta com as definidas fronteiras da subjetividade autoral, quanto nem mesmo a compreensão pode se ver como um ato isolado da subjetividade.

Uma das soluções propostas por Gadamer para explicar o movimento em que a radical subjetividade não dá conta da participação histórica é o mecanismo do jogo[84], que aqui chega a ganhar um *status* de dimensões quase ontológicas: o nosso modo de pertencimento à história é correlato à primazia do jogo sobre a consciência daqueles que jogam [GW 1, 110]. Acompanhamos, em *Verdade e Método*, que "O jogador experimenta o jogo como uma realidade que o sobrepuja."[85] [VM, 164]. Daí podermos afirmar que a subjetividade não é o eixo fundamental da análise gadameriana, nem mesmo a *mens auctoris*, tal como se firmou esse princípio na tradição da história da hermenêutica, mas sim um *efeito social*, de modo que fiar-se à certeza da ação valorativa exclusivamente subjetiva corresponderia à operação instrumental do princípio tecnicizado da certeza metódica, crente na supremacia técnico-epistemológica do momento presente. Uma das conseqüências mais conspícuas de *Verdade e Método*, que pode ser extraída da leitura gadameriana da obra do historiador alemão Leopold von Ranke (1795-1886), é que "Não são os planos nem as concepções dos que atuam que compõem o sentido do acontecer, mas os efeitos históricos que permitem conhecer as forças históricas. As forças

---

[83] GW 10, 90: „Was im neuzeitlichen Denken den Vorrang des Selbstbewußtseins gegenüber dem Sachbewußtsein motiviert, ist der Primat der Gewißheit gegenüber der Wahrheit, der durch den Methodengedanken der modernen Wissenschaft begründet worden ist."

[84] No sentido da presença marcante do *jogo* da experiência hermenêutica, uma referência importante feita por Gadamer em *Verdade e Método* diz respeito à obra de Johan Huizinga, autor que confere uma dinâmica viva à situação lúdica ao apresentá-la como um fenômeno cultural no qual se imiscuem todos que dele participam. [Cf.: Johan Huizinga. *Homo Ludens. O jogo como elemento da cultura.* São Paulo: Perspectiva, 1999]. A idéia de jogo também já pode ser sentida com alguma força nos escritos de Heidegger, tal como nos apresenta de forma convincente o comentador Jean Greisch. O leitor pode acompanhar o trabalho de Greisch, sobre o qual aqui apenas nos limitamos a indicar a convergência com os escritos de Gadamer, em um artigo publicado na *Revue Internationale de Philosophie* por ocasião da edição de um número especial dedicado à obra do nosso filósofo. [Cf.: Jean Greisch. « Le phénomene du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique », in: *Revue Internationale de Philosophie.* Volume 54, N.213, 3/2000. p.447-68]. O desenvolvimento da aproximação a que fazemos referência pode ser encontrado, sobretudo, entre as páginas 465 e 467 do mesmo artigo.

[85] GW 1, 115: „Die Spielende erfährt das Spiel als eine ihn übertreffende Wirklichkeit."

históricas que constituem os verdadeiros portadores do desenvolvimento histórico não são algo como a subjetividade monádica do indivíduo. Ao contrário, toda individuação já vem, ela mesma, impregnada também pela realidade que lhe é oposta, e é por isso que a individualidade não é subjetividade, mas força viva."[86] [VM, 282]. Já que os efeitos sobrepujam as intenções, em Gadamer o negativo passa a ser constitutivo não apenas do movimento da experiência, como também do momento de subjetividade possível. Logo, o sentido não pode ser exclusivamente determinado pelo isolamento subjetivo, que há de se ver marcado por sua própria finitude, mas deve se contagiar com a impregnação do real, em que a participação na determinação do sentido reivindica a estrutura temporal da produtividade hermenêutica da vivacidade do acontecer.

A própria compreensão de si, portanto, inscreve-se nesse processo inacabável. O inacabamento do ser e a necessária consciência de tal projeto inconcluso são marcas próprias da experiência ontológica da hermenêutica gadameriana, em que toda possibilidade da compreensão se encontra determinada por essa radical finitude.[87] A consciência de nossa limitação finita é o passo primordial para que se possa estar atento à verdade do outro, à possibilidade de que o outro tenha razão. Essa é a postura que marca a abertura à influência da história, à impregnação da história na finitude. Ultrapassar as marcas por demais estreitas e particulares de todo e qualquer ponto de vista é o impulso que rege a atitude compreensiva. "Isso porque o que nos guia é o fenômeno hermenêutico, cujo fundamento mais determinante

---

[86] GW 1, 211: „Nicht die Pläne und Ansichten der Handelden stellen den Sinn des Geschehens dar, sondern die geschichtlichen Wirkungen, die die geschichtlichen Kräfte erkennbar machen. Die geschichtlichen Kräfte, die die eigentlichen Träger der geschichtlichen Entwicklung bilden, sind nicht wie die monadische Subjektivität des Individuums. Alle Individuation ist vielmehr selbst schon durch die entgegenstehende Realität mitgeprägt, und eben deshalb ist Individualität nicht Subjektivität, sondern lebendige Kraft."

[87] O biógrafo Jean Grondin nos lembra que "Lo que Gadamer pretende con su hermenéutica es salvar la dignidad de esta modestia frente a la pretensión desmesurada del poder hacerlo todo." [Jean Grondin. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía.* p.378]. A partir dessa breve observação podemos reconhecer o caráter religioso do pensamento de Gadamer, que trabalha a resignação da finitude da existência face a um todo inatingível. Devemos ainda nesse ponto indicar a ligação sugerida pelo mesmo comentador da obra de Gadamer entre a religiosidade e o humanismo gadameriano, muito embora esta última concepção não deva se ver restrita a tal associação. Em um artigo de Grondin, podemos encontrar a seguinte passagem: "Such an approach should not be understood primarily in a biographical sense. It is certainly accurate to note that Heidegger was raised in a provincial form of Catholicism that was hostile to modernism and humanism in general, which was more often than not associated with atheism, and that Gadamer, a Protestant, profited from a rather open, classical and humanistic upbringing." Mais adiante, ainda no mesmo texto, comenta o professor canadense: "The dignity of mankind resides for humanism in this idea that it is made in the image of God, a distinction it can only live up to by cultivating itself and domesticating its 'animal' side." [Cf. Jean Grondin. "Gadamer on Humanism", in: Jean Grondin. *Sources of Hermeneutics.* p.112 e 118, respectivamente]. Tal domesticação, lembremos, é tarefa da *Bildung.*

é precisamente a *finitude de nossa experiência histórica*"[88] [VM, 590], algo que se encontra disseminado com uma considerável insistência nos escritos de Gadamer. Somente agora podemos entender, a partir do que já vimos, a afirmação de que "Tanto o resultado do belo como o acontecer hermenêutico pressupõem fundamentalmente a finitude da existência humana."[89] [VM, 626]. Assim, o compreender se define nos termos da finitude[90] que nunca se

---

[88] GW 1, 461: „Dessen alles bestimmender Grund aber ist die *Endlichkeit unserer geschichtlichen Erfahrung.*"

[89] GW 1, 489: „Das Ergebnis des Schönen wie das hermeneutische Geschehen setzen beide die Endlichkeit der menschlichen Existenz grundsätzlich voraus."

[90] Sobre essa questão da finitude, e considerando que em alguns momentos apontamos a proximidade das reflexões de Gadamer com o pensamento hegeliano, vale registrar aqui algo que provavelmente já passou pela cabeça do leitor: Gadamer reconhece em seus escritos a marca do 'mau infinito' hegeliano. GW 2, 8: „Von je her habe ich mich als Anwalt jener ‚schlechten' Unendlichkeit bekannt, die mich in einer spannungsvollen Nähe zu Hegel hält." VMII, 15: "De há muito, reconheço-me como defensor daquela infinitude 'má' que me mantém numa proximidade tensa com Hegel." O mau infinto hegeliano, sabemos, é marcado pela somatória quantitativa e interminável de elementos finitos. „Diese schlechte Unendlichkeit ist an sich dasselbe, was das perennierende *Sollen*; sie ist zwar die Negation des Endlichen, aber sie vermag sich nicht in Wahrheit davon zu befreien; dies tritt *an ihr selbst* wieder hervor als ihr Anderes, weil dies Unendliche nur ist als *in Beziehung* auf das ihm andere Endliche. Der Progreß ins Unendliche ist daher nur die sich wiederholende Einerleiheit, eine und dieselbe langweilige *Abwechslung* dieses Endlichen und Unendlichen." [Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch.* Werke 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969. p.155]. Na edição argentina da *Ciência da Lógica* de Hegel, encontramos a seguinte tradução: "Esta falsa infinitud representa en sí la misma cosa que el perpetuo *deber ser*, sin duda que es la negación de lo finito, pero no es capaz de liberarse de él en verdad; este finito vuelve a presentarse *en ella misma* como su outro, porque este infinito existe sólo em tanto que está *en relación* con lo finito que es su outro. El progreso al infinito es por lo tanto sólo la mismidad que se repite, una sola y misma *alternación* de este finito e infinito." [Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Ciencia de la Lógica.* Tomo I. Trad.: Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968. p.126]. Gadamer, que vê na tradição uma cadeia em potencial de existências radicalmente finitas, assume a validade de tal postura. Por oposição ao bom infinito, esse mau infinito nunca vai se realizar, de acordo com Hegel. Mas ora, diferentemente do projeto filosófico hegeliano, em Gadamer não há *télos*, de modo que não pode haver forma última nem mesmo completa de um sujeito. O princípio central da filosofia gadameriana é, tal como procuramos apresentar, a historicidade irrevogável do acontecer da existência. Ainda nessa direção, vemos Gadamer afirmar no texto da conferência apresentada no Congresso Hegel realizado em maio de 1975 que, "Segundo Hegel, da bifurcação entre a autoconsciência e a realidade do mundo deveria surgir a forma suprema da verdade, através da reconciliação e negação das oposições, ao libertar-se o subjetivo da rigidez de sua contraposição ao objetivo. Este era o 'pathos' escatológico de sua filosofia. O que nos rodeia é, naturalmente, o oposto: a má infinitude de um determinar, de um apoderar-se, de um apropriar-se, que avança indefinidamente e, como tal, é praticado. Hegel vinculou esta má infinitude com o aspecto exterior do entendimento do mundo racional e com a obstinação com que insiste na fixação das oposições, e, desta forma, colocou o exterior em sua contraposição consigo mesmo, em sua pura objetividade. Quando Hegel afirma frente a isto a verdadeira infinitude do ser que se determina a si mesmo – por exemplo, na infinitude do vivente, da auto consciência de sua liberdade, ou do espírito que se faz transparente na arte, na religião e na filosofia – sentimo-nos situados além das gretas do tempo e como se estivéssemos em um novo terreno." [Hans-Georg Gadamer. "Acerca do filosófico nas ciências e do científico na filosofia", in: Hans-Georg Gadamer. *A razão na época da ciência.* p.21-22]. Acompanhemos a mesma passagem no texto original da conferência: „Aus der Entzweiung von Selbstbewußtsein und Weltwirklichkeit sollte nach Hegel die höhere Form der Wahrheit durch Versöhnung und Vereinigung der Gegensätze hervorgehen, indem das Subjektive aus der Starrheit seiner Entgegensetzung zum Objektiven befreit würde. Das was das eschatologische Pathos seiner Philosophie.

pode ver na consumação plena do passado, muito embora o sentido não se prenda ao instante finito da existência e ouse transgredir a duração ao projetar-se em sua própria insistência infinita. E a consciência da finitude, do inacabamento, impele-nos à responsabilidade ética da presença no mundo. É essa finitude irrevogável do ser, e que tem como derivativo a finitude irrevogável da compreensão, que nos obriga, no processo de autocompreensão, estarmos preparados para a possibilidade de que o outro tenha razão, e que igualmente nos convida para que deixemos abertos os nossos próprios horizontes na discussão que travamos com o outro, com o interpelar do passado. A finitude é condição para a determinação do sentido e para o estabelecimento de relações entre outros seres igualmente finitos. O infinito nos leva para a

---

Was uns umgibt, ist freilich das Gegenteil: die schlechte Unendlichkeit eines endlos fortschreitenden, wie getriebenen Bestimmens, Bemächtigens, Aneignens. Hegel verband solche schlechte Unendlichkeit mit dem äußeren Verstandesaspekt der vernünftigen Welt und der Hartnäckigkeit, mit der er auf Fixierung der Gegensätze besteht und damit das Äußere in seiner Gegenstellung gegen sich, in seiner puren Gegegständlichkeit setzt. Wenn nun Hegel demgegenüber die wahre Unendlichkeit des sich in sich bestimmenden Seins lehrt, zum Beispiel die des Lebendigen, zum Beispiel die des Selbstbewußtseins, zum Beispiel die der sich zum Bewußtsein ihrer Freiheit befreienden Menschheit, oder des sich in Kunst, Religion und Philosophie selber durchsichtig gewordenen Geistes, sieht man sich auf einmal jenseits der Zeitenschründe wie auf einen neuen Boden gestellt." [Hans-Georg Gadamer. „Wissenschaft und Philosophie", in: Hans-Georg Gadamer. *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*. p.22]. Ou seja, Gadamer se desvencilha das marcas do sistema hegeliano – das quais não se dissociam o *télos* do projeto em direção à "forma suprema" – para afirmar a infinitude e a incompletude como traços necessariamente vinculados ao procedimento interpretativo, a tal ponto que o comentador A. de Waehlens chega a afirmar uma postura radical, de acordo com a qual ficaria "muito claro que o núcleo da atividade de Gadamer consiste em interpretar Heidegger para metamorfoseá-lo em um Hegel sem sistema." [apud: Luiz Rohden. *Hermenêutica Filosófica. Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem.* São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003. p.96]. Ora, pelo que vimos até agora, sabemos que o projeto da singularidade da existência é de fato caracterizado pelo perpétuo vir-a-ser, desde pelo menos os ensinamentos de *Ser e Tempo*, que encontram uma acolhida particular em *Verdade e Método*, tal como mostraremos ao longo de todo o nosso estudo. É a esse perpétuo – e, nesse sentido, infinito – dever-ser que o pensamento sistemático hegeliano se opõe. A filiação assumida por Gadamer à disposição do mau infinito procura se opor à vinculação feita por Hegel entre o caráter de infinitude e a determinação da exterioridade do mundo como mera objetividade. O leitor já poderá perceber que o enfrentamento do outro no percurso da hermenêutica de Gadamer não se dá nos termos da exterioridade, mas encontra uma forma dialógica de compreensão de si e do outro que não permite reconhecer a infinitude como uma seqüência linear de elementos finitos. O voltar-se para dentro de si que é próprio, na hermenêutica filosófica, ao movimento de determinação da consciência aponta para uma tarefa que resiste à conclusão. A má finitude gadameriana recai sobre o vir-a-ser, sobre o processo irrefreável de compreensão da existência histórica. Daí a proximidade tensa de *Verdade e Método* com o pensamento hegeliano, já que a existência finita, em Gadamer, também passa pelo outro, pelo desconhecido, de modo a transgredir, como no bom infinito, o estado presente da própria existência. Tal como já vimos em Hegel, a *Bildung* libera o homem do imediato; mas em Gadamer, esse desvencilhamento não é sinônimo da dissolução da finitude, até mesmo porque não caminhamos necessariamente rumo ao Progresso, rumo ao Absoluto. A despeito das ampliações de horizontes de mundo que o trabalho da *consciência histórica* encerra, tal como o leitor poderá encontrar no nosso texto um pouco mais adiante, [GW 10, 177] "a vida continua sendo finita e histórica." Também vale lembrar que já vimos como que em Heidegger a idéia de finitude não aparece dissociada da distinção do outro, tanto é que Gadamer se vale igualmente desse passo para obrigar à existência finita o reconhecimento da alteridade.

ausência de determinação do tempo, para fora do mundo. Tanto que a finitude é uma resposta ao idealismo das essências e dos valores eternos. A procura incansável pela determinação do *sentido* do *acontecer*, que não se contenta com as marcas mais restritas da existência individual, aliada ao princípio da *finitude*, é o fator que opera, na obra gadameriana, a destruição do projeto monádico da subjetividade.

IV. A dissolução da abstração racional aporética da identidade das consciências

Devemos brevemente registrar a presença de um certo psicologismo[91] marcante na cena filosófica alemã com a qual se abria o século XX. Nesse quadro, localizamos os estudos de 'filosofia da vida' de Wilhelm Dilthey (1833-1911), autor importante na retomada contemporânea do problema da hermenêutica e em cujo projeto percebemos de forma transparente que a *compreensão* deve partir das vivências [*Erlebnis*], em detrimento do referencial epistemológico associado à *explicação* dos fenômenos da natureza. O conceito de *vida* [*Leben*], em Dilthey, é a base sobre a qual sua teoria de fundamentação das ciências do espírito se assenta e que deveria ser elevado à objetividade científica. Aqui, a compreensão se apresenta como a forma de integração de si na experiência histórica do mundo, tanto que, ao desenhar a estruturação do mundo histórico, vemos tal autor afirmar que "La conexión del mundo espiritual surge en el sujeto y el movimiento del espíritu hasta la determinación de la conexión significativa de este mundo es lo que enlaza entre sí los diversos procesos lógicos. Así, por una parte, este mundo espiritual es la creación del sujeto captador, pero, por otra, el movimento del espíritu se encamina a alcanzar un saber objetivo de aquél. Abordamos, pues, el problema de cómo la estructuración del mundo espiritual en el sujeto hace posible un saber de la realidad

---

[91] Muito embora as idéias da fenomenologia de Edmund Husserl não se descolem totalmente desse cenário intelectual, no qual inscrevemos o célebre conceito de *mundo-da-vida* [*Lebenswelt*], Martin Heidegger se distancia de tal herança ao preferir adotar a postura da *facticidade*, que diz respeito à relação constitutiva e indissociável entre vida e mundo, e não a cada uma dessas duas instâncias tomadas ideal e isoladamente. Para István Fehér, ex-aluno de Gadamer e comentador da filosofia heideggeriana, "'Facticity' is a term adopted to substitute for the vague and ambiguous concept of life employed by life-philosophy, as well as for that of 'existence' employed by Jaspers and Kierkegaard." [István M. Fehér. "Phenomenology, Hermeneutics, *Lebensphilosophie*: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey and Jaspers", in: Theodore Kisiel and John van Buren (orgs). *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. p.83].

espiritual. Con anterioridad he designado a esta tarea como crítica de la razón histórica."[92] Tomando essas considerações como um sintomático ponto de partida, vemos Dilthey se posicionar de modo ambígüo com relação aos preceitos e aos objetivos do cenário intelectual neokantiano. Se, por um lado, percebemos um afastamento das categorias puras em função da formulação do conceito de *vida*, de *vivência*, até mesmo em nome do despertar da *consciência histórica*, por outro, os objetivos de preenchimento de uma razão kantiana constituem, agora já de acordo com a leitura de Gadamer, um dos limites da obra de Dilthey. As críticas de *Verdade e Método* ao pensamento diltheyano se assentam sobre o fato de que ele não se apercebe da historicidade da própria experiência histórica – marca fundamental da proposta da obra de 1960 – ao manter em vista o ideal objetivo de uma *Crítica da razão histórica*, sem que se livrasse completamente do modelo metódico de cientificidade proposto pelas ciências positivas pautadas pela sistematicidade imputada ao comportamento da natureza. Dilthey designava, sob os olhos de Gadamer, a necessidade indestrutível de seu percurso particular como a impossibilidade de viver sem a objetividade plena [GW 4, 434], apesar de ser consciente de que as ciências do espírito não conseguem dominar seu 'objeto' do mesmo modo que o fazem as ciências da natureza [GW 4, 418]. Podemos reconhecer um dos passos mais firmes do nosso autor dados nessa direção em que se estabelece o distanciamento de sua hermenêutica com relação àquela de matriz diltheyana, ao acompanharmos que "A antecipação de sentido, que guia a nossa compreensão de um texto, não é um ato da subjetividade, já que se determina a partir da comunhão que nos une com a tradição [*Überlieferung*]. Mas em nossa relação com a tradição essa comunhão é concebida como um processo em contínua formação [*Bildung*]."[93] [VM, 388]. Ora, o que lemos nessa passagem senão o afastamento do ato da subjetividade e do ideal objetivo como princípios suficientes da interpretação, de tal modo que a união com a tradição, cujo reconhecimento é potencializado na possibilidade de que o outro possa ter razão, apresente-nos a contínua formação, a contínua *Bildung* como condição necessária do conhecimento? Assim, a *Bildung* é um elemento a que se une a subjetividade, uma vez que essa união, necessária, desbanca as fronteiras limitadas da singular existência e invalida a posição isolada do conhecimento do mundo. Não é à toa que vemos que quem joga, para voltarmos ao princípio do jogo, é também jogado pela história. Contrariamente a Dilthey, de acordo com

---

[92] Wilhelm Dilthey. *El Mundo Histórico*. Trad.: Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Economica, 1944. p.215.

[93] GW 1, 298: „Die Antizipation von Sinn, die unser Verständnis eines Textes leitet, ist nicht eine Handlung der Subjektivität, sondern bestimmt sich aus der Gemeinsamkeit, die uns mit der Überlieferung verbindet. Diese Gemeinsamkeit aber ist in unserem Verhältnis zur Überlieferung in beständiger Bildung begriffen."

quem direcionaríamo-nos diretamente para o passado, em Gadamer é o passado que nos interpela. E essa é a estrutura da pergunta e da resposta[94] de que se nutre o projeto teórico gadameriano: só interrogamos o passado porque ele já nos interpelou. Não há mais a divisão estanque e ideal entre sujeito, de um lado, e objeto, de outro. Lembremos, aqui, da situação paradigmática da obra de arte, cujo enfrentamento humano pode exemplificar a transição mediada entre a temporalidade pretérita e a aguda atualidade. Dispõe-se do acontecido, que aparece como fato através da compreensão da subjetividade, e só quando por ela é vivido; algo que também tem a sua particularidade, a sua irredutibilidade. A impossibilidade de igualar-se àquilo que lhe é exterior, a aporia da identidade das consciências, é reveladora da dificuldade de abordar o tempo passado e a presença do outro do ponto de vista de uma ontologia que não reduz aquilo que lhe é externo na aparência à categoria de objeto. Daí as dificuldades que todas as teorias do conhecimento calcadas nos termos da relação sujeito-objeto acabam por se deparar, já que o objeto é a única possibilidade de relação posta para um sujeito. Tal objetividade é aquela em que se enreda o pensamento de Dilthey, que não se desvencilha do império exclusivo da subjetividade ao ter em mente a elaboração da crítica da razão histórica, onde a objetividade e a possibilidade de instituição da história como ciência são complementos, ao mesmo tempo que ampliação, da empresa filosófica kantiana. O outro, que se põe no passado, mas que se faz revivescido com a interpretação feita no presente, não pode ser visto como categoria objetiva. O passado, idealmente em si, separado das outras dimensões temporais que o integram e considerado nos termos da objetividade, é uma abstração aporética. Seu sentido mais profundo reside na articulação que marca a temporalidade e a instabilidade da consciência, e não na sua independência. Isso mostra que não pode existir uma realidade dada no plano da idealidade. A noção de existência repercute no mundo por meio da significação, da atribuição de sentido em que 'sujeito' e 'objeto' se constituem mutuamente. Disso concluímos que a inconstância com que se marca a vivência aguda do tempo presente e a ansiedade com relação às incertezas do futuro configuram a experiência da historicidade, em que a perda de conexão do passado com o tempo presente é a marca da destituição de todo e qualquer sentido.

Ora, se a historicidade é constituinte da existência, é ao partir do movimento sugerido pelo círculo da compreensão heideggeriano que Gadamer delega importância à estrutura prévia da compreensão. No jogo do todo e das partes, a relação de constante movimento de um para o outro é o que assegura validade ao processo. Segundo o filósofo francês Paul Ricoeur (1913-

[94] A segunda seção da segunda parte deste estudo é dedicada à análise mais cautelosa da estrutura da pergunta e resposta, tal como ela surge com vigor na obra de Gadamer.

2005), também um dos nomes mais importantes do cenário hermenêutico contemporâneo, "Enunciado na terminologia do sujeito e do objeto, o círculo hermenêutico não pode deixar de aparecer como um círculo vicioso. Assim, a função de uma ontologia fundamental é a de fazer aparecer a estrutura que aflora no plano metodológico sob as aparências do círculo. É a essa estrutura que Heidegger chama de *pré-compreensão*. Mas estaríamos completamente enganados se persistíssemos em descrever a pré-compreensão nos termos da teoria do conhecimento, vale dizer, mais uma vez, segundo as categorias do sujeito e do objeto."[95] A exegese não pode descartar as condições prévias, justamente por renegar a postura epistemológica que opera com a idealidade do sujeito em nome da historicidade radical da existência. Nesse ponto, precisamos esclarecer melhor as referências sobre as quais se apóia o pensamento gadameriano.

A hermenêutica que sublinha a estrutura válida da pré-compreensão não é encontrada por Gadamer exclusivamente nos textos heideggerianos. Também Rudolf Bultmann (1884-1976), o teólogo da historicidade de Marburg, muito embora certamente apoiado em Heidegger, assume a validade da pré-estrutura. Percebemos que a influência de Bultmann na obra de Gadamer não é tão clara quanto no caso de Heidegger, ou pelo menos nosso autor não a evidencia de forma explícita em suas notas e referências. Ainda que alguns poucos comentadores trabalhem de forma muito rápida essa ligação[96], acreditamos que ela seja mais determinante do que o próprio Gadamer nos deixa supor.

---

[95] Paul Ricoeur. *Interpretação e Ideologias*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p.34.

[96] Jean Grondin aponta, em um breve artigo, a carência de trabalhos que indiquem de forma mais precisa a presença das idéias de Bultmann na obra de Gadamer. "There are no real studies of Bultmann's work in Gadamer *opus*." E prossegue: "Gadamer never saw in Bultmann a real predecessor on his way to hermeneutics. Indeed, Gadamer even seems, at times, to downplay, or even misconstrue, Bultmann's contribution to hermeneutics. Gadamer was far more inclined to situate Bultmann into the Diltheyian tradition of hermeneutics, one he wished to overcome with his more 'Heideggerian' conception of hermeneutics. When he published a reader on hermeneutics with his pupil Gottfried Boehm in 1977, he did publish Bultmann's piece of 1950 on 'The Problem of Hermeneutics', but he classified it in the section devoted to the 'Dilthey school'. (...) Bultmann also saw very clearly, before Gadamer, that understanding was less a 'transposition' than a 'participation' in meaning." [Jean Grondin. "Gadamer and Bultmann", in: J. Porkorny e J. Roskovec (dir). *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002]. A partir de outro trabalho do mesmo comentador, vemos a importância dada pelo pesquisador Etsuro Makita à obra de Bultmann tendo por referência os escritos de Gadamer. "El investigador japonés de Gadamer y meritorio bibliógrafo Etsuro Makita considera que la orientación para ello fue el artículo de Bultmann, publicado en 1950 bajo el título *Das Problem der Hermeneutik* [El problema de la hermenéutica], aunque el planteamiento y el tema tanto por parte de Bultmann como por la de Gadamer se remontó a los años veinte en Marburgo. La súbita reaparición del concepto en 1950 llamó la atención de Gadamer sobre la gran importancia del término 'hermenéutica', ya que Bultmann situó el problema de la hermenéutica más allá de la metodología, es decir, en el inmediato ser apelado por el sentido emotivo del mensaje cristiano. Gadamer encontraba convincente la tesis de Bultmann, según la cual la relación con la cosa representa una condición básica para el entender, lo cual lleva al absurdo la idea de una exégesis sin condiciones previas. En una carta del 8 de septiembre de 1961 manifestó su solidariedad con

Dez anos antes da publicação da primeira edição de *Verdade e Método*, o teólogo de Marburg escreve um artigo em que podemos reconhecer o mesmo trajeto da hermenêutica que posteriormente será traçado por Gadamer. Em *O Problema da Hermenêutica* (1950), Bultmann percorre os textos de Schleiermacher e Dilthey, além de fazer referências ao Iluminismo alemão, a Herder e ao Historismo, ao Conde York e a Ranke, para só então poder encaminhar a hermenêutica em uma direção que pode ser facilmente reconhecida como influenciada pelo autor de *Ser e Tempo* na qual – muito embora o artigo de Bultmann seja deixado de lado na reconstrução das influências presentes no pensamento gadameriano em nome da força dos escritos de Heidegger – vemos como o teólogo configura o problema da hermenêutica de forma muito próxima àquela que Gadamer irá apresentar uma década depois. Por mais que Gadamer cite muito esparsamente os escritos do seu amigo de Marburg dos anos de 1920, acreditamos que a presença deste não pode ser menosprezada, até mesmo porque tal trabalho serviu no mínimo para fazer nosso autor lembrar da importância do tema da hermenêutica, sobre o qual já escutara algo valioso muito tempo antes, mais precisamente nos seminários de Heidegger de 1923. Lemos no artigo de Bultmann: "Uma compreensão, uma interpretação é – dá-se [*das ergibt sich*] – *sempre orientada pela colocação específica de uma pergunta* [*bestimmten Fragestellung*], *por um direcionamento* [*Woraufhin*].[97] Isso compreende, todavia, que essa colocação da pergunta nunca é desprovida de pressupostos; mas exatamente que ela é sempre guiada por uma pré-

---

Bultmann, resumiendo brevemente la idea fundamental de *Verdad y método*: 'He intentado en mi libro, totalmente dentro de mi propio campo de experiencia, en la experiencia de los filósofos clásicos, del arte y de la tradición humanista, fundamentar la compenetración de la conciencia histórica con una pretensión de compromiso en cuanto a su contenido, algo que, según me parece, coincide en buena medida con la situación de la teología de las últimas décadas y especialmente con su propio trabajo teológico'." [Jean Grondin. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía.* p.369-70]. Esse é um ponto muito timidamente desenvolvido pelos comentadores, de modo que tanto Grondin quanto Makita podem ser vistos como exceção à regra. Já que a proximidade de Heidegger e Bultmann parece ser mais evidente aos olhos da crítica, encontramos uma referência importante a Bultmann na biografia de Heidegger: "O fato de que Heidegger, assim como o compreende Bultmann, não descreve um ideal de existência mas apenas os dispositivos existenciais, é que o torna tão possível de ser ligado à teologia de Bultmann." [Rüdiger Safranski. *Heidegger. Um mestre na Alemanha entre o bem e o mal.* São Paulo: Geração Editorial, 2000. p.172]. Não nos parece que a perspectiva teológica seja a mais interessante de ser explorada nos escritos de Gadamer, até por ela mesma aparecer de forma mais tênue. Preferimos, no entanto, enfatizar a importância do tema da hermenêutica e da estrutura da compreensão calcada na pré-compreensão – tal como lemos no artigo de Bultmann – como a porta de entrada mais fértil para promover a aproximação do teólogo de Marburg com o filósofo de Heidelberg [Gadamer]. Lembramos que Gadamer reconhece que o conceito de pré-compreensão [ou compreensão prévia: *Vorverständnis*] fora introduzido por Bultmann. [Cf.: GW 2, 115].

[97] Adotamos aqui o termo *direcionamento* para traduzir a palavra alemã *Woraufhin* por considerá-lo mais adequado na leitura dessa passagem de Bultmann, além de que, com isso, conserva-se o movimento implícito à idéia: *Wo-auf-hin*. Sabemos, no entanto, que a tradução brasileira de *Ser e Tempo* prefere adotar o termo 'perspectiva em que' para fazer referência a esse conceito na obra de Heidegger, incorporado ao projeto ontológico de compreensão do *ser*.

compreensão [*Vorverständnis*] da coisa por meio da qual ela pergunta ao texto." E mais adiante: "Não cabe eliminar a pré-compreensão [*Vorverständnis*], deve-se sim elevá-la [*erheben*] à consciência, e examiná-la criticamente durante a compreensão do texto; deve-se colocá-la em jogo; em suma, vale: durante o questionamento do texto, questionar-se a si mesmo, para poder ouvir os seus próprios anseios [*Anspruch*]."[98] A orientação da interpretação pela pergunta, de tal modo guiada pela pré-compreensão que não deve ser eliminada, mas trazida à consciência, enquanto se escuta a voz do outro, assim como a reivindicação do próprio texto são temas igualmente gadamerianos, e que já podemos ver aqui apresentados claramente por Bultmann. O fato de Gadamer ter participado, nos anos de Marburg (sobretudo na década de 1920), dos seminários de leitura dos clássicos gregos – *Graeca* –, como filólogo convidado por Bultmann, e não dos seus seminários teológicos[99], talvez tenha isso corroborado a visão que Gadamer tinha do teólogo menos como um estudioso da exegese bíblica, e mais como um defensor das *humaniora*.[100] Mas não mais podemos ter dúvidas de que esses dois caminhos se cruzam, tal

---

[98] A tradução das passagens é de nossa autoria. Podemos igualmente acompanhar o texto original, em que lemos: „Ein Verstehen, eine Interpretation, ist – das ergibt sich – *stets an einer bestimmten Fragestellung, an einen bestimmten Woraufhin, orientiert.* Das schließt aber ein, daß sie nie voraussetzunglos ist; genauer gesagt, daß sie immer *von einem Vorverständnis der Sache geleitet* ist, nach der sie den Text befragt." E em seguida: „Es gilt nicht, das Vorverständnis zu eliminieren, sondern es ins Bewußtsein zu erheben, es im Verstehen des Textes kritisch zu prüfen, es aufs Spiel zu setzen, kurz, es gilt: in der Befragung des Textes sich selbst durch den Text befragen zu lassen, seinen Anspruch zu hören." [Rudolf Bultmann. "Das Problem der Hermeneutik", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche.* Herausgegeben von Gerhard Ebeling. Tübingen: Verlag J.B.C. Mohr (Paul Siebeck). 47. Jahrgang, 1950. Citações extraídas das páginas 51 e 63, respectivamente].

[99] A relação de Gadamer com o círculo de Bultmann fica mais evidente a partir de seu próprio relato autobiográfico, por meio do qual ficamos sabendo que „Aber Bultmann war nicht nur ein scharfer Theologe, sondern auch ein leidenschaftlicher Humanist, und das führte uns schon früh in anderer Weise zusammen. Es ist die berühmte Bultmannsche Graeca, der ich 15 Jahre lang angehört habe. Sie fand jeden Donnerstag, wenn ich mich nicht irre, in Bultmanns Wohnung statt." [Hans-Georg Gadamer. *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau.* p.37-38]. De acordo com a nossa tradução da passagem, podemos ler: "Mas Bultmann não era apenas um teólogo refinado, como também um humanista apaixonado, e isso já tinha nos aproximado anteriormente de outro modo. Tratava-se do conhecido grupo Graeca, de Bultmann, do qual eu fiz parte por 15 anos. O grupo se reunia todas as quintas-feiras, se eu não estiver enganado, na casa de Bultmann." Além da proximidade do nosso filósofo (e filólogo de formação) com o teólogo do *Graeca*, devemos ainda assinalar que a autobiografia intelectual de Gadamer segue, por uma sugestão bastante significativa de seu editor, na tradição do romance de formação [*Bildungsroman*] goethiano [*Wilhelm Meisters Lehrjahre*], em que vemos o protagonista se debruçar sobre seus anos de aprendizagem. Igualmente sobre esses mesmos anos, remetemos o leitor para a biografia de Gadamer escrita por Jean Grondin, bem como para o artigo do professor canadense sobre Gadamer e Bultmann, ambos por nós já citados.

[100] Essa aproximação que Gadamer faz de Bultmann com o humanismo pode ser sentida no texto que o filósofo dedica ao teólogo, no qual podemos ler [GW 10, 389]: „Auch wenn er kein theologischer Denker von eigener Prägung gewesen wäre, bliebe er ein großer Philologue und ein wahrhaft überzeugter Humanist. Die griechische Philosophie, die griechische Literatur waren ihm beständig gegenwärtig, und als er nach 1945 seine Gedanken zur Reorganization der Marburger Universität vorlegen sollte, hat er mit entschlossener Radikalität die humanistische Tradition ins Zentrum seiner Vorschläge gestellt." De acordo com a nossa

como temos procurado expor: a hermenêutica de Gadamer é uma defesa do humanismo que se apresenta como alternativa ao padrão de *verdade* imposto pela mecanização técnica do mundo; é a desforra de Gadamer com relação à lógica da ciência química da qual seu pai fora catedrático em Breslau e em Marburg, bem como aos frutos da técnica que impulsionaram e armaram as duas grandes Guerras.[101] Mas também é a desforra do autor de *Verdade e Método* com relação ao descarte da autoridade pretérita – a eliminação da *Vorverständnis* de que nos fala claramente Bultmann, apoiado nos escritos de Heidegger – encaminhada pelo *Aufklärung*. E esses dois movimentos não podem ser lidos como dissociáveis em toda a obra gadameriana.

Em Gadamer, vemos que "(...) uma consciência formada hermeneuticamente deve, desde o princípio, mostrar-se receptiva à alteridade do texto. Mas essa receptividade não pressupõe nem uma 'neutralidade' com relação à coisa nem tampouco um anulamento de si mesma; implica antes uma destacada apropriação das opiniões prévias e preconceitos [juízos prévios] pessoais. O que importa é dar-se conta dos próprios pressupostos, a fim de que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade, podendo assim confrontar sua verdade com as opiniões prévias pessoais."[102] [VM, 358]. É a necessidade de defender as opiniões prévias na estrutura circular da compreensão que faz com que Gadamer sublinhe a idéia de *Vorurteil*. Portanto, pré-juízo [*Vorurteil*] é um juízo [*Urteil*], um conceito, uma opinião, formado anteriormente [*vor*] e que vem necessariamente à luz no momento da compreensão. Gadamer vai se posicionando cada vez de forma mais firme contra o projeto iluminista que descarta a validade das opiniões pretéritas em nome da supremacia presente de quem ousa saber. Lemos

---

tradução do trecho, temos: "Mesmo se ele não tivesse sido um pensador teológico de cunho próprio, teria permanecido como um grande filólogo e como um humanista realmente convincente. A filosofia grega, a literatura grega eram ambas constantemente presentes para Bultmann e quando ele teve que submeter seu pensamento para a reorganização da Universidade de Marburg depois de 1945 apresentou, com firme radicalidade, a tradição humanística no centro de suas propostas."

[101] Sobre essa associação entre os mecanismos da Guerra e o desenvolvimento da técnica, acompanhamos Gadamer nos lembrar que "Basta pensar no assassinato em massa organizado ou na máquina de guerra que, apenas com o apertar de um botão, pode ter efeitos letais." [Hans-Georg Gadamer. "Acerca do filosófico nas ciências e do científico na filosofia", in: Hans-Georg Gadamer. *A razão na época da ciência*. p.20]. De acordo com o texto original, temos: „Man denke an den organisierten Massenmord oder an die Kriegsmachine, die auf einen Knopfdruck zu ihrer vernichtenden Wirkung gebracht wird." [Hans-Georg Gadamer. „Wissenschaft und Philosophie", in: Hans-Georg Gadamer. *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*. p.21].

[102] GW 1, 273-74: „Daher muß ein hermeneutische geschultes Bewußtsein für die Andersheit des Textes von vornherein empfänglich sein. Solche Empfänglichkeit setzt aber weder sachliche ‚Neutralität' noch gar Selbstauslöschung voraus, sondern schließt die abhebende Aneignung der eigenen Vormeinungen und Vorurteile ein. Es gilt, der eigenen Voreingenommenheit innezusein, damit sich der Text selbst in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachliche Wahrheit gegen die eigene Vormeinung auszuspielen."

em *Verdade e Método* que "A inversão da premissa do *Aufklärung* tem como conseqüência a tendência paradoxal da restauração, isto é, a tendência de restabelecer o antigo porque é antigo, a voltar conscientemente ao inconsciente etc. e culmina no reconhecimento de uma sabedoria superior nos tempos originários do mito."[103] [VM, 364]. Mas não é essa a inversão que Gadamer pretende operar, até mesmo porque, como ficará ainda mais evidente para o leitor algumas páginas mais para frente, a visão de história gadameriana impede que o nosso autor embarque na idéia de superioridade de um tempo, de um progresso devastador que estranhamente se retroalimenta. Foi essa crença na idéia de progresso um dos algozes da tradição humanista, e cujos frutos avigoravam os controladores da técnica bélica que destruiu as tímidas certezas e as mentes do mundo. A empresa gadameriana elege o *pré* como condição para que se afirmem os acontecimentos que reivindicam sua efetuação presente, e que não se devem pautar na confiança cega em sua suposta atemporalidade. Aliás, somente assim podemos encaminhar uma compreensão mais nítida de uma das frases mais importantes de toda a obra de Gadamer, em que se afirma que "São os preconceitos [juízos prévios] não percebidos os que, com seu domínio, nos tornam surdos para a coisa de que nos fala a tradição [que nos fala através da tradição]."[104] [VM, 359]. Ou seja, não escutar a coisa e não reconhecer que os juízos pretéritos se afirmam no diálogo com os juízos presentes é alimentar a idéia de que o *outro* não tem espaço na *determinação de si* e que, portanto, a atuação do *eu* pode dispensar a responsabilidade ética da presença singular do ser no mundo. O domínio do tempo encarado como uma naturalidade plasmada torna o presente surdo para a reivindicação da efetuação da história.

Eis o abalo que o pensamento gadameriano promove no cerne da *razão*, que deve se descolar do mais puro plano da idealidade transcendente, em que a apreensão totalizada, acabada e absoluta da realidade seria possível, para reconhecer o horizonte temporal de sua própria conformação histórica. A idéia gadameriana de *razão* se configura como histórica, e o jogo em meio ao qual ela se encontra é marcado pelo vigor presente da história. Mais ainda: uma *razão* tal como aquela que, na filosofia grega, desempenhava "um papel decisivo, sem que

---

[103] GW 1, 278: „Die Umkehrung der Voraussetzung der Aufklärung hat die paradoxe Tendenz der Restauration zur Folge, das heißt die Tendenz zur Wiederherstellung des Alten, weil es das Alte ist, der bewußten Rückkehr zum Umbewußten usw. und gipfelt in der Anerkennung der überlegenen Weisheit der mythischen Urzeit."

[104] GW 1, 274: „Es sind die undurchschauten Vorurteile, deren Herrschaft uns gegen die in der Überlieferung sprechende Sache taub macht."

se houvesse desenvolvido um conceito de sujeito e de subjetividade"[105], e sem que o ideal objetivo do conhecimento tivesse sido fundamentado tendo por base o ideal moderno de subjetividade[106] [GW 1, 464]. Logo vemos Gadamer afirmar em *Verdade e Método*: "Na verdade, não é a história que nos pertence mas somos nós que pertencemos a ela. Muito antes de nos compreendermos na reflexão sobre o passado, já nos compreendemos naturalmente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não passa de uma luz tênue na corrente cerrada da vida histórica. *Por isso, os preconceitos [juízos prévios] [Vorurteile] de um indivíduo, muito mais que seus juízos [Urteile], constituem a realidade histórica de seu ser.*"[107] [VM, 367-68]. Essa é uma das afirmações mais densas de *Verdade e Método*. A partir do que já trabalhamos até então, podemos reconhecer o descarte que Gadamer opera com relação à suficiência ontológica, moral e epistemológica da subjetividade, aqui definida como um espelho[108] deformante. A forma necessária, portanto, é

---

[105] Hans-Georg Gadamer. "Acerca do filosófico nas ciências e do científico na filosofia", in: Hans-Georg Gadamer. *A razão na época da ciência*. p.21. Na publicação em língua original do mesmo texto, encontramos: „Er [der Begriff der Vernünft und der Vernünftigkeit] spielte in der griechischen Philosophie eine entscheidende Rolle, ohne daß ein Begriff des Subjektes oder der Subjektivität überhaupt entwickelt worden war (...)." [Hans-Georg Gadamer. „Wissenschaft und Philosophie", in: Hans-Georg Gadamer. *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*. p.21].

[106] Após a morte de Paul Ricoeur, o jornal *Folha de São Paulo* publica um trecho de uma entrevista até então inédita do hermeneuta francês, em que vemos o entrevistado defender que em Heidegger há "um extremismo filosófico [na concepção a que ele se opõe de 'metafísica do sujeito'] que ninguém nunca sustentou." Cf.: Paul Ricoeur. "Teoria da solidão impossível." Entrevista concedida a Vladmir Safatle, in: *Folha de São Paulo. Caderno Mais!* 29/05/2005. Para além do argumento de Ricoeur, interessa-nos verificar não a correspondência da posição negativa, mas percorrer o processo em meio ao qual Gadamer constrói a referência de subjetividade que considera historicamente possível.

[107] GW 1, 281: „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. *Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.*"

[108] Deixemos de lado as implicações da postura da filosofia pragmática presentes no texto consagrado de Richard Rorty (1931-) para nos determos apenas no diagnóstico rortyano da filosofia especular da modernidade. Já na introdução de *A filosofia e o espelho da natureza*, Rorty aponta uma tendência da filosofia segundo a qual "Conhecer é representar acuradamente o que está fora da mente", de tal modo que "A imagem que mantém cativa a filosofia tradicional é a da mente como um grande espelho, contendo variadas representações – algumas exatas, outras não – e capaz de ser estudado por meio de métodos puros, não-empíricos. Sem a noção da mente como espelho, a noção de conhecimento como exatidão de representação não se teria sugerido. Sem esta última noção, a estratégia comum a Descartes e Kant – obter representações mais exatas ao inspecionar, reparar e polir o espelho, por assim dizer – não teria feito sentido. Sem essa estratégia em mente, afirmações recentes de que a filosofia poderia consistir em 'análise conceitual', ou 'análise fenomenológica', ou 'explicação de significados', ou 'exame da lógica de nossa linguagem' ou da 'estrutura da atividade constitutiva da consciência' não teriam sentido." [Richard Rorty. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. Citações extraídas das páginas 19 e 27, respectivamente]. Devemos ficar atentos, portanto, a este alerta feito pelo pensador norte-americano no que se refere aos

aquela que se constitui nessa operação de reconhecimento da finitude e de consciência de tal finitude, de modo que como conseqüências surgem a presença do *outro* na formação das fronteiras de *si* e a força determinante do que antecede e conforma a realidade presente. O movimento reflexivo é o que constitui a realidade histórica do ser. A autoridade, que Gadamer reivindica frente à postura iluminista, diz respeito à efetividade presente no círculo da compreensão, no impulso válido de verdade possível que dialoga com o passado e do qual se distinguem a obediência cega – ou o autoritarismo da obediência imposta – a termos alheios. Aliás, toda possibilidade de vigor da autoridade pretérita de acordo com os termos da obra gadameriana se assenta sobre o consentimento presente em que se reconhece os seus próprios limites, a tal ponto que a finitude da existência não exime seus agentes de responsabilidade na sustentação – que já sabemos não poder ser cega – dos pré-juízos. É justamente a perspectiva oposta – a dissolução dos juízos prévios no plasma indistinto dos conceitos presentes – que induz ao comportamento autoritário, uma vez que nele não se reconhecem as fronteiras do outro, a presença do outro, a possibilidade de que esse outro tenha razão, e conseqüentemente os limites finitos de si.

Já havíamos começado a apresentar a estrutura do que não se dissipa no esquecimento. O horizonte da tradição, assim como era o caso da autoridade, não se mantém vivo em função da venerabilidade da tradição – bem como a autoridade não se mantém viva por ser autoridade. Mas a realidade viva é tributária da confirmação presente, da afirmação constante da permanência afirmada, que é tão somente o ponto de partida para toda e qualquer *possibilidade* de mudança.[109] A tradição nunca é um dado pronto e inerte. Ela precisa ser revificada no ato revigorante em que se ajuíza sobre a validade dos juízos prévios, e em que a eles se confere, desse modo, visibilidade. É sintética a fórmula apresentada pelo hermeneuta francês Paul Ricouer e igualmente válida para o nosso contexto gadameriano: "Toda tradição vive apenas graças à interpretação; é por este preço que ela dura, isto é, permanece viva."[110] "Em todo

---

desdobramentos teóricos da postura filosófica tributária da metáfora do espelho, de modo que somos obrigados a reconhecer, no descarte gadameriano do princípio lógico da certeza, um importante elemento operante da distorção especular, diagnosticada por Rorty, em que se dissolve o dualismo intrínseco à reprodução perfeita da imagem externa, por meio da qual a *res cogitans* devolveria com transparência e assepsia as formas percebidas da *res extensa.*

[109] Em uma de suas entrevistas publicadas, vemos Gadamer assegurar com veemência que "(...) I never defended particular traditions, only that there is a horizon of tradition, which always constitutes the background for change. (...)." [Hans-Georg Gadamer. "Interview: The 1920s, 1930s, and the Present: National Socialism, German History, and German Culture. (July, 1986)", in: *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics.* p.150].

[110] Paul Ricoeur. *O Conflito das Interpretações.* Porto: Rés, s/d. p.28.

caso", agora já de acordo com Gadamer, "há uma pressuposição fundamental que é comum à compreensão nas ciências do espírito e à sobrevivência das tradições: a de sentirem-se *interpeladas* pela própria tradição. Não é certo que os objetos de investigação dessas ciências – assim como os conteúdos da tradição – só então experimentam a sua significação? Essa significação pode muito bem ser mediada e porvir de um interesse histórico aparentemente sem relação com o presente. Mesmo num caso extremo da investigação histórica 'objetiva', a única realidade autêntica da tarefa histórica é determinar de novo o significado do investigado."[111] [VM, 374-75]. O *interpelar* da tradição apresentado nessa passagem perde um pouco as nuances de seu sentido quando traduzido para a língua portuguesa. A idéia de Gadamer fica bem mais evidente se lembrarmos que o interpelar surge como sentir-se *angesprochen*, palavra derivada do verbo *sprechen* que indica, na cultura alemã, a ação de *falar*, de *dialogar*. O horizonte da tradição, portanto, na estrutura histórica gadameriana, é deflagrador do diálogo do presente com o passado, da tradição que se faz viva por instaurar esse diálogo em que a responsabilidade de confirmação de sua verdade recai nas mãos daqueles que participam do diálogo com o mundo, e que se encontra nele necessariamente inscrito. Daí a centralidade que a linguagem[112] como *medium* dialógico vai ocupar em *Verdade e Método*.

---

[111] GW 1, 287: „Jedenfalls teilt das Verstehen in den Geisteswissenschaften mit dem Fortleben von Tradition eine grundlegende Voraussetzung, nämlich, sich von der Überlieferung *angesprochen* zu sehen. Gilt denn nicht für die Gegenstände ihrer Forschung – so gut wie für die Inhalte der Tradition –, daß dann erst ihre Bedeutung erfahrbar wird? Solche Bedeutung mag jeweils noch so sehr eine vermittelte sein und einem historischen Interesse entspringen, das keinen Bezug zur Gegenwart zu enthalten scheint – auch im extremen Falle der ‚objektiven' historischen Forschung bleibt es die eigentliche Vollendung der historischen Aufgabe, die Bedeutung des Erforschten neu zu bestimmen."

[112] Sobre a centralidade da *linguagem* e as implicações que tal questão nos traz tanto para a teoria gadameriana quanto conseqüentemente para as nossas discussões, que têm por base o problema da história, remetemos o leitor para a segunda parte deste estudo. Aqui nos limitamos apenas a pontuar a questão. No entanto, ainda vale lembrar que Gadamer usa também um outro termo para designar essa mesma situação de interpelação – *angeredet* [GW 1, 466] –, o que não invalida a análise que propomos já que o verbo *reden* liga-se ao mesmo campo semântico do verbo *sprechen*. Mas já que passamos brevemente pelo âmbito da linguagem ao nos aproximarmos inicialmente da concepção gadameriana de tradição, e já que a produção artística assume uma importância central para os estudos de *Verdade e Método*, vale a pena ousarmos uma rápida aproximação sugestiva em que tomamos por referência uma passagem extraída de um dos ensaios escritos ao final da Primeira Guerra Mundial pelo poeta norte-americano Thomas Stearns Eliot (1888-1965), por meio de cujos versos Gadamer confessa, já mais tardiamente, ter aprendido algo sobre a musicalidade da língua inglesa [Cf.: GW 10, 346]. Proximidade esta que o leitor deve sentir já nas primeiras linhas do texto de Eliot e que pode ainda ser reavaliada ao longo de todo o percurso do nosso estudo; algo que ganha mais força ao reconhecer, agora já nos termos de Gadamer, que a tradição não pode ser – como expresso na voz do poeta – uma aderência cega. No ensaio de T. S. Eliot, autor que sabemos procurar fazer reviver a herança literária por meio do recurso recorrente das citações e referências, lemos: "Yet if the only form of tradition, of handing down, consisted in following the ways of the immediate generation before us in a blind or timid adherence to its successes, 'tradition' should positively be discouraged. We have seen many such simple currents soon lost in the sand; and novelty is better than repetition. Tradition is a matter of much wider significance. It cannot

Seguindo esse processo de validação do horizonte da tradição, percebemos que "O tempo já não é, primariamente, um abismo a ser transposto porque separa e distancia, mas é, na verdade, o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes. A distinção dos períodos não é algo que deva ser superado. Esta era, antes, a pressuposição ingênua do historicismo [historismo], ou seja, que era preciso deslocar-se ao espírito da época, pensar segundo os seus conceitos e representações em vez de pensar segundo os próprios, e assim se poderia alcançar a objetividade histórica. Na verdade trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender. Não é um abismo devorador, mas está preenchido pela continuidade da herança histórica e da tradição, em cuja luz nos é mostrada toda a tradição. Não será exagerado falarmos aqui de uma genuína produtividade do acontecer."[113] [VM, 393]. A continuidade da tradição de que nos fala Gadamer é marcada por esse processo incessante e necessário de confirmação do que se nos interpela, no diálogo com o qual o presente se abre para discordar das vozes emudecidas pelo

---

be inherited, and if you want it you must obtain it by great labour. It involves, in the first place, the historical sense, which we may call nearly indispensable to any one who would continue to be a poet beyond his twenty-fifth year; and the historical sense involves a perception, not only of the pastness of the past, but of its presence; the historical sense compels a man to write not merely with his own generation in his bones, but with a feeling that the whole of the literature of Europe from Homer and within it the whole of the literature of his own country has a simultaneous existence and composes a simultaneous order. This historical sense, which is a sense of the timeless as well as of the temporal and of the timeless and of the temporal together, is what makes a writer traditional. And it is at the same time what makes a writer most acutely conscious of his place in time, of his own contemporaneity. / No poet, no artist of any art, has his complete meaning alone. (...) And he is not likely to know what is to be done unless he lives in what is not merely the present, but the present moment of the past, unless he is conscious, not of what is dead, but of what is already living." [T. S. Eliot. "Tradition and the individual talent" (1917), in: T. S. Eliot. *Selected Essays (1917-1932).* New York: Harcourt, Brace and Company, s/d. Citações extraídas, respectivamente, das páginas 4 e 11]. É justamente essa impossibilidade do isolamento frente à força aglutinante da linguagem e a presença viva do passado que se constituem como pilares sólidos na edificação teórica do pensamento filosófico de Gadamer. Mais recentemente, Benedito Nunes publica uma análise responsável de algumas passagens da obra poética de Eliot, em que se percebe a presença do tempo na composição da vida. Já que falamos aqui da identidade das consciências como uma abstração aporética, vale sublinhar uma passagem desse texto de Nunes que, a partir dos versos de Eliot, nos indica que "(...) não existem dois momentos iguais, do mesmo modo que não existem dois estados de consciência que sejam idênticos." [Cf.: Benedito Nunes. "A Poesia Confluente", in: Adauto Novaes (org). *Poetas que pensaram o mundo.* São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p.281].

[113] GW 1, 302: „Nun ist die Zeit nicht mehr primär ein Abgrund, der überbrückt werden muß, weil er trennt und fernhält, sondern sie ist in Wahrheit der tragende Grund des Geschehens, in dem das Gegenwärtige wurzelt. Der Zeitenabschnitt ist daher nicht etwas, was überwunden werden muß. Das war vielmehr die naive Voraussetzung des Historismus, daß man sich in den Geist der Zeit versetzen, daß man in deren Begriffen und Vorstellungen denken solle und nicht in seinen eigenen und auf diese Weise zur historischen Objektivität vordringen könne. In Wahrheit kommt es darauf an, den Abstand der Zeit als eine positive und produktive Möglichkeit des Verstehens zu erkennen. Er ist nicht ein gähnender Abgrund, sondern ist ausgefüllt durch die Kontinuität des Herkommens und der Tradition, in deren Lichte uns alle Überlieferung sich zeigt. Hier ist es nicht zuviel, von einer echten Produktivität des Geschehens zu sprechen."

artifício das essências promotor da forma aparentemente atemporal e eterna do *ter sido* que para todo o sempre *é* e *será*. De modo inverso, o conhecimento histórico de matriz gadameriana só se efetiva nessa *produtividade do acontecer*, onde o passado é compreendido no jogo dialógico com o presente, na *mediação* do passado com o presente a partir da qual garantimos o nosso acesso ao mundo e que deve como tal ser compreendida, de forma que os agentes se vejam implicados moralmente no *vigor presente* que se constitui na afirmação do *vigor de ter sido* e do qual não se dissocia a *projetividade* das expectativas: "Eis aqui o correlato da experiência hermenêutica. Eu tenho de deixar valer a tradição em suas próprias pretensões, e não no sentido de um mero reconhecimento da alteridade do passado, mas de reconhecer que ela tem algo a nos dizer."[114] [VM, 472].

Após a publicação em 1960 de *Verdade e Método*, a obra recebe algumas críticas no que concerne à imprecisão do filósofo na operação conceitual da *tradição*. Gadamer se vê obrigado, ao longo das décadas posteriores, a ampliar essa e outras idéias que apareciam de forma mais passageira no volume da primeira edição. Foram vários os artigos e textos publicados mais tarde como um "segundo volume" da obra principal do filósofo de Heidelberg. No texto do prefácio à segunda edição de *Verdade e Método* (1965), podemos ler com mais transparência que "Embora seja próprio da essência da tradição ser somente através de apropriação, faz parte também da essência do humano o poder romper, criticar e desfazer a tradição; e na nossa relação para com o ser aquilo que se realiza nos moldes do trabalho, da reelaboração do real, com vistas aos nossos fins, não será algo muito mais originário?"[115] [VM, 25]. A *tradição*, tal como encarada por Gadamer, não se vê restrita à defesa da venerabilidade do anterior, mas representa a produtividade e o esforço hermenêuticos de dar prosseguimento à existência e ao compromisso moral firmado socialmente, ainda que aberto às mudanças históricas.

É justamente em função desse mecanismo de reconhecimento da tradição que o exemplo do *clássico* surge na obra de Gadamer como uma categoria histórica por excelência. Ou seja, é a continuada reafirmação do valor de verdade do clássico que faz com que ele assuma a validade clássica. Ele nos obriga à reflexão histórica, sem a qual voltaríamos à cegueira do distanciamento alienado [de *Entfremdung*], onde a ausência do diálogo, do interpelar, marca a

---

[114] GW 1, 367: „Hier liegt die Entsprechung der hermeneutischen Erfahrung. Ich muß die Überlieferung in ihrem Anspruch gelten lassen, nicht im Sinne einer bloßen Anerkennung der Andersheit der Vergangenheit, sondern in der Weise, daß sie mir etwas zu sagen hat."

[115] GW 2, 447: „Mag es immerhin zum Wesen der Tradition gehören, nur durch Aneignung zu sein, so gehört es doch gewiß auch zum Wesen des Menschen, Tradition brechen, kritisieren und auflösen zu können, und ist nicht etwas weit Ursprünglicheres in unserem Verhältnis zum Sein das, was sich in der Weise der Arbeit, des Umarbeitens des Wirklichen auf unsere Zwecke hin, vollzieht?"

posição do que se tornou estranho [*Fremde*], e como tal permanece. De acordo com Gadamer, "Ao contrário, essa nova crítica confere ao juízo de valor implícito no conceito de clássico uma nova e autêntica legitimação: é clássico aquilo que se mantém frente à crítica histórica, porque seu domínio histórico, o poder vinculante de sua validez que se transmite e se conserva, precede toda reflexão histórica e se mantém nela."[116] [VM, 381]. E prossegue: "O que nos leva a chamar algo de 'clássico' é, antes, uma consciência do ser permanente, uma consciência do significado imorredouro, que é independente de toda circunstância temporal, uma espécie de presente intemporal contemporâneo de todo e qualquer presente."[117] [VM, 381]. A esperança humanista parece querer se fiar no significado imorredouro das obras clássicas, mas o desenvolvimento da idéia nos leva a perceber que é na constante *mediação* que a simultaneidade do *clássico* se confirma, em oposição à certeza da atemporalidade *a priori* do conceito, da falsa estrutura de sua essência. O conceito se afirma historicamente e atravessa duradouramente o tempo na medida em que a suposta atemporalidade é tributária do movimento de confirmação da continuidade histórica: a obra se inscreve na temporalidade do mundo que, como tal, renova-se a cada interpelar, a cada diálogo posto em jogo. O estranhamento e a incompletude talvez sejam os índices iniciais que nos remetem ao passado. Esse mesmo estranhamento e essa mesma incompletude flagrantes nos restos do passado nos interpelam, propõem-nos um diálogo que envolve a consciência da finitude do projeto de vida do ser no mundo histórico. A latência da fala [*sprechen*] inscrita no sentimento de ser interpelado [*angesprochen*] é o ponto de partida para o reconhecimento da validade do outro, do distante, de tal modo que se abrem as margens da fronteira de si. Na ameaça à rigidez dos contornos extremos, um dos conceitos importantes que encontramos no pensamento de Gadamer por meio do qual pode-se operar o que identificamos como o reconhecimento do outro e ampliação dos limites da existência singular e finita é aquele de *Horizonte*. "Através desse conceito [horizonte], que também nós teremos ocasião de empregar, Husserl procura evidentemente fazer a transição de toda intencionalidade restrita da interpretação à continuidade sustentadora do todo. Um horizonte não é uma fronteira rígida, mas algo que se desloca com a pessoa e que convida a que se

---

[116] GW 1, 292: „Das Werturteil, das im Begriff des Klassischen impliziert ist, gewinnt vielmehr an solcher Kritik eine neue, seine eigentliche Legitimation: Klassisch ist, was der historischen Kritik gegenüber standhält, weil seine geschichtliche Herrschaft, die verpflichtende Macht seiner sich überliefernden und bewahrenden Geltung, aller historischen Reflexion schon vorausliegt und sich in ihr durchhält."

[117] GW 1, 293: „Vielmehr ist es ein Bewußtsein des Bleibendseins, der unverlierbaren, von allen Zeitumständen unabhängigen Bedeutung, in dem wir etwas ‚klassich' nennen – eine Art zeitloser Gegenwart, die für jede Gegenwart Gleichzeitigkeit bedeutet."

continue a caminhar."[118] [VM, 330]. Como o próprio Gadamer nos indica, o conceito de horizonte é de matriz husserliana, o que nos obriga a voltar às fontes do nosso autor para entendermos de forma mais detalhada a articulação renovada do conceito.

Em *Experiência e Juízo*, o fenomenólogo de Freiburg Edmund Husserl nos aponta que "Toda experiencia tiene su *horizonte experiencial*; cada una tiene su núcleo de conocimiento real y determinado, tiene su contenido de determinaciones inmediatamente dadas por sí mismas, pero, por encima de este núcleo de un ser-así determinado, de lo que propiamente se da como 'ello mismo ahí', posee ella su horizonte. Esto quiere decir: toda experiencia remite a la posibilidad y, a partir del yo, a una *re*-posibilidad [*Ver-möglichkeit*], no solamente de explicar paso a paso la cosa, lo dado en la primera visión, de acuerdo con lo que realmente está dado por sí mismo, sino también de obtener mediante la experiencia cada vez más determinaciones de la misma cosa. Toda experiencia se debe extender en una continuidad y en un encadenamiento explicativo de experiencias individuales, unidas de manera sintética en una sola experiencia, abiertamente ilimitada, acerca de lo mismo."[119] Sem que nos detenhamos muito nas minúcias do texto de Husserl, algo que ultrapassa os nossos propósitos, começamos a perceber que o conceito de horizonte de experiência husserliano passa a ser uma das bases sobre a qual a fenomenologia pode assegurar a continuidade temporal. No começo da década de 1930, Husserl escrevia suas *Meditações Cartesianas*, onde acompanhamos mais uma vez o desenvolvimento desse mesmo conceito, algo apresentado de forma esparsa e não muito sistematizada na obra husserliana. Sabemos, pelas *Meditações*, que "Cada estado de consciência possui um 'horizonte' que varia consoante a modificação das suas conexões com outros estados e com as suas próprias fases de fluxo. É um *horizonte intencional, cuja especificidade consiste em reenviar* para as potencialidades da consciência que pertencem a esse próprio horizonte. Assim, por

---

[118] GW 1, 250: "Mit diesem Begriffe, den auch wir zu gebrauchen Anlaß haben werden, sucht Husserl offenbar den Übergang aller ausgegrenzten Intentionalität des Meinens in die tragende Kontinuität des Ganzen einzufangen. Ein Horizont ist ja keine starre Grenze, sondern etwas, das mitwandert und zum weiteren Vordringen einlädt."

[119] Edmund Husserl. *Experiencia y Juicio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980. §8, p.33. Ao acompanharmos edição alemã da obra de Husserl, teremos: „Jede Erfahrung hat ihren *Erfahrungshorizont*; jede hat ihren Kern wirklicher und bestimmter Kenntnisnahme, hat ihren Gehalt an unmittelbar selbstgegebenen Bestimmtheiten, aber über diesen Kern bestimmten Soseins hinaus, des eigentlich als ‚selbst da' Gegebenen hinaus, hat sie ihren Horizont. Darin liegt: jede Erfahrung verweist auf die Möglichkeit, und vom Ich her eine *Ver*-möglichkeit, nicht nur das Ding, das im ersten Erblicken Gegebene, nach dem dabei eigentlich Selbstgegebenen schrittweise zu explizieren, sondern auch weiter und weiter neue Bestimmungen von demselben erfahrend zu gewinnen. Jede Erfahrung ist auszubreiten in eine Kontinuität und explikative Verkettung von Einzelerfahrungen, synthetisch einig als eine einzig Erfahrung, eine offen endlose von Demselben." [Edmund Husserl. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe. Hamburg: Claassen Verlag, 1964. §8, 27].

exemplo, em cada percepção exterior, as faces do objeto que são 'realmente percebidas' reenviam para as faces que não são ainda e só são antecipadas na expectativa de uma forma não intuitiva como aspectos 'por vir' na percepção."[120] O reenvio indica a insuficiência da visão presente, de modo que as expectativas a ela se integram como potencialidades da percepção. Não é outra coisa senão um feixe de horizontes que constitui o chamado *mundo da vida* [*Lebenswelt*] husserliano, com o qual o pensador da fenomenologia se contrapõe ao conceito de objetividade exigido pela ciência empírica. Já em uma de suas últimas reflexões, Husserl nos indica, no projeto da *Crise das Ciências Européias* (1934-38), ao longo dos não menos importantes apêndices da obra, que "Always standing out against the world-horizon is the horizon of our fellow men, whether there are any of them present or not. Before even taking notice of it at all, we are conscious of the open horizon of our fellow men with its limited nucleus of our neighbors, those known to us."[121] Ao que percebemos, Gadamer se vale dessa base conceitual por meio da qual a fenomenologia husserliana assegurava a possibilidade da continuidade temporal para propor a idéia de *fusão de horizontes*, em que o movimento que passa a ser saliente não é exclusivamente o de uma continuidade, mas aquele que se pauta por um necessário efeito do vigor pretérito a partir do qual a herança do mundo pode adquirir sentido para só então poder – ou não – ser redirecionada. *Daí ser a fusão a forma em que o caráter dinâmico da mediação é operante*, de modo a fazer do horizonte do passado uma força pertencente ao horizonte do futuro. Diz-nos Gadamer que "Assim como cada um jamais é um indivíduo solitário, pois está sempre se compreendendo com os outros também o horizonte fechado que cercaria uma cultura é uma abstração. A mobilidade histórica da existência humana se constitui precisamente no fato de não possuir uma vinculação absoluta a uma determinada posição, e nesse sentido

---

[120] Edmund Husserl. *Meditações Cartesianas*. Lisboa: Rés, 2001. §19, p.62. Podemos ler, de acordo com o texto original alemão: „Jedes Erlebnis hat einen im Wandel seines Bewußtseinszusammenhanges und im Wandel seiner eigenen Stromphasen wechselnden ‚Horizont' – einen intentionalen Horizont der Verweisung auf ihm selbst zugehörige Potentialitäten des Bewußtseins. Z. B. Zu jeder äußeren Wahrnehmung gehört die Verweisung von den eigentlich wahrgenommenen Seiten des Wahrnehmungsgegenstandes auf die mitgemeinten, noch nicht wahrgenommenen, sondern nur erwartungsmäßig und zunächst in unanschaulicher Leere antizipierten Seiten – als die nunmehr wahrnehmungsmäßig ‚kommenden', eine stetige Protention, die mit jeder Wahrnehmungsphase neuen Sinn hat." [Edmund Husserl. *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Herausgegeben, eingeleitet und mit Registern versehen von Elisabeth Ströker. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977. §19, 46].

[121] Edmund Husserl. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970. Apêndice VI, p.358. Cf.: Edmund Husserl. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaft und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Herausgegeben von Walter Biemel. *Husserliana*. Band VI. Haag: Martinus Nijhoff, 1954. Beilage III, zu §9*a*, p.369, linhas 20-25: „Immer ausgezeichnet im Welthorizont ist der Horizont unserer Mitmenschen, ob irgendwelche anwesend sind oder nicht. Wir sind, vor allem Daraufachten, des offenen Horizontes unserer Mitmenschheit bewußt mit seinem beschränkten Kern unserer Nächsten, unserer überhaupt bekannten."

jamais possui um horizonte verdadeiramente fechado. O horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho"[122] [VM, 402], que nos permite entrar no caminho. Já que a individualidade monádica é uma abstração aporética, a abertura propícia à expansão das experiências de vida e ao adensamento da consciência de si opera nessas trilhas históricas em que a carga do que se apresenta como alheio é integrada às fronteiras agora marcadas pela efetuação da presença do outro, da herança do mundo. Escutar o outro, escutar as vozes de tal mundo, significa deparar-se, na escuta, com um novo horizonte [GW 8, 347]. Tanto que algumas décadas depois da publicação da obra em que nosso autor articulava, pela primeira vez, esse mesmo conceito, encontramos uma passagem ainda mais precisa no que diz respeito à definição da modulação temporal da experiência no encontro com o outro. "Así queda claro en cualquier caso y tanto más para todos nosotros – y aquí retomo uno de mis conceptos predilectos –: el mundo existe como horizonte", diz-nos Gadamer. E prossegue: "'Horizonte' evoca la experiencia viva que todos conocemos. La mirada está dirigida hacia el infinito de la lejanía, y este infinito retrocede ante nosotros con cada esfuerzo, por grande que sea, y con cada paso, por grande que sea, se abren siempre otros nuevos horizontes. El mundo es en este sentido para nosotros un espacio sin límites en medio del cual estamos y buscamos nuestra modesta orientación."[123] Consideramos essa a formulação mais significativa sobre a expansão horizôntica publicada nas *Gesammelte Werke*. Fala-se de algo mais do que uma expansão em latência: o mundo existe como horizonte – „Welt ist als Horizont da", em língua

---

[122] GW 1, 309: "Wie der Einzelne nie ein Einzelner ist, weil er sich immer schon mit anderen versteht, so ist auch der geschlossene Horizont, der eine Kultur einschließen soll, eine Abstraktion. Es macht die geschichtliche Bewegtheit des menschlichens Dasein aus, daß es keine schlechthinnige Standortgebundenheit besitzt und daher auch niemals einen wahrhaft geschlossenen Horizont. Der Horizont ist vielmehr etwas, in das wir hineinwandern und das mit uns mitwandert." Encontramos a seguinte tradução, que corresponde ao final da passagem que citamos, na edição portuguesa da obra de Josef Bleicher: "O movimento histórico que é o Dasein humano caracteriza-se pelo fato de não ser determinado por qualquer situação definida, e por conseguinte, não possuir um horizonte verdadeiramente fechado. Ao invés, um horizonte é algo em que podemos caminhar e que se desloca conosco." [apud: Josef Bleicher. *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1992. p.158-59]. Apresentamos as duas versões, sendo que a segunda nos parece mais próxima da letra de Gadamer. Ainda assim, perde-se o sentido de que algo nos convida a percorrer o caminho, bem como a assonância entre os verbos *hineinwandern* e *mitwandern*.

[123] Hans-Georg Gadamer. "La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo", in: Reinhart Koselleck & Hans-Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica*. Introducción de José Luis Villacañas y Faustino Oncina. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997. p.118. Na edição em língua original do mesmo texto, temos [GW 8, 345]: „Genauso ist es jedenfalls und erst recht für uns alle klar – und hier nehme ich einen meiner Lieblingsbegriffe auf –: Welt ist als Horizont da. ‚Horizont' evoziert die lebendige Erfahrung, die wir alle kennen. Der Blick ist ins Unendliche der Fernen gerichtet, und dieses Unendliche weicht mit jeder noch so großen Anstrengung vor uns zurück, und bei jedem noch so großen Marschtempo öffnen sich immer nur weitere neue Horizonte. Die Welt ist in diesem Sinne für uns ein grenzenloser Raum, in dem wir mitteninne sind und unsere bescheidene Orientierung suchen."

alemã. Devemos já de início notar a sutileza com que Gadamer articula o desenvolvimento conceitual. A existência do mundo não só aponta para a presença vigorante de algo inicialmente externo [*ist da*], mas também ecoa o direcionamento ontológico do tratamento dado à própria existência que, como verbo, traria ao mundo as prerrogativas temporais da presença [*da-ist/ da-sein*]. Agora o conceito ganha a textura da vida, em que se integra ao vigor presente o olhar dirigido à distância do futuro. Futuro este que, por sua vez, carrega em suas possibilidades o retroceder rumo aos esforços do passado. Tanto que o caminho que aqui se abre para a determinação provisória da consciência de si é potencialmente sem fronteiras [*grenzenlos*], ao passo em que o trilhar impõe, ao caminho, as fusões marcadas pelo encontro presente das experiências finitas. Nesse movimento de fusão de horizontes, a mobilidade das fronteiras de si é correlata à temporalidade da existência, ao mesmo tempo em que tributária dela.

V. Historicidade da experiência e efetuação da história

Os esforços de Gadamer concentram-se em aprofundar a historicidade da *experiência*, que pressupõe o encontro com o *interpelar*, a participação na determinação de seu *sentido*. Voltemo-nos brevemente para essa idéia de *experiência*. O termo alemão empregado por Gadamer é *Erfahrung*. O dicionário dos irmãos Grimm nos informa do sentido pretérito do verbo do qual deriva a palavra: por *erfahren* podia-se entender tanto o *percurrere*, daí lembrarmos do movimento inscrito no verbo [*fahren*], quanto *erkunden, erkennen*, ou seja, o ato de conhecer (devemos assinalar que esses dois últimos verbos estão presentes nos substantivos *Kunde* [conhecimento, informação] e *Kenntnis* [conhecimento], dos quais se pode extrair a idéia de conhecimento). Quanto ao substantivo *Erfahrung*, reconhecemos com os Grimm[124] a inscrição tanto da idéia de exploração, pesquisa, *scrutatio*, *inquisitio*, *Erforschung*, quanto de *experientia*. Ora, podemos verificar a partir da concepção germânica de *experiência* uma certa proximidade com o conceito grego de história, de modo que a história não só é fruto daquele que investiga [*historiei*], como do que se viu [*histor*], do que se soube.[125] Mantenhamos, por enquanto, essas considerações em mente.

---

[124] Cf.: „Erfahren" e „Erfahrung", in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Band 3, Deutscher Taschenbuch Verlag, colunas 787-94. „seht, ich bin in der welt rum kommen, / hab alles in erfahrung genommen." [Schiller 328]. [S.793].

[125] Cf. François Hartog (org). *A História de Homero a Santo Agostinho*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p.51.

Sabemos que Gadamer se afasta da noção proveniente da hermenêutica romântica de deciframento do texto do passado em nome da historicidade do acontecer, em sua unicidade, tendo em vista que o princípio de reprodutibilidade asséptica da experiência é sinônimo evidente de suspensão histórica. Daí não podermos desvincular a formulação gadameriana de experiência do conceito de *Bildung*, ou melhor, da auto-reflexão[126] implícita ao caráter móvel do conceito, de modo que tenhamos como pano de fundo a abertura necessária no encontro formativo para o que nos interpela como alheio, como estranho. Em *Verdade e Método*, "A dialética da experiência [*Erfahrung*] tem sua própria consumação não num saber concludente, mas nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência. / Mas com isso o conceito da experiência em questão agora adquire um momento [um elemento – *das Moment*] qualitativamente novo. Não se refere somente à experiência no sentido de que ela instrui sobre isto ou aquilo. Refere-se à experiência em seu todo. Esta é a experiência que cada um constantemente deve adquirir e a que ninguém pode se poupar. Aqui, a experiência faz parte da essência histórica do homem."[127] [VM, 465]. Relacionado, portanto, à idéia de conhecimento de si, localizamos que a consciência necessária da finitude – ponto de que parte o conhecimento de si – está inscrita na experiência, que amplia seu saber sobre si na atualização particular do acontecer, por sua vez aberto a novas experiências. "Experiência é, portanto, experiência da finitude humana. É experimentado, no autêntico sentido da palavra, aquele que tem consciência dessa limitação, aquele que sabe que não é senhor do tempo nem do futuro. (...) A verdadeira experiência é aquela na qual o homem se torna consciente de sua finitude. (...) Quem está e atua na história faz constantemente a experiência de que nada retorna."[128] [VM,

---

[126] O historiador alemão Reinhard Koselleck nos informa que a concepção alemã de *Bildung* "(...) represents an individual achievement only attainable through self-reflection (...)." [Reinhart Koselleck. "On the Anthropological and Semantic Structure of *Bildung*", in: Reinhart Koselleck. *The Practice of Conceptual History. Timing history, Spacing concepts.* Stanford: Stanford University Press, 2002. p.174]. É importante já deixarmos marcado que a reflexão voltada para si é um ponto fundamental da retomada gadameriana do conceito de *Bildung*.

[127] GW 1, 361-62: „Die Dialetik der Erfahrung hat ihre eigenen Vollendung nicht in einem abschließenden Wissen, sondern in jener Offenheit für Erfahrung, die durch die Erfahrung selbst freigespielt. / Damit aber enthält der Begriff der Erfahrung, um den es jetzt geht, ein qualitativ neues Moment. Er meint nicht nur Erfahrung im Sinne der Belehrung, die sie über dieses oder jenes gewährt. Er meint Erfahrung im ganzen. Das ist jene Erfahrung, die stets selber erworben sein muß und niemandem erspart werden kann. Erfahrung ist hier etwas, was zum geschichtlichen Wesen des Menschen gehört." Nessa passagem, o tradutor esquece de fazer uma distinção necessária entre os termos *der Moment* [momento] [*Augenblick*] e *das Moment* [elemento] [*Element, Faktor*]. Entre parênteses retos, fizemos no corpo do texto o reparo.

[128] GW 1, 363: „Erfahrung ist also Erfahrung der menschlichen Endlichkeit. Erfahren im eigentlichen Sinne ist, wer ihrer inne ist, wer weißt, daß er der Zeit und der Zukunft nicht Herr ist. (...) Die Eigentliche Erfahrung ist diejenige, in der sich der Mensch seiner Endlichkeit bewußt wird. (...) Der in der Geschichte Stehende und Handelnde macht vielmehr ständig die Erfahrung, daß nichts wiederkehrt."

466-67]. Como já vimos, a repetibilidade das experiências, pressuposto da cientificidade moderna, representa a dissolução do princípio da historicidade, em que a *experiência* [*Erfahrung*] encontra no movimento inerente ao conteúdo temporal[129] a sua autodefesa. Esse é o caminho principal da idéia gadameriana de experiência: a consciência da finitude implica o homem no alargamento de si, no reconhecimento da necessidade de experienciar-se, tanto pela via da *experientia* quanto da *inquisitio*. Mas se a participação no diálogo do que nos interpela nos leva à *inquisitio* do que se nos aparenta como alheio [*Fremde*], a desalienação passa pela *experientia* do outro, do estranho. Daí podermos afirmar que o conceito de experiência gadameriano parte da matriz grega sobre a qual já falamos, e que percorre o vivenciar do acontecido, mas há de se aproximar da *negatividade*[130] hegeliana que se vale do alheio no projeto de ampliação da visão primeira e que é responsável por alargar os horizontes iniciais ao integrar a visão do outro na constituição de si, muito embora nosso autor não compartilhe do *télos* do Absoluto tal como presente no sistema filosófico de Hegel, algo que minaria a densidade da abertura infinita da própria experiência finita. Ainda assim, o processo da experiência em Gadamer se confirma como essencialmente negativo [GW 1, 359], algo que se evidencia por meio da polaridade instaurada entre o alargamento da consciência de si e a determinação finita da existência singular. Em uma passagem bastante significativa de *Verdade e Método*, lemos que "Pois o que sustenta a construção do mundo histórico não são os fatos extraídos da experiência e em seguida incluídos numa referência axiomática, mas o fato de que a sua base é, antes, a historicidade interna, própria da mesma experiência. Trata-se de um processo de uma história de vida, e cujo modelo não está na constatação de fatos, mas na peculiar fusão de recordação e expectativa num todo que chamamos experiência e que adquirimos na medida em que fazemos experiências."[131] [VM, 300]. A própria historicidade não pode prescindir do negativo para reconhecer a si mesma como histórica; e a consciência da finitude opera na determinação

---

[129] Sabemos que, em *Verdade e Método*, "A verdadeira experiência é assim experiência da própria historicidade." VM, 467; GW 1, 363: „Eigentliche Erfahrung ist somit Erfahrung der eigenen Geschichtlichkeit."

[130] Ainda que agora nos vejamos obrigados a apresentar o comportamento negativo da hermenêutica filosófica, não dispomos aqui de todos os elementos para enfrentá-lo com maior profundidade. Desse modo, deve o leitor ficar atento para as reflexões que apresentamos na segunda seção da segunda parte que, posta em diálogo com esta quinta seção, ganham ambas um novo vigor.

[131] GW 1, 225-26: „Denn was den Aufbau der geschichtlichen Welt trägt, sind nicht aus der Erfahrung genommene Tatsachen, die dann unter einen Wertbezug treten, vielmehr ist ihre Basis die innere Geschichtlichkeit, die der Erfahrung selbst eignet. Sie ist ein lebensgeschichtlicher Vorgang und hat ihren Modellfall nicht im Feststellen von Tatsachen, sondern in jener eigentümlichen Verschmelzung von Erinnerung und Erwartung zu einem Ganzen, die wir Erfahrung nennen und die man erwirbt, indem man Erfahrungen macht."

radical do anseio inatingível da completude. Também aqui o singular quer se unir ao projeto de universalidade de sua própria experiência histórica de mundo.

Mas já agora começamos a perceber que o movimento histórico pressuposto na obra de Gadamer não pode compartilhar da idéia de Progresso, ao descartar a trilha rumo ao Absoluto que marcava o sistema filosófico hegeliano. Já desde a primeira parte de *Verdade e Método*, através do estudo do *gosto*, podemos antever como Gadamer irá se posicionar de forma contrária à superação qualitativa das etapas históricas. "A única a diferenciar-se disso", lemos, "é a consciência da formação estética. Esta não se concebe como uma tal integração dos tempos, já que a simultaneidade que lhe é própria baseia-se na relatividade histórica do gosto, de que tem consciência."[132] [VM, 136]. A simultaneidade gadameriana que reivindica um impulso de verdade presente para os termos do passado, e que portanto se equalizam temporalmente na construção do *sentido*, não é ela tributária da relatividade absoluta, dotada de uma aparente homogeneidade, mas é o ponto firme de reconhecimento de vigor presente das experiências pretéritas. A concepção histórica de Gadamer começa a caminhar por sendas abertas por Johann Gottfried Herder (1744-1803) e Leopold von Ranke, de modo que nosso autor pode em seguida reconhecer que "Pensar historicamente significa agora conceder a cada época seu próprio direito à existência e até mesmo a uma perfeição própria. E este é um passo que Herder dá de modo fundamental."[133] [VM, 274]. O direito próprio de existência de cada época anula a idéia de fases pálidas que devem ser superadas em nome da convicção quanto à superioridade presente, algo que se encontra na base do positivismo científico e na crença das certezas que, grosso modo, alimentaram a ciência do maquinário até mesmo lógico das duas grandes Guerras. Em um texto publicado cinco anos após a primeira edição de *Verdade e Método*, ainda vemos Gadamer ir mais adiante em suas explicações, assumindo o espírito do contínuo alargamento de fronteiras apresentado em sua *magnum opus*, e defender: "Creio que aplicar a perspectiva do presente sobre todo o passado, considerando-a como superior a este, não representa a verdadeira essência do pensamento histórico, mas caracteriza a positividade obstinada de um historicismo [historismo] 'ingênuo'. O pensamento histórico tem sua dignidade e seu valor de verdade no reconhecimento de que 'o presente' não existe, o que

---

[132] GW 1, 92: „Allein das ästhetische Bildungsbewußtsein ist davon wohl unterschieden. Es versteht sich nicht als eine solche Integration der Zeiten, sondern die ihm eigene Simultaneität gründet sich auf die historische Relativität des Geschmacks, die ihm bewußt ist."

[133] GW 1, 204: „Historisch denken heißt jetzt, jeder Epoche ein eigenes Daseinsrecht, ja eine eigene Vollkommenheit zugestehen. Diesen Schritt hat Herder grundsätzlichen getan."

existe é um horizonte de futuro e passado, em constante mudança."[134] [VMII, 485]. São inaceitáveis, para Gadamer, as conseqüências da prerrogativa operacional do progresso, que prefere anular o que se lhe ficou para trás em nome da certeza do presente. Mas essa postura não representa nenhuma novidade para o pensamento do século XX. O que nos interessa, no entanto, é acompanhar as conseqüências peculiares à filosofia de Gadamer a partir do momento em que as constantes mudanças passam a ser o correlato necessário do *movimento de mediação do passado com o instante do interpelar.*

Vejamos primeiramente que a história pressupõe esse momento de tomada de consciência da historicidade da presença finita do ser no mundo. Se coube a Wilhelm Dilthey estabelecer a forte relação entre hermenêutica e história, é Gadamer o responsável por fazer um novo pacto em que a história, despojada das aporias do historismo, não é apenas termo da operação, mas estrutura a composição da teoria hermenêutica. Diz-nos nosso autor que o conhecimento histórico não se conforma com a determinação de regras generalizadas para as práticas sociais, fincando o reconhecimento da singularidade dos acontecimentos renegado à padronagem imperfeita do conhecimento.[135] E esse é o núcleo de todo o pensamento histórico: em detrimento das generalidades abstratas, vale a ocorrência individualizada no tempo e no espaço dos fenômenos em transformação. Nesse ponto, podemos apresentar a máxima de Gadamer, de acordo com a qual "O que interessa ao historiador não é referir a realidade a conceitos, mas em toda parte alcançar um nível onde 'a vida pensa e o pensamento vive'."[136] [VM, 287]. A vida intrínseca ao pensamento representa a presença em gérmen da possibilidade da mudança, em oposição aos conceitos estanques. A compreensão possível, tendo em vista o movimento da historicidade em que 'a vida pensa e o pensamento vive', pressupõe o jogo operante entre esquecimento e memória, dada a finitude radical de que partimos. Lançados no jogo, os juízos prévios incorporam, no caminho da compreensão, traços vistos como remanescentes, ao mesmo tempo em que o movimento compreensivo descarta vestígios impalpáveis para a nova verdade afirmada, até mesmo porque a lembrança se esvai com a perda do reconhecimento de seu significado. Em meio a esse procedimento de desmonte da

---

[134] GW 2, 416-17: „Die Anwendung der überlegenen Perspektive der Gegenwart auf alle Vergangenheit scheint mir gar nicht das wahre Wesen des historischen Denkens, sondern bezeichnet die hartnäckige Positivität eines ‚naiven' Historismus. Seine Würde und seinen Wahrheitswert hat das historische Denken in dem Eingeständnis, daß es ‚die Gegenwart' gar nicht gibt, sondern stets wechselnde Horizonte von Zukunft und Vergangenheit."

[135] Esse é um ponto que será mais largamente discutido na terceira parte do nosso estudo. De todo modo, o leitor já pode consultar VM, 38; GW 1, 10.

[136] GW 1, 215: „Darauf gerade kommt es dem Historiker an, nicht Wirklichkeit auf Begriffe zu beziehen, sondern überall an den Punkt zu gelangen, wo ‚Leben denkt und Gedanke lebt'."

alienação, em que o estranho reivindica o seu diálogo, o que se alarga são as fronteiras de si, de tal modo que a história se tornaria desnecessária a partir do momento em que o alheio não nos dissesse respeito, nem mesmo implicasse o instante presente de responsabilidade não só pelo que se lhe aparece no diálogo do interpelar, como igualmente pelos novos horizontes que se descortinam. Aqui a influência das reflexões de Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) em Gadamer é evidente. Já em *Verdade e Método* líamos uma das mais concisas interpretações do texto nietzschiano de 1874 sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida.[137] Diz-nos Gadamer que "Aquele que assim faz abstração de si mesmo priva-se justamente do horizonte histórico, e na verdade a demonstração de Nietzsche das desvantagens da ciência histórica para a vida não diz respeito à consciência histórica como tal, mas à auto-alienação de que ela é vítima quando compreende a metodologia da moderna ciência da história como sua própria essência."[138] [VM, 403].

A validade das considerações nietzschianas para os argumentos de *Verdade e Método* repousa na dissociação entre a história dominada pelos procedimentos metódicos da exaustão dos documentos escritos e de reconstrução de um passado morto, por um lado, e o acontecer histórico, que implica a construção atual – e não extemporânea – do sentido do que se apresenta inicialmente como estranho, como alheio, como alienado. A compreensão transforma a aparente descontinuidade em continuidade da existência, na historicidade da experiência. Tal como na experiência da tragédia grega[139] [GW 1, 133-39], o espectador se reconhece na continuidade ao estabelecer uma conexão 'empática' entre a sua experiência pessoal e a obra de arte, que permanece como um modelo da postura hermenêutica ao longo de todo o texto de *Verdade e Método*. "O espectador não se mantém no distanciamento da

---

[137] Referimo-nos à segunda das *Considerações Intempestivas* de Friedrich Nietzsche, parcialmente publicada em português na coleção *Os Pensadores*. Cf.: Friedrich Nietzsche. "Da utilidade e desvantagem da história para a vida", in: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p.273-87. O texto completo da segunda das considerações intempestivas pode ser encontrado em: Friedrich Nietzsche. „Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", in: Friedrich Nietzsche. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe [KSA]*. Herausgegeben von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. Band 1. München, Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999. p.243-334. Para além dessa aproximação, vale ainda lembrarmos, de passagem, que o tema da infinitude da interpretação é central na filosofia nietzschiana, tanto que seguramente ultrapassa o texto das *Considerações Intempestivas*, que por ora apresentamos como de clara influência sobre o pensamento hermenêutico de Gadamer. No entanto, não podemos aqui abordar de forma mais detalhada esse problema, deixando para o leitor a tarefa de fazê-lo.

[138] GW 1, 310: „Wer derart von sich selber wegsieht, hat gerade keinen historischen Horizont, und Nietzsches Aufweis des Nachteils der Historie für das Leben trifft in Wahrheit nicht das historische Bewußtsein als solches, sondern die Selbstentfremdung, die ihm widerfährt, wenn es die Methodik der modernen historischen Wissenschaft für sein eigentliches Wesen hält."

[139] Sobre o exemplo da tragédia grega, remetemos o leitor para o texto da primeira seção da segunda parte deste estudo.

consciência que desfruta da arte da representação, mas na comunhão do assistir [*Dabeisein*]. (...) Por mais que o espetáculo teatral trágico encenado solenemente no teatro represente uma situação exepcional na vida de cada um, não como que uma vivência aventuresca e nem produz uma embriaguez de perplexidade, da qual depois despertamos para o nosso verdadeiro ser; ao contrário, a elevação e a comoção que se abatem sobre o espectador aprofundam, na verdade, sua *continuidade consigo mesmo.*"[140] [VM, 191-92]. Essa continuidade é uma das marcas principais das reflexões gadamerianas sobre a história, na medida em que o tempo não pode ser refutado e nem mesmo prescindir de conexões para que se possa estabelecer um sentido. A experiência do passado, portanto, não pode se caracterizar pelo princípio da superação positiva, mas é ela própria construída nessa atualização constante, imprescindível à continuidade da existência. Mas se essa é uma das prerrogativas da compreensão, a percepção histórica passa a ser marcada pelo estranhamento – como ruptura, inadequação, desconhecido – do que nos interpela. Isso nos leva a perceber que o que pode à primeira vista parecer como contraditório, "(...) a experiência epocal", afirma Gadamer em um texto que recebe o significativo título de *A continuidade da história e o instante da existência* [*Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz*], "significa o contrário: que a realidade da história não se nos dá na atualização cognitiva do passado e nem no domínio cognitivo do acontecer. A realidade da história se nos dá na experiência de nosso destino. A experiência que fazemos de que algo mudou, de que todo o antigo envelheceu e aparece algo novo, é a experiência de uma passagem que não garante a continuidade, mas que demonstra, ao contrário, uma descontinuidade e representa o encontro com a realidade da história."[141] [VMII, 167]. O reconhecimento da descontinuidade instaura a percepção histórica, a partir da qual a construção de um sentido possível reivindica pontos articuladores que partem do pré-conhecido, tendo em vista a experiência em latência da continuidade. Logo adiante, o filósofo conclui que "(...) a antítese entre continuidade da história e instante da existência tal como costuma ser tematizada, é um falso extremismo. Na

---

[140] GW 1, 137-38: „Der Zuschauer verhält sich nicht in der Distanz des ästhetischen Bewußtseins, das die Kunst der Darstellung genießt, sondern in der Kommunion des Dabeiseins. (...) So sehr das tragische Schauspiel, das im Theater festlich aufgeführt wird, eine Ausnahmesituation im Leben eines jeden darstellt, ist es doch nicht wie ein abenteuerhaftes Erlebnis und bewirkt nicht einen Rausch der Betäubung, aus dem man zu seinen wahren Sein wiedererwacht, sondern die Gehobenheit und die Erschütterung, die über den Zuschauer kommen, vertiefen in Wahrheit seine *Kontinuität mit sich selbst.*"

[141] GW 2, 140: „Hier scheint mir die Epochenerfahrung als solche das Gegenteil zu bezeugen, nämlich daß die Wirklichkeit der Geschichte nicht in der wissenden Vergegenwärtigung des Geschehenen und der wissenden Beherrschung des Geschehens, sondern in der Erfahrung des Geschickes für uns gegeben ist. Die Erfahrung, die wir machen, daß etwas anders geworden ist, daß alles Alte alt und etwas Neues da ist, ist die Erfahrung eines Überganges, der nicht etwa Kontinuität garantiert, sondern im Gegenteil Diskontinuität aufweist und die Begegnung mit der Wirklichkeit der Geschichte darstellt."

caracterização do instante como descontinuidade no processo do acontecer mostrei que encontra-se a possibilidade de preservar e experimentar a continuidade histórica. A continuidade não é a tranqüila certeza que abriga no fundo o historicismo [historismo] perfeito de que algo que morre, que o acontecer sempre pode se articular como um novo começo. E não é porque o devir e o morrer são a verdadeira realidade de todo instante o que garante como transição a continuidade do acontecer. Não se trata de uma certeza inquestionável, mas ao contrário, de uma tarefa sempre imposta à consciência humana da experiência. A tarefa se cumpre na forma de transmissão e tradição. Mas nela nada há da segurança tranqüilizante própria daquilo que se realiza espontaneamente. A transmissão e a tradição não gozam da inocência da vida orgânica. Também podem ser combatidas com paixão revolucionária se aparecem inertes e rígidas. A transmissão e a tradição não conservam seu verdadeiro sentido quando se enrijecem no herdado, mas quando se prestam como interlocutor experiente e permanente no diálogo que nós mesmos somos. Ao responder-nos e ao suscitar assim novas perguntas demonstram sua própria realidade e sua vitalidade contagiante."[142] [VMII, 172]. Esse já era o espírito do texto de 1960, em que a continuidade nos é apresentada nos termos da *possibilidade* que não polariza com a falsa ilusão do descontínuo, na medida em que também ele conserva dialeticamente[143] os elementos postos em jogo na transição. O abalo das certezas [*Sicherheit*], aqui, assume uma nova tarefa: cobrar, até mesmo da experiência que se afirma como continuidade, o compromisso moral de seus juízos. Quebra-se a rigidez linear em nome da cadência circular do jogo entre contínuo e descontínuo, em que a transição é válida por sublinhar a potencialidade instável das novas certezas. E se as respostas do jogo despertam

---

[142] GW 2, 144-45: „Aus dem Gedankengang, den ich entwickelt habe, ergibt sich, daß die Antithese von Kontinuität der Geschichte und Augenblick der Existenz, wie sie im Thema zunächst anklingt, eine falsche Zuspitzung ist. Ich zeigte, daß gerade in der Auszeichnung des Augenblicks, Diskontinuität im Fortgang des Geschehens zu sein, die Möglichkeit begründet liegt, geschichtliche Kontinuität zu wahren und zu erfahren. Kontinuität ist immer die beruhigte Gewißheit, die dem Extrem des perfekten Historismus einwohnt, daß überall, wo etwas untergeht, das Geschehen ebenso als ein Neuanfang artikuliert werden kann, weil Werden und Vergehen die eigentliche Wirklichkeit jedes Augenblicks sind und als Übergang die Kontinuität des Geschehens verbürgen. Das ist durchaus nicht eine fraglose Gewißheit, sondern im Gegenteil eine jedem menschlichen Erfahrungsbewußtsein gestellte Aufgabe. Sie erfüllt sich in Überlieferung und Tradition. Aber darin ist nichts von der beruhigenden Sicherheit, die all das hat, was sich von selbst vollzieht. Überlieferung und Tradition haben nicht die Unschuld des organischen Lebens. Sie können auch mit revolutionärer Leidenschaft bekämpft werden, wo sie als unlebendig und starr empfunden werden. Ihren wahren Sinn bewähren Tradition und Überlieferung nicht im beharrlichen Festhalten am Hergebrachten, sondern darin, daß sie einen erfahrenen und beständigen Partner in dem Gespräch darstellen, das wir sind. Indem sie uns antworten und soweit sie damit neue Fragen aufgeben, beweisen sie ihre eigene Wirklichkeit und ihre fortwirkende Lebendigkeit."

[143] Quanto à presença do movimento dialético na obra gadameriana, leia-se a segunda seção da segunda parte deste estudo.

novas perguntas, vale reforçar a vivacidade dialógica da consciência de si. Também na ontologia gadameriana, a tradição que integra o acontecer histórico não é um elemento venerável, tal como já vimos no discurso do reitor de Leipzig, mas se vale da experiência da continuidade, que não se dá por meio de uma fluência ininterrupta, mas é constituída no entrecruzamento vivo da historicidade do acontecer. Em Gadamer, a tradição se converte em experiência [GW 1, 367], de modo que também ela se comporta de forma negativa na busca de um 'saber mais amplo' de si [GW 1, 359].

O falso extremismo de que já nos falava o autor de *Verdade e Método* nessa última passagem é um indício de que em seu pensamento podemos reconhecer alguns pólos de aparente contradição lógica, tais como finitude e infinitude, distância e proximidade, continuidade e descontinuidade. Esses pólos são incorporados ao jogo da hermenêutica gadameriana em função do caráter dinâmico da *mediação*, cuja marca fundamental é a de se pôr como meio, como entremeio.[144] O historiador, nessa perspectiva, [VM, 294] "está separado do seu objeto pela mediação infinita da tradição. Entretanto, por outra parte, essa distância é justamente vizinhança."[145] Tal contigüidade tensa impede, ao menos em nosso autor, a existência da pureza inocente do novo. Mesmo as possibilidades revolucionárias são tributárias da carga temporal, em que o sentido é pura relação histórica em função da qual se pode traçar uma via de continuidade potencial. E essa tarefa da mediação entre a realidade com a qual nos deparamos e a tradição atuante na determinação de suas próprias possibilidades é infinita por não se articular nos termos do conhecimento absoluto, e conjuga a distância e a vizinhança ao procurar trazer para consciência de si o termo alheio que desestabilizaria as expectativas de continuidade. "Todavia," lemos em um texto mais tardio da obra de Gadamer, "a verdadeira tarefa da investigação continua sendo a busca e o encontro de novos caminhos."[146] Mesmo o 'novo', quando compreendido, é inevitavelmente histórico. E ao dialogar com algum eixo de continuidade, movimenta-se em direção à construção do sentido histórico, cujo modelo não avaliza as relações mecanicamente determinantes de causa e efeito, nem os termos da influência ou do espírito de uma época, mas vê-se explícito no encontro intranqüilo com a *efetuação* da *tradição*, no sentido em que esta última nos ampara na definição das possibilidades presentes. Assim, a hermenêutica de Gadamer não é responsável por sustentar uma continuidade

---

[144] O leitor pode encontrar um exame mais rico em conseqüências do problema da mediação na obra gadameriana ao longo de toda a segunda parte.

[145] GW 1, 221: „Denn der Historiker ist durch die unendliche Vermittlung der Überlieferung von seinem Gegenstand getrennt. Diese Ferne ist aber auf der anderen Seite gerade Nähe."

[146] GW 10, 220: „Gleichwohl bleibt das Suchen und Finden neuer Wege die eigentliche Aufgabe von Forschung."

necessária de sentido, mas apenas por postular que a definição do sentido, ainda que temporalmente incompleta, pressupõe a existência de elos maleáveis de continuidade. Tanto a apropriação quanto a transformação são, nesta acepção, índices potenciais do contínuo. Por outro lado, influência e tradição não podem ser vistas nos termos da passividade, mas sua compreensão deve sempre reivindicar a elevação do sentido à consciência. Do contrário, viveríamos no mais claro exemplo de alienação moral daquilo que permanece como incompreensível e descontínuo, ou mesmo como um contínuo plasmado na eternidade congelada do sempre. A ação de compreensão, ao conferir inteligibilidade ao descontínuo, estabelece eixos temporalizados de continuidade, algo estimulado por um pensamento que elege como modelo a obra de arte, a catarse da tragédia, a potencialidade de sentido múltipla que a obra e sua exegese encerram. No entanto, a hermenêutica de Gadamer não fica presa à idéia de desvendar o que ainda permanece em segredo. Não é esse seu registro, pois o movimento proposto em *Verdade e Método* é o de trazer à consciência o *efeito* da *ação* da *história*, de tal modo que o foco de tais reflexões não deixa de resvalar nos fatores sociais que constringem as relações de verdade, e são inclusive delatores da atitude que procura manifestar uma solução final e acabada – escondida na antecâmara da história – da prática interpretativa.

Mas ora, a forma gadameriana de experimentação humana do tempo é a descontinuidade [GW 10, 256], em que as vivências descontínuas [GW 2, 160] se dão conta, de súbito, do lapso da idade, da densidade das marcas da vida. Justamente aqui devemos voltar à solução hermenêutica da mediação: "Quiçá a experiência de continuidade tem uma base muito diferente da simples experiência do fluir incessante do tempo. A continuidade da história investigada na pergunta pelo ser da história culmina em última instância no fato de que, apesar de toda transitoriedade, todo passar implica necessariamente um devir. A verdade da consciência histórica parece alcançar sua perfeição quando percebe o devir no passar e o passar no devir e quando extrai do fluir incessante das transformações a continuidade de um nexo histórico."[147] [VMII, 162]. Em um projeto filosófico de percepção da plurivalência do tempo, podemos constatar que, no pensamento histórico esboçado em *Verdade e Método*, "Dá-se, pois,

---

147 GW 2, 136: „Vielleicht liegt der Erfahrung von Kontinuität noch etwas ganz anderes zugrunde als die Erfahrung des unaufhörlichen Verfließens der Zeit. Die im Fragen nach dem Sein der Geschichte gefragte Kontinuität der Geschichte gipfelt letzen Endes darin, daß es aller Vergänglichkeit zum Trotz überhaupt kein Vergehen gibt, das nicht immer zugleich ein Wenden ist. Darin scheint die Wahrheit des historischen Bewußtseins zu ihrer Perfektion gekommen, daß es im Vergehen immer auch Werden, im Werden immer auch Vergehen gewahrt und immer wieder aus dem endlosen Vorüberfluten von Veränderungen die Kontinuität eines geschichtlichen Zusammenhangs aufbaut."

uma certa descontinuidade no acontecer."[148] [VMII, 163]. A experiência epocal, que outrora mencionamos, é um foco de descontinuidade do acontecer [GW 2, 138], já que somente a determinação incompleta e potencialmente transitória do sentido consegue estabelecer relações de continuidade. Os juízos prévios, na determinação de tais relações mediadas, não podem ser desprezados e constituem, eles mesmos, a matéria bruta do que se apresenta como novo e descontínuo. Nesse ponto, reconhecemos a lição heideggeriana de que o vigor de ter sido *reivindica* o seu por-vir.[149] Não podemos nos livrar de tais atributos constituintes da compreensão, como se o projeto humano de liberdade fosse sinônimo de um desgarramento total das experiências prévias – e alheias – do mundo. Mas do que valeria ser livre daquilo de que é feita a nossa própria existência?[150] O que se experimenta, diz-nos Gadamer, "(...) não é um mero passado que se deve superar e assimilar numa atualização plena, mas algo que, por ter acontecido, permanece e nunca se pode apagar."[151] [VMII, 165]. O passado integra a realidade do 'novo' e igualmente do porvir, tanto que sabemos que as imagens do futuro feitas no passado nos falam menos da experiência do futuro que das expectativas fecundadas em horizontes pretéritos. Vemos, dessa forma, que a experiência da compreensão nos apresenta como que o descontínuo é integrado à continuidade, não como uma dissolução do irromper, mas no reconhecimento de que aquilo nos interpela reivindica – inexoravelmente – a entrega do que já somos. O passado não se conforma, assim, na assepsia do 'objeto' inerte, mas sempre já nos constitui. O vir-a-ser nutre-se das possibilidades que emergem no jogo dialético insolúvel [GW 4, 159] entre a experiência da proximidade e da distância, do antigo e do novo, do

---

148 GW 2, 136: „Es gibt so etwas wie Diskontinuität im Geschehen."

149 Muito embora o projeto heideggeriano não seja muito afeito à idéia de continuidade, tal como já temos elementos para afirmar, precisamos ressaltar o reconhecimento de Gadamer de que o por-vir se conforma junto ao vigor de ter sido, tal como lemos em *Ser e Tempo*: „Nur sofern Dasein überhaut *ist* als ich *bin*-gewesen, kann es zukünftig auf sich selbst zukommen, daß es *zurück*-kommt. Eigentlich zukünftig *ist* das Dasein eigentlich *gewesen*. Das Vorlaufen in die äußerste und eigenste Möglichkeit ist das verstehende Zurückkommen auf das eigenste Gewesen. Dasein kann nur eigentlich gewesen *sein* sofern es zukünftig ist. Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft." [SZ §65, 326]. De acordo com a tradução brasileira, temos que: "Somente enquanto a pre-sença *é* no vigor de ter sido é que ela, enquanto porvir, pode vir-a-si de maneira a vir *de volta*. Em sentido próprio porvindoura, a pre-sença *é* propriamente *o vigor de ter sido*. A antecipação da possibilidade mais própria e extrema é o vir de volta, pela compreensão, ao vigor de ter sido em seu sentido mais próprio. A pre-sença só pode *ser* o vigor de ter sido na medida em que é e está por-vir. O vigor de ter sido surge, de certo modo, do porvir." [ST §65, 120].

150 Segue na mesma linha dessa pergunta o argumento apresentado pelo escritor português José Saramago e registrado no documentário de Victor Lopes: "Língua – Vidas em português". TV Zero: Brasil e Portugal, 2004.

151 GW 2, 138: „Denn was da erfahren wird, ist nicht mehr nur ein in völlige Vergegenwärtigung zu hebendes und anzueignendes Gewesenes, sondern etwas, was dadurch, daß es geschehen ist, da ist und nie ungeschehen gemacht werden kann."

contínuo e do descontínuo, face à letargia impensável da existência no puro contínuo, ou frente ao incômodo – igualmente impossível – da existência lançada à deriva nas malhas da infinita descontinuidade. A história é pura continuidade de transformações latentes.

Só agora podemos voltar ao círculo em que essa idéia de *continuidade* presente no pensamento gadameriano é exemplificável a partir de sua própria teoria, já que nosso autor percorre o trajeto da tradição hermenêutica de Schleiermacher, Dilthey e Heidegger não como uma venerabilidade intocável – até mesmo porque os caminhos não se reconstituem integral e miraculosamente –, mas tendo em vista a vitalidade da efetuação de tais desenvolvimentos prévios. Os textos de Gadamer se põem *diálogo* com a herança de que eles mesmos são tributários. Em tais escritos, podemos acompanhar o movimento teórico que aponta para a relação entre o passado e o presente como uma relação de *mediação*, sendo esta responsável por manter a verdadeira atualidade da obra de arte [GW 1, 162]. Sem a força mediadora, a homogeneidade do presente diluiria o vigor histórico que nos interpela. Vale lembrar que a verdade do mundo da obra de arte não é capaz de produzir reverberações nos termos exatos de suas condições originais, mas se faz reconfirmada no diálogo presente.

É esse mesmo princípio da *mediação* que permite a dispersão da alienação primeira. Em *Verdade e Método* vemos que "(...) a arte jamais é apenas passado, mas consegue superar a distância dos tempos através da presença de seu próprio sentido. (...) A arte não é mero objeto da consciência histórica, no entanto a sua compreensão implica sempre uma mediação histórica."[152] [VM, 232]. Nesse sentido, a hermenêutica gadameriana é mais próxima da idéia de compreensão do histórico que pode ser extraída da mediação hegeliana[153] que daquela de

---

[152] GW 1, 171: „(...) daß die Kunst niemals nur vergangene ist, sondern den Abstand der Zeiten durch ihre eigene Sinnpräsenz zu überwinden weiß. (...) Sie [die Kunst] ist kein bloßer Gegenstand des historischen Bewußtseins, dennoch aber schließt ihr Verständnis schon historische Vermittlung mit ein."

[153] No posfácio referente à 3ª edição de *Verdade e Método* datado de 1972, Gadamer nos esclarece o seu caminho intelectual no que diz respeito aos estudos hegelianos. Lemos [VMII, 536]: "Assim, comecei a estudar Hegel a fim de aguçar a dimensão hermenêutica da mediação, tanto de antanho quanto de hoje, frente à ingênua falta de conceitos da concepção histórica." GW 2, 471: „So hielt ich mich zunächst an Hegel, um gegenüber die naiven Begriffslosigkeit der historischen Anschauung die hermeneutische Dimension der Vermittlung von damals und heute einzuschärfen." Ou seja, é justamente para afiar a idéia de historicidade que não se contentava com as contribuições por demais presas ao kantismo – tal como no caso de Dilthey, em que percebemos uma forte presença da subjetividade bem como do ideal metódico – que Gadamer recorre à filosofia hegeliana. Vale lembrar que foram inúmeros os seminários e conferências [*Vorlesungen*] proferidas pelo autor de *Verdade e Método* na cena acadêmica alemã sobre Hegel. Na biografia escrita por Jean Grondin, encontramos uma lista em que constam todos os cursos ministrados por Gadamer, dentre os quais sublinhamos aqui alguns que antecederam a redação de *Verdade e Método* (1960) e que mantêm relação com os estudos da obra hegeliana. Merecem destaque: *Einführung in Hegels* Phänomenologie des Geistes, proferido no semestre de inverno de 1937/38; *Übungen über Hegels Geschichtsphilosophie und ihre Auswirkungen*, semestre de verão de 1939; *Übungen über Hegels* Phänomenologie des Geistes, proferido ao

reconstrução das condições originais e da intencionalidade autoral, tal como pregada por seu imediato antecessor da hermenêutica romântica alemã do século XIX, Friedrich Schleiermacher. É o próprio Gadamer que nos confirma a sua inclinação, ao afirmar que "Hegel expressa assim uma verdade categórica, dizendo que a essência do espírito histórico não consiste na restituição do passado, mas na *mediação com a vida atual feita pelo pensamento.* Hegel tem razão quando se nega a pensar essa mediação feita pelo pensamento como uma relação exterior e posterior, colocando-a no mesmo nível que a verdade da arte. Com isso ele ultrapassa fundamentalmente a idéia da hermenêutica de Schleiermacher. Também para nós a questão da verdade da arte obrigou-nos a uma crítica da consciência estética e histórica, na medida em que indagamos pela *verdade* que se manifesta na arte e na história."[154] [VM, 236-37]. A pergunta pela verdade na hermenêutica filosófica gadameriana é articulada nesse caminho pela busca de uma verdade válida para a experiência da arte e para a experiência da história. Eis que o princípio da mediação surge como promotor da vitalidade do pensamento do que já nos antecede com a vida atual, algo pertinente tanto para a matéria da arte, quanto para os acontecimentos históricos. A importância do princípio hegeliano reside em abolir a exterioridade e, com isso, eliminar o lugar epistemológico da neutralidade objetiva.

A tradição da qual participamos por força histórica não se inscreve sob a lei do progresso devastador das condições pretéritas, mas é viva no percurso da *mediação* em que se encontra uma multiplicidade de vozes que interpelam o presente e apontam, nesse caminho, a

---

longo do semestre de verão de 1949 e novamente nos semestres de inverno de 1952/53 e de 1957/58; além de um seminário, ocorrido no semestre de verão de 1957, sobre os prólogos de Hegel: *Hegels Vorreden.* Não bastassem esses cursos e seminários dedicados ao pensamento hegeliano, devemos ainda mencionar que em 1962 Gadamer também funda e dirige a Associação Hegel na Alemanha [*Internationalen Vereinigung zur Förderung der Hegel-Studien*], da qual é presidente até 1970. Tal relação próxima da obra de Gadamer com a filosofia de Hegel também foi sentida em um texto contemporâneo à primeira edição de *Verdade e Método.* Em 1963, Wolfhart Pannenberg publicava um artigo no periódico *Zeitschrift für Theologie und Kirche* em que comentava, em nota, que „Das ganze Werk Gadamers befindet sich in einer teils offenen, teils stillen Auseinandersetzung mit Hegel." [Wolfhart Pannenberg. „Hermeneutik und Universalgeschichte", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche.* Tübingen: J. C. B. Mohr. 60. Jahrgang, 1963. p.109n31]. Essa mesma passagem também é citada no livro do comentador brasileiro Luiz Rohden [Cf.: Luiz Rohden. *Hermenêutica Filosófica. Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem.* p.85], em que, de acordo com a nossa tradução, temos: "Toda a obra de Gadamer encontra-se em um confronto em parte aberto, em parte silencioso, com Hegel."

[154] GW 1, 174: „Hegel spricht damit eine entschiedene Wahrheit aus, sofern das Wesen des geschichtlichen Geistes nicht in der Restitution des Vergangenen, sondern in der *denkenden Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben* besteht. Hegel hat recht, wenn er solche denkende Vermittlung nicht als ein äußerliches und nachträgliches Verhältnis denkt, sondern mit der Wahrheit der Kunst selbst auf eine Stufe stellt. Er ist damit der Schleiermacherschen Idee der Hermeneutik grundsätzlich überlegen. Auch uns hat die Frage nach der Wahrheit der Kunst zu einer Kritik des ästhetischen wie des historischen Bewußtseins genötigt, sofern wir nach der *Wahrheit* fragen, die sich in Kunst und Geschichte manifestiert."

deformação impulsionada pelo ideal da visão subjetiva. Frente ao projeto dilatador da consciência histórica, as nossas próprias experiências históricas não se inscrevem nos limites da subjetividade finita: "*Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se.*"[155] [VM, 399]. Desde a perspectiva hegeliana, o resultado da mediação pressupõe a 'conservação' inicial do imediato ao mesmo tempo em que nela também se reconhece o mediatizado. Ao suprassumir os termos, a fusão se torna condição evidente da tríade integradora da dialética. Esse movimento pode ser identificado na teoria, exposta em *Verdade e Método*, por meio da qual "(...) o horizonte do presente está num processo de constante formação, na medida em que estamos obrigados a pôr constantemente à prova todos os nossos preconceitos [juízos prévios]. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. *Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos.*"[156] [VM, 404].

Eis que o interpelar da tradição tensiona a relação do presente com o passado. A consciência histórica se faz viva ao procurar a produtividade histórica nessa tensão, porque sublinha o tensionamento e não obscurece a mediação, responsável por dispersar a alienação e imprimir responsabilidade moral nas afirmações do vigor de verdade confirmado no presente. É justamente porque o outro nos interpela que a consciência histórica tem de se afirmar ciente da alteridade e reconhecer na tradição a possibilidade da compreensão e da ampliação de seus próprios horizontes, em que as temporalidades se entrecruzam na historicidade da experiência. Aqui já devemos ponderar, nesse movimento de integração constitutiva do tempo e de conscientização da radicalidade da finitude, como a própria consciência histórica é uma forma de autoconhecimento [GW 1, 105], uma vez que se volta, frente ao encontro com a tradição, para o saber sobre si e sobre o mundo em meio ao qual o homem lança o seu legado. Agora se justifica o fato de que as ciências do espírito vão se confirmando como uma ciência que preza pelo conhecimento moral da *práxis*, de tal modo que o seu percurso não pode prescindir do conhecimento de si e do reconhecimento da finitude em nome da qual a alteridade nos

---

[155] GW 1, 307: „*Geschichtlichsein heißt, nie im Sichwissen Aufgehen.*"

[156] GW 1, 311: „In Wahrheit ist der Horizont der Gegenwart in steter Bildung begriffen, sofern wir alle unsere Vorurteile ständig erproben müssen. Zu solcher Erprobung gehört nicht zuletzt die Begegnung mit der Vergangenheit und das Verstehen der Überlieferung, aus der wir kommen. Der Horizont der Gegenwart bildet sich also gar nicht ohne die Vergangenheit. Es gibt so wenig einen Gegenwartshorizont für sich, wie es historische Horizont gibt, die man zu gewinnen hätte, *Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte.*"

interpela. Vemos, portanto, como Gadamer constrói o seu pensamento em plena sintonia com aquele que deve ser o âmago da filosofia: para nosso autor, "A questão da filosofia é indagar o que vem a ser o ser do compreender-se"[157] [VM, 152], é "conduzir o homem novamente à compreensão de si mesmo."[158]

Nesse ponto, voltemo-nos para uma passagem extraída de *Verdade e Método* e aparentemente desconexa com relação à nossa atual discussão. "Dessas inversões de valores do romantismo", assegura Gadamer, "se origina a atitude da ciência histórica do século XIX. Essa não mede mais o passado com os padrões do presente, tidos por absolutos; outorga aos tempos passados um valor próprio e em certos aspectos é capaz, inclusive, de reconhecer sua superioridade. As grandes produções do romantismo, o redespertar dos tempos primitivos, o acolher a voz dos povos em suas canções, a coleção de contos e sagas, o cultivo dos costumes antigos, a descoberta das línguas como concepções do mundo, o estudo da 'religião e da sabedoria dos hindus', tudo isso desencadeou uma investigação histórica que foi convertendo, pouco a pouco, passo a passo, esse redespertar intuitivo num conhecimento histórico distanciado."[159] [VM, 366]. Ora, agora podemos entender por que Gadamer não se filia à tradição do estudo histórico distanciado, nem mesmo à tradição do *Aufklärung*. Não se trata do conhecimento do curioso de antiquário, muito menos da confiança esclarecida da crítica do tempo presente, mas a concepção de história que reconhecemos no pensamento gadameriano reivindica uma ênfase necessária não no distanciamento histórico inercial, nem no descarte do pretérito frente à maioridade da crítica, mas sim no vigor do *efeito*.

Já vimos como, para Gadamer, não é a história que nos pertence, mas nós é que pertencemos à história, no sentido da insuficiência da lente deformante da subjetividade. Por mais estranha que possa parecer, à primeira vista, essa formulação, nosso autor nos deixa alertas com relação ao potencial presente da força histórica – dos costumes, das palavras com as quais nos expressamos – na determinação da ação e do sentido presentes. Se a batalha do

---

157 GW 1, 105: „Die Frage der Philosophie fragt, was das Sein des Sichverstehens ist."

158 Hans-Georg Gadamer. "Acerca da disposição natural do homem para a filosofia", in: Hans-Georg Gadamer. *A razão na época da ciência*. p.87.

159 GW 1, 279-80: „Diesen Umwertungen der Romantik entspringt die Haltung der historischen Wissenschaft des 19. Jahrhunderts. Sie mißt nicht mehr die Vergangenheit mit den Maßstäben der Gegenwart wie an einem Absoluten, sie spricht vergangenen Zeiten einen eigenen Wert zu und kann selbst in der einen oder anderen Hinsicht deren Überlegenheit anerkennen. Die großen Leistungen der Romantik, die Erweckung der Zeitenfrühe, das Vernehmen der Stimme der Völker in Liedern, die Sammlung der Märchen und der Sagen, die Pflege des alten Brauchtums, die Entdeckung der Sprachen als Weltanschauungen, das Studium der ‚Religion und Weisheit der Inder' – sie alle haben historische Forschung ausgelöst, die langsam, Schritt für Schritt die ahnungsreiche Wiedererweckung in abständige historische Erkenntnis verwandelte."

Aufklärung no século XVIII tinha por alvo desamarrar o sujeito do conhecimento das dependências históricas que se cristalizavam sob a cunha da autoridade da tradição, o trabalho de Gadamer procura trazer essas marcas à consciência e, como tal, torná-las produtivas no necessário enredamento histórico do homem no mundo. O pré-juízo [*Vorurteil*] não só faz aqui sentido, mas é sentido como produtor de um efeito que interpela, que convida ao diálogo do julgamento [*Urteil*] de sua validez. O pré- [*Vor-*] interpela os indivíduos que participam da história, que se inserem no mundo. Para dar conta desse movimento, Gadamer forja o conceito de *Wirkungsgeschichte*, que recebeu muitas traduções diferentes nas mais diversas línguas em que a obra *Verdade e Método* foi traduzida, mas para o qual preferimos adotar uma expressão que aglomera um maior campo significativo.

Os irmãos Grimm registram o uso da palavra *Wirkung* tanto no sentido de que uma substância danosa, como o álcool ou o veneno, pode exercer influência sobre um processo, e assim desencadeá-lo, como também vemos constantemente os autores do dicionário fazerem largas referências à idéia de ação e de atuação de um efeito, como forma de aparição dessa mesma ação.[160] Em língua portuguesa, encontramos o verbo *atuar* inscrito no substantivo de que já nos falavam os Grimm: *Tätigkeit – Ação.* Assim, reconhecemos na *Wirkung* gadameriana uma ação de levar a efeito, de realizar-se, de efetivar-se, não sendo outro o motivo pelo qual preferimos seguir com a tradução da idéia de *Wirkungsgeschichte* por *efetuação da história.*[161] A

---

[160] Cf.: „Wirkung", in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Band 30, Deutscher Taschenbuch Verlag, colunas 593-601. Wirkung: „als tätigkeitsbegriff"; „'als tätigkeit, handeln, tun' von personlichen subjekten" [S.593]; „als zustandsbegriff für das ergebnis der tätigkeit, die erscheinungsform des handelns" [S.595]; „als aktionsbegriff ‚die handlung, der einflusz, der vorgang, die aus einer besonderen eingeschaft hervorgehende einwirkung' u.s.w." [S.596]; „entsprechend wirken spezifisch von heilmitteln, heilmethoden oder schädlichen substanzen, alkohol, gift u.s.w., der einen heilsamen oder schädigenden einfluss ausübende vorgang, prozess"' [S.597]; „die eigenschaft, fähigkeit, kraft, art und weise, einen bestimmten einfluss auszuüben oder einen effekt hervorzurufen" [S.598]; „als substanzbegriff, der ‚das ergebnis, den erfolg, die folge' einer tätigkeit oder kraftentfaltung, eines vorgangs oder eines subjektiven eindrucks umschreibt" [S.599].

[161] Dentre as traduções que o termo recebeu nas mais diversas línguas, aproximamo-nos do sentido daquela empregada por Jean Grondin em língua francesa: « Nous proposons donc de traduire la *Wirkungsgeschichte* par 'le travail de l'histoire' et le *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein* par 'la conscience du travail de l'histoire'. » [Jean Grondin. « La Conscience du Travail de l'Histoire et le Problème de la Vérité en Herméneutique », in: Jean Grondin. *L'Horizon Herméneutique de la Pensée Contemporaine.* Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1993. p.214]. Richard Rorty prefere adotar, ao se referir à *wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*, o "tipo de consciência do passado que nos modifica." [Richard Rorty. *A filosofia e o espelho da natureza.* 3ª edição. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994. p.353. De acordo com o texto original em inglês temos a seguinte expressão: "the sort of consciousness of the past which changes us." Richard Rorty. *Philosophy and the mirror of nature.* Oxford: Basil Blackwell, 1990. p.359]; Grondin, no artigo acima citado, faz um balanço das traduções que conceito de Gadamer recebeu, e nos lembra que Paul Ricouer adota uma solução nos termos da eficácia da história, enquanto que J. Greisch prefere falar da efetividade do sentido. [p.214]. Vejamos como que no caso do conceito adjetivado em língua inglesa, Richard Palmer prefere falar em "a consciousness in which history is

incompletude da presença do ser no mundo nos remete para a amplitude que a efetuação da história nos convida. Os juízos prévios constituem a prova desse efeito vociferante. Desse modo, consideramos que o conceito de *efetuação da história* constitui um importante ponto condensador de toda a obra *Verdade e Método*.[162]

A tomada de consciência histórica – da qual não podemos desvincular a ampliação [*Erweiterung*] do mundo humano e a transformação [*Verwandlung*] constante de si [GW 10, 175-76] – ela própria reivindica o reconhecimento de que a história atua[163] na compreensão de

---

always at work [wirkungsgeschichliches Bewußtsein]", ou seja, reforça-se o trabalho constante da história. [Cf.: Richard E. Palmer. "Moving beyond Modernity: The Contribution of Gadamer's Philosophical Hermeneutics", in: István M. Fehér (Hrg). *Kunst, Hermeneutik und Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts.* p.171]. Vale ainda mencionar que a edição norte-americana de *Verdade e Método* adota a expressão *history of effect*, enquanto que a edição espanhola usa o termo *historia efectual.* [Cf. Hans-Georg Gadamer. *Truth and Method.* Trad.: Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. 2ª edição, revisada. New York: Continuum, 1999. / Hans-Georg Gadamer. *Verdad y Metodo I.* Ediciones Sígueme: Salamanca, 1994]. A edição brasileira prossegue nessa trilha ao se definir pelo uso da expressão *história efeitual.* [Cf.: Hans-Georg Gadamer. *Verdade e Método. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.* Trad.: Flávio Paulo Meurer. Revisão da tradução: Enio Paulo Giachini. Coleção Pensamento Humano, 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2004. p.397ss]. Quanto à opção que adotamos – *efetuação da história* –, tendo em vista a explicitação do sentido do conceito no desenvolvimento da obra de Gadamer, seguimos esse mesmo termo que também encontramos na tese de doutoramento de Luiz Rohden, que ora adota a expressão "história da efetuação" [*Wirkungsgeschichte*] [p.90], ora inverte a seqüência dos termos e traduz o conceito por "efetuação da história" [p.91]. [Cf.: Luiz Rohden. *Hermenêutica Filosófica. Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*]. É certo que a tradução mais literal do termo nos remete para a idéia de história efeitual, mas preferimos, no entanto, manter sempre a força ativa do conceito e explicitar a *efetuação da história*, tal como Grondin falava de um *trabalho da história.* Estamos cientes de que a nossa opção para a tradução do conceito gadameriano foi feita em função do percurso empreendido na leitura de seus textos, tendo em vista a apresentação do esforço teórico da hermenêutica. Não significa que em todos os casos em que Gadamer utiliza o termo seja essa a solução mais adequada. Por exemplo, o acúmulo dos efeitos da leitura de um texto que nos é legado pela tradição parece ser o ponto reforçado por Gadamer ao falar de uma „Wirkungsgeschichte der Odyssee" [Cf.: Hans-Georg Gadamer. „Nausikaa" [1994], in: Hans-Georg Gadamer. *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze.* p.238]. Nesse caso, talvez devêssemos preferir falar da "vigência histórica efetiva da obra", tal como encontramos em um dos ensaios de Benedito Nunes, em que o autor nos lembra da persistência do passado da obra no presente. [Cf.: Benedito Nunes. "Poética do Pensamento", in: Benedito Nunes. *Crivo de Papel.* São Paulo: Ática, 1998. p.101]. De toda forma, a idéia de efetuação da história, como veremos, limita historicamente a soberania da subjetividade.

[162] À exceção de Jean Grondin, praticamente nenhum outro comentador da obra de Gadamer nos parece dar tanta ênfase à centralidade da idéia de *Wirkungsgeschichte.* Só esse fato já justifica a proximidade que mantemos com os escritos do professor canadense. O nosso intuito, no entanto, é radicalizar essa perspectiva que vê a efetuação da história como ponto condensador de *Verdade e Método* para só então podermos extrair as conseqüências dessa postura, tal como o leitor poderá encontrar nas próximas páginas. De todo modo, vale conferir os comentários de Grondin, de acordo com os quais acompanhamos que « La notion de *Wirkungsgeschichte* ou de ‚travail de l'histoire' constitue le noyau et le pivot de l'herméneutique philosophique de Hans-Georg Gadamer. » [Cf.: Jean Grondin. « La Conscience du Travail de l'Histoire et le Problème de la Vérité en Herméneutique », in: Jean Grondin. *L'Horizon Herméneutique de la Pensée Contemporaine.* p.213].

[163] Podemos ainda exemplificar essa idéia de *atuação* histórica – no sentido da *presença vigorante* de um *efeito* – com uma passagem extraída da própria obra gadameriana, em que nosso autor reconhece que [GW 10, 199]: „Meinerseits war mein Sprachgebrauch nicht eine Verkennung des romantischen Erbes, das in meinem

modo a anular o idealismo da soberania real do sujeito. No jogo circular compósito do todo e das partes que já tivemos a oportunidade de apresentar, tal como defendido por Heidegger, podemos ver que Gadamer avança ao instaurar um movimento ativo mais claro na imagem em que tanto a 'parte', em sua radical afirmação histórica, produz o 'todo', quanto esse 'todo', no sentido do vigor atuante de seus efeitos sobre a 'parte', encontra-se comprometido com a gestação do componente singular. Daí nosso autor reforçar a idéia de que a consciência da efetuação histórica [*wirkungsgeschichliches Bewußtsein*] é ontologicamente necessária, de sorte que é por essa via que a alienação do estranho pode ser dispersada no processo de atribuição de sentido, por meio do qual a carga histórica integra e limita as possibilidades de enfrentamento da realidade finita do sujeito. A compreensão é essa tomada de consciência e, portanto, apresenta-se como indistinta do vigor da atuação da história [*Geschichte*], cuja apreensão passa pelo reconhecimento do potencial significante do acontecer [*Geschehen*]. Tal historicidade reivindicada pela teoria gadameriana é marcada pela *mediação* em que atua o efeito do tempo, cuja dinâmica está sempre ligada a um impulso vivificador. Vale aqui relembrarmos a citação que já mencionamos, e em que líamos que "Na verdade, não é a história que nos pertence mas somos nós que pertencemos a ela. Muito antes de nos compreendermos na reflexão sobre o passado, já nos compreendemos naturalmente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. A lente da subjetividade é um espelho deformante. A auto-reflexão do indivíduo não passa de uma luz tênue na corrente cerrada da vida histórica. *Por isso, os preconceitos* [*juízos prévios*] [*Vorurteile*] *de um indivíduo, muito mais que seus juízos* [*Urteile*], *constituem a realidade histórica de seu ser.*"[164] [VM, 367-68]. Agora podemos reconhecer com mais clareza que a denúncia de Gadamer também opera nos termos da falácia da postura cartesiano-iluminista do sujeito, que no reconhecimento de si encontrava-se tanto o caminho da certeza quanto a auto-suficiência na dissolução da autoridade alheia. O núcleo da consciência da efetuação histórica, tal como preconizado pela hermenêutica gadameriana, refere-se ao ser que se inscreve no mundo em que

---

Weiterdenken *wirksam* war." Podemos ler, de acordo com a tradução espanhola do trecho: "La denominación que yo empleaba no resultaba de um desconocimiento del legado romántico que *actuaba* en mi pensamiento." [Hans-Georg Gadamer. "La hermenéutica y la escuela de Dilthey" (1991), in: Hans-Georg Gadamer. *El giro hermenéutico*. p.147]. O destaque dos termos nas citações é de nossa responsabilidade. Como se vê, a tradição do pensamento se constitui como força determinante das possibilidades atuais de toda e qualquer forma expressiva contemporânea, e sua atuação independe da tomada de consciência de tal efeito.

[164] GW 1, 281: „In Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr. Lange bevor wir uns in der Rückbesinnung selber verstehen, verstehen wir uns auf selbstverständliche Weise in Familie, Gesellschaft und Staat, in denen wir leben. Der Fokus der Subjektivität ist ein Zerrspiegel. Die Selbstbesinnung des Individuums ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens. *Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins.*"

o trabalho da história é necessariamente atuante, tanto que a luta da existência finita pela autocompreensão de si passa pelo reconhecimento de tais *efeitos* que *atuam* na determinação do sentido da ação na *atualidade do acontecer.*

Sobre a história desse conceito – ou melhor seria: desse juízo –, encontramos uma passagem interessante em uma das entrevistas concedidas por Gadamer no final de sua vida. Vemos o filósofo de Heidelberg confessar, aos 86 anos, que embora na década de 1930 ainda não tivesse nenhuma idéia do conceito de *Wirkungsgeschichte*, ele já o praticava, tendo em vista seu interesse pelas obras clássicas da cultura ocidental.[165] Acompanhamos como que o conceito central de *Verdade e Método* é cunhado em função da experiência do autor com o legado da tradição humanística, cujos textos do passado são rejuvenecidos no diálogo com a condição presente. Logo compreendemos, portanto, que a efetuação da história opera com a produtividade da distância. Por um lado, o distante é percebido como tal, de modo que o que interpela o presente não é nele dissolvido justamente por gestar a diferença, sendo esta esmagada apenas pelos olhos daqueles que ainda insistem na suficiência necessária do progresso. Por outro lado, é essa mesma distância que deve ser reconhecida, no resultado provisório da mediação, como a instância deflagradora da responsabilidade moral da presença finita do ser no mundo. É em meio a esse compromisso ético que a *fusão dos horizontes* é possível. Mas não apenas o momento da fusão de horizontes, como também o reconhecimento dos juízos prévios, ambos passam pela relação com o outro, com o alheio. Quanto ao pré-juízo, tal como resume Paul Ricouer, "Trata-se de um conceito dialético procedendo de uma dupla

---

[165] Podemos seguir mais de perto o trecho da entrevista a que fazemos referência: "*Question*: Did you already in the 1930s have a notion of *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*? / *Gadamer*: No, no. But as a classic scholar I was practicing it. My interest in the classics focused on the tradition of the rethoric, which kept the classics alive and was the way through which antiquity remained alive." [Hans-Georg Gadamer. "*Interview: Writing and the Living Voice. (November, 1985 & July, 1986)*", in: *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*. p.64]. As idéias presentes em *Verdade e Método* remontam, pelo menos, aos cursos ministrados por Gadamer que se iniciam em 1936 dedicados à relação entre arte e história [*Kunst und Geschichte – Einleitung in die Geisteswissenschaften*], tal como nos lembra o biógrafo do filósofo: "Seven times between 1936 and 1959 Gadamer held lectures with the title "Introduction to the human sciences", where he elaborated a hermeneutics that could do justice to these sciences." [Jean Grondin. *Introduction to philosophical hermeneutics*. New Haven: Yale University Press, 1994. p.107]. A proximidade entre arte e história pode ser sentida na formulação dos conceitos da obra, como nos parece ser o caso com a idéia de *Wirkungsgeschichte*, em que o hermeneuta, agora já nas palavras acertadas de seu colega Habermas, „(...) bildet sich die Konzeption der Wirkungsgeschichte an ästhetischen Erfahrungen aus." [Jürgen Habermas. „Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?", in: *„Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache". Hommage an Hans-Georg Gadamer*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2001. p.97-98]. Daí a situação da obra de arte ser sempre recorrente em *Verdade e Método* e funcionar como um referêncial importante na apreensão da historicidade da experiência. Sobre o efeito que a obra de arte exerce sobre o espectador – algo que inclusive pode ser visto como a condição da *catarse* –, o leitor poderá encontrar seus desdobramentos na primeira seção da segunda parte deste nosso estudo.

recusa: a do objetivismo, segundo o qual a objetivação do outro se faz no esquecimento do próprio; e a do saber absoluto, segundo o qual a história universal é susceptível de articular-se num único horizonte. (...) Dessa relação com o próprio e com o outro o conceito de preconceito [pré-juízo] recebe seu último toque dialético: é na medida em que me transporto para o outro, que me descubro a mim mesmo, com meu horizonte presente, com meus preconceitos [juízos prévios]. É somente nessa tensão entre o outro e o próprio, entre o texto do passado e o ponto de vista do leitor que o preconceito [pré-juízo] se torna operante, constitutivo de historicidade."[166] Frente ao percurso de reconhecimento de si no outro, bem como do passado no presente, não podemos ainda deixar de reconhecer que por mais que o nosso autor afirme que somos mais *ser* [*Sein*] do que *consciência* [*Bewußtsein*][167] e que, portanto, a historicidade nos domina inclusive na determinação parcial dos projetos singulares de vida, a presença desse ser no mundo passa pela tomada de consciência da finitude e pelo conhecimento do alheio como instância primordial no alargamento dos horizontes de si. O projeto de existência humano é sempre composto pela alteridade que a tradição nos apresenta no estranhamento do interpelar; e a fusão de horizontes é a marca da possibilidade da superação, não no sentido da conciliação definitiva, mas como parte capital do processo dilacerador da finitude em que o homem não se restringe a si, mas é sempre posto em um mundo no qual as marcas pretéritas e a presença do outro lhe definem e lhe convidam a ampliar suas fronteiras, ao mesmo tempo em que esse mesmo convite nos faz reconhecer o sentido incompleto da humanidade. O vir-a-ser é pura sensibilidade ao devir; é um esforço vígil na incansável busca da efetivação do projeto de superação de si. No entanto, a compreensão brota desse processo histórico em que a realização da completude minaria o movimento temporal da existência.

Ora, o movimento da experiência [*Erfahrung*] em *Verdade e Método* é correlato à consciência da efetuação da história [*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*], no sentido em que sua estrutura abriga igualmente a historicidade interna da experiência que "(...) se instaura como um acontecer [*Geschehen*] que não tem dono."[168] [VM, 461]. Esse processo do acontecer é marcado pela negatividade por meio da qual a experiência da subjetividade individual ultrapassa a si mesma. Gadamer afirma que "Assim, a negatividade da experiência possui um sentido

---

[166] Paul Ricoeur. *Interpretação e Ideologias*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p.115-16.

[167] GW 3, 220-21: „(...) was wir in der Durchreflexion der Verfahrensweisen der hermeneutischen Wissenschaft als das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein bezeichnen können, das mehr Sein als Bewußtsein ist, das heißt mehr geschichtlich gewirkt und bestimmt ist, als in seiner Gewirkheit und Bestimmtheit bewußt."

[168] GW 1, 358: „das Zustandenkommen der Erfahrung als ein Geschehen, dessen niemand Herr ist."

marcadamente produtivo. Não é simplesmente um engano que é visto e corrigido, mas representa a aquisição de um saber mais amplo. Desse modo, o objeto com o qual se faz uma experiência não pode ser um objeto escolhido ao acaso. Antes, deve proporcionar-nos um saber melhor, não somente sobre si mesmo mas também sobre aquilo que antes se acreditava saber, isto é, sobre o universal. A negação, em virtude da qual a experiência chega a esse resultado, é uma negação determinada. A essa forma da experiência damos o nome de *dialética.*"[169] [VM, 462]. É justamente a partir da presença firme do movimento dialético no acontecer da experiência gadameriana que percebemos a crítica feita por Heidegger ao texto da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, crítica esta endossada por Gadamer ao defender que o filósofo de *Ser e Tempo* apontava com razão "(...) que nesse texto Hegel não interpreta a experiência dialeticamente, mas ao contrário pensa o que é dialético a partir da essência da experiência."[170] [VM, 463]. Logo, o texto de *Verdade e Método* vai se ocupar da inversão do caminho da *Fenomenologia* hegeliana.[171]

---

[169] GW 1, 359: „Die Negativität der Erfahrung hat also einen eigentümlich produktiven Sinn. Sie ist nicht einfach eine Täuschung, die durchschaut wird und insofern eine Berichtung, sondern ein weitgreifendes Wissen, das erwoben wird. Es kann also nicht ein beliebig aufgelesener Gegenstand sein, an dem man eine Erfahrung macht, sondern er muß so sein, daß man an ihm ein besseres Wissen nicht über ihn, sondern über das, was man vorher zu wissen meinte, also über ein Allgemeines gewinnt. Die Negation, kraft deren sie das leistet, ist eine bestimmte Negation. Wir nennen diese Art der Erfahrung *dialektisch.*" Ainda sobre a presença da experiência dialética na hermenêutica gadameriana, que o leitor consulte a segunda seção da segunda parte do nosso estudo.

[170] GW 1, 360: „Heidegger hat mit Recht, wie mir scheint, darauf hingewiesen, daß Hegel hier nicht die Erfahrung dialektisch interpretiert, sondern umgekehrt, was dialektisch ist, aus dem Wesen der Erfahrung denkt."

[171] Em 1950 sai publicada na Alemanha uma coletânea de textos de Martin Heidegger – a qual Gadamer faz referência já em *Verdade e Método* – e que convidava o leitor a trilhar os difíceis *Holzwege* [*Caminhos de Floresta*]. Um dos artigos incluídos em tal edição é o controverso texto heideggeriano sobre o conceito de experiência em Hegel, datado de 1942. Já depois da *Kehre*, acompanhamos a análise de Heidegger da introdução da *Fenomenologia do Espírito*, em que o pensador da Floresta Negra inicialmente nos apresenta o texto de Hegel, do qual destacamos a seguinte passagem: [Hegel:] „Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* gennant wird." [apud: Martin Heidegger. *Holzwege*. p.115/121]. Podemos seguir a tradução portuguesa da passagem: "[Hegel:] Este *movimento* dialético que a consciência exerce nela mesma, tanto sobre o seu saber como sobre o seu objecto, *na medida em que* daí lhe *surja o novo objecto verdadeiro*, é, no fundo, aquilo que se chama de *experiência.*" [apud: Martin Heidegger. *Caminhos de Floresta*. p.152]. A peculiar leitura heideggeriana do trecho da *Fenomenologia* apresenta o conceito de *Erfahrung* hegeliano como designador do "ser do ente [*das Sein des Seienden*]" [p.209; *Holzwege*, p.166/176], de tal modo que „Erfahrung ist jetzt nicht mehr der Name für eine Art des Erkennens. Erfahrung ist jetzt das Wort des Seins, insofern dieses vom Seienden her als einem solchen vernommen ist. Erfahrung nennt die Subjektität des Subjekts. Erfahrung sagt, was im Wort Bewußt-sein das ‚-sein' bedeutet, so zwar, daß erst aus diesem ‚-sein' deutlich und verbindlich wird, was im Wort ‚Bewußt-' zu denken bleibt." [Idem, p.166/176]. "Experiência já não é, agora, o nome de uma espécie de conhecer. Experiência é, agora, a palavra do ser, na medida em que este é percebido a partir do ente enquanto tal. Experiência designa a subjectidade do sujeito.

Experiência diz o que significa o 'ser-' na palavra ser-consciente [*Bewußt-sein*] e, justamente, de modo que só a partir deste 'ser-' é que se torna evidente e vinculativo o que permanece por pensar na palavra '-consciente'." [Idem, p.209-10]. Já aqui voltamos a perceber que o traço peculiar no texto de Heidegger é reconhecer, na história da filosofia, os entraves ao seu próprio projeto filosófico. Tanto que, logo mais adiante, conclui: „Mit dieser Zweideutigkeit verrät das Bewußtsein den Grundzug seines Wesens: etwas schon zu sein, was es zugleich noch nicht ist. (...) Das Sein des Bewußtseins besteht darin, daß es sich be-wegt. Das Sein, das Hegel als die Erfahrung denkt, hat den Grundzug der Bewegung." [Idem, p.167/177-78]. "Com esta duplicidade, a consciência revela a característica fundamental da sua essência: o de ser algo que, simultaneamente, ainda não é. (...) O ser da consciência consiste em se fazer ao caminho [*bewegt*]. O ser, que Hegel pensa como experiência, tem a característica fundamental do estar-a-caminho ou movimento [*Bewegung*]." [Idem, p.211]. E Heidegger encerra a sua leitura de Hegel com um outro trecho da *Fenomenologia do Espírito*: „[Hegel:] (...) die erste unmittelbare Vorstellung [hebt sich] in der Erfahrung (...)." [Idem, p.166/176]. "[Hegel:] (...) a primeira representação imediata supera-se na experiência (...)." [apud: Idem, p.239]. Por mais que Heidegger tenha sustentado a idéia de movimento [*Bewegung*] inerente à experiência [*Erfahrung*] hegeliana, a leitura ontológica da *Fenomenologia* infla os ânimos de Theodor W. Adorno, que ataca o artigo de Heidegger ao argumentar que a *Erfahrung* de Hegel não diz respeito a nenhuma experiência originária, nem muito menos ao "ser do ente [*das Sein des Seienden*]", mas sim à contradição movente [*bewegende Widerspruch*] da verdade absoluta, de forma que seria essa mesma contradição o órgão do pensar [*Organ des Denkens*]. De acordo com Adorno, „Sein und Grund sind bei Hegel ‚Reflexionsbestimmungen', vom Subjekt unabtrennbare Kategorien wie bei Kant. Mit Hegels Fassung von Erfahrung als ‚dialektische[r] Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, insofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt', wäre die Suposition von Erfahrung als einer Weise des Seins, als eines vorsubjektiv ‚Ereigneten' oder ‚Gelichteten' schlechterdings unvereinbar." [Theodor W. Adorno. „Erfahrungsgehalt", in: Theodor W. Adorno. *Drei Studien zu Hegel. Gesammelte Schriften 5*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. p.295]. Ao seguirmos o texto da tradução espanhola, temos: "(...) en Hegel, el ser y el fundamento son 'determinaciones reflexivas', categorías inseparables del sujeto, como en Kant; y la suposición de la experiencia como un modo del ser, como algo presubjetivamente 'acontecido' o 'despejado' es, simplemente, incompatible con la forma en que Hegel aprehende la experiencia – como 'movimento dialéctico que la conciencia efectúa en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, hasta el punto de que el nuevo objeto verdadero brote ante ella a partir de él'." [Theodor W. Adorno. *Tres estudios sobre Hegel*. Tradução: Victor Sanchez de Zavala. 2ª ed. Madrid: Taurus, 1974. p.78]. Esse longo percurso que resolvemos traçar em nota sobre o conceito de *experiência* em Hegel a partir da leitura de Heidegger e da crítica de Adorno se justifica pelo fato de que nos parece que a perspectiva com que tal conceito surge na obra de Gadamer procura conciliar os termos que se opõem nesse debate. O texto de Adorno tem sua origem em uma conferência proferida pela primeira vez em Frankfurt, no dia 25 de outubro de 1958, momento em que Gadamer se dedicava à redação final de *Verdade e Método*. É certo que o professor de Heidelberg não estava presente no encontro da *Sociedade Hegel* em Frankfurt, mas de todo modo conhecemos o suspenso debate entre os dois professores por meio do relato da autobiografia intelectual gadameriana: „Er [Adorno] und ich [Gadamer] waren ja wohl wirklich recht große Gegensätze in Stil und Erscheinung und Gehabe. Gleichwohl denke ich an diesen Besuch nicht ohne Wärme zurück; meine höflich-freundliche Leitung der Sitzung hatte ihm so wohlgetan, daß er nachher geradezu auftaute. Wieder Jahre später, als seine Negative Dialektik erschienen war, beschloß ich – auf Anregung meiner Schüler – dazu einmal ausführlich Stellung zu nehmen. Ich hatte gelegentlich, während meiner Lektüre des Buches, meinen Schülern dargelegt, wie seltsam die dort versuchte Umbildung und Kritik Hegels mit dem Denkanliegen Heideggers konvergierte – nur daß die Anhänger der Frankfurter Schule eine seltsame Blindheit befällt, wenn sie das Reizwort ‚ontologisch' hören. Sie erkennen sich dann selber nicht wieder. Ich wollte das darlegen. Ich hoffte, vielleicht eine fruchtbare Diskussion auszulösen, und stand auf dem Bahnhof, vor Beginn einer Ferienreise, mit dem Buch im Gepäck, als mein Schüler Wiehl – zufällig ankommend – mir erzählte, der Rundfunk habe soeben den Tod Adornos bekanntgegeben. Ich war zu spät daran..." [Hans-Georg Gadamer. *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*. p.175-76]. "Adorno y yo éramos poco menos que lo opuesto el uno del otro, tanto en nuestro estilo y en nuestra apariencia, como en nuestro comportamiento. Sin embargo, guardo un recuerdo cálido de su visita. La cortesía y amabilidad de que hice gala en la conducción de la sesión le

produjeron una impresión tan grata que abandonó prácticamente todas sus reservas. Años más tarde, al producirse la aparición de su *Dialéctica Negativa*, me decidí – por iniciativa de mis alumnos – a pronunciarme detalladamente al respecto. Durante la lectura del texto, hice ocasionalmente exposición de la extraña manera en que la reestructuración y la crítica del pensamiento hegeliano allí perseguida convergían con los interesses fundamentales de la filosofía de Heidegger, lo que no obsta para que los partidarios de la Escuela de Frankfurt sufran el ataque de una extraña ceguera cuando escuchan el irritante vocablo 'ontológico'. Son entonces incapaces de reconocerse a sí mismos, que era lo que yo quería mostrar. Tenía la esperanza de suscitar, quizás, una discussión provechosa, cuando encontrándome en la estación del tren al comienzo de un viaje de verano con el libro en mi equipaje, uno de mis alumnos, Wiehl, que casualmente passaba por allí, me dijo que la radio acababa de anunciar la muerte de Adorno. Me había decidido demasiado tarde..." [Hans-Georg Gadamer. *Mis años de aprendizaje*. p.206-07]. Não é de espantar, portanto, que a leitura de Gadamer da obra de Hegel procure pelo movimento de incorporação do outro, da tradição, como um momento ao qual se integra a compreensão de si que, por sua vez, ao caminhar rumo ao desvencilhamento da alienação, deve reconhecer-se vinculada àquilo que passa pela negatividade da experiência, além de ser responsável pela transformação de si. [GW 3, 93]: „Es ist das Wesen des Geistes, das Entgegenstehende in das Eigene zu verwandeln, oder, wie Hegel es auszudrücken liebt, die Selbsterkenntnis im Anderssein zu vollbringen und auf diese Weise die Entfremdung aufzuheben." Na tradução para a língua inglesa da passagem, temos: "The essence of spirit lies in its capacity to transform what stands opposed to it into its own, or, as Hegel prefers to express it, to attain knowledge of itself in what is another and in this way, to transcend alienation." [Hans-Georg Gadamer. "Hegel and Heidegger", in: Hans-Georg Gadamer. *Hegels Dialectic*. New Haven and London: Yale University Press, 1976. p.107]. Logo, o que já nos advertia Adorno sobre o movimento dialético que a consciência efetuava sobre si mesma passa a ser compatível com a visão de Gadamer da idéia de *experiência*, uma vez que constitui dialeticamente o sujeito da própria experiência e funda como possibilidade movente o conhecimento irrevogavelmente incompleto de si. Gadamer nos apresenta, em um texto de 1973, sua leitura do conceito de *experiência* hegeliano [GW 3, 54]: „Aber das ist nun die Erfahrung, die das Selbstbewußtsein der Begierde machen muß, daß das, was allein ihm sein Selbstbewußtsein verschaffen kann, indem es sich selbst negiert, selber Selbstbewußtsein sein muß. Das heißt aber nicht nur, daß es frei ist, ihm das eigene Selbstbewußtsein aus freien Stücken zu bestätigen, sondern daß es auch frei ist, ihm seine Anerkennung zu verweigern." Lemos na tradução norte-americana: "But the experience which the self-consciousness of desire inevitably has is, after all, that that alone which by self-negation can give it self-consciousness, has to be self-consciousness itself. That means, however, that the second self-consciousness is not only free to voluntary confirm the self-consciousness of the first, but also to deny recognition of it." [Hans-Georg Gadamer. "Hegels Dialectic of Self-consciousness", in: Hans-Georg Gadamer. *Hegels Dialectic*. p.62]. Muito embora o projeto da hermenêutica filosófica gadameriana valorize a estrutura da negatividade presente no movimento inerente ao conceito de experiência hegeliano, as críticas do professor de Heidelberg ao pensamento de Hegel não ficam restritas apenas ao campo que reconhece o idealismo presente no *télos* do Absoluto. Outro grande entrave que a filosofia de Hegel apresenta à finitude e à historicidade radicais disseminadas em *Verdade e Método* localiza-se nos limites da autoconsciência que, de acordo com Gadamer, não foram superados por Hegel, a despeito do movimento especulativo. Em *Verdade e Método*, [VM, 399] "*Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se.* Todo saber-se procede de um dado histórico prévio, que com Hegel chamamos de 'substância', porque suporta toda opinião e comportamento do sujeito e, com isso, prefigura e delimita toda possibilidade de compreender uma tradição em sua alteridade histórica. A partir disso, a tarefa da hermenêutica filosófica pode ser caracterizada do seguinte modo: deve refazer o caminho da *Fenomenologia do espírito* hegeliana, até o ponto em que, em toda subjetividade, se mostre a substancialidade que a determina." [GW 1, 307] „*Geschichtlichsein heißt, nie im Sichwissen Aufgehen.* Alles Sichwissen erhebt sich aus geschichtlicher Vorgegebenheit, die wir mit Hegel ‚Substanz' nennen, weil sie alles subjektive Meinen und Verhalten trägt und damit auch alle Möglichkeit, eine Überlieferung in ihrer geschichtlichen Andersheit zu verstehen, vorzeichnet und begrenzt. Die Aufgabe der philosophischen Hermeneutik läßt sich von hier aus geradezu so charakterisieren: sie habe den Weg der Hegelschen Phänomenologie des Geistes insoweit zurückzugehen, als man in aller Subjektivität die sie bestimmende Substanzialität aufweist." A substancialidade determinante de que nos fala Gadamer nos obriga a pensar no dado histórico prévio que se

Já vimos que o projeto hermenêutico de Gadamer não estava preocupado em escutar os ecos da situação originária do *ser* do *ente* – tal como nos deparamos na leitura dos trabalhos de Heidegger – mas se volta para a experiência da negatividade capaz de ampliar as fronteiras primeiras da incompleta subjetividade finita. Ao voltar-se para o pensamento grego, do qual nunca perde a referência, conclui Gadamer que "(...) pela experiência dispomos expressamente daquilo que experimentamos, nos moldes de um conhecimento comum."[172] [VMII, 177]. É somente se mantivermos em vista esse percurso que poderemos compreender a crítica que Gadamer faz à carência de radicalidade histórica no conceito de experiência hegeliano, para além dos fatores que já ressaltamos em nota. Em *Verdade e Método* vemos o professor de Heidelberg defender que "Não resta dúvida de que para Hegel o caminho da experiência da consciência tem que conduzir necessariamente a um saber-se a si mesmo que já não tem nada diferente nem estranho fora de si. Para ele a consumação da experiência é a 'ciência', a certeza de si mesmo no saber. O padrão a partir do qual pensa a experiência é, portanto, o do saber-se.

---

integra à realidade efetiva do 'sujeito' e que, tal como o histórico por excelência, também nunca se deixa apreender por completo. Tal força sempre incompleta se faz ainda mais vigorante a partir do momento em que [VM, 385] "*A compreensão deve ser pensada menos como uma ação da subjetividade e mais como um retroceder que penetra num acontecimento da tradição*, onde se intermedeiam constantemente passado e presente. É isso que deve ser aplicado à teoria hermenêutica, que está excessivamente dominada pela idéia dos procedimentos de um método." [GW 1, 295] „*Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen,* in dem sich Verganganheit und Gegenwart beständig vermitteln. Das ist es, was in der hermeneutischen Theorie zur Geltung kommen muß, die viel zu sehr von der Idee eines Verfahrens, einer Methode, beherrscht ist." Ainda no texto de *Verdade e Método* podemos encontrar uma crítica mais contundente à falta de radicalidade do projeto filosófico hegeliano com relação ao tratamento da experiência [*Erfahrung*] que precisa, aos olhos de Gadamer, ser totalmente desvinculada do sistema do saber absoluto: [VM, 465] "A dialética da experiência tem sua própria consumação não num saber concludente, mas nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência." [GW 1, 361] „Die Dialektik der Erfahrung hat ihre eigene Vollendung nicht in einem abschließenden Wissen, sondern in jener Offenheit für Erfahrung, die durch die Erfahrung selbst freigespielt wird." Ainda nesse sentido, o professor da Universidade de Freiburg Hans-Helmut Gander prefere definir a relação entre o conceito hegeliano de experiência e a proposta da experiência hermenêutica como uma forma de continuação resistente, ou uma resistência tensa à mera continuação irrefletida. De todo modo, fica claro, nos termos da própria hermenêutica, a ampliação do movimento ontológico da experiência [*Erfahrung*] proposto por Gadamer. [Cf.: Hans-Helmut Gander. „Hermeneutik und historisches Verstehen", in: István M. Fehér (Hrg). *Kunst, Hermeneutik und Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts.* p.126: „Die Struktur des wirkungsgeschichtliches Bewußtseins bestimmt Gadamer in einer Art widerständiger Anknüpfung an Hegels dialektischen Erfahrungsbegriff als hermeneutische Erfahrung"]. Agora podemos melhor apreender que a abertura à negatividade da experiência reivindicada por Gadamer é condição necessária ao caminho ontológico processual do *vir-a-ser* que se constrói na *ação* formadora, e não por meio do acúmulo formal e ideal dos termos da *Bildung* clássica. Ainda sobre o caráter negativo da experiência hermenêutica, remetemos o leitor para a segunda seção da próxima parte deste estudo, na qual se enfrenta o movimento dialético presente no pensamento de Gadamer.

[172] GW 2, 149: „In ihr aber entspringt das ausdrückliche Verfügen über das so Erfahrene in der Weise des Wissens des Allgemeinen."

Por isso a dialética da experiência deve culminar na superação de toda experiência, que se alcança no saber absoluto, isto é, na identidade absoluta de consciência e objeto. A partir daí poderemos compreender por que não faz justiça à consciência hermenêutica a aplicação que Hegel faz à história, na medida em que considera que a história estaria absorvida na autoconsciência absoluta da filosofia."[173] [VM, 464-65]. Disso resulta a fraqueza do foco da subjetividade em que a experiência nos mostra quão densamente entranhados encontram-se os nossos próprios juízos prévios. A historicidade da existência humana é um movimento dialeticamente inconcluso e dialogicamente inabarcável entre a singularidade da existência finita e a tradição que nos interpela. É o acontecer da tradição, que nos chega pela via da experiência, o movimento responsável por vincular a existência finita ao mundo, sem a qual viveríamos na impossibilidade da atribuição de *sentido*. A *consciência da efetuação da história*, que apresentamos como correlata ao movimento da *experiência*, é marcada por uma abertura à tradição que joga a singularidade finita no espaço já marcado, muito embora indefinido, das possibilidades. E é nesse espaço que Gadamer inscreve a tarefa das ciências humanas, das quais não se dissocia o projeto de uma ciência das experiências[174], em que a verdade é possível como confirmação histórica dos efeitos [*Wirkung*] passados na realidade [*Wirklichkeit*] presente. A face oposta do princípio ontológico da experiência [*Erfahrung*] nos é revelada pela incapacidade de se deixar perceber na efetuação do passado e continuar operando com a unidade quase monádica e psicologizada das vivências subjetivas[175] [*Erlebnis*].

---

[173] GW 1, 361: „Nach Hegel ist es frei notwendig, daß der Erfahrung des Bewußtseins zu einem Sichwissen führt, das überhaupt kein Anderes, Fremdes mehr außer sich hat. Für ihn ist die Vollendung der Erfahrung die ‚Wissenschaft', die Gewißheit seiner selbst im Wissen. Der Maßstab, unter dem er Erfahrung denkt, ist also der des Sichwissens. Daher muß die Dialektik der Erfahrung mit der Überwindung aller Erfahrung enden, die im absoluten Wissen, d.h. in der vollständigen Identität von Bewußtsein und Gegenstand erreicht ist. Wir werden von da aus begreifen können, warum die Anwendung, die Hegel auf die Geschichte macht, indem er sie im absoluten Selbstbewußtsein der Philosophie begriffen sieht, dem hermeneutischen Bewußtsein nicht gerecht wird."

[174] Podemos comprovar o interesse de Gadamer pela defesa de uma ciência da experiência a partir do texto manuscrito do primeiro esboço, datado de 1956, da obra que posteriormente viria a receber o título de *Verdade e Método*. De acordo com o manuscrito depositado na Biblioteca de Heidelberg, „Allein, der Anerkennung dieses Zusammenhangs steht aber das entgegen, was die Geisteswissenschaften mit den Naturwissenschaften verbindet und worin sie sich von der idealistischen Philosophie gerade scheiden: Sie wollen echte Erfahrungswissenschaften sein und keine Metaphysik, auch keine philosophische Konstruktion der Weltgeschichte." [Hans-Georg Gadamer. „Wahrheit und Methode. Der Anfang der Urfassung. (ca. 1956)", in: *Dilthey-Jahrbuch*, 8, 1992-1993. p.132].

[175] A distância que o caráter de experiência guarda com relação à dimensão subjetivizada do conhecimento é reforçada em um interessante comentário de Giorgio Agamben, no qual nos apoiamos para associarmos ao projeto filosófico Gadameriano – com ainda mais propriedade – a herança do *senso communis* e a prerrogativa humana da construção dos juízos sobre o mundo. "A idéia de uma experiência separada do conhecimento", informa-nos Agamben, "tornou-se para nós tão estranha a ponto de esquecermos que, até o nascimento da

No pólo oposto, o próprio passado se nos apresenta como um horizonte que nos interpela e que, assim, reivindica a sua reavaliação presente. Voltemos a nos apoiar em Ricoeur, com quem vemos que a tradição "(...) significa que a distância temporal que nos separa do passado não é um intervalo morto, mas sim uma *transmissão geradora de sentido.* Antes de ser um depósito inerte, a tradição é uma operação que só se compreende dialeticamente no intercâmbio entre o passado interpretado e o presente interpretante."[176] Isso mostra que a consciência histórica reivindicada pela historicidade da experiência não diz respeito apenas ao passado, mas também concerne à compreensão do presente e aos 'horizontes de expectativa' futuros, tanto que ela própria tem a estrutura da experiência.[177] E tal *experiência* [*Erfahrung*] vem à

---

ciência moderna, experiência e ciência possuíam cada uma o seu lugar próprio. E não só: distintos eram também os sujeitos de que lançavam mão. Sujeito da experiência era o *senso comum*, presente em cada indivíduo (é o 'princípio que julga' de Aristóteles e a *vis estimativa* da psicologia medieval, que não são ainda o que chamamos de bom senso), enquanto que o sujeito da ciência é o *nous* ou intelecto agente, que é separado da experiência, 'impassível' e 'divino' (aliás, para sermos precisos, o conhecimento não possuía nem mesmo um sujeito no sentido moderno de um *ego*, mas, ao contrário, era o próprio indivíduo o *sub-jectum* no qual o intelecto agente, único e separado, realizava o conhecimento)." [Giorgio Agamben. *Infância e História. Destruição da experiência e origem da história.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. p.26]. No império sufocante da técnica, ainda nos lembra Gadamer que "(...) quanto mais racionais são as formas de organização da vida, tanto menos se pratica e ensina o uso individual do senso comum." [Hans-Georg Gadamer. "Teoria, Técnica e Prática", in: Hans-Georg Gadamer. *O mistério da saúde. O cuidado da saúde e a arte da medicina.* Lisboa: Edições 70, 2002. p.25]. Ou seja, temos que a consumação técnica do mundo procura absorver a ética no domínio da racionalidade instrumental. No limite, uma tentativa de convergência para o impessoal e atemporal.

[176] Paul Ricoeur. *Tempo e Narrativa.* Tomo 3. Campinas: Papirus, 1997. p.379.

[177] VM, 453: "O que precisamos reter para a análise da consciência da história efeitual é exatamente isso: ela tem a estrutura da *experiência.*"; GW 1, 352: „Genau das ist es, was wir für die Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein festhalten müssen: es hat die Struktur der *Erfahrung.*" O comentador brasileiro da obra gadameriana Luiz Rohden defende uma tese bastante interessante, segundo a qual "Gadamer mesmo, no final de sua vida, enfatiza a importância e o sentido da experiência da obra-de-arte e minimiza o conceito de efetuação da história, o que atesta realmente que é a experiência o traço central da hermenêutica gadameriana e, por isso, para nós, um princípio da hermenêutica filosófica. Nossa posição consiste em defender que a releitura de Hegel se faz pelo princípio da experiência com o qual Gadamer propôs-se a reinterpretar o método dialético, não pela *Wirkungsgeschichte* apenas." [Luiz Rohden. *Hermenêutica Filosófica. Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem.* p.91]. O argumento de Rohden pode ser comprovado por meio de uma entrevista concedida por Gadamer, aos 96 anos, a Jean Grondin. Nela, vemos o filósofo fazer uma retrospectiva madura de sua obra e defender que "Assim sendo, eu responderia a sua pergunta dizendo que, desde o início, tratava-se para mim do seguinte: o estudo da filosofia deveria ser mais do que uma reflexão acerca das ciências. Ele deveria pôr a descoberto também a experiência da arte e sua proximidade ao questionamento filosófico. Esta permaneceu, ao fundo, minha tarefa, ainda que, naturalmente, através de longos desvios." [Hans-Georg Gadamer. "Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história da efetuação", in: Custódio Luís Silva de Almeida, Hans-Georg Flickinger & Luiz Rohden. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer.* p.204]. No texto da transcrição original da entrevista, acompanhamos: „So würde ich Ihre Frage beantworten, daß es mir von vornherein um dieses ging: Das Studium der Philosophie sollte mehr sein als eine Reflexion über die Wissenschaften. Es sollte auch die Erfahrung der Kunst und ihre Nähe zur philosophischen Fragestellung freilegen. Das ist um Grunde meine Aufgabe geblieben, wenn auch natürlich auf langen Umwegen." [Hans-Georg Gadamer. „Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte" (1996), in: Jean Grondin (hrsg).

tona com a força do *acontecer* [*Geschehen*] [GW 1, 358], por meio da qual se amplia o conhecimento de si e da qual não se dissocia a responsabilidade ética[178] inerente ao esforço nunca totalizável da compreensão.

Gadamer-Lesebuch. p.281]. Tal posição, no entanto, não invalida a nossa idéia de que, em *Verdade e Método*, o conceito de *efetuação da história* constitui um importante ponto condensador do movimento da obra de 1960 e reforça o esforço que fazemos ao sublinhar a negatividade da experiência como uma das marcas mais significativas da postura hermenêutica gadameriana.

[178] Podemos dizer que em *Verdade e Método* a relação que se estabelece entre o geral e o particular em que se espelha o compreender encontra-se apoiada nos problemas levantados por Gadamer no que diz respeito à ética aristotélica, tal como já começamos a apresentar a partir do curso de Heidegger mencionado no começo desta primeira parte. Nosso autor sustenta que "Aristóteles continua sendo socrático na medida em que conserva o saber como um momento essencial do ser ético (...)" [VM, 413-14; GW 1, 319: „Aristoteles bleibt soweit Sokratiker, daß er das Wissen als ein Wesensmoment des sittlichen Seins festhält (...)"], de forma que as ciências que se ocupam do conhecimento do homem sobre si mesmo passam integrar o campo do saber ético. Lembra-nos Gadamer da distinção que podemos ressaltar, a partir da *Ética a Nicômaco*, na diferenciação posta por Aristóteles ao relacionar o saber ético – ou a atitude ética [„sittliche Haltung": GW 3, 400] – que caracteriza a *phronésis* em contraposição ao conhecimento teórico e "científico" da *Epistéme*, que se encontra relacionada com a invariabilidade de seu objeto e com a universalidade analiticamente demonstrável de suas premissas. Ao voltar-se inclusive para si, o saber ético "(...) se distingue claramente do comportamento teórico da *Epistéme*." [PCH, 51]. Se nos detivermos com um pouco mais de cautela no texto do pensador da antigüidade clássica, iremos perceber que a relação que podemos estabelecer entre os conceitos de *práxis* e *phronésis* em Aristóteles parte dos problemas atinentes ao uso da razão bem como à natureza do padrão que a determina. [Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, in: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Livro VI, 1, p.216]. Sendo, para Aristóteles, a alma composta de duas partes, "uma dotada de razão e outra irracional" [Idem, p.216], é sobre a primeira que se colocam duas possibilidades frente à atitude contemplativa: a invariabilidade das coisas, que não deixa espaço para o pensamento deliberativo, ou a variabilidade que caracteriza o movimento, a partir do momento em que a potência se transforma em ato. Se, de acordo com o pensamento aristotélico, o ser humano não pode ficar restrito à fixidez do ato, mas se define pela potência do movimento do vir-a-ser, as preocupações de ordem ética se debruçariam sobre o arco que se estabelece na relação potência-ato. O campo das deliberações, em meio ao qual o pensamento pode visar a uma finalidade prática, não é dado pelo ato consumado, mas pela potência em suspensão projetada. A *práxis* não se relaciona, portanto, com os acontecimentos passados, mas sim com o porvir, onde podem repercutir as escolhas, as deliberações. Mas se ao movimento da ação das coisas variáveis podemos associar o par ato-potência – à potência podemos atribuir uma certa universalidade ou amplitude que caracterizam a projeção potencial – e a *práxis* encontra-se relacionada com a particularidade que subjaz às escolhas, a *phronésis* acaba por adquirir uma matriz de ordem prática, onde a díade particular-universal pode perder parte de seu contorno ao assumir um entrosamento lógico, em que só se chega ao universal por meio do particular, como no caso de "um decreto [que] é algo a ser cumprido sob a forma de um ato individual." [Idem, Livro VI, 8, p.233]. Esse individual não pode ficar a cargo da ciência. Aqui, a experiência da solidariedade comunal da *práxis* – à qual não se opõe a *theoria* – é conduzida pela reflexão do saber da *phrónesis*. Uma vez dissociada das articulações científico-universais, a *phronésis* é, em certo sentido, uma *práxis*, à qual se identifica o conhecimento de si. Só assim podemos melhor entender a relação da filosofia de Gadamer com os ensinamentos de Aristóteles: em *Verdade e Método* lemos que "O saber ético contém por si mesmo um certo tipo de experiência. Veremos inclusive que esta é talvez a forma fundamental da experiência, frente a qual toda outra experiência já é uma alienação, para não dizer uma desnaturalização." [VM, 424; GW 1, 328: „Denn das sittliche Wissen enthält selbst eine Art der Erfahrung in sich, ja, wir werden noch sehen, daß dies vielleicht die grundlegenden Form der Erfahrung ist, der gegenüber alle andere Erfahrung schon eine Verfremdung, um nicht zu sagen Denaturierung darstellt"]. A matriz ética da antigüidade grega corrobora, portanto, com a dissociação da

Diz-nos Gadamer, logo na introdução de *Verdade e Método*, que "Se no que se segue demonstrarmos quanto *acontecer* atua em toda *compreensão* e quão pouco a consciência histórica moderna consegue debilitar as tradições em que nos encontramos, isso não significa baixar diretrizes para as ciências ou para a prática da vida, mas, sim, o esforço em corrigir uma falsa concepção sobre o que são essas ciências."[179] [VM, 32]. Não deixemos de notar que, nessa passagem, o agir de que nos fala o autor é a tradução de *wirken*, termo inscrito na idéia de *Wirkung*. Portanto, estamos sempre marcados pelo efeito pluridirecional da ação histórica, que se mistura à rede complexa de efeitos das mais variadas tradições e dos efeitos provenientes da compreensão de tais tradições: "A compreensão é uma forma de efeito, e se sabe a si mesma como tal efeito"[180] [VM, 447], algo que nos remete diretamente ao legado da herança heideggeriana. Logo, não se trata mais de reconstruir o passado no sentido de que o presente saberia mais sobre ele do que os seus protagonistas, mas sim de que as interpretações são inscritas historicamente, tanto que a compreensão sempre se dá nos termos da diferença, e não da superioridade linear. Só assim podemos sentir que "A redução hermenêutica à opinião do autor é tão inadequada quanto a redução à intenção dos agentes, no caso dos acontecimentos históricos."[181] [VM, 487]. Assim como a *mens auctoris* não consegue dar conta do sentido de um texto que ficaria, desse modo, preso às fronteiras das intenções autorais conscientes, em meio à efetuação da história que pode passar desapercebida pela limitada existência, também a hermenêutica não pode conseqüentemente se contentar com o comportamento subjetivo que, no limite, não passa de um espelho deformante. Até mesmo porque a própria tradição, que não se restringe às marcas individuais da presença singular no mundo mas ganha força ao ser revigorada na mediação temporal, até mesmo ela deve nos interpelar com uma certa distância ou estranhamento para que seja reconhecida como alheia às fronteiras subjetivas, como desejo de alargar as marcas maleáveis da inescapável finitude. Ao refletir sobre o intuito de sua obra, reconhece Gadamer que "A tese de meu livro é, pois, que o momento histórico-efeitual é e permanece efetivo e atuante em toda compreensão da tradição, mesmo onde a metodologia das

---

experiência [*Erfahrung*] do padrão metódico das ciências da natureza, ao mesmo tempo em que associa o conhecimento de si à implicação moral da presença e da ação do homem no mundo.

[179] GW 1, 3: „Wenn im folgenden nachgewiesen werden wird, wieviel *Geschehen* in allem *Verstehen* wirksam ist und wie wenig durch das moderne historische Bewußtsein die Traditionen, in denen wir stehen, entmächtigt sind, so werden damit nicht etwa den Wissenschaften oder Praxis des Lebens Vorschriften gemacht, sondern es wird versucht, ein falsches Denken über das, was sie sind, zu berichtigen."

[180] GW 1, 346: „Das Verstehen erweist sich als eine Weise von Wirkung und weiß sich als eine solche Wirkung."

[181] GW 1, 379: „Die hermeneutische Reduktion auf die Meinung des Urhebers ist ebenso unangemessen wie bei geschichtlichen Ereignissen die Reduktion auf die Absicht der Handelnden."

modernas ciências históricas ganhou espaço, e transforma em 'objeto' aquilo que veio a ser historicamente, o que foi transmitido historicamente, que se deve 'estabelecer' como a um dado experimental – como se a tradição fosse estranha e, humanamente falando, incompreensível enquanto objeto da física. / A partir daí, da maneira que eu uso, justifica-se uma certa ambigüidade no conceito da consciência histórico-efeitual [da efetuação da história]. Sua ambigüidade consiste em que por ele se designa, por um lado, a consciência, ativada no curso da história e determinada pela história, e por outro, uma consciência do próprio ser ativado e ser determinado."[182] [VM, 20-21]. Mas temos de seguir na radicalidade do princípio hermenêutico, e afirmar que a tese consciente da obra, é bem verdade, dá conta parcialmente dela, de modo que nos vemos obrigados a reafirmar que assim como o texto de *Verdade e Método* se inscreve no diálogo com a tradição filosófica, sobretudo com o redirecionamento ontológico da tradição hermenêutica, também ele mantém um profícuo diálogo com a situação de seu tempo encarada por um humanista que ainda enxerga algum valor de verdade na reivindicação moral de valores pretéritos que não poderiam ser queimados na fogueira das cinzas que restavam das Guerras. Em suma, tanto a obra quanto a ação de seu efeito devem ser consideradas como indistintas na determinação de seu *sentido*. No entanto, assevera Gadamer, "A consciência da história-efeitual [efetuação da história] é finita em um sentido tão radical que o nosso ser, efetivado no todo conjunto de nossos envios de destino, sobrepuja de maneira essencial o seu saber sobre si mesmo."[183] [VM, 21]. Se o *ser* sobrepuja o *saber* sobre si, a consciência histórica, quase que paradoxalmente, não pode dar conta de sua participação humana na *historicidade* do *acontecer*. Só assim a *efetuação da história* se explica como força dominante, de modo a denunciar a deformação do *espelho da subjetividade*, outrora tido como suficiente e cristalino.

---

[182] GW 2, 443-44: „Die These meines Buches ist nun, daß das wirkungsgeschichtliche Moment in allem Verstehen von Überlieferung wirksam ist und wirksam bleibt, auch wo die Methodik der modernen historischen Wissenschaften Platz gegriffen hat und das geschichtlich Gewordene, geschichtlich Überlieferte zum ‚Objekt' macht, das es ‚festzustellen' gilt wie einen experimentellen Befund – als wäre Überlieferung in dem selben Sinne fremd und, menschlich gesehen, unverständlich wie der Gegenstand der Physik. / Von da aus rechfertig sich eine gewisse Zweideutigkeit in dem Begriff des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins, wie ich ihn gebrauche. Die Zweideutigkeit desselben besteht darin, daß damit einerseits das im Gang der Geschichte erwirkte und durch die Geschichte bestimmte Bewußtsein, und andereseits ein Bewußtsein dieses Erwirkt- und Bestimmtseins selber gemeint ist."

[183] GW 2, 444: „Das wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist in einem so radikalen Sinne endlich, daß unser im Ganzen unser Geschicke gewirktes Sein sein Wissen von sich wesensmäßig überragt."

Segunda Parte

O NÚCLEO DIALÉTICO DO DIALOGISMO LINGÜÍSTICO

> „ ‚Was sind Worte – Worte! – Der Blick ihres himmlischen Auges sagt mehr als jede Sprache hienieden. Vermag denn überhaupt ein Kind des Himmels sich einzuschichten in den engen Kreis, den ein klägliches irdisches Bedürfnis gezogen?' "[1]
> [E. T. A. Hoffmann. „Der Sandmann"]

I. Da convocação do *logos* e da disposição do *pathos*

Para que possamos apreender a densidade temporalmente finita própria à consciência da efetuação da história e compreender, na teoria hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, como o nosso ser sobrepuja, sempre, seu saber sobre si, precisamos desenvolver a idéia de que o pensamento gadameriano não se centra no princípio moderno da *ratio*, mas na preeminência do vigor contemporâneo da efetividade do *logos*. Ora, a hermenêutica filosófica nos lembra que a distinção clássica feita por Aristóteles entre os homens e os outros seres igualmente compostos de matéria e atualizadores da potência que marca o devir, o princípio movente da vida, reconhece no *logos* grego a força caracterizadora da vitalidade humana, cujas determinações posteriormente se encobrem restritiva e equivocadamente sob o conceito latino de *ratio*. Já para os gregos, o homem é marcadamente o ser realizador da potencialidade inscrita no *logos*. Essa é a direção que não apenas distingue o homem – como um ser dotado de *logos* – dos outros animais, mas também, como veremos com maior vagar adiante, acaba por conferir a tônica da perspectiva que nosso autor assume ao articular a possibilidade da dimensão universal atribuída

---

[1] "'Ora, palavras, de que servem as palavras? O seu olhar paradisíaco diz mais do que qualquer idioma. Acaso uma criatura do céu há de se nivelar ao estreito círculo traçado pela precária necessidade terrena?' " [Ernst Theodor Amadeus Hoffmann. "O homem de areia", in: Italo Calvino (org). *Contos fantásticos do século XIX: o fantástico visionário e o fantástico cotidiano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.75].

ao projeto ontológico da hermenêutica como a abertura dialógica [donde o *logos*] à lingüisticidade do outro e da compreensão do mundo. É o próprio Gadamer que nos lembra em *Verdade e Método* que "(...) Aristóteles já havia chamado atenção para o verdadeiro caráter ontológico [*Seinscharakter*] da linguagem."[2] [VMII, 91]. E, em outro texto, ainda assevera: "É de Aristóteles a definição clássica do homem como o ser vivo que possui *logos*. Na tradição do Ocidente, essa definição foi canonizada com a forma [tomada na forma canônica]: o homem é o *animal racional*, o ser vivo racional, o ser que se distingue de todos os outros animais pela capacidade de pensar. A palavra grega *logos* foi traduzida *no* sentido de razão ou pensar. Na verdade, a palavra significa também e sobretudo: linguagem."[3] [VMII, 173]. Eis que tropeçamos aqui nas pedras que marcam o desenvolvimento da terceira e última das partes de *Verdade e Método*: a *linguagem* que assinala a possibilidade da *compreensão* vir se associar ao trabalho filosófico de destronamento do império moderno das suficiências moral, epistemológica e ontológica da racionalidade subjetiva. Ou seja, ao ouvirmos o clamor da idéia grega de *logos*, podemos vislumbrar na existência um ponto condensador da postura ontológica da hermenêutica, ao qual devemos atribuir, simultaneamente, um potencial ético, a partir do momento em que aos homens lhes foi associada a capacidade de conhecer as expectativas e experiências pretéritas e alheias, por meio das quais pode-se tracejar um comportamento 'ajuizado' de mundo. É esse o vigor latente da comunicação dialógica que permite a conformação de um terreno comum entre os partícipes da conversa. Gadamer trilha por essas dimensões do humano a partir da constatação, firmada no confronto com a filosofia grega, de que "o homem é um ser vivo dotado de linguagem."[4] [VMII, 174]. Ou ainda, como amplia logo em seguida: "A linguagem é, pois, o centro do ser humano, quando considerado no âmbito que só ela consegue preencher: o âmbito da convivência humana, o âmbito do entendimento, do consenso crescente, tão indispensável à vida humana como o ar que respiramos. Realmente o homem é o ser que possui linguagem, segundo a afirmação de Aristóteles. Tudo que é humano deve poder ser dito entre nós."[5] [VMII, 182]. Nesse momento, já devemos começar a

---

[2] GW 2, 74: „Schon Aristoteles hat, wie mir scheint, auf den wahren Seinscharakter der Sprache hindeutet (...)."

[3] GW 2, 146: „Es gibt eine klassische Definition des Wesens des Menschen, die Aristoteles aufgestellt hat, wonach er das Lebenwesen ist, das *Logos* hat. In der Tradition des Abendlandes wurde diese Definition in der Form kanonisch, daß der Mensch das *animal rationale*, das vernünftige Lebenwesen, d. h. durch die Fähigkeit des Denkens von den übrigen Tieren unterschieden sei. Man hat also das griechische Wort *Logos* im Sinne von Vernunft bzw. Denken wiedergegeben. In Wahrheit heißt das Wort auch und vorwiegend: Sprache."

[4] GW 2, 146: „der Mensch ist das Lebewesen, das Sprache hat."

[5] GW 2, 154: „So ist die Sprache die wahrhafte Mitte des menschlichen Seins, wenn man sie nur in dem Bereich sieht, den sie allein ausfüllt, dem Bereich menschlichen Miteinanderseins, dem Bereich der

apresentar uma prerrogativa importante para a nossa leitura do texto de Gadamer, qual seja: a linguagem é vista como o ponto nodal da existência humana tendo em vista que a convivência intersubjetiva é possibilitada pela compreensão das experiências do outro e daquilo que ele externa por seu intermédio. Acançemos, no entanto, com alguma cautela.

Muitos dos comentadores da filosofia hermenêutica gadameriana sublinham o fato de que foi o próprio Gadamer um dos primeiros a reconhecer a insuficiência de seu projeto publicado em 1960, no que diz respeito ao tratamento apressado dado ao problema da centralidade da linguagem, encarada como *medium* da experiência hermenêutica ao longo da terceira – e mais rápida – das partes de *Verdade e Método*. Por ocasião de uma longa entrevista, Gadamer afirma retrospectivamente que "Nos gregos, pelo contrário, era possível recorrer à experiência cotidiana do mundo. Foi isso que me levou a considerar o papel abrangente da linguagem. É claro que, ao mesmo tempo, permaneci consciente – e com isso respondo a sua pergunta – de que a 3ª parte de *Verdade e Método* era rascunho, apenas não dizendo tudo, tal como tinha diante de meus olhos."[6] Na confissão retrospectiva de Gadamer a seu aluno Jean Grondin, reconhecemos não apenas a presença dos princípios que norteiam a sua própria concepção de linguagem – como a idéia de que algo sempre permanece *não dito* naquilo que já foi proferido, ponto este que teremos a oportunidade logo mais à frente de esmiuçar –, como também somos levados a percorrer outros escritos que ora antecedem, ora sucedem à primeira edição de *Verdade e Método*, para que possamos dar conta do espaço central que a linguagem ocupa na teoria hermenêutica. De toda forma, já podemos considerar como um ponto válido de partida a não dissociação da linguagem com relação à experiência cotidiana do mundo. Gadamer procura, assim, atribuir à *Erfahrung* a condição estritamente humana inscrita no *logos*. Com isso a experiência traz, consigo, as fronteiras do que pode ser dito. Antes de prosseguirmos com a análise das conseqüências dessa tese devemos nos voltar, aqui mais do que nunca, para os textos do nosso autor que ultrapassam os limites inicialmente traçados na

---

Verständigung, des immer neu anwachsenden Einverständnisses, das dem menschlichen Leben so unentbehrlich ist wie die Luft, die wir atmen. Der Mensch ist wirklich, wie Aristoteles es gesagt hat, das Wesen, das Sprache hat. Alles, was menschlich ist, sollen wir uns gesagt sein lassen."

[6] Hans-Georg Gadamer. "Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história de efetivação", in: Custódio Luís Silva de Almeida, Hans-Georg Flickinger & Luis Rohden. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. p.206. Na transcrição original da entrevista concedida a Grondin, lemos: „Bei den Griechen konnte man dagegen auf die alltägliche Welterfahrung zurückgehen. Das führte mich auf die umfassende Rolle der Sprache. Freilich war mir dabei bewußt, und damit komme ich zur Antwort auf Ihre Frage, daß der 3. Abschnitt von *Wahrheit und Methode* nur eine Skizze war und nicht alles so sagte, wie ich es eigentlich im Auge hatte." [Hans-Georg Gadamer. "Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte" [1996], in: Jean Grondin (Hrsg). *Gadamer-Lesebuch*. p.282].

obra de 1960. Certo é que Gadamer, à revelia do pai, dedica toda a sua vida às reflexões próprias às ciências do 'palavreado'.[7] Para tais ciências, que mantêm vivo o interesse pela experiência cotidiana e continuada do mundo, "Não se trata de nenhuma coincidência o fato de que a palavra grega 'Logos' signifique tanto o enunciado quanto o motivo, a razão [*Grund*]"[8], informava-nos Gadamer já em seu trabalho de juventude sobre a ética dialética de Platão, datado do ano de 1931. O reconhecimento de que o isolamento do princípio lógico da razão, dominante na filosofia da modernidade, deveria ser abalado em nome do campo semântico mais amplo que o termo *logos* recebia no seu contexto aristotélico e que, como tal, poderia fazer sentido ao se posicionar em diálogo com o mundo presente foi despertado em Gadamer por Martin Heidegger, já nos encontros de Freiburg por ocasião dos seminários ocorridos em 1923, que já tivemos a oportunidade de mencionar. Confessa-nos nosso autor que "É bem conhecido o fato de que o homem é chamado de ser vivo racional, de '*animal rationale*'. Pelo menos é isso o que se aprende nas aulas de filosofia, e eu me lembro quando eu tinha 23 anos de idade e Heidegger abriu os meus olhos pela primeira vez para o fato de como era extremamente enganoso [*irreführend*] traduzir o termo '*logos*' dessa passagem de Aristóteles por '*rationale*' e, assim, definir o homem como um ser racional. O contexto dessa passagem não deixa dúvidas. Fala-se [*Rede*] que no caso dos pássaros a natureza chegou a tal ponto, que eles indicam aos outros onde há perigo e comida por meio de sinais. Com os humanos, no entanto, a natureza deu um passo à frente. Ela lhes concedeu o '*logos*', ou seja, a possibilidade de indicar algo por meio das sentenças, das palavras [*Worte*]."[9] Era ao núcleo dessa possibilidade que Gadamer se

---

[7] Esse era o termo pejorativo com o qual o pai de Gadamer se referia à atividade profissional do filho. Nas palavras do químico de Breslau, o filho se ocupava, lamentavelmente, com as "(...) ciencias del 'palabreo'." [Cf.: Jean Grondin. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía.* p.38]. Gadamer ainda nos relata que seu pai, de forma contrária a ele, não era muito amigo dos "conhecimentos livrescos" tal como postulados pelos chamados "professores charlatães" [VMII, 545; GW 2, 479: „Bücherwissen"; „Schwätzprofessoren"]. De todo modo, passa a ser importante registrarmos já aqui o que o pai percebia na dedicação do filho: na centralidade das palavras residia o esforço teórico, desde a época de estudante, do jovem Gadamer.

[8] GW 5, 23: „Es ist kein Zufall, daß den Griechen ‚Logos' ebensosehr das Ausgesprochene wie den Grund bedeutet (...)."

[9] GW 8, 351: „Da ist es bekanntlich so, daß der Mensch das vernünftige Lebewesen, das ‚animal rationale', gennant wird. So lernte man es auch im philosophischen Unterricht, und ich errinere mich, wie ich dreiundzwanzig Jahre war und zum ersten Male durch Heidegger die Augen dafür geöffnet bekam, daß es außerordentlich irreführend ist, an der Aristoteles-Stelle ‚Logos' mit ‚rationale' zu übersetzen und den Menschen als das Vernunftwesen zu definieren. Der Zusammenhang der Stelle ist ganz eindeutig. Es ist davon die Rede, daß die Natur bei den Vögeln so weit gekommen ist, daß sie sich mit Signalzeichen gegenseitig Gefahr oder auch Futter anzeigen. Beim Menschen dagegen sei die Natur einen Schritt weiter gegangen. Sie habe ihm den ‚Logos' gegeben, das heißt die Möglichkeit, etwas durch Worte zu zeigen." Sobre as conseqüências implícitas na tradução do termo plural *Worte*, o leitor pode encontrar uma explicação mais detida nas páginas que seguem.

voltava para corrigir o erro indutor do princípio que substituíra a explicitação do motivo das sentenças pela forma racional do pensamento adequado ao mecanismo rigoroso da certeza.

Gadamer reconhece, ainda na definição de Aristóteles, a forma em gérmen do acordo primordial entre os homens, inscrita no ato do encontro posto em potencialidade através da linguagem. Assim, toda forma de comunicação e de transmissão das experiências de vida efetiva-se a partir do reconhecimento mútuo de suas possibilidades significativas. Nesse movimento de partilha do que se encontra às margens do presente, constata-se o jogo mediador de polaridades não excludentes, em que distanciamento e proximidade se complementam no estranhamento de si e na ação de determinação do sentido. "E assim Aristóteles tem razão [*sic*] [*hat recht*], quando distingue os homens dos animais, já que os homens possuem linguagem"[10], continua a defender o professor de Heidelberg frente aos alunos de sua Universidade em 1985. Ou seja, os contornos da própria condição humana, na perspectiva da hermenêutica filosófica, são perpassados por esse potencial característico de lingüisticidade da humanidade; daí ser necessário escutar a filosofia dos gregos nos tempos em que a acepção latina da *ratio* sufoca a amplitude de sentido que o *logos* encerra.[11] Gadamer não está preocupado

---

[10] GW 10, 326: „Und doch hat Aristoteles recht, wenn er den Menschen gegenüber den Tieren dadurch auszeichnet, daß der Mensch die Sprache hat (...)."

[11] Jeanne Marie Gagnebin nos lembra, no texto de uma de suas aulas sobre linguagem, memória e história, que "(...) *logos* significa, indistintamente, ambos os conceitos, que não há, portanto, linguagem sem uma racionalidade nela inscrita, nem razão que não se possa dizer e se explicitar em palavras. Cabe também ressaltar aqui, já que estamos nas etimologias, que a palavra 'infância' não remete primeiro a uma certa idade, mas, sim, àquilo que caracteriza o início da vida humana: a incapacidade, mais, a ausência de fala (do verbo latim *fari*, falar, dizer e do seu particípio presente, *fans*). A criança, o *in-fans* é primeiro aquele que não fala, portanto aquele animal monstruoso (como dizia Lyotard), no sentido preciso de que não tem nem rugido, nem canto, nem miar, nem latir, como os outros bichos, mas que tampouco tem o meio de expressão próprio de sua espécie: a linguagem articulada." [Jeanne Marie Gagnebin. *Sete Aulas sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p.172]. No entanto, argumentamos que Gadamer reconhecia na armadura estrutural da filosofia da modernidade um projeto fadado ao sufocamento do outro – e, por extensão, do passado – nesse jogo cego de determinação suficiente da racionalidade particular e subjetiva. Todo o esforço da hermenêutica gadameriana se concentra no reconhecimento do diálogo proporcionado pela potencialidade lingüística, pela comunidade do *logos*, com a qual já Aristóteles definia a presença do homem no mundo. Desse modo, não se deixa de admitir a inscrição de uma dose de racionalidade na articulação do pensamento humano, mas sim, procura-se dissolver a aparente polaridade dos termos para marcar a presença do alheio na determinação do sentido presente e das fronteiras – até mesmo racionais – de si. De acordo com o hermeneuta, já quase octagenário, tal como lemos em um texto que se volta para a filosofia grega e o pensamento moderno, "A articulação da experiência do mundo em *logos*, o falar com o outro, a sedimentação comunicativa de nossa experiência do mundo, a qual abarca tudo o que nós, juntos, podemos trocar, configuram uma forma do saber que apresenta, ainda, – para alguém do grande monólogo das ciências modernas e sua crescente acumulação de potencial de experiência – a outra metade da verdade." [Hans-Georg Gadamer. "A filosofia grega e o pensamento moderno", in: Custódio Luís Silva de Almeida, Hans-Georg Flickinger & Luiz Rohden. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. p.59]. GW 6, 8: „Die Artikulation der Welterfahrung im Logos, das Miteinander-Reden,

com a determinação de uma verdade absoluta, mas inscreve em seu cerne o princípio ontologizado da historicidade. Aqui, encontra-se em operação a passagem da rigidez positiva das causalidades, em que a lógica da *ratio* determinava o núcleo conceitual do movimento da história, para a historicidade radical das possibilidades humanas da compreensão. O princípio mecânico da certeza com o qual a ciência moderna opera procura tornar unilateral o pensamento que sempre se constrói na via dupla do diálogo. É esse o mesmo princípio que compartimentaliza a vida em pequenos núcleos de certezas lógicas, em detrimento da disposição em enfrentar o espanto inabarcável que desafia a compreensão dos rumos vividos. Nesse caminho em curso, a constatação gadameriana é a de que "O século XIX se converteu no século da teoria do conhecimento, pois somente com a dissolução da filosofia hegeliana ficou definitivamente destruída a correspondência óbvia entre logos e ser. / Na medida em que mostrava que a razão [*Vernunft*] se encontrava em tudo, inclusive na história, Hegel foi o último e mais universal representante da antiga filosofia do logos."[12] [VM, 298-99]. *Logos* que aqui, nessa associação entre Hegel e a herança aristotélico-platônica, deve ser visto como um movimento do pensamento [*Denken*] e daquilo que é pensado [*Gedacht*] [GW 3, 11], cuja racionalidade se alastra para os domínios da história. "Assim como já desde os gregos", explica Gadamer, "o *logos* ou *nous* era pensado como a essência e o fundamento do universo, em detrimento da desordem [*Unordnung*] e da ausência de regras [*Regellosigkeit*] do mundo sublunar, Hegel agora nos ensina que a razão [*Vernunft*] pode ser descoberta na história, a despeito das contradições temerosas dispostas pelo caos do destino [*Geschick*] e da história [*Geschichte*] humanos."[13] De forma oposta, o *logos* evidenciado por Gadamer não é mais aquele que potencializa a inscrição do princípio da *ratio*, mas aquele que prefere enfatizar a abertura

---

die kommunikative Sedimentierung unserer Welterfahrung, die alles umfaßt, was wir miteinander austauschen können, bilden eine Form des Wissens, die immer noch neben dem großen Monolog der modernen Wissenschaften und ihrer wachsenden Ansammlung von Erfahrungspotential die andere Hälfte der Wahrheit darstellt." Ou seja, também no caso da legitimação histórica da verdade, a subjetividade não é termo suficiente, mas há de reconhecer no outro um potencial de verdade que atua na determinação ontológica das fronteiras de si. Sobre o problema da verdade e sobre o reforço de sua outra metade, o leitor ainda poderá encontrar alguns desdobramentos importantes mais adiante no nosso texto.

[12] GW 1, 224-25: „Das 19. Jahrhundert wurde das Jahrhundert der Erkenntnistheorie, weil mit der Auflösung der Hegelschen Philosophie die selbstverständliche Entsprechung von Logos und Sein endgültig zerstört war. Indem Hegel die Vernunft in allem, sogar in der Geschichte lehrte, war er der letzte und universalste Vertreter der antiken Logosphilosophie gewesen."

[13] GW 3, 91: „Wie seit den Griechen der Logos oder ‚Nous' als der Wesengrund der Welt gedacht war, aller Unordnung und Regellosigkeit in der sublunaren Welt zum Trotz, so lehrte Hegel auch dem entsetzlichen Widerspruch zum Trotz, den der Wirrwarr der menschlichen Geschichte und Geschicke vor Augen stellt, in der Geschichte Vernunft zu erkennen (...)." A nossa tradução da passagem do texto de Gadamer foi cotejada com a edição norte-americana sob responsabilidade de Christopher Smith. Cf.: Hans-Georg Gadamer. "Hegel and Heidegger", in: Hans-Georg Gadamer. *Hegel's Dialectic. Five hermeneuticals studies.* p.105.

dialógica do que se põe à compreensão pelo pensamento, a partir das experiências cotidianas da presença do homem no mundo. Mais do que isso: a ordem da convivência humana é mediada pelo *logos*, à medida que a ela se opõe a desordem do sublunar e, assim, desautoriza tanto a evidência concedida à imposição necessária das paixões comandadas pela astúcia da razão, quanto a presença do Absoluto como o *télos* de um pensamento sistemático. É importante enfatizar que Gadamer não abandona radicalmente a idéia de razão [*Vernunft*][14], mas sim o revestimento instrumentalizado do conceito pela ciência, ou mesmo aquela absolutizada pela filosofia hegeliana. A razão, desfeitos esses dois percalços, sustenta parte do esforço dialógico no encontro com o outro e na determinação compreensiva da consciência de si. Nesse sentido, a razão aparece como uma força indissociável do *logos*. Ainda assim não se trata aqui, portanto, de um logocentrismo tardio, já que por *logos* Gadamer não se refere apenas ao caráter verbal da expressão do pensamento e da transmissão do conhecimento, mas também remonta à origem comum que o termo grego guarda com a idéia antiga de ciência. A dialogicidade da filosofia hermenêutica enfrenta a determinação infrene da racionalidade que na modernidade se instrumentaliza.[15]

---

[14] Sabemos por meio de um relato de Richard Palmer, amigo do nosso filósofo, que "(...) Gadamer has strongly affirmed to me in conversation, '*Vernunft* würde ich nie verweigern!'–'Reason I would never reject!' Reason, after all, is the deeper basis of dialogue, but it always operates within the context of tradition, appealing to different parts of it even when it engages in critique." [Cf.: Richard E. Palmer. "Moving beyond Modernity: The Contribution of Gadamer's Philosophical Hermeneutics", in: István M. Fehér (Hrg). *Kunst, Hermeneutik und Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts.* p.169-70].

[15] Com a saída do professor Gadamer da Universidade de Frankfurt, onde lecionou entre os anos de 1947 e 1950, em função de seu chamado para Heidelberg, a troca de correspondências entre Max Horkheimer e Theodor Adorno passa a se ocupar do assunto da cadeira vacante, tendo em vista a possibilidade do retorno de Teddie – como Adorno era chamado por Horkheimer – para as salas de aula alemãs. [Veja-se as cartas 858 e 859 reunidas na edição das obras de Horkheimer. Cf.: Max Horkheimer. *Gesammelte Schriften.* Band 18: Briefwechel, 1949-1973. Herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt-am-Main: Fischen Taschenbuch Verlag]. Por mais que o único encontro efetivo entre os três professores tenha sido motivado em função de um evento comemorativo promovido pela *Hessischen Rundfunk* de Frankfurt, que transmitiu um debate sobre os 50 anos da morte de Friedrich Nietzsche [A transcrição do debate pode ser encontrada em: Max Horkheimer. *Gesammelte Schriften.* Band 13: Nachgelassene Schriften, 1949-1972. Herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt-am-Main: Fischen Taschenbuch Verlag. p.111-20], podemos perceber a estima que o recente professor de Heidelberg tinha por seu antigo colega de Frankfurt ao ler o texto de uma carta escrita por Gadamer no mês de março de 1950 e enviada a Horkheimer. "O pensativo sossego das férias universitárias de uma pequena cidade me levou, nesses dias, ao estudo de *Eclipse of Reason* e eu sigo meu impulso espontâneo quando digo que é realmente lamentável que, em função da minha partida de Frankfurt, chances muito concretas de uma comunicação genuína e produtivos efeitos recíprocos foram destruídas ou, no mínimo, atenuadas. (...) O seu livro é mais fácil de ler que a *Dialética do Esclarecimento* [*Dialektik der Aufklärung*], o que me faz acrescentar que eu, quase que consternado, vejo somente agora a dimensão da afinidade entre o seu pensamento e o meu. Como teria sido se nós tivéssemos começado, lenta e gradualmente, a conduzir seminários [*Seminarübungen*] conjuntos: você, Adorno e eu. (...) De fato há muito no seu livro que parece pertencer a mim mesmo – outras coisas novamente me surpreendem. Mas, acima de

De acordo com Gadamer, "É evidente que a base [*Grundlage*] da civilização [*Zivilization*] humana é a constituição verbal [*sprachliche Verfassung*] dos homens e não a matemática. O grande enigma da linguagem é o que realmente a linguagem é, que ela se realiza [*sich vollziehen*] entre extremos."[16] A voz de Gadamer reivindica o reconhecimento do poder aglutinante do *logos*,

---

tudo, o desejo universal daquela faca de dois gumes da negatividade contra a teoria e o fato permanecem tão propriamente na minha linha de pensamento, de modo que somente agora eu avalio a sua esperada cooperação." No texto original da carta, lemos: „Die besinnliche Stille kleinstädcher Universitätsferien hat mich in diesen Tagen u.a. zum Studium von Eclipse of reason geführt, und ich folge einem spontanen Impuls, wenn ich sage, daß es eigentlich wirklich zum Heulen ist, daß ich durch meinen Weggang von Frankfurt sehr konkrete Chancen echter Kommunikation und produktiver Wechselwirkung zerstört oder mindestens erschwert habe. (...) Ihr Buch ist einfacher zu lesen als die Dialektik der Aufklärung, und dem mag es zuzuschreiben sein, daß ich, mit Bestürtzung fast, jetzt erst das Ausmaß der Affinitäten zwischen Ihrem Denken und dem meinigen ganz sehe. Wie hätte das werden können, wenn wir ganz sachte und allmählich begonnen hätten, gemeinsame Seminarübungen abzuhalten, Sie, Adorno und ich. (...) In der Tat ist sehr vieles in Ihrem Buche, was mir fast selber zu gehören scheint – anderes wieder überrascht mich. Aber vor allem das allgemeine Anliegen jener zweischneidigen Negativität gegen Theorie und Tatsache liegt so sehr in meiner Linie, daß ich die an Ihren erhoffte Cooperation nun erst recht ermesse." [Hans-Georg Gadamer an Max Horkheimer, 15.03.1950. in: Max Horkheimer. *Gesammelte Schriften.* Band 18: Briefwechsel 1949-1973. Herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. p.122]. Já no prefácio da obra de Horkheimer, Gadamer podia ler como que para o autor de Frankfurt a técnica era apresentada de forma indissociável a uma crescente desumanização. No texto de *O Eclipse da Razão* ainda vemos como que a progressiva subjetivação – ou formalização – da razão encontra impulso com o Iluminismo e o fenecimento da evidente significação das idéias acaba por ser um índice de sua instrumentalização, em meio à qual a ciência é a única autoridade remanescente, e para a qual o pensamento filosófico perdia espaço. Tal crítica à razão subjetiva, levada à frente por Horkheimer, obstrui o vigor do potencial de verdade que a obra artística pode encerrar, agora transformada em mera mercadoria. [Cf. Max Horhkeimer. *Eclipse of Reason.* New York: Continuum, 2003. Sobretudo p.3-57]. Esses mesmos temas aparecem, mais tarde, na obra de 1960 de Gadamer, inclusive permeados, tal como já vimos, pela crítica ao projeto das Luzes. Evidentemente o nosso esforço não segue na direção de realizar um estudo mais detido sobre a proximidade e a distância entre os dois textos de 1947 e 1960, mas tem por intuito apenas indicar pontos de convergência que têm uma presença importante no percurso das idéias de *Verdade e Método.* De toda forma, cumpre ainda assinalar uma congruência entre os dois pensadores expressa na sentença gadameriana, na qual se atesta que "A experiência mais funesta que a humanidade fez nesse século foi a de que a própria razão é corrupta." [VMII, 55]. No texto original, encontramos: „Es ist die verhängnisvollste Erfahrung, die die Menschheit in diesem Jahrhundert gemacht hat, daß die Vernunft selbst bestechlich ist." [GW 2, 42]. Não podemos, entretanto, deixar de mencionar que na carta de Gadamer já sentimos a direção de alguns termos levados à frente em seu percurso filosófico, pois ao mencionar a vontade de manter os encontros com Horkheimer, o que Gadamer procurava era deflagrar uma *comunicação* capaz de produzir *efeitos* recíprocos. Assim, ao menos, concebe o hermeneuta a firme tarefa do pensamento.

[16] GW 8, 342: „Es ist offenkundig, daß nicht die Mathematik, sondern die sprachliche Verfassung der Menschen die Grundlage der menschlichen Zivilization ist. Das große Rätsel der Sprache ist ja doch, was eigentlich Sprache ist, daß sie sich so zwischen Extremen vollzieht." A matematização do mundo nos remete aos termos, certamente percorridos por Gadamer, com os quais Edmund Husserl avalia a força do pensamento de Galileu que sustenta a origem moderna da geometria. No texto desse mesmo apêndice à obra *A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental*, publicada em 1954, encontramos ainda rapidamente a idéia de que a linguagem abre os horizontes das experiências humanas. Vale deixar marcado, para o leitor, uma certa proximidade que faz por merecer um desenvolvimento mais minucioso. Cf.: Edmund Husserl. „Beilage III", in: Edmund Husserl. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaft und die transzendentale*

reduzido, na modernidade, à matematização do domínio instrumental da razão. Tanto é que sua filosofia hermenêutica se afasta dos procedimentos instrumentalizadores da linguagem em detrimento do reconhecimento da dimensão ontológica dessa operação dialógica do *ser* temporalizado inscrito no mundo. Para Gadamer, a compreensão trabalha na definição de um eixo equalizado de linguagens, por meio das quais pode-se compartilhar experiências comuns; por meio das quais constrói-se um mundo em comum. A linguagem, portanto, não é ferramenta nem técnica a serviço do método. Muito embora saibamos, pelo próprio filósofo, que os gregos não possuíam nenhum termo específico para designar o que nós chamamos de linguagem [GW 1, 408-09] e referiam-se ora ao *logos*, como o que foi dito, ora à língua, como parte do corpo que articula os sons da fala [GW 10, 25], podemos afirmar que o foco principal dos seus estudos não passa nem pela definição de um campo lingüístico, nem pela reflexão filosófica sobre o estatuto fundamental da linguagem, mas procura na ampla e lacunosa reverberação do termo grego a associação entre *ethos* e *logos* presente no enfrentamento cotidiano das coisas do mundo. A pergunta escancarada pelo princípio do *logos* diz respeito menos à busca pela precisão das respostas e mais à abertura para a escuta do outro, com a qual se leva à frente o diálogo, a conversa.

Na atração pelo enfrentamento do outro, um exemplo fundamental do mundo grego que surge já na primeira parte de *Verdade e Método* diz respeito ao desenvolvimento da narrativa mítica que impulsiona o leitor na comunhão do sentido, cujo comportamento se resume a duas alternativas: ora a negação veemente do vigor de verdade do que se apresenta em nome do distanciamento alienado, ora o reconhecimento de si e do presente no adensamento comprometedor da universalidade transcendente a que se pode atribuir a imanência do sentido. No entanto, antes de nos determos no exemplo significativo que a tragédia grega representa para o percurso teórico da obra de Gadamer, precisamos retomar o passo de alguns dos caminhos abertos pelo pensamento de Heidegger com os quais a obra que estudamos se põe em diálogo.

Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana. Band VI. p.369-70: „Eben zu diesem Menschheitshorizont gehört die allgemeine Sprache. Menschheit ist vorweg als unmittelbare und mittelbare Sprachgemeinschaft bewußt. Offenbar kann nur durch die Sprache und deren weitreichende Dokumentierungen als mögliche Mitteilung der Menschheitshorizont ein offen endloser sein, wie er es für Menschen immer ist. (...) So sind Menschen als Menschen, Mitmenschheit, Welt – die Welt, von der Menschen, von der wir je reden und reden können – und andererseits Sprache untrennbar verflochten und immer schon in ihrer untrennbaren Beziehungseinheit gewiß, obschon gewöhnlich nur implizit, horizonthaft."

Já mencionamos o fato de que a leitura gadameriana da idéia aristotélica de *logos* é devedora da influência exercida no aluno pelo antigo professor Martin Heidegger, para quem o espaço da filosofia é definido no caminho inominável do questionamento pelo sentido do *ser*. Confessa-nos Gadamer em termos bastante semelhantes àqueles que já vimos: "Quando eu aprendi com Heidegger a ler Aristóteles, vi, para o meu espanto, que a definição clássica de Homem não é 'o ser que possui razão [*Vernunft*]' (animal rationale), mas 'o ser que possui linguagem'."[17] Sobre essa afinidade, o comentador canadense Jean Grondin chega a fazer uma analogia interessante para o nosso percurso, na medida em que afirma que "Enquanto o tema de Heidegger era o esquecimento do ser, o principal problema de 'Verdade e Método' era constituído pelo esquecimento da linguagem."[18] O paralelo aqui é claro: a rearticulação do ponto de contato buscada por Gadamer diz respeito à centralidade do *logos* anunciada em Aristóteles. Para além do esforço da analogia, nosso autor não deixa de acompanhar o pensamento do chamado Heidegger tardio – referindo-se aos escritos posteriores à *Kehre*, de acordo com os quais "a linguagem fala"[19] – e nos mostra as bases de sua teoria: "O sentido da formulação provocativa de Heidegger é a precedência [Vor*gängigkeit*] da linguagem com relação a qualquer interlocutor singular. Cabe afirmar assim, num certo sentido – mas certamente não no sentido suposto pelo autor – que a linguagem possui também uma certa prioridade [Vor*gegebenheit*], embora limitada, sobre o pensamento. O sentido inteligível [*vernünftig – sic*] da frase 'a linguagem fala' está

---

[17] GW 8, 404: „Als ich durch Heidegger Aristoteles lesen lernte, sah ich zu meiner Verblüffung, daß die klassische Definition des Menschen nicht ist ‚das Lebewesen, das Vernunft hat' (animal rationale), sondern ‚das Wesen, das Sprache hat'."

[18] Jean Grondin. „Unterwegs zur Rhetorik. Gadamers Schritt von Platon zu Augustin in ‚Wahrheit und Mehtode'", in: Günter Figal, Jean Grondin & Dennis J. Schmidt (Hrsg). *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. p.208: „Wenn Heideggers Thema die Seinsvergessenheit war, so bildet die Sprachvergessenheit das Hauptproblem von ‚Wahrheit und Methode'." Também nessa mesma direção segue o comentário do igualmente ex-aluno de Gadamer István Fehér, de acordo com o qual vemos que „Dieses spekulative Sprachverständnis liegt nun auch der von Gadamer vollzogenen Auseinandersetzung mit der Geschichte des Sprachbegriffs zugrunde. Gewissermaßen handelt es sich dabei um eine um Heideggerschen Sinne verstandene Verfallsgeschichte." [István M. Fehér. „Zum Sprachverständnis der Hermeneutik Gadamers", in: Günter Figal, Jean Grondin & Dennis J. Schmidt (Hrsg). *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten.* p.200].

[19] Cf. Martin Heidegger. "A linguagem", in: Martin Heidegger. *A caminho da linguagem.* Petrópolis: Vozes, 2003. p.15: "A linguagem *fala*. Isso significa primeiro e antes de mais nada: A *linguagem* fala." Na edição alemã, lemos: „Die Sprache *spricht*. Dies heißt zugleich und zuvor: Die *Sprache* spricht." [Martin Heidegger. „Die Sprache", in: Martin Heidegger. *Unterwegs zur Sprache.* Stuttgart: Neske, 1997. p.20]. Não devemos nos aprofundar nas implicações pertinentes à filosofia de Heidegger. Entretanto, em função da ênfase exposta na composição de ambas as sentenças, podemos inferir que se é a *linguagem* que fala, há pressuposta uma anterioridade que se lança sobre aquele que ouve. De algum modo, como poderemos perceber mais para frente, também há uma anterioridade sempre pressuposta no diálogo, tal como apresentado em *Verdade e Método.*

implícito, segundo me parece, na idéia neoplatônica de que a palavra singular, que é na verdade a palavra do pensamento, articula-se nas palavras e no discurso."[20] [VMII, 346]. Agora sabemos que todo o esforço da leitura que Gadamer empreende pelos textos da maturidade heideggeriana ainda insiste na prioridade do que antecede [*Vor*] à situação presente e nela atua. Aqui, o pensamento começa, no entanto, a se ver limitado à condição humana da linguagem, ou se preferirmos a amplitude do conceito em que pensamento e linguagem se concentram, devemos voltar à letra grega, devemos lembrar do λόγος. Nesse mesmo texto, ainda se acrescenta: "Como a linguagem constituía nesse caso a ponte entre o universal e o particular ou singular, pareceu-me muito natural aproveitar o meu próprio estudo da crítica ontológica que Heidegger fez à metafísica grega e sua conseqüência histórica, aplicando-o ao pensamento subjetivo da modernidade para precisar melhor a natureza das ciências do espírito."[21] [VMII, 379]. Ou seja, o que se encontra em curso na filosofia hermenêutica gadameriana é uma ampliação da ontologização radicalmente temporalizada de Heidegger tendo por base a carga por demasiado subjetivadora do pensamento moderno, que se pauta pelo princípio instrumental da razão, calcado na cega independência lógica do falso absoluto do método. A Gadamer, interessava-lhe verificar o potencial de verdade fracionado nas fendas do tempo de que as ciências do espírito são portadoras, para além do método, à época do domínio ilimitado da racionalidade instrumental. Tendo em vista esse interesse, localizamos aqui o princípio ativo do *humanismo* hermenêutico, que apura no *entremeio* das experiências pretéritas a *efetuação* provisória da herança historicamente legitimada da tradição. O jogo, tal como também se arma no caso da linguagem, circula entre o universal e o particular, entre o todo e as partes, já que também as palavras carregam em seu domínio o uso singular a que se impõe a valência de um código de validade mais ampla. E sem que as palavras objetivem o mundo, e sem que o pensamento objetive o outro, a linguagem traz sempre consigo um pouco do outro e um tanto do mundo.

---

[20] GW 2, 298: „Was Heideggers provozierende Formulierung [‚Die Sprache spricht'] meint, ist die Vorgängigkeit der Sprache vor jedem einzelnen Sprecher. So kann man in einem bestimmten Sinne sagen – aber gewiß nicht in dem vom Verfasser unterstellen Sinne –, daß die Sprache für das Denken eine gewisse, aber begrenzte Vorgegebenheit besitzt. Den vernünftigen Sinn dessen, daß ‚Sprache spricht', scheint mir das neu-platonische Moment zu enthalten, daß das eine Wort, das aber wahrlich das Wort des Gedankens ist, sich in Worten und Rede artikuliert."

[21] GW 2, 328: „Wie dort die Sprache zwischen dem Allgemeinen und dem Individuell-Singularen die Brücken schlug, das kam gewiß meinen eigenen Versucht nahe, Heideggers ontologische Kritik an der griechischen Metaphysik und ihrer Folgewirkung, dem Subjektivitätsdenken der Neuzeit, für ein besseres Selbstverständnis der Geisteswissenschaften nutzbar zu machen."

Vejamos ainda que nas suas leituras das obras do filósofo de Freiburg, Gadamer reconhecia que "a linguagem já era pensada [em Heidegger] como um existencial, a saber, como um atributo do *Dasein*, que é marcado pela compreensão do ser"[22], de modo que "O que ocorre no fenômeno da linguagem ultrapassa a reflexão da filosofia transcendental e supera radicalmente o conceito de uma subjetividade transcendental como base de toda demonstração última."[23] [VMII, 499]. Nesse ponto, encontram-se expostas as conseqüências da leitura atenta dos textos de Heidegger. Gadamer procura, em sua obra, suplantar o princípio da subjetividade transcendental ao reconhecer na efetuação da história uma força atuante em seu projeto ontológico. Agora a linguagem, que já era em Heidegger atributo do *Dasein*, passa a ser um foco amplificador da finitude tácita da experiência humana e da compreensão do acontecer. A dívida de Gadamer para com Heidegger pode ainda ser enfatizada pela seguinte passagem de um texto que antecede, em apenas 6 anos, a publicação de *Verdade e Método*: "Também nós aprendemos do trabalho filosófico de Martin Heidegger como os gregos fundamentaram e firmaram a experiência ontológica [*Seinserfahrung*] do Ocidente, em que se pensava o ser na comunidade [*Gemeinsamkeit*] e atualidade [*Gegenwärtigkeit*] do *logos*."[24] Gadamer reconhece que o projeto filosófico de Heidegger, sobretudo nos textos posteriores à *Kehre*, é fortemente marcado por uma peregrinação pelo caminho da linguagem, ou pelo pensamento sobre a linguagem [Cf. GW 10, 27]. Mas agora o que se precisa ressaltar é o fundo de valência comum [*Gemeinsam*] da experiência ontológica nutrida pela prerrogativa do *logos*. Por comum, entenda-se não apenas a validade universal do princípio em que ao *logos* identifica-se o homem, mas também o cenário em que a transmissão das experiências de vida é possível, qual seja, a possibilidade lingüística da partilha dessas mesmas experiências.

Sabemos que, em Heidegger, "O caminho é um caminho do pensamento. Todo o caminho de pensamento passa, de maneira mais ou menos perceptível e de modo extraordinário pela linguagem."[25] Mas eis que se em Heidegger a linguagem é a *morada do ser*, Gadamer assume esse dito no sentido em que "A linguagem nos abraça por inteiro, como a voz

---

[22] GW 8, 39: „Schon dort [Heidegger] ist die Sprache als ein Existenzial gedacht, nämlich als eine Bestimmung des durch Seinsverständnis ausgezeichneten Daseins."

[23] GW 2, 428: „Was im Geschehen der Sprache geschieht, übergreift offenbar die transzendentalphilosophische Reflexion und hebt den Begriff einer transzendentalen Subjektivität als des Bodens aller letzten Aufweisung grundsätzlich auf. (Vgl. Heidegger)."

[24] GW 8, 167: „Wie die Griechen, indem sie das wahre Sein in der Gegenwärtigkeit und Gemeinsamkeit des Logos dachten, die Seinserfahrung des Abendlandes begründet und entschieden haben, haben wir aus der philosophischen Arbeit Martin Heideggers gelernt."

[25] Martin Heidegger. "A questão da técnica", in: Martin Heidegger. *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. p.11.

da nossa pátria [*Heimat*], que exala uma familiaridade anterior a todo o pensamento. Daí que Heidegger chame a linguagem de confortável 'morada' ou a 'casa do ser'."[26] Para o autor de *Verdade e Método*, a linguagem ganha essa familiariadade com a existência em um contorno mais preciso de seu projeto: ela soa sempre como algo já conhecido, no sentido em que a voz da anterioridade é audível no ato da escuta, no momento da lembrança ou do acolhimento do elemento estranho. Ao recompormos esse percurso, que passa pelas sendas abertas por Heidegger para que a partir daí assuma novos rumos, percebemos como o projeto de linguagem gadameriano é declaradamente histórico, carrega o tempo, engloba o outro: "Palavra e linguagem são aquilo por meio do qual temos relações com o outro e com o mundo no qual nos sentimos em casa – essa morada [*Wohnen*] de que Hegel já tinha consciência quando fez uso da bela expressão *'Sich-Einhausen'* para se referir às tarefas humanas da vida. De modo semelhante, também Heidegger mostrou na morada [*Wohnen*] que a palavra não tem em torno de si um círculo do que domina, mas do que lhe é familiar. Esse é um lugar próprio que se abre e no qual nunca se está sozinho. Não apenas porque lá se está sempre com outros homens. Está-se sempre cercado pelas pistas da própria vida e tomado pela totalidade das nossas lembranças e esperanças. / O segredo da linguagem é sua abertura."[27] O povoamento do mundo é sentido para além da corporeidade da presença ao se apontar para a impossibilidade comunicativa da validade da individualidade posta nas palavras. Tanto a compreensão quanto o diálogo, que também aqui despontam numa necessidade ambidestra, pressupõem algo para além de si. Tanto que o espaço que se abre com a linguagem é um mundo próprio ao homem, em que o sentido se constrói entre as camadas do tempo que se atualizam e são potencializadas no encontro com o outro, na escuta do outro. Entre as lembranças, por meio das quais o pensamento volta-se para a interioridade, e as esperanças lançadas às incertezas abertas, tece-se a trama da linguagem, define-se a força do sentido.

---

[26] GW 3, 84: „Sie [die Sprache] hält uns ganz umfangen, wie die Stimme der Heimat, die eine unvordenkliche Vertrautheit atmet. Heidegger nennt die Sprache daher das wohnliche ‚Haus des Seins'." A tradução que propomos para a passagem foi facilitada pela edição espanhola do texto de Gadamer, em que pudemos encontrar boas soluções para os termos alemães. Cf.: Hans-Georg Gadamer. "La idéa de la Lógica de Hegel", in: Hans-Georg Gadamer. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. p.105.

[27] GW 10, 28: „Wort und Sprache sind das, womit wir miteinander umgehen und mit der Welt umgehen, in der wir zu Hause sind – dieses Wohnen, von dem Hegel schon gewußt hat, wenn er den schönen Ausdruck des ‚Sich-Einhausens' für menschliche Lebensaufgabe gebrauchte. Ähnlich hat Heidegger am Wohnen gezeigt, daß das Wort nicht einen Kreis des Beherrschten um sich hat, sondern des Vertrauten. Das ist ein eigener Raum, der sich das öffnet – und einer, in dem man nie allein ist. Nicht nur, weil man da so oft mit anderen Menschen ist. Man ist vor allem immer von den Spuren des eigenen Lebens umgeben und von dem Ganzen unserer Erinnerungen und Hoffnungen erfüllt. / Das Geheimnis der Sprache ist ihre Offenheit."

Se nos voltarmos mais uma vez para o texto da filosofia de Heidegger, a partir da qual Gadamer reconhece o aprendizado da leitura da definição de homem aristotélica, vemos o primeiro afirmar que "Costuma-se dizer que por natureza o homem possui linguagem. Guarda-se a concepção de que, à diferença da planta e do animal, o homem é o ser vivo dotado de linguagem. Essa definição não diz apenas que, dentre muitas outras faculdades, o homem também possui a de falar. Nela se diz que a linguagem é o que faculta o homem a ser o ser vivo que ele é enquanto homem. Enquanto aquele que fala, o homem é: homem. Essas palavras são de Wilhelm von Humboldt."[28] Para além das atribuições do *logos* sobre as quais já começamos a conversar, e igualmente para além da referência à obra de Humboldt, que em breve mencionaremos, o enredamento do homem com a linguagem que fala, ou seja, que tem força atuante na determinação das possibilidades expressivas, pode ser sentido por meio de uma formulação heideggeriana que lamentavelmente perde muito de seu vigor com a tradução: "O homem fala [*spricht*] à medida que corresponde [*entspricht*; co-responde] à linguagem [*Sprache*]."[29] Na própria correspondência do homem à linguagem – do mundo estritamente humano que se articula lingüisticamente –, o autor de *Ser e Tempo* localiza a dimensão enleadora do falar. E o medo de Heidegger era marcado pelo fato de que o pensador via "(...) ainda mais nitidamente o perigo de que a língua de nossa conversa destrua continuamente a possibilidade de dizer o que estamos discutindo."[30] Essa radicalidade do projeto heideggeriano, que leva seu autor a afirmar

---

[28] Martin Heidegger. "A linguagem", in: Martin Heidegger. *A caminho da linguagem.* p.7. De acordo com o texto original, podemos ler: „Man sagt, der Mensch habe die Sprache von Natur. Die Lehre gilt, der Mensch sei im Unterschied zu Pflanze und Tier das sprachfähige Lebewesen. Der Satz meint nicht nur, der Mensch besitze neben andere Fähigkeiten auch diejenige zu sprechen. Der Satz will sagen, erst die Sprache befähige den Menschen, dasjenige Lebewesen zu sein, das er als Mensch ist. Als der Sprechende ist der Mensch: Mensch. Wilhelm von Humboldt hat dies gesagt." [Martin Heidegger. „Die Sprache", in: Martin Heidegger. *Unterwegs zur Sprache.* p.11]. Sobre a presença dos escritos de Humboldt no pensamento de Heidegger que chega até Gadamer, o leitor poderá encontrar uma breve referência mais para frente no nosso texto. Já vale deixar registrado que, para Heidegger, toda ciência lingüística e filosofia da linguagem contemporâneas partem, quer para concordar ou para discordar, da obra de Humboldt [*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues...*] [Cf. p.196 da edição brasileira da obra de Heidegger, que corresponde à página 246 da publicação original]. É interessante também notar que o jogo do todo e das partes, algo caro ao pensamento hermenêutico, é reconhecido por Heidegger como presente nos escritos de Humboldt, na medida em que "Num fragmento de sua autobiografia, datado de 1816, Humboldt escreve o seguinte: 'Minha busca é apreender o mundo em sua individualidade e totalidade'." [p.198]. „Im Bruchstück einer Selbstbiographie aus dem Jahre 1816 schreibt Humboldt: ‚Das Auffassen der Welt in ihrer Individualität und Totalität ist ja gerade mein Bestreben'." [p.249]. Não nos parece ser fortuita, portanto, a nossa referência.

[29] Martin Heidegger. "A linguagem", in: Martin Heidegger. *A caminho da linguagem.* p.26. A sentença, na língua original em que foi escrita, diz: „Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht." [Martin Heidegger. „Die Sprache", in: Martin Heidegger. *Unterwegs zur Sprache.* p.33].

[30] Martin Heidegger. "De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador", in: Martin Heidegger. *A caminho da linguagem.* p.84. Segue-se a citação do texto alemão: „Weil ich jetzt *noch* deutlicher die Gefahr sehe, daß die Sprache unseres Gespräches fortgesetzt die Möglichkeit zerstört, das zu sagen, was wir

que "a tarefa do pensamento atual é pensar o que os gregos pensaram de maneira ainda mais grega"[31], acaba por marcar a impossibilidade da continuidade de seus escritos, que pretendiam se livrar da carga metafísica responsável pelo esquecimento do *ser*. Em seu antigo aluno, no entanto, o empenho era outro, de modo que interessava a Gadamer não uma retomada essencial do pensamento da radicalidade grego, mas estabelecer um diálogo com o texto passado a partir do qual era possível descobrir nele as potencialidades abafadas pelo projeto devastador da racionalidade dos tempos presentes e inscrever, nas marcas da subjetividade, o eixo comum e universal que lhe é determinante: a convocação do *logos*.

Mas ainda de acordo com Heidegger, nas suas famosas conferências sobre *A essência da linguagem*, ambiciona-se promover um encontro transformador com a linguagem. No enredamento da palavra com a coisa, antes que se destrua sua possibilidade comunicativa, "Fazer uma experiência com alguma coisa [*etwas*] significa que, para alcançarmos o que conseguimos alcançar quando estamos a caminho, é preciso que isso nos alcance e comova, que nos venha ao encontro e nos tome, transformando-nos em sua direção."[32] Nesse encontro aqui potencialmente pressuposto, no alcance aqui desenhado, o filósofo localiza o núcleo vigoroso do *pathos* grego. É a proximidade estabelecida pela comoção um dos índices responsáveis por sinalizar o encontro com o qual se envolve o iminente curso da existência em transformação. O ultrapassamento das épocas, tal como parece ser próprio à linguagem, demonstra que sempre algo nos é anterior. Também em Gadamer, como veremos com maior dedicação, a palavra opera no sentido em que carrega as marcas resultantes de seu trabalho prévio, de modo que o projeto expressivo da subjetividade é simultaneamente interditado e possibilitado por essa densidade pretérita da atuação efetiva, da efetuação histórica das experiências antecessoras ao presente do mundo. Mantendo essas prerrogativas em vista, vejamos ainda que para Heidegger, "Não existe linguagem natural no sentido de que a linguagem constituiria uma natureza humana, isenta de destino, simplesmente dada e existente.

---

besprochen." [Martin Heidegger. „Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden", in: Martin Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*. p.103]. Na próxima seção desta segunda parte, poderemos extrair algumas importantes conseqüências do fato de que o pensador [*Fragenden*], tal como encontramos na tradução brasileira do texto de Heidegger, é aquele que se dá a perguntar [*fragen*]. Já vale, no entanto, deixar registrada a proximidade.

[31] Idem, p.105. Temos, de acordo com o texto original: „Unserem heutigen Denken ist es aufgegeben, das griechisch Gedachte noch griechischer zu denken." [Idem, p.134].

[32] Martin Heidegger. "A essência da linguagem", in: Martin Heidegger. *A caminho da linguagem*. p.137. „Mit etwas eine Erfahrung machen, heißt, daß jenes, wohin wir unterwegs gelangen, um es zu erlangen, uns selber belangt, uns trifft und beansprucht, insofern es uns zu sich verwandelt." [Martin Heidegger. „Das Wesen der Sprache", in: Martin Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*. p.177].

Toda linguagem é um envio histórico, mesmo quando o homem não conhece a história, no sentido moderno europeu."[33] Eis que o que nos precede é o teor potencializado do diálogo dirigido ao presente. Na filosofia em que "tudo é caminho", e por meio da qual se estabelece a vizinhança entre poesia e pensamento[34], Heidegger é categórico ao defender que "Falamos da linguagem dando sempre a impressão de estarmos falando *sobre* a linguagem quando, na verdade, é *a partir* da linguagem que falamos."[35] A linguagem, a partir da qual falamos nos concede uma relação de mundo que nele mesmo se inscreve e na qual, tal como será evidente em Gadamer, o encontro com outro é pressuposto do dilaceramento ontológico em função do qual responde-se ao seu chamado. Relembrando o dito aristotélico, Heidegger chega a afirmar que "A capacidade de falar, ademais, não é apenas *uma* faculdade humana, dentre muitas outras. A capacidade de falar distingue e marca o homem como homem."[36] Ou ainda, "Falamos *a partir* da linguagem. Isso só nos é possível porque já sempre pertencemos à linguagem."[37] Já sempre, quer dizer o filósofo, pertencemos ao mundo humano.

Fizemos esse breve percurso para assinalar, sobretudo, que a postura heideggeriana frente à idéia de *pathos* nos ajuda a compreender o sentido que o termo adquire na filosofia de Gadamer. Para o autor de *Ser e Tempo*, "O espanto é, enquanto *páthos*, a *arkhé* da filosofia. Devemos compreender, em seu pleno sentido, a palavra grega *arkhé*. Designa aquilo de onde surge algo. Mas este 'de onde' não é deixado para trás no surgir; antes, a *arkhé* torna-se aquilo que é expresso pelo verbo *arkhein*, o que impera. O *páthos* do espanto não está simplesmente no começo da filosofia, como, por exemplo, o lavar das mãos precede a operação do cirurgião. O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior. (...) Entretanto: o espanto é *arkhé* – ele perpassa qualquer passo da filosofia. O espanto é *páthos*. Traduzimos habitualmente *páthos* por paixão, turbilhão afetivo. Mas *páthos* remonta a *páskhein*, sofrer, agüentar, suportar, tolerar,

---

[33] Idem, p.213. „Es gibt keine natürliche Sprache nach der Art, daß sie die Sprache einer geschicklos, an sich vorhandenen Menschennatur wäre. Jede Sprache ist geschichtlich, auch dort, wo der Mensch die Historie im neuzeitlich-europäischen Sinne nicht kennt." [Idem, p.264-65].

[34] Idem, p.189 e 198, respectivamente: „die Nachbarschaft von Dichten und Denken" ["a vizinhança entre poesia e pensamento"] e „alles ist Weg" ["tudo é caminho"].

[35] Martin Heidegger. "A essência da linguagem", in: Martin Heidegger. *A caminho da linguagem*. p.148. „Wir sprechen von der Sprachen im ständigen Anschein, nur *über* die Sprache zu sprechen, während wir bereits *aus* der Sprache her, in ihr sie selbst, ihr Wesen, uns sagen lassen." [Martin Heidegger. „Das Wesen der Sprache", in: Martin Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*. p.191].

[36] Martin Heidegger. "O caminho para a linguagem", in: Martin Heidegger. *A caminho da linguagem*. p.191. „Das Vermögen zu sprechen ist auch nicht nur *eine* Fähigkeit des Menschen, gleichgeordnet seinen übrigen. Das Vermögen zu sprechen zeichnet den Menschen zum Menschen aus." [Martin Heidegger. „Der Weg zur Sprache", in: Martin Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*. p.241].

[37] Idem, p.203. „Wir sprechen nicht nur *die* Sprache, wir sprechen *aus* ihr. Dies vermögen wir einzig dadurch, daß wir je schon auf die Sprache gehört haben." [Idem, p.254].

deixar-se levar por, deixar-se con-vocar por. É ousado, como sempre em tais casos, traduzir *páthos* por dis-posição, palavra com que procuramos expressar uma tonalidade de humor que nos harmoniza e que nos con-voca por um apelo."[38] Essa disposição com a qual nos deixamos convocar é traduzida por Gadamer como força integrante do ato da interpelação, do sentir-se interpelado pela tradição que nos convida à ultrapassagem de si, à determinação ampliada do sentido do acontecer, que se abre ao mundo e como mundo pela mediação da linguagem.[39] E essa é a dimensão possível em que o *pathos* se inscreve na filosofia do *logos* gadameriana, de modo a ressoar a valência com que o termo é admitido por Heidegger. Os escritos posteriores a *Ser e Tempo* sublinham a carga convocatória do *pathos* grego, no sentido em que somos convidados e carregados pelo sofrimento de forma voraz, a tal ponto que não podemos deixar de ouvir sua invocação.[40] Também o jogo [*Spiel*] dialógico gadameriano se firma nesses termos da resposta ao sofrimento [Er-*leiden*] em comum, revivido, por exemplo, a cada representação [*Spiel*] do texto das tragédias gregas. No sentido do reconhecimento de que as histórias nos prendem a elas, vemos, de acordo com as palavras do próprio Gadamer, extraídas de um texto já mais tardio publicado em 1987, que "Para isso há apenas a resposta 'hermenêutica': pois nos reconhecemos no outro – no outro dos homens, no outro dos acontecimentos (...). O reconhecimento pressupõe distância. O reconhecimento suprime [*aufheben*], ao mesmo tempo, a distância."[41] A hermenêutica não deixa de manter como referência fundamental de seu percurso o conhecimento e o reconhecimento do intérprete, de quem se lança às experiências do mundo que, incompreendido, apresenta-se como pura insensatez. No enfrentamento da possível insuficiência dos juízos prévios, a falta de senso é dispersada no jogo operatório que reconhece na distância a instância deflagradora do movimento de dotação de sentido para tudo o que se

---

[38] Martin Heidegger. "Qu'est-ce que la philosophie?", in: *Pensadores*. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. p.37-38. Essa mesma passagem do texto de Heidegger também é estudada por Custódio de Almeida, cuja tese o leitor pode consultar com proveito. Cf.: Custódio Luís Silva de Almeida. *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel*. p.237n6.

[39] Nesse ponto, estamos de acordo com o trabalho do comentador alemão Hans Herbert Kögler, por meio do qual podemos confirmar as nossas constatações. Para Kögler, "Here Gadamer shows himself to be a very close student of the later Heidegger: 'Language is not a mere tool, which man also possesses along with many others such tools; rather, language furnishes the possibility for standing within the openness of what exists. Only where there is language, is there world.' Martin Heidegger, 'Hölderling und das Wesen der Dichtung,' in *Erläuterung zu Hölderlings Dichtung* (Frankfurt, 1944), pp.37-38." [Hans Herbert Kögler. *The Power of Dialogue. Critical hermeneutics after Gadamer and Foucault*. Translated by Paul Hendrickson. Cambridge: The MIT Press, 1999. p.283n29].

[40] Cf.: Martin Heidegger. "Qu'est-ce que la philosophie?", in: *Pensadores*. p.37-38.

[41] GW 10, 329: „Darauf gibt es nur die ‚hermeneutische' Antwort: Weil wir uns im Andern – im Andern der Menschen, im Andern des Geschehens wiedererkennen (...). Wiedererkennung setzt Distanz voraus. Wiedererkennung hebt aber zugleich Distanz auf."

apresenta como alheio. Aqui, a concepção prévia de si tem seus pré-juízos renovados, de modo a questionar a validade do que para nós se definia até então como próximo e familiar.

Mas ora, já sabemos que a obra de arte funciona como uma referência central para a experiência hermenêutica; daí lembrarmos que o interpelar da obra artística é a forma consagrada do deflagramento da *catarse*. Isto é, o apelo da convocação de um novo juízo tensiona a experiência da arte a partir do momento em que o sofrimento em comum desafia a tradução presente da força pretérita da dor. Ao interpelar aquele que também agora padece, a configuração artística põe à mostra o dilaceramento temporal da atribuição de sentido[42] à matéria da arte. Só agora podemos dizer que está dado o momento de comunhão participativa do sentido da obra, tanto quanto do sentido do acontecer histórico. Ou seja, a idéia de *pathos* que podemos apreender a partir da obra de Gadamer não é mais partidária do ideal romântico de reconstrução empática do passado, tal como encontramos nos textos de hermenêutica de Schleiermacher[43] em que a interpretação recorria a procedimentos idealmente divinatórios. Não se trata mais de se colocar na alma de outro, mas sim de reconhecer-se em outro e, como alcance desse movimento, estranhar-se, ampliar-se, negar-se, firmar-se, responsabilizar-se. Apenas assim podemos reconhecer a *dimensão ético-empática* presente no *movimento de negatividade da experiência*. A tragédia grega, já desde a definição aristotélica, abriga a existência necessária de um *efeito sobre o espectador* [*die Wirkung auf die Zuschauer*] [GW 1, 134], donde a força gadameriana

---

[42] Sobre a determinação temporal do sentido, o leitor deve conferir a terceira parte deste nosso estudo.

[43] Cf. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. *Hermenêutica - Arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 1999. Veja-se também o prefácio de Jean Bollack à obra de Peter Szondi, *Introduction à l'herméneutique littéraire*. Paris: Les Éditions du CERF, 1989. p.iv *et passim*. Cabe ainda nesse ponto assinalar que um outro estudo de Peter Szondi aponta para uma possibilidade de leitura da obra de Schleiermacher que nos parece um tanto quanto surpreendente. Ao identificar a tarefa da hermenêutica como a mediação entre dois níveis de linguagem, Szondi pretende retirar um pouco do peso talvez por demais exagerado que os comentadores atribuíram à condição divinatória presente no projeto do teólogo. Segundo o comentador, „Der Begriff der *psychologischen* Auslegung und die stark von ihm und den ihm verbundenen Begriffen der ‚Einfühlung' und des ‚Erlebnisses' bestimmte Schleiermacher-Rezeption könnten eine falsche Vorstellung von dem vermitteln, was sie bei Schleiermacher, zumal bei dem frühren, bezeichnen." E ainda prossegue na mesma linha ao defender: „Über den, wie Schleiermacher betont, relativen Gegensatz zwischen psychologisch und technisch heißt es in seinen spätesten Notizen: Das Psychologische *mehr die Entstehung der Gedanken aus der Gesamtheit des Lebensmoments*. Das Technische *mehr Zurückführung auf ein bestimmtes Denken oder Darstellenwollen, woraus sich eine Reihe entwickelt*." [Peter Szondi. "Schleiermachers Hermeneutik heute", in: Peter Szondi. *Schriften II*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp. p.126 e 126-27, respectivamente]. Dizemos que o comentário de Szondi é surpreendente por dois motivos: primeiro por retirar um pouco do peso de uma carga considerada pela crítica condizente com a cena romântica alemã e, em segundo lugar, por preparar o nosso terreno ao já estabelecer uma conexão – que logo adiante abordaremos por um outro prisma na obra de Gadamer – em que se confrontam o surgimento de um pensamento a partir de um conjunto coletivo dos momentos de vida e a empatia [*pathos*]. De todo modo, tanto a dimensão 'psicológica' quanto a 'técnica' encontram-se presentes nos esboços de Schleiermacher e é o cruzamento de ambas que não nos deixa sair de vez da trilha romântica.

da idéia de reverberação presente, de efeito. Em *Verdade e Método* lemos que "O que se experimenta num tal excesso de desgraça trágica é algo verdadeiramente comum [*Gemeinsam*]. O espectador reconhece a si mesmo e ao seu próprio ser finito em face do poder do destino. O que acontece com os grandes passa a ter significado exemplar. (...) O 'assim são as coisas' é uma espécie de autoconhecimento do espectador, que retorna de modo clarividente dos ofuscamentos em que ele, como qualquer outro, vive. A afirmação trágica se torna clarividência por força da continuidade de sentido para a qual o próprio espectador retorna."[44] [VM, 191]. O peso dessa passagem de *Verdade e Método* reside em exemplificar o momento da catarse como o reconhecimento da finitude de si face à continuidade dilatada de sentido que a interlocução com a experiência da obra de arte proporciona. Nesse núcleo potencial de continuidade, Gadamer inscreve o espaço do comum, motivo pelo qual se assegura a possibilidade do contínuo. Isto é, daqui se depreende que é no solo compartilhado das experiências de vida que a hermenêutica situa o prolongamento da tradição. E eis que chegamos, dessa forma, a uma conseqüência importante: enquanto que a partilha induz à continuidade, a ruptura é singularizada como algo descontínuo, até o ponto em que na compreensão desse novo elemento dissonante os termos do passado comum o acolhem e, assim, tornam mais uma vez socialmente operante a antiga descontinuidade. A inexistência do isolamento absoluto e eterno do descontínuo é, nesse sentido, correlata à inexistência do isolamento absoluto e eterno da existência humana. Nesse mesmo plano, ainda podemos prosseguir ao verificar que, em Gadamer, tal como na catarse, também no enfrentamento – no confrontamento – da experiência da arte pode o homem compreender-se. Toda obra de arte se inscreve em um mundo com o qual se relaciona e que vem consigo junto a nós à medida que a pergunta deflagra a situação dialógica[45] que põe à mostra o cerne histórico da verdade e por meio da qual

---

[44] GW 1, 137: „Es ist ein wahrhaft Gemeinsames, was an solchem Übermaß tragischen Unheils erfahren wird. Der Zuschauer erkennt sich selbst und sein eigenes endliches Sein angesichts der Macht des Schicksals. Was den Großen widerfährt, hat exemplarische Bedeutung. (...) Das ‚So ist es' ist eine Art Selbsterkenntnis des Zuschauers, der von den Verblendungen, in denen er wie ein jeder lebt, einsichtig zurückkommt. Die tragische Affirmation ist Einsicht kraft der Sinnkontinuität, in die sich der Zuschauer selbst zurückstellt."

[45] Também foi disseminada por Heidegger a idéia de que somos um diálogo nesse encontro em meio ao mundo, algo mais tarde retomado, como logo veremos, por Gadamer. Tal como nos esclarece Jean Grondin, "There is also a talk of a dialogue in Heidegger, and he was the first to call attention to Hölderlin's famous passage on the 'dialogue that we are.' His seminal lecture of 1936, 'Hölderlin and the Essence of Poetry,' singled out this passage as one of the leading words of Hölderlin. There Heidegger also wrote that 'the being of man is grounded in language and... language only happens properly in dialogue.' However, Heidegger followed Hölderlin in understanding this 'dialogue that we are' as a conversation going on between the mortals and the gods." [Jean Grondin. "Gadamer on humanism", in: Lewis Edwin Hahn (ed). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer.* The Library of Living Philosophers, Volume XXIV. Chicago: Open Court, 1997. p.165].

se renova, provisoriamente, uma certa continuidade de sentido. Ou seja, em função da escuta do que se apresenta inicialmente como estranho, vemos em cena o movimento circular entre descontinuidade e continuidade, sem o qual o encontro dialógico se define como ineficaz na dispersão da alienação de si frente à densidade ontológico-temporal da compreensão do ser no mundo. É a latência do projeto inconcluso do vir-a-ser que conserva a potencialidade revigorante da inesgotabilidade do sentido. Gadamer afirma: "What I tried to do, following Heidegger, was to see the linguisticality of human beings not just in terms of the subjectivity of consciousness and the capacity for language in that consciousness, as German idealism and Humboldt had done. Instead, I moved the idea of conversation to the very center of hermeneutics."[46] Se a conversação é deflagrada pelo interpelar e potencializada pelo ato de se deixar convocar pelo outro, o *pathos* – tal como no desencadeamento provocado pela cartarse – é força pressuposta no *logos* gadameriano que, por sua vez, não deixa de ser algo que também a esse mesmo outro é comum: „Der Logos ist gemeinsam." [GW 3, 393].[47]

Sendo essa a dimensão em que a conversação pode ser vista como o centro do projeto hermenêutico gadameriano, temos assim que considerar que ele é perpassado pelo domínio da linguagem, sem o qual o pensamento se esfacela e é, ele próprio, impensável. Frente às amarras lingüísticas, a nossa presença no mundo suplanta a avaliação verbal de tal presença, já que é na vastidão do sentido que encontramos o desafio às fronteiras finitas da singular existência, para a qual a tradição representa o lampejo vivo que instiga a ampliação dos horizontes de quem responde à sua interpelação, de quem se põe em meio à conversação. O domínio totalizante do mundo permanece como um mito da independência absolutizada da razão subjetiva, alimentado pela insatisfação que a abertura deixa na experiência sempre deficitária da compreensão. Para Gadamer, "O exercício dessa compreensão é sempre também ser interpelado pelo que foi dito, e isso não pode acontecer se alguém não empenha 'sua própria concepção de mundo e inclusive da linguagem'."[48] [VM, 570-71]. E logo completa um pouco mais adiante: "Não só o mundo é mundo apenas quando vem à linguagem, como a própria linguagem só tem sua verdadeira existência no fato de que nela se representa o mundo. (...)

---

[46] Hans-Georg Gadamer. "Hermeneutics – Interview with Carsten Dutt", in: *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary*. Translated and edited by Richard E. Palmer. New Haven: Yale University Press, 2001. p.39.

[47] Parte deste nosso percurso, que procura articular a presença do *pathos* na idéia de *logos* gadameriana, pode ser vista como uma primeira resposta à pergunta, nessa mesma direção, feita por Franklin Leopoldo e Silva, por ocasião do exame de qualificação do nosso trabalho. Agradecemos à sua disposição em perguntar.

[48] GW 1, 446: „Die Ausübung dieses Verstehens ist immer schon Inanspruchnahme durch das Gesagte, und eine solchen kann es nicht geben, ohne daß man 'seine eigene Welt-, ja seine eigene Sprachansicht' mit einsetzt."

Essa capacidade representa ao mesmo tempo ter mundo e ter linguagem. Com isso, o conceito de *mundo* se opõe ao conceito de mundo circundante (*Umwelt*), que se pode atribuir a todos os seres vivos do mundo."[49] [VM, 572]. O mundo circundante, comum aos animais, deixa de sê-lo essencialmente circundante e passa a ser mundo apenas para o homem[50] marcado pelo *logos*, já que aí encontra-se operante o jogo dialógico por meio do qual se pode atestar sentido às determinações do mundo às quais se atrelam as experiências de vida. O mundo, que nunca pode ser completamente abarcado pela experiência, não se deixa converter à categoria de objeto, já que a própria lingüisticidade que lhe é constituinte é refratária à posição passiva e esquematicamente definível que caracteriza o comportamento dos objetos dados pela racionalidade científica: ao contrário, ele constitui, ontologicamente, a realidade significativa da existência.

O encontro, no mundo, com um outro mundo, não é passível de tradução nos termos da apreensão global de seu sentido, mas marca um novo ponto de partida para a alteração e para a ampliação dos pontos de vista que integram o caráter dialógico do enfrentamento da força estranha que desafia o limite permeável das fronteiras do intérprete. Podemos aqui falar de um enriquecimento lícito dos próprios horizontes; de um alargamento rumoroso das fronteiras do mundo. Agora nos parece mais evidente o motivo pelo qual as reflexões de Gadamer têm sido insistentemente conduzidas pela idéia de que a linguagem é um *meio* aglutinador do *eu* e do *mundo* [GW 1, 478], mundo este que é, exclusivamente, uma experiência partilhável do mundo dado como humano [*Menschenwelt*: GW 8, 344]. "O mundo é em primeiro lugar para os homens aquilo em que eles são e no meio do qual eles se encontram", completa Gadamer em uma conferência que pronuncia aos 90 anos de idade na Universidade de Heidelberg.[51] A tarefa da compreensão é compreender-se no mundo sem fronteiras enrijecidas e, ao compreender-se-com-os-outros, compreender o outro *e* a si. "Esse é o ponto de vista por

---

[49] GW 1, 447: „Nicht nur ist die Welt nur Welt, sofern sie zur Sprache kommt – die Sprache hat ihr eigentliches Dasein nur darin, daß sich in ihr die Welt darstellt. (...) Dieses Können ist ineins Welthaben und Sprache-haben. Der Begriff der *Welt* tritt damit in Gegensatz zu dem Begriff der *Umwelt*, wie sie allem auf der Welt seienden Lebendigen zukommt."

[50] Sabemos que uma das marcas do pensamento de Gadamer é a referência constante à sua formação em filologia clássica. Nesse sentido, Gadamer reconhece no Mundo [*Welt*] a inscrição do elemento humano [*Wer*], donde nosso autor pode sublinhar que "Em suma, Mundo é Mundo-humano". GW 8, 344: „Kurz, Welt is Menschenwelt." Nesse texto a que fizemos referência o leitor pode encontrar com mais detalhes a ligação filológica traçada pelo filósofo entre os termos *Welt* e *Wer*. Também na terceira parte deste estudo, o leitor poderá encontrar novos desdobramentos da associação gadameriana entre *mundo* e *mundo humano*, em contraposição ao *mundo circundante* e, como veremos, à resistência da matéria.

[51] Cf. Hans-Georg Gadamer. „Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt. Ein Studium-generale – Vortrag" [1990]. GW 8, 339-349. A citação aqui mencionada foi extraída da página 344, em cujo texto se afirma: „Die Welt ist zunächst einmal für den Menschen das, worin er ist und wo er mitten drin ist"

meio do qual eu vejo a tarefa da filosofia em nossa época", assegura Gadamer. "O nosso mundo plural em que nos encontramos é como a nova Babel. Mas esse mundo plural compreende tarefas que não consistem tanto no planejamento racionalizante, mas sim na percepção do espaço livre do com-o-outro humano [*Wahrnehmung der Freiräume des menschlichen Miteinanders*], e também no passar por cima do que é estranho."[52] Para evitar a derrocada da nova Babel, outrora marcada pela incompreensão da fala do outro, a disposição para a compreensão possibilita que a experiência alheia, ao desafiar as nossas fronteiras, acomode-se no nosso próprio campo de experiências, como um convite aberto para que o questionamento posto no diálogo convocado pelo estranhamento nos leve para o outro lado do limite conhecido de nós mesmos. O diálogo da tradição retira os ouvidos do isolamento, ao mesmo tempo em que derruba o mito da suficiência singular para o qual a autonomia da razão é a lente deformadora.

II. O jogo dialético de pergunta e resposta e a negatividade biforme

Em 1955, cinco anos, portanto, antes da publicação da primeira edição de *Verdade e Método*, Gadamer escreve uma introdução à tradução alemã da autobiografia assinada em 1938 pelo professor inglês Robin George Collingwood (1889-1943), autor ainda desconhecido para o público alemão. Nesse curto texto, o filósofo de Heidelberg chama a atenção do leitor para um capítulo específico da autobiografia intitulado 'Pergunta e Resposta' [*Question and Answer; Frage und Antwort*], em que Collingwood, de acordo com o texto da introdução, "(...) opõe aos seus opositores a tese de que o sentido de um enunciado depende de qual seja a pergunta para a qual se encontra sua resposta na frase. Sem a compreensão da pergunta, não há nenhum sentido no enunciado. Trata-se de uma teoria que Collingwood chama de 'Lógica da pergunta e da resposta', e que se opõe à teoria lógica dos juízos."[53] Ao estabelecer a importância lógica desse

---

[52] GW 8, 348: „Das ist der Gesichtspunkt, unter dem ich die Aufgabe der Philosophie in unserer Zeit sehe. Unsere pluralistische Welt, in der wir uns befinden, ist wie das neue Babel. Aber diese pluralistische Welt enthält Aufgaben, und diese bestehen nicht so sehr in rationalisierender Planung und Verplanung, sondern in der Wahrnehmung der Freiräume des menschlichen Miteinanders, auch über Fremdes hinweg."

[53] Hans-Georg Gadamer. „Einleitung", in: R. G. Collingwood. *Denken. Eine Autobiographie.* Stuttgart: K. F. Koehler Verlag, 1955. p.ix-x. Ao acompanharmos o texto original em alemão, temos: „Collingwood stellt dem die These entgegen, daß der Sinn einer Aussage davon abhänge, welche Frage es sei, die in dem Satz ihre Beantwortung finden sollen. Ohne Verständnis der Frage gebe es keinen Sinn einer Aussage. Es ist eine

jogo de pergunta e resposta, Collingwood firmava a crítica a seus adversários realistas, ao mesmo tempo em que sublinhava o ato de perguntar como o núcleo vivo do pensamento filosófico. O que o nosso filósofo procura ressaltar no texto da introdução é o resultado do encontro das duas tarefas intelectuais do pensador inglês: a filosofia e a lógica, por um lado, com a pesquisa do historiador nos sítios arqueológicos que remontam à ocupação romana da ilha britânica, por outro. Caso mergulhemos no texto de Collingwood que, como logo veremos, acaba por acentuar uma tendência já forte no pensamento de Gadamer, ocupado desde sua juventude com a preeminência do movimento de pergunta e resposta presente nos diálogos socrático-platônicos[54], podemos remontar a natureza desse debate inglês às discussões que brotam da atividade arqueológica do autor da autobiografia, em que a lógica da pergunta que deveria nutrir a atividade extratora de conhecimento dos restos do passado se antepunha à reação positiva dos chamados realistas. Nas palavras de Collingwood, "I began by observing that you cannot find out what a man means by simply studying his spoken or written statements, even though he has spoken or written with perfect command of language and perfectly truthful intention. In order to find out his meaning you must also know what the question was (a question in his own mind, and presumed by him to be in yours) to which the thing he has said or written was meant as an answer."[55] A passagem não nos deixa dúvidas: a

---

ganze Theorie, die Collingwood der herkömmlichen logischen Theorie des Urteils entgegensetzt und die er ‚die Logik von Frage und Antwort' nennt."

[54] Devemos notar que ao movimento de pergunta e resposta Gadamer confere uma primazia que remete tanto aos seus estudos dos diálogos platônico-socráticos, quanto à disposição para a pergunta pelo sentido do *ser*, tal como já marcada em *Ser e Tempo* [Cf. ST §2, 33; SZ §2, 7] e que também alimenta a postura de Bultmann que já apresentamos, na quarta seção da primeira parte deste nosso estudo, como defensora da validade dos pressupostos com os quais se coloca uma pergunta. No entanto, a importância da autobiografia de Collingwood não deve ser menosprezada, e acaba por influenciar significativamente o texto de *Verdade e Método*, sobretudo à época de sua redação. É a partir do texto de Collingwood que Gadamer consegue com mais firmeza associar as ciências do espírito ao movimento dialético-dialógico de pergunta e resposta. Ainda aqui não podemos deixar de mencionar a importância que Collingwood confere à teoria platônica do diálogo da alma consigo mesma, algo que o inglês vem a relacionar com o processo de pergunta e resposta. [Cf.: R. G. Collingwood. *An Autobiography*. Oxford: Clarendon Press, 2002. p.35: "When Plato described thinking as a 'dialogue of the soul with itself', he meant (as we know from his own dialogues) that it was a process of question and answer, and that of these two elements the primacy belongs to the questioning activity, the Socrates within us"]. Sabemos que também Gadamer irá associar ao padrão do pensamento e da consciência da situação presente de si o diálogo interno da alma consigo mesma. Vale deixar registrado que percebemos a mesma ênfase voltada para a situação dialógica, tanto no texto da autobiografia do historiador britânico, quanto no percurso intelectual do filósofo alemão.

[55] Na citação das passagens extraídas da obra de Collingwood preferimos adotar, como tem sido a prática corrente do nosso estudo, a edição original e, portanto, deixamos de lado a referência à tradução alemã da década de 1950. Referimo-nos, portanto, à edição da Clarendon Press, que traz o texto estabelecido da edição inglesa de 1938. Cf.: R. G. Collingwood. *An Autobiography*. Oxford: Clarendon Press, 2002. A passagem que por ora citamos encontra-se à página 31.

reconfiguração da pergunta para a qual o texto se configura como resposta comanda a operação de determinação histórica do sentido, algo que estaria para além do domínio consciente da demonstração das intenções de seu autor. No entanto, deixa-se aqui entrever a particularidade que edifica a pergunta na mente de quem a faz, ainda que os termos do jogo apontem a suposta validade dela igualmente para a mente de um outro. Entre a pergunta de um e o reconhecimento da pergunta por outro encontramos o espaço de validação das respostas. Desse modo, para Collingwood o problema que aqui se configura é de natureza lógica: "If you cannot tell what a position it is meant to answer, you will mistake its meaning if you make a mistake about that question. One symptom of mistaking the meaning of a proposition is thinking that it contradicts another proposition which in fact it does not contradict. No two propositions, I saw, can contradict one another unless they are answers to the same question."[56] O pensador inglês reivindicava, tal como podemos inferir a partir desse trecho, um princípio de verdade que não se baseasse exclusivamente na formalidade mecânica da contradição das proposições, mas que voltasse sua atenção para a fonte que fazia de tal proposição uma pergunta, ou ainda uma resposta. O que nos interessa aqui é sublinhar a busca de Collingwood por um novo estatuto histórico da verdade – ainda que, tal como o leitor pode bem lembrar, também Collingwood permaneça um pensador que não abre mão de alguns preceitos cientificistas –, ao apontar para a preeminência da pergunta como uma instância determinante da natureza do conhecimento alheio às condições ideais de uma resposta válida apenas se exclusivamente fechada sobre si. Tanto que, mais à frente em seu texto, segue Collingwood: "For a logic of propositions I wanted to substitute what I called a logic of question and answer. It seemed to me that truth, if that meant the kind of thing I was accustomed to pursue in my ordinary work as a philosopher or historian – truth in the sense in which a philosophical theory or an historical narrative is called true, which seemed to me the proper sense of the word – was something that belonged not to any single proposition, nor even, as the coherence-theorists maintained, to a complex of propositions taken together; but to a complex consisting of questions and answers."[57]

A despeito do cientificismo, não era mais possível, segundo Collingwood, defender uma composição da verdade como qualidade intrínseca à proposição, nem muito menos calcada na suposta firmeza da correspondência especular dos fatos. A verdade possível nas sentenças, já podemos dizer com o autor, tendo em vista os termos com os quais Gadamer viria a configurar

---

[56] R. G. Collingwood. *An Autobiography*. Oxford: Clarendon Press, 2002. p.33.
[57] Idem, p.36-37.

o problema, é uma incipiente relação dialógica do enfrentamento dos juízos, algo que suplanta a prerrogativa formal da coerência interna própria à articulação proposicional. De todo modo, a importância desse jogo referencial entre pergunta e resposta não reside em impedir o movimento futuro do perguntar, já que a forma de se elaborar uma pergunta determina o encaminhamento de sua resposta. E, falando gadamerianamente, acrescentamos que, se a elaboração da pergunta é definida tendo em vista a atuação de juízos prévios na experiência finita, temos que a forma dessa pergunta é correlata à pluralidade das experiências de vida. Isso nos leva a ressaltar uma associação importante feita por Gadamer no texto da introdução. Nosso autor relaciona a luta de Collingwood contra o Idealismo inglês com a batalha travada em terras germânicas em oposição à hegemonia do Neokantismo no seguinte sentido: contra ambos os casos era preciso acentuar não só a busca histórica das respostas aos problemas da filosofia, mas também se deveria reivindicar o componente igualmente histórico da configuração desses mesmos problemas. De tal modo, as respostas não diriam mais respeito a um questionamento paralizado na eternidade, do que em todo o sempre assim se perguntou, mas o movimento histórico passaria a ser arma estratégica de ambas as lutas indicar o caminho necessário do re-descobrimento, do re-direcionamento de suas próprias perguntas. Assim, na apreciação introdutória do filósofo de Heidelberg, "Conhecimento é aqui, como em nenhum outro lugar, tão claramente reconhecimento."[58] Ora, contra a forma neokantiana de encaminhar suas respostas sempre asseguradas pelas condições transcendentais basilares do pensamento que, nesse sentido, atribuía à pergunta o poder deletério da autoridade – já que nela não se instilava o tempo –, Gadamer começava a reconhecer a sustentação dialógica do *logos*, de tal modo que também nela deveria incidir não apenas o reconhecimento da atuação do passado, como igualmente era necessário acolher a inconstância do comportamento inconformado da finitude. Mas nesse ponto em que se enfatiza a condição prévia ao mesmo tempo em que se lança ao trabalho futuro o reconhecimento histórico dos esforços passados, devemos nos voltar para mais um trecho da avaliação da autobiografia: "O sentido real de um enunciado não é reconhecível como se ele fosse compreendido como uma resposta arbitrária a qualquer pergunta, mas deve-se compreender a real pergunta para qual o enunciado é resposta e apenas se pode compreender uma sentença quando se compreende tal pergunta. Isso pode soar como algo trivial. Mas na verdade significa que não se pode separar a verdade de uma sentença de sua determinação [*Bestimmung*] para a qual é resposta. Mais ainda, que em tal determinação ela

---

[58] „Erkenntnis ist nirgends so klar wie hier Wiedererkenntnis." [Hans-Georg Gadamer. „Einleitung", in: R. G. Collingwood. *Denken. Eine Autobiographie.* Stuttgart: K. F. Koehler Verlag, 1955. p.x].

existe. 'Ela é historicamente verdadeira' é portanto idêntico a 'esse é seu sentido'."[59] Ou seja, nosso autor reconhece no jogo de pergunta e resposta a definição de um princípio válido para a determinação histórica da verdade, já que a posição comandada pelo pensamento encontra-se sempre referida a um núcleo relacional temporalizado. A verdade não é ensimesmamento lógico, mas explicitação dialógica. Tanto que a resposta, tal como no caso da pergunta, também é pura composição relacional. E o texto da introdução ainda prossege com sua avaliação: "(...) para ele [Collingwood] a relatividade histórica de toda verdade não é, tal como para Dilthey, um labirinto em que o pensamento desesperado se engana. Collingwood não vê o calvário, mas apenas o *Triunfo* do historismo [*Historismus*]. Agora é certo que o surgimento da consciência histórica apresenta um acontecimento epocal verdadeiro, cujo sentido ainda não foi devidamente apreendido."[60] Aqui, Gadamer qualifica o comportamento da razão histórica diltheyana como desesperado frente às possibilidades históricas de redirecionamento constante das perguntas, de seu vigor propriamente histórico. Essa era, como vimos, a base da crítica ao neokantismo. Já o triunfo que vê Collingwood é aquele da tomada de consciência histórica da pergunta, algo que se afasta da procura por sua racionalidade transcendental.

O domínio que os procedimentos da ciência moderna positiva, sustentada pela crença na objetividade que marca o ideal científico do século XIX, exercia sobre o pensamento humano acabava por determinar o padrão metodológico do conhecimento possível. Nutrida pela certeza do método e pela confiabilidade da experiência empírica, a verdade que se confirmava face aos olhos do sujeito imparcial não deixava espaço para um passado cambiante nas mãos da tradição histórica. Ao sublinhar a importância do despertar da consciência histórica, Gadamer associa o padrão de verdade possível no jogo do perguntar à firmeza temporal das sentenças, por meio da qual todo juízo é sempre um juízo referido à imanência do questionamento, em detrimento dos parâmetros ideais próprios às definições transcendentais. Aqui começam a se esboçar as conseqüências mais relevantes do surgimento da consciência

---

[59] Idem, p.xi: „Ist doch der wirkliche Sinn einer Aussage nicht dadurch erkennbar, daß man sie als Antwort willkürlich auf irgendeine Frage bezieht, sondern daß man die wirkliche Frage versteht, auf die sie antwortet, und man versteht einen Satz eben nur, wenn man diese Frage versteht. Das könnte trivial scheinen. In Wahrheit bedeutet es aber, daß die Wahrheit eines Satzes nicht ablösbar ist von dieser seiner Bestimmung, Antwort zu sein. Ja, mehr noch, daß sie in dieser Bestimmung besteht. ‚Sie ist geschichtlich wahr' ist dann identisch mit: ‚dies ist ihr Sinn'."

[60] Idem, p.xii: „(...) für ihn [Collingwood] ist die historische Relativität aller Wahrheit nicht, wie bei Dilthey, ein Labyrinth, in dem sich das verzweifelte Denke müde irrt. Collingwood sieht nicht das Kreuz, sondern allein den *Triumph* des Historismus. Nun ist es gewiß richtig, daß die Entstehung des historischen Bewußtseins ein wahrhaft epochales Ereignis darstellt, dessen Bedeutung noch gar nicht richtig erfaßt worden ist."

histórica. Apreender o seu sentido significa caminhar na direção histórica do movimento retrospectivo do qual não divergem as forças prospectivas e introspectivas. Eis que a potência da verdade se amplia ao retirar dos entrecruzamentos labirínticos das experiências históricas o sentimento de desespero [*Verzweiflung*], de modo a fazer com que se reconheça o que é potencialmente duvidoso [*Zweifel*] e certamente múltiplo no dialógo.

O texto introdutório de Gadamer culmina com a idéia de que "O conhecimento do presente é o conhecimento do desconhecido continuado efeito do passado [*fortwirkenden Vergangenheit*] nesse presente. Conhecimento histórico é também autoconhecimento dos homens (...)"[61], idéias que sentimos integradas ao movimento teórico de sua futura formulação hermenêutica. Mal precisamos lembrar ao leitor que o jogo de pergunta e resposta na filosofia gadameriana passará a assumir uma dimensão não mais exclusivamente lógica, tal como parece-nos prevista na perspectiva de Collingwood, mas sim, determinantemente ontológica, para a qual não podemos desconsiderar a presença marcante da filosofia de Heidegger. Os métodos, viciados, de acordo com as reflexões autobiográficas de Collingwood, não dão mais conta da natureza da verdade das proposições, já que não se trata agora de uma investigação puramente formal, mas que de forma contrária estabelece uma teia de significações na qual a verdade se prende – ou dela se descola – em função da referência primordial à pergunta para a qual ela é uma resposta. A postura adequada, caso sigamos de perto o texto da autobiografia, é aquela que nos permite *entrar* no jogo de pergunta e resposta. Esse jogo vivo da dimensão dialógica da verdade não fica longe da idéia disseminada por Collingwood nos outros capítulos de seu texto, em que somos alertados para o fato de que "By about 1920 this was my first principle of a philosophy of history: that the past which an historian studies is not a dead past, but a past which in some sense is still living in the present."[62] Dessa forma, defende Gadamer o

---

[61] Idem, p.xiii: „Erkenntnis der Gegenwart ist Erkenntnis der unerkannt fortwirkenden Vergangenheit in dieser Gegenwart. Geschichtliche Erkenntnis ist also Selbsterkenntnis des Menschen (...)."

[62] R. G. Collingwood. *An Autobiography*. p.97. Muito embora a concepção de história presente nos escritos de Collingwood nos leve a uma direção que, em alguns pontos, pode divergir da postura histórica que podemos extrair da filosofia de Gadamer, decidimos por não aprofundar a análise dos textos do autor inglês e por deixar apenas marcado um núcleo comum com o qual o pensamento do nosso filósofo entrara em contato. De todo modo, encontramos na obra de Collingwood a ênfase na idéia de que o trabalho da história aponta para o autoconhecimento da situação presente. [Cf.: R. G. Collingwood. *A idéia de história*. Lisboa: Editorial Presença, 2001. p.190 *et passim*]. Para a história, de acordo com o professor inglês, o que lhe interessa é investigar o núcleo do pensar, de forma que tal "(...) história do pensamento (...) é a reconstituição, na mente do historiador, do pensamento passado." [Idem, p.230]. Nesse processo, a pergunta, conforme enfatizado por Gadamer no texto da introdução, constitui uma peça fundamental do movimento que, acrescentamos, em Collingwood se consagra como reconstitutivo. Mas ainda nos parece digno de nota o fato de que Collingwood nos lembra mais uma vez, igualmente em um registro bastante semelhante à aproximação gadameriana do núcleo dialógico do pensamento, que "É esta a idéia socrática que Platão exprimiu, definindo

necessário engajamento em torno do princípio de que a história deveria abarcar a realidade presente, ainda no texto de apresentação à obra de Collingwood.[63] O sinal vivo deixado por

---

o pensamento como 'o diálogo da alma com ela mesma' – expressão literária, pela qual Platão fez saber que entendia por diálogo um processo de perguntas e respostas." [Idem, p.281]. Em meio ao jogo de pergunta e resposta, podemos melhor apresentar o famoso conceito de *re-enactment*, por meio do qual, defende Collingwood, "(...) na história o passado é reconstituído sob a forma de pensamento presente." [Idem, p.298]. Nesse mesmo texto, o autor da autobiografia introduz a diferença necessária entre *ser* o outro e *conhecê*-lo, tanto que é tendo em vista a última ação que se desenha o propósito da teoria do *re-enactment*. É certo que o enfrentamento dessa proposta teórica recebe algumas interpretações que hoje já não mais se sustentam, como aquelas explicitadas por Gardiner e que, de certo modo, foram por ele acolhidas: "As idéias de Collingwood têm sido objecto, nos últimos anos, de certo número de controvérsias filosóficas. A crítica dirige-se, sobretudo, contra a sua teoria do conhecimento histórico, que sugere que o historiador tem qualquer espécie de acesso directo ou 'intuitivo' à actividade mental do povo cujas acções procura compreender e explicar." [Patrick Gardiner. *Teorias da história*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. p.304]. A pesquisa atual sobre os escritos de Collingwood procura desfazer essa cristalização conceitual proposta pela crítica, ao sustentar que "This consideration lies at the basis of a familiar criticism of Collingwood's account of re-enactment. In its classical version this criticism states that Collingwood endows historians with telepathic powers of access to the thoughts of other agents (...). But this criticism rests on a misunderstanding of what Collingwood means by thought and consequently of what it means to re-enact it. (...) If thoughts are identified with propositional contents, rather than with psichological processes, historians' ability to gain access to them is no longer mysterious. Historians re-enact thoughts when they make sense of them, and they make sense of them when they re-think them for themselves. (...) For Collingwood, the verification of historical reconstructions is a hermeneutic affair." [Giuseppina D'Oro. "Re-enactment and radical interpretation", in: *History and Theory*. Middletown, Connecticut: Wesleyan University. Volume 43, Number 2, May 2004. p.198-208. Citações extraídas das páginas 205 e 206]. É evidente, como demonstramos ao longo do nosso estudo, que tanto a ontologia hermenêutica gadameriana quanto o texto autobiográfico de Collingwood não partilham da lógica proposicional, algo que surge de forma explícita na leitura do artigo da comentadora, e que parcialmente enfraquece seu argumento, pois ainda que insista em recorrer à proposição, o descarte da dimensão estritamente psicológica do acesso ao passado ainda nos parece bastante autorizado. Mas já que chegamos à relação hermenêutica, cumpre lembrar que por mais que a pesquisa recente se esforce em dissolver os caminhos desviantes consagrados pela crítica, ainda assim a proposta de Collingwood nos remete ao contexto da hermenêutica romântica de Schleiermacher que se sustenta, parcialmente, na idéia do procedimento divinatório, muito embora o teólogo de Breslau reforçe, em algumas passagens de seus escritos, a existência de um certo referencial dialógico com o qual se diferenciaria da perspectiva reconstrucionista proposta por seu antecessor Friedrich Ast (1778-1841). [Sobre essa passagem da história da hermenêutica, remetemos o leitor para a obra introdutória de Grondin. Cf.: Jean Grondin. *Introduction to philosophical hermeneutics*. p.74-75 *et passim*]. É certo que já tivemos a oportunidade de apresentar ao leitor os comentários de Peter Szondi que procuram amenizar a forma dura do componente divinatório. Ainda assim, da mesma forma que os escritos de Gadamer não se afinam com essa marca da obra de Schleiermacher, afirma analogamente nosso autor: "Em *Verdade e método* procurei demonstrar que a teoria do *re-enactement* de Collingwood é irrealizável (...)." [VMII, 317]. „Ich habe in ‚Wahrheit und Methode' die Undurchführbarkeit von Collingwoods Re-enactment-Theorie nachzuweisen versucht (...)." [GW 2, 272-73]. A Gadamer interessava aprofundar o reconhecimento presente da efetuação do passado, e não a re-atuação dele. De todo modo, um trabalho mais dedicado à proximidade e às divergências de tais encaminhamentos interpretativos propostos por Collingwood e por Schleiermacher, ao que nos parece, ainda está por ser feito. Indicamos, aqui, apenas as afinidades conspícuas entre os termos do problema.

[63] Cf.: Hans-Georg Gadamer. „Einleitung", in: R. G. Collingwood. *Denken. Eine Autobiographie*. p.xiii-xiv: „Denn seine Philosophie der Geschichte war ja nicht wie die Philosophie der ‚Realisten', die er bekämpfte,

Gadamer na leitura que fizera de Collingwood aponta para a eficácia de uma temporalidade relacional, já que o jogo pressuposto de pergunta e resposta nos abre os olhos para a promiscuidade do tempo. Aliás, vale reforçar, um jogo que – para o ser que se define pelo *logos*, pelo diálogo com o qual se abre à compreensão – ganha estatuto ontológico. A disposição para a pergunta revela o núcleo da finitude, ao se assumir, com o perguntar, uma posição de quem não opera com a prerrogativa da onisciência.

Ainda em um outro texto que igualmente antecede a publicação de *Verdade e Método*, mas que, tanto como no caso da introdução à autobiografia, engloba o período de gestação da obra magna do hermeneuta alemão, vemos Gadamer, em 1957, assegurar que "Todo enunciado tem pressupostos que ele não enuncia. Somente quem pensa também esses pressupostos pode dimensionar realmente a verdade de um enunciado. Ora, afirmo que a última forma lógica dessa motivação de todo enunciado é a *pergunta*. Não é o juízo mas a pergunta que tem o primado na lógica, como já o testemunham historicamente o diálogo platônico e a origem dialética da lógica grega. O primado da pergunta frente ao enunciado significa, porém, que o enunciado é essencialmente resposta. Não há nenhum enunciado que não seja uma espécie de resposta. Assim, não pode haver compreensão de um enunciado, se essa não se pautar unicamente na compreensão da pergunta a que o enunciado responde."[64] [VMII, 67]. Nessa passagem, acompanhamos nosso autor indicar o pensamento grego, tal como já apontamos, como central na determinação do vigor da pergunta. Em meio ao vazio que o enunciado articulado isoladamente como resposta anuncia, podemos sentir a dupla marca que circunscreve o pensamento gadameriano. Por um lado, as lacunas, as ausências são sinais evidentes da incompletude da tarefa compreensiva. Por outro, o enunciado do *logos*, como resposta, indica uma anterioridade efetiva por meio da qual se concebe o movimento da atualidade do sentido da existência. Na pergunta, encontra-se em vigência tanto o que se sabe quanto o que nela se silencia, já que uma pergunta destituída de horizonte prévio é resultado utópico da lógica árida que insiste em ecoar no vácuo, em se desgarrar do mundo. Volta-se, aqui, a denunciar a

---

eine Sache reiner Theorie – der Sinn seiner Theorie war vielmehr, daß sie Geschichte als Geschichte der Gegenwart erfaßte, und als solche mußte sie den handelden Menschen engagieren."

[64] GW 2, 52: „Es gibt keine Aussage, die man allein auf den Inhalt hin, den sie vorlegt, auffassen kann, wenn man die in ihrer Wahrheit erfassen will. Jede Aussage ist motiviert. Jede Aussage hat Voraussetzungen mitdenkt, kann die Wahrheit einer Aussage wirklich ermessen. Nun behaupte ich: die letzte logische Form solcher Motivation jeder Aussage ist die *Frage*. Nicht das Urteil, sondern die Frage hat in der Logik den Primat, wie auch der platonische Dialog und der dialektische Ursprung der griechischen Logik geschichtlich bezeugen. Der Primat der Frage gegenüber der Aussage bedeutet aber, daß die Aussage wesenhaft Antwort ist. Es gibt keine Aussage, die nicht eine Art Antwort darstellt. Daher gibt es kein Verstehen irgendeiner Aussage, das nicht aus dem Verständnis der Frage, auf die sie antwortet, ihren alleinigen Maßstab gewinnt."

assepcia cientificista, por meio de cujos postulados mecânicos se procurava silenciar a dimensão humana dos juízos. Gadamer procura oxigenar essa atmosfera ideal, de modo a conceder espaço à vida humana que não sobreviveria à vacuidade do tempo. Sendo a pergunta a última forma lógica da motivação em torno da verdade da experiência hermenêutica, esse primado desbanca a exclusividade lógica da operação em nome do esforço dialógico do conhecimento de si, do reconhecimento de si.

Tendo em vista que não podemos falar de horizontes isolados, a linguagem traz sempre consigo uma alusão mais ou menos explícita à potencialidade do outro, à situação que se apresenta como alheia. Ao explicitarmos os horizontes dilacerados na pergunta, coloca-se em jogo as marcas da tradição. Com a continuada provocação do perguntar, Gadamer dissolve a conotação imutável da condição atribuída à tradição, na medida em que ela passa a ser exclusivamente o solo sobre o qual o homem se situa e a partir do qual ele pode continuar a questionar. Desse modo, a compreensão do outro ou do passado nos obriga a abrir os ouvidos para uma possível verdade de que ele pode ser portador. No caminho compreensivo, a tradição histórica é integrada à referência dialogicamente temporalizada da verdade. E como conseqüência, temos que a verdade densamente histórica nos lança para além dos nossos próprios horizontes: a interpelação da pergunta enfrenta as fronteiras de si ao mesmo tempo em que deprecia a autonomia da subjetividade.

É em um jogo fundamentalmente dialógico, para além dos diálogos platônicos, que ainda podemos sentir tal avaliação presente com todo o vigor na obra de 1960, onde podemos ler: "Pois bem, para Collingwood esse ponto representa o nervo central de todo conhecimento histórico. O método histórico requer a aplicação da lógica de pergunta e resposta à tradição histórica."[65] [VM, 483]. Gadamer extrai desse posicionamento um componente fundamental para a sua concepção de história, em que o vigor do passado se lança ao ouvinte presente como um clamor potencialmente dissonante, de modo que possamos ter aí instaurado o percurso dialógico-compreensivo. *O ser é histórico por desafiar o curso estável do pensamento, ao suportar o desvio das expectativas com que se marca o perguntar.* Nesses termos, a mediação dialógica proporciona o enfrentamento do descontínuo pela continuidade, pela revisão das respostas e também das perguntas. Mas ainda tendo em vista esse contexto, assevera Gadamer, ao receber o prêmio Hegel da cidade de Stuttgart em 1979, que uma das ajudas que recebeu à época da Segunda Guerra lhe veio "(...) através da autobiografia de Collingwood, aluno de B. Croce e último

[65] GW 1, 376: „Nun liegt für Collingwood hier der Nerv aller historischen Erkenntnis. Die historische Methode verlangt, daß man die Logik von Frage und Antwort auf die geschichtliche Überlieferung anwendet."

representante do hegelianismo inglês. Lá encontrei uma magistral ilustração da experiência de pesquisa feita pelo grande descobridor da *Limesführung* na Grã-Bretanha romana, que elevou a 'lógica da pergunta e resposta' a um princípio. Isso já me era bem familiar na minha prática de filólogo e intérprete. (...) A lógica da pergunta e resposta mostra-se como uma dialética entre pergunta e resposta, em que pergunta e resposta constantemente trocam de posições e se diluem [*auflösen*] no movimento da compreensão."[66] A partir desta última citação, fica ainda mais clara a associação recorrente na filosofia gadameriana: o jogo dialógico entre pergunta e resposta aparece como portador do vigor dialético no inesgotável caminho da compreensão com o qual se distingue a experiência hermenêutica. Mais do que isso: é o vigor dialético o princípio que frustra a toda expectativa perenizante do sentido da experiência hermenêutica. No entanto, não devemos deixar passar a oportunidade de fazer já aqui uma advertência necessária. A dissolução própria à composição lógica da dialética hegeliana, que Gadamer mencionava no discurso por ocasião do prêmio Hegel, não tem, como veremos logo em seguida, a mesma eficácia dissolutiva na hermenêutica filosófica. Ainda assim, nesse mesmo jogo Gadamer atribui um resultado mais interessante à 'lógica' intrínseca ao movimento de pergunta e resposta: "E é isso o que se denomina realmente investigar: colocar perguntas que nos conduzem novamente a outras perguntas que ainda não haviam sido previstas."[67] Assim como algo de não dito fica sempre patente no que se diz[68], também as perguntas encaminham a

---

[66] GW 4, 468-70: „Es bedurfte dazu mannigfacher Hilfe. Die eine kam mir noch zur Zeit des zweiten Weltkriegs durch die Autobiographie von Collingwood, dem Schüler B. Croces und letzten Repräsentanten des englichen Hegelianismus. Dort fand ich, meisterhaft veranschaulicht an der Forschungserfahrung, die der große Entdecker der Limesführung im römischen Britannien gemacht hatte, als ‚logic of question and answer' zum Prinzip erhoben, was mir aus meiner Praxis als Philologe und Interpret wohlvertraut war. (...) Die Logik von Frage und Antwort erwies sich als eine Dialektik von Frage und Antwort, in der sich Frage und Antwort beständig vertauschen und in die Bewegung des Verstehens auflösen."

[67] De acordo com o texto das *Gesammelte Werke*, temos [GW 10, 219]: „Das nennt man nämlich erst wahrhaft Forschen: Fragen stellen, die immer noch weiter zu Fragen führen, die man nicht voraussah."

[68] Para reforçar a importância da relação entre o *dito* e o *não dito* na obra de Gadamer, podemos ainda levar em consideração o caráter de 'contra-palavra' que motiva a leitura que o autor de *Verdade e Método* faz da poesia de Paul Celan (1920-1970). No texto da análise gadameriana, podemos encontrar: "À semelhança de cada palavra num diálogo, o poema também tem o caráter de uma contra-palavra (Gegenwort) que torna audível aquilo que não é dito de fato, mas é pressuposto como expectativa de sentido, e é despertado pelo poema talvez apenas para decepcionar essa expectativa." [Hans-Georg Gadamer. *Quem sou eu, quem és tu?* Tradução: Raquel Abi-Sâmara. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005. p.124]. O mesmo estudo de Gadamer foi recolhido nas *Gesammelte Werke*, em que lemos [GW 9, 430]: „Auch das Gedicht hat – wie jedes Wort des Gesprächs – den Charakter des Gegenwortes, das mithören läßt, was gerade nicht gesagt wird, was aber als Sinnerwartung vorausgesetzt ist, ja, durch das Gedicht gewecket wird – vielleicht nur, um als Erwartung gebrochen zu werden." A leitura da passagem não nos deixa dúvidas: as expectativas de sentido que impulsionam o movimento do círculo hermenêutico da compreensão reivindicam a presença de si nesse vácuo do outro não dito – o leitor alcança as fronteiras abertas do poema quando nele também põe em causa

atividade do ouvinte para caminhos não previamente imaginados. Na obra do nosso filósofo, encontramos a defesa de que nem sempre é uma tarefa fácil olhar para o passado com novos olhos capazes de a ele dirigir uma renovada pergunta: isso, sabemos, "continua sendo a verdadeira [*eigentlich*] vida do pensamento histórico."[69] E a história ganha vida apenas como a possibilidade incerta da insurgência de um olhar revigorado sobre as experiências interpelantes do passado. Ora, já sabemos que "Graças ao passado possuir essa natureza de esquecido, podemos reter e recordar algo. Todo o transitório mergulha no esquecimento, e é este esquecer que permite reter e conservar o que se perdeu e mergulhou no esquecimento. É aqui que se enraíza a tarefa de dar continuidade à história. Para o homem que vive na história, a recordação capaz de conservar algo quando tudo perece constantemente não é a atualização de um sujeito cognoscente, mas a realização vital da própria tradição. Sua missão não consiste em ampliar indefinida e arbitrariamente o horizonte do passado, mas em formular perguntas e encontrar as respostas que descobrimos, a partir do que nos tornamos, como possibilidades de nosso futuro."[70] [VMII, 172-73]. Se a pergunta pode descortinar novas possibilidades de passado e de futuro, e se o passado é claudicante nas malhas do esquecimento, interrogar e provocar a memória se confirma como mais um índice nítido de que o que há de descontinuidade no movimento contínuo e de continuidade na possibilidade de instauração do descontínuo só se consolida como possível ao encararmos, simultaneamente, pergunta e resposta como uma ameaça à estabilidade, e esse jogo dialógico como a firme universalidade em meio à qual se cumpre a centralidade do *logos* como marca precípua da experiência humana de mundo.

Assim, a experiência hermenêutica é constituída pelo movimento negativo com o qual se define a indagação da pergunta pelo sentido da própria experiência[71], em detrimento da

---

as suas próprias e tantas outras experiências. Nele o que se diz comporta, igualmente, o silêncio móvel do não dito: *wie jedes Wort des Gesprächs.*

[69] Ao acompanharmos o texto original, podemos ler [GW 10, 220]: „Aber mit neuen Augen auf das Alte und Überlieferte blicken und neuen Fragen stellen, lernen wir dadurch nicht leichter, und das bleibt nach wie vor das eigentliche Leben des geschichtlichen Denkens."

[70] GW 2, 145: „Nur weil sie dies Dasein der Vergessenheit hat, kann überhaupt etwas behalten und erinnert werden. Alles Vergehende sinkt ab in ein Vergessen, und dieses Vergessen ist es, das das in die Vergessenheit Verhallende und in Vergessenheit Geratene festzuhalten und zu bewahren ermöglicht. Hier liegt die Aufgabe, die Kontinuität der Geschichte zu leisten. Für den Menschen in der Geschichte ist die Erinnerung, die bewahrt, wo alles ständig ersinkt, kein vergegenständlichendes Verhalten eines wissenden Gegenüber, sondern der Lebensvollzug der Überlieferung selber. Ihm geht es nicht darum, den Vergangenheitshorizont ins Beliebige endlos auszuweiten, sondern die Fragen zu stellen und die Antworten zu finden, die uns von dem her, was wir geworden sind, als Möglichkeiten unserer Zukunft gewährt sind."

[71] Nessa mesma direção, são de significativa importância os comentários de Custódio de Almeida. Por meio deles, defende o professor que "Em nível ontológico, pode-se, então, afirmar que a pergunta tem sempre *primazia* sobre a resposta; nela se revela a negatividade produtiva que marca a experiência hermenêutica." E

cristalização atemporal do núcleo lógico das proposições. É por esse motivo que, na filosofia gadameriana, a idéia de tradição ganha força, pelo simples fato de que nela assenta-se o horizonte[72] no qual a pergunta se firma e por meio do qual se pode estabelecer as bases para a determinação inquieta do sentido do acontecer. A historicidade, portanto, é a mestra reguladora da direção da interrogação, no sentido em que tanto a resposta quanto a pergunta estão, ambas, insertas nas margens da impossibilidade da completude. Mesmo no caso do enfrentamento de textos clássicos – que aqui se constituem tanto como respostas de um tempo quanto como perguntas dirigidas aos herdeiros da própria tradição –, estamos ainda mergulhados num jogo do qual não se pode extrair o começo, o princípio. A pergunta e a resposta, como a modalidade impulsionadora das regras desse jogo, traduzem o ato da compreensão como a aurora lábil do acontecer. "Por isso vale a pena recordar aqui as nossas constatações sobre a essência do jogo", lemos em *Verdade e Método*, "segundo as quais o comportamento do jogador não deve ser entendido como um comportamento da subjetividade, uma vez que é o próprio jogo que joga, na medida em que inclui em si os jogadores e se converte desse modo no verdadeiro *subjectum* do movimento lúdico."[73] [VM, 630]. Estamos sempre no meio, no cerne da dialética do todo e das partes, e entregues a ela pela mediação da linguagem. O núcleo hermenêutico desse movimento de pergunta e resposta é validado pelo convite que o enunciado faz ao interpelar o intérprete. "Correspondentemente, compreender o passado significa ouvi-lo no que ele tem a nos dizer como válido. O primado da pergunta em relação ao enunciado significa, para a hermenêutica, que toda pergunta que nós compreendemos, nós mesmos temos que fazê-la. A fusão do horizonte do presente com o horizonte do passado é assunto das ciências históricas do espírito. Com isso, porém, elas realizam apenas aquilo que já sempre fazemos à medida que existimos."[74] [VMII, 70-71]. Eis a confirmação de que a forma humana da existência é

---

mais adiante, ainda lemos: "Na verdade, ao perguntar pelo sentido do *Ser*, Heidegger está fazendo a mais contundente crítica à tradição metafísica que priorizou as respostas sobre 'o que é o Ser', em vez de sustentar a negatividade produtiva da pergunta pelo sentido." [Custódio Luís Silva de Almeida. *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.* p.176 e 176n5, respectivamente].

[72] Lembremos que, em Gadamer, "Todo enunciado tem seu horizonte de sentido no fato de ter surgido de uma situação de pergunta." [VMII, 67]. GW 2, 53: „Jede Aussage hat ihren Sinnhorizont darin, daß die einer Fragesituation entstammt."

[73] GW 1, 493: „So dürfen wir uns hier an unsere Feststellung über das Wesen des Spiels erinnern, wonach das Verhalten des Spielenden nicht als ein Verhalten der Subjektivität verstanden werden dürfe, da vielmehr das Spiel es ist, das spielt, indem es die Spieler in sich einbezieht und so selber das eigentliche *subjectum* der Spielbewegung wird."

[74] GW 2, 55: „Vergangenheit verstehen heißt entsprechend: sie in dem, was sie uns als gültig sagen will, hören. Der Primat der Frage vor der Aussage bedeutet für die Hermeneutik, daß man jede Frage, die man versteht, selber Fragt. Verschmelzung des Gegenwartshorizontes mit dem Vergangenheitshorizont ist das

dialógica: no encontro com o alheio ampliam-se as fronteiras de si. Indicar a necessidade constante de se refazer a pergunta é se posicionar a favor de sua historicidade e, simultaneamente, marcar a responsabilidade moral de quem não recebe passivamente o fardo da história. E isso não fica longe da idéia de que o sentido de um enunciado é impulsionado pela determinação e pela compreensão da pergunta, algo que nos lembra a perspectiva histórica defendida por Collingwood, de acordo com a qual os restos do sítio arqueológico só ganham sentido se articulados por um questionamento sagaz. Tal jogo é ainda marcado pelo fato de que "É a dialética da pergunta e resposta – que, na verdade, cada pergunta volta a ser uma resposta – que motiva uma nova pergunta. Desse modo, o processo do perguntar e do responder remete à estrutura fundamental da comunicação humana, a constituição originária do diálogo. Ela é o fenômeno nuclear da compreensão humana."[75] O movimento dialético se estrutura no percurso em que toda pergunta encerra em si uma resposta; e nesse mesmo sentido, a resposta que nos interpela volta a se recompor como uma nova pergunta. Ou seja, o outro, as experiências passadas, compõem a atualidade presente, assim como a atualidade presente é interiorizada na interpretação da experiências pretéritas. Assim, também "O que parece ser uma mera reconstrução do sentido passado funde-se com o que nos interpela imediatamente como verdadeiro. Creio que esta é uma das correções mais importantes que devemos fazer com referência à nossa autoconcepção da consciência histórica: mostrar que a simultaneidade é um problema sumamente dialético."[76] [VMII, 70].

Não nos restam dúvidas, portanto, de que a arte de conduzir uma conversa e instigar o fôlego das perguntas nos confirma a suspeita de que o jogo que procura superar a interpretação sempre parcial expressa na aporia do finito e infinito reverbera a negatividade posta na disposição instável da pergunta. Contudo, o percurso de Gadamer pelo movimento dialético não pode ser associado às garantias lógicas da construção sistemática da filosofia, mas, em seu esforço ontológico, pretende-se traduzir a dialética como uma abertura da mediação ao caráter dialógico do acontecer. A força mediadora é o ponto-chave da nossa leitura, já que a mediação

---

Geschäft der geschichtlichen Geisteswissenschaften. Sie betreiben aber damit nur, was wir immer schon tut, indem wir sind."

[75] GW 8, 244: „Es ist die Dialektik von Frage und Antwort, daß in Wahrheit jede Frage selber wieder eine Antwort ist, die eine neue Frage motiviert. So weist der Prozeß des Fragens und Antwortens auf die Grundstruktur menschlicher Kommunikation, die Urverfassung des Dialogs. Sie ist das Kernphänomen menschlichen Verstehens."

[76] GW 2, 55: „Was bloße Rekonstruktion vergangenen Sinnes schien, verschmilzt mit dem, was uns unmittelbar als wahr anspricht. Ich halte es für eine der wichtigsten Berichtigungen, die wir an der Selbstauffassung des historischen Bewußtseins vornehmen müssen, daß sich damit die Gleichzeitigkeit als ein höchst dialektisches Problem erweist."

se comporta de forma negativa ao não se conformar com os contornos atuais de si, pois a força negativa da mediação[77] é um impulso necessário à constante atualização de si. Desse modo, a alteridade é interiorizada em si; o passado é incorporado à realidade presente, com a peculiaridade de que nenhum dos dois pólos se dilui[78] integralmente no movimento dialógico, uma vez que também o outro pode ter razão e que o resultado do percurso é sempre provisório já que é lançado à reconfirmação perene e humana do caráter prévio dos juízos. A negatividade comprova a impossibilidade da identidade das consciências, pela qual teríamos na identidade a diluição perfeita do outro em si e de si no outro. Mais do que isso: o homem não se dá por satisfeito com seus próprios horizontes, donde sua maleabilidade ontológica posta à prova no encontro. Ao procurar entender-se *em meio aos outros*, em meio ao mundo, Gadamer reforça a

---

[77] No verbete 'Mediação' [*Vermittlung*], escrito por A. Arndt para o *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, encontramos uma formulação de Hegel que sustenta o encaminhamento que por ora apresentamos como fundamental na nossa leitura da retomada dialética e do problema da mediação, tal como ele se faz presente nos textos de Gadamer: „[Hegel:] (...) ‚Denn die Vermittlung ist nicht als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst...'." [apud: A. Arndt. „Vermittlung", in: Joachim Ritter (hrg). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 11. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001. S. 724]. Se a mediação não se equipara ao padrão homogêneo de si, temos aí a força movente do caráter especulativo tal como se desenvolve, ou melhor seria, persiste-se no trabalho do conceito. Ao prosseguirmos com a leitura do verbete, encontramos mais uma associação pertinente para o nosso estudo, já que o autor nos lembra do Hegel tal como ele surge nos escritos de Heidegger, em que o último cobra do primeiro a guinada dialética que deveria se voltar sobre o próprio esforço da experiência. Nos termos de Arndt, temos: „Hierbei erneuert M. Heidegger – freilich unter Vermeidung des Terminus ‚Unmittelbarkeit' – die Kritik am Hegelschen Vermittlung-Denken: ‚Dieses vorwaltende Zusammen*gehören* von Mensch und Sein verkennen wir hartnäckig, solange wir alles nur in Ordnungen und Vermittlugen, sei es mit oder ohne Dialektik, vorstellen'." [Idem, S. 725]. Vale lembrar ao leitor que já tivemos a oportunidade de trabalhar com mais vagar sobre essa mesma cobrança de Heidegger em uma longa nota ao final da quinta seção da primeira parte. Mas aqui ainda deve ficar claro que muito embora o caminho da filosofia de Heidegger valorize o desencobrimento de uma temporalidade originária, essa mesma busca não se faz presente nos textos de Gadamer com igual vigor, como já advertimos no corpo do texto da segunda seção ainda na primeira parte, pois o originário, nesse sentido, é correlato à história do esquecimento do *ser* – algo dissonante das reivindicações atinentes à efetuação da história gadameriana.

[78] Aqui mais uma vez nos parece ser bastante ilustrativa a interpretação que Gadamer sustenta dos versos de Celan. "O que ocorre quando se compreende", diz o nosso filósofo, "é menos uma transposição que a atualização constante da transponibilidade, a superação de toda 'positividade' daquele primeiro nível que é, precisamente, no sentido positivo do termo, inteiramente 'superado' ('aufhebt') e mantido." [Hans-Georg Gadamer. *Quem sou eu, quem és tu?* p.125]. Na edição alemã, encontramos [GW 9, 431]: „Was im Verstehen geschieht, ist nicht so sehr eine Transposition als die beständige Aktualisierung der Transponierbarkeit, d. h. die Aufhebung aller ‚Positivität' jener ersten Ebene, die man dadurch gerade im positiven Sinne ‚aufhebt' und erhält." Localizamos o peso da proposta gadameriana menos no verbo – talvez por imprecisão marcado entre aspas – que sinaliza o movimento da *Aufhebung* [*‚aufhebt'*] e mais naquele que encerra o período: algo que é *mantido* [*erhält*]. Ainda assim, o que *acontece* com o que é mantido na compreensão não deixa de ser o resultado de uma constante *atualização*.

idéia de que é preciso entender *o outro*, donde se extrai o substrato moral[79] – e não lógico – do encontro em que os termos não se anulam. Ou seja, o homem não é a identidade absoluta do positivo, pois é o padrão negativo que se integra à realidade conformadora da historicidade do acontecer. Isso nos leva a verificar que na hermenêutica filosófica de Gadamer a *negatividade* não se dissocia do esforço *dialógico* da *mediação*, tanto que temos como conseqüência a instabilidade dialética insuflada no âmago do jogo de pergunta e resposta. Ao mesmo tempo, a condição provisória da resposta encerra potencialmente, como resposta a uma pergunta, a totalidade desse jogo dialógico. Dizemos potencialmente frente à abertura necessária à inesgotabilidade temporal de si, e face à corrosão do olhar divino da singularidade e da finitude do acontecer. A dialética repele os vícios da eternidade, ao mesmo tempo em que a mediação negativa se instaura no núcleo ontológico da abertura[80] da experiência. Tanto que a expressão posta em palavra [*Wort*] da resposta [*Ant-Wort*][81] que se re-põe já pode ser encarada como um índice da força dialética da interpretação. Logo Gadamer sustenta que "*Assim, a dialética dialética de pergunta e resposta sempre precedeu a dialética da interpretação. É aquela que determina a compreensão como um acontecer.*"[82] [VM, 609]. Sendo o acontecer o núcleo integrante da realidade da construção do sentido, a dialética inscrita na experiência hermenêutica é o princípio dialógico que atualiza negativamente as potencialidades do acontecer, e não resultado lógico do método.[83] Eis que

---

[79] Cf.: GW 8, 346: „Was also heißt es eigentlich, um auf unsere Ausgangsfrage zurückzukommen, sich in der Welt verstehen? Es heißt sich miteinander verstehen. Und das ist moralisch, nicht logisch gemeint."

[80] À constância da abertura, que agora podemos associar ao padrão pressuposto de desmonte das expectativas prévias, acrescenta-se a força da negatividade, tal como podemos encontrar ao longo dos comentários de Toni Tholen, que aqui mencionamos para reforçar a nossa leitura em que procuramos apresentar como indissociáveis a experiência hermenêutica e o impulso negativo presente na mediação dialógica. Nas palavras de Tholen, temos que „Hermeneutische Erfahrung ist im Gegenteil stets offen für neue Erfahrung. (...) Gadamer meint mit Erfahrung nicht eine Art von Erkenntnis, die man hier und da macht, sondern will diesen Begriff *im ganzen* verstanden wissen. Er gewinnt seine volle Bedeutung erst durch seine Negativität, die nicht – wie in *Sein und Zeit* – als Sein zum Tode bestimmt ist. Negativität meint hier, daß die Erfahrung mannigfache ‚Enttäuschung von Erwartungen' (ebd.) voraussetzt." [Toni Tholen. *Erfahrung und Interpretation. Der Streit zwischen Hermeneutik und Dekonstrution.* Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999. p.115]. A finitude alimenta a negatividade ao passo em que aponta para a incompletude, por um lado, e demonstra ser inconformada com isso, por outro. Não significa que temos, portanto, um esgotamento do movimento em função do componente finito. Vale ainda esclarecer que somente agora pudemos enfrentar com maior vigor a presença da negatividade na hermenêutica filosófica de Gadamer, já que apenas a partir desse ponto temos os elementos necessários para cercar o problema, muito embora o leitor já o tenha encontrado de forma dispersa nas páginas anteriores.

[81] Cf.: GW 8, 38: „(...) sofern das Wort auf eine innere Unendlichkeit möglicher Ant-worten hinausweist, die alle – und daher keine – ‚angemessen' sind."

[82] GW 1, 476: „*Die Dialektik von Frage und Antwort ist mithin der Dialektik der Auslegung immer schon zuvorgekommen. Sie ist es, die das Verstehen als ein Geschehen bestimmt.*"

[83] É certo que a concepção gadameriana de dialética é devedora da filosofia de Hegel, à qual, tendo em vista seu projeto ontológico, dirige algumas críticas. A hermenêutica de Gadamer não poderia comportar um

agora podemos apresentar o núcleo dialético da atitude hermenêutica, no sentido em que assim como a pergunta volta a ser uma resposta e o outro se internaliza no eu, também o passado assume uma condição presente no movimento compreensivo, do qual não se livram as condições prévias dadas pelo próprio passado. Aqui, a fertilidade da experiência negativa mantém acesa a prerrogativa radicalmente *humana* da sustentação *histórica* dos *juízos*. Em suma, vemos em *Verdade e Método* que "A dialética é aqui, portanto, *negativa*, ela confunde as opiniões. (...) [E] toda negatividade dialética contém uma espécie de desenho objetivo prévio do que é verdade."[84] [VM, 599]. Se a pretensa objetivação do núcleo da verdade é correlata ao desvinculamento do homem de suas amarras finitas, é essa mesma negatividade que destrona os impérios lógico e teleológico das verdades absolutas ao se posicionar em diálogo com o projeto historicamente inscrito e ontologicamente inconcluso do vir-a-ser.

Justamente nesse ponto em que nos aventuramos a investigar a presença da negatividade do movimento dialético na obra de Gadamer, devemos ponderar que o princípio da dialética hegeliana acaba por assumir no julgamento de Heidegger, o filósofo do vir-a-ser, uma dimensão em que a negação se vê presa à proposição fundamentada na apreensão absoluta [GW 3, 100], em detrimento da temporalidade e das lacunas frágeis e silenciosas do que se apresenta a nós e a nós se dirige. Ou seja, tangenciamos aqui a concepção heideggeriana não proposicional da linguagem que, tal como no nosso autor, ultrapassa a lógica totalizável da negação interna à especulação imediata do espírito. No fundo, Gadamer procura se afastar da idéia de mediação absoluta da dialética hegeliana em nome das lições propostas por seu antigo professor em Freiburg, segundo as quais não se poderia abrir mão da presença pluridirecional do tempo no esforço teórico da ontologia. Por outro lado, Gadamer defende que, em Hegel, o desenvolvimento dialético do pensamento coincide com a escuta do movimento especulativo do espírito, aproximados em uma unidade dialética [GW 3, 26], de modo que a realidade atual do especulativo só ganha corpo com sua expressão. Ou seja, tendo em vista o enfrentamento

---

princípio dialético que ficasse preso à submissão da linguagem tomada em um sentido mais restrito, ou mesmo à lógica dos enunciados, algo que não encontra harmonia com a "lingüisticidade da experiência humana do mundo." [Cf. GW 1, 472]. Nosso autor, portanto, afasta-se da lógica hegeliana para mostrar na mediação dialógica da experiência histórica o vigor da dialética. E conclui [VM, 608]: "Na medida em que a experiência hermenêutica contém um acontecimento próprio de linguagem, que corresponde à representação dialética de Hegel, também ela participa da dialética que acima desenvolvemos como dialética de pergunta e resposta." No texto das *Gesammelte Werke*, encontramos [GW 1, 475]: „Sofern die hermeneutische Erfahrung ein sprachliches Geschehen enthält, das der dialektischen Darstellung bei Hegel entspricht, gewinnt auch sie an einer Dialektik teil, nämlich der oben entwickelten Dialektik von Frage und Antwort." Assim, de acordo com Gadamer, encontra-se potencializada a força negativa da dialética no exercício crítico do pensamento.

[84] GW 1, 468: „Die Dialektik ist also hier *negativ*, sie verwirrt die Meinungen. (...) [Und] so enthält alle dialektische Negativität eine sachliche Vorzeichnung dessen, was wahr ist."

da atuação do padrão negativo na hermenêutica filosófica gadameriana nos deparamos, necessariamente, com o cruzamento de elementos próprios às filosofias de Heidegger e Hegel, algo que nos obriga, agora, a um novo esforço interpretativo.

Ao estudar os cadernos dos cursos e seminários que Heidegger conduzira sobre a obra de Hegel por diversas ocasiões entre as décadas de 1920 e 1950, e que somente mais tarde foram publicados nos volumes da *Gesamtausgabe*, Walter Biemel nos apresenta a visão de Heidegger sobre a negatividade hegeliana, em que o primeiro não aceita o fato de que o último prefere fazer o Nada [*das Nicht*] subsumir [*aufheben*] como força positiva [*Ja*] na dialética do espírito.[85] Já tínhamos visto que Heidegger propunha uma radicalização da dialética hegeliana[86] que, no fundo, deveria se desvincular do projeto absoluto da metafísica. Portanto, o que agora nos interessa – face à posição de Heidegger rapidamente apresentada no artigo de Biemel – é explorar a dimensão que o autor de *Ser e Tempo* confere ao Nada e à negatividade. Para tanto, devemos percorrer o núcleo da análise feita por Ernildo Stein sobre a estrutura ambivalente da *aletheia* tal como apropriada na obra heideggeriana, algo que nos parece ser fundamental para a nossa leitura.

No momento em que expomos o percurso heideggeriano pela busca da verdade como desvelamento [*Unverborgenheit*], tradução para a língua alemã do termo grego feita pelo pensador da Floresta Negra, vemos que "Na palavra *a-letheia* se insere, a partir da interpretação heideggeriana, o problema da negatividade e finitude. Pelo fato de o filósofo pensar o ser como *a-letheia*, introduz-se na sua idéia de ser o movimento da negatividade e finitude."[87] Ora, é conhecida a tese de que Heidegger já admitira a presença vigorante do *nada* no *ser* pelo menos desde as suas preleções sobre o que é a metafísica que datam de 1929.[88] O que surgia com vigor

---

[85] Cf.: Walter Biemel. „Heidegger im Gespräch mit Hegel: Zur Negativität bei Hegel", in: *Man and World.* N.25, 1992. p.277: „[Para Heidegger,] *Hegels Negativität* ist keine – weil sie mit dem Nicht und Nichten nie ernst macht – das Nicht schon in das ‚Ja' aufgehoben hat'. (47) Wie Heidegger selbst das Nicht denkt, wird zum Schluß zu erörtern sein."

[86] Esse assunto começou a ser desenvolvido na quinta seção da primeira parte deste estudo. Se necessário, o leitor pode retomar o percurso que lá expusemos em uma longa nota.

[87] Ernildo Stein. *Compreensão e Finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana.* Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2001. p.121.

[88] Cf.: Martin Heidegger. "Que é metafísica", in: *Os Pensadores.* Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p.53: "O nada é admitido. A ciência, na sua sobranceira indiferença com relação a ele, rejeita-o como aquilo que 'não existe'. / Nós contudo procuramos perguntar pelo nada." Na edição alemã do texto de Heidegger, encontramos: „Das Nichts ist zugegeben. Die Wissenschaft gibt es, mit einer überlegenen Gleichgültigkeit gegen es, preis als das, was ‚es nicht gibt'. / Gleichwohl versuchen wir, nach dem Nichts zu fragen." [Martin Heidegger. *Was ist Metaphysik?* Neunte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965. p.27].

nesse texto de Heidegger era a constatação de que nunca se pode compreender a totalidade dos entes, ainda que estejamos jogados em meio a tal totalidade. A primeira resposta encaminhada pelo filósofo a tal problema localiza na *angústia* – essa 'disposição para a abertura' [ST §40, 248; SZ §40, 185: '*erschließende Befindlichkeit*'] – a revelação do nada. "Na angústia", prossegue o texto das preleções, "não acontece nenhuma destruição de todo o ente em si mesmo, mas tampouco realizamos nós uma negação do ente em sua totalidade para, somente então, atingirmos o nada."[89] Isto é, vemos aqui o afastamento da possibilidade de se atingir a totalidade pela positividade como resultado da negação; o mesmo vale para o caso do nada, que como força nadificante permanece integrado ao corpo do vácuo negativo. Assim, "O nada é a possibilidade da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí [*Dasein*] humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser)."[90] Logo, temos que entre velamento e desvelamento expõe-se o caráter finito do *ser* no mundo, já que "ser e nada co-pertencem"[91] no estranhamento da angústia em que o *ser* se revela também a partir do *nada.* Somente agora podemos prosseguir com a exposição da tese de Stein: "Negatividade e finitude devem, portanto, ser entendidas a partir do nada e da finitude como dimensões positivas e devem ser situadas no horizonte da ambivalência da *aletheia* compreendida ontologicamente", entre velamento e desvelamento, portanto. E prossegue: "A negatividade e a finitude heideggerianas nada têm a ver com a composição dos entes finitos de essência que limita sua existência, e limitando-a nega o ser. Heidegger situa-se num plano puramente ontológico. Negatividade e finitude (o nada e a finitude do ser) referem-se somente ao ser como velamento e desvelamento. Não se trata de inserir, portanto, um movimento dialético que progredisse, de negação em negação, no horizonte virtualmente infinito. Trata-se, antes, de conservar a ambivalência das duas faces da manifestação do ser, o desvelamento e o velamento, sem dissolvê-los num movimento dialético. Importa pensá-los no recíproco jogo do ser na finitude. A diferença ontológica somente tem sentido quando sustentada em si mesma e não quando diluída num movimento que a destrói."[92] Ora, essas mesmas duas faces da manifestação do *ser* que encontramos expostas no comentário à obra heideggeriana nos parecem estar de algum

---

[89] Idem, p.58. De acordo com o texto original, temos: „In der Angst geschieht keine Vernichtung des ganzen Seienden an sich, aber ebensowenig vollziehen wir eine Verneigung des Seienden im Ganzen, um das Nichts allererst zu gewinenn." [Idem, p.34].

[90] Idem, p.59. Lemos, no texto alemão: „Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbachkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein. Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen selbst." [Idem, p.35].

[91] Idem, p.61-62. „Sein und Nichts gehören zusammen (...)." [Idem, p.39].

[92] Ernildo Stein. *Compreensão e Finitude.* p.124-25.

modo presentes nas reflexões de Gadamer. Referimo-nos não apenas à finitude radicalizada da existência, que como tal sustenta a condição histórica do pensamento humano, mas também devemos aqui lembrar analogamente do projeto dialógico que começa a se desenhar a partir de *Verdade e Método* e no qual se apresentam como pólos integrados de convivência aquilo que se diz e o que permanece como não dito em toda fala. Assim, o que é velado se encontra igualmente ativo no desvelamento, da mesma forma como o não dito se deixa perceber potencialmente no que é dito, evidentemente não como dito – já que desse modo diluiríamos a distinção –, mas como lacuna sempre marcante da finitude de quem diz, da distância que se guarda entre o *verbum interius* e a expressão humana do pensamento, que por sua vez nunca pode ser vivenciado nos termos de seu próprio acabamento completo. A totalidade do absoluto[93] seria a base operadora da dissolução do elemento humano. O que importa, na circularidade da compreensão hermenêutica, é manter vivo o movimento de pergunta e resposta. Voltanto a falar nos termos de Heidegger, o desvelamento, assim, nunca poderá se cumprir totalmente; nunca vivenciaremos a identidade plena das consciências dada a temporalização da condição finita do ser no mundo. O *Dasein* heideggeriano tem de aceitar seu caráter irrevogavelmente aberto, radicalmente lançado[94] para o porvir e, ainda assim, mostrar-se entregue à finitude do *ser*. O *nada* é *presente* no *Dasein*. Não se reveste, portanto, como um conceito negativo da positividade do *ser*, posto que a negação heideggeriana é existencial, e não lógica.[95]

---

[93] Sobre o império do absoluto, vale ainda atentar para os comentários feitos por Stein, e que assim prosseguem: "Heidegger não insere o espírito para conduzir, por uma negatividade hegeliana, o desvelamento e velamento a uma unidade. Tal negatividade diluiria a ruptura e a ambivalência do ser na finitude na indeterminação pura ou na determinação absoluta. Ele procura, pelo contrário, vigiar a própria ruptura em que o ser e o homem se encontram, como ser e tempo, numa ambivalência, a que chamará, um dia, a mútua apropriação. A fidelidade à diferença imanente tem como resultado o caminho de Heidegger e seu perpétuo estar a caminho na interrogação. Ela representa o movimento, que sempre recomeça na circularidade da constituição do ser-aí. Mesmo na viravolta em que se procura pensar o ser fora de qualquer reflexão transcendental, há sempre o jogo do verso e reverso do ser na diferença imanente." [Ernildo Stein. *Compreensão e Finitude*. p.127].

[94] Cf.: Otto Pöggeler. "Being as Appropriation", in: Michael Murray (org). *Heidegger and modern philosophy. Critical essays*. New Haven and London: Yale University Press, 1978. p.93.

[95] O comentador da obra de Martin Heidegger Stanley Rosen nos apresenta os termos da distância do projeto de tal filósofo com relação àquele de Hegel. De acordo com Rosen, "If a 'scientific' or 'logical' account of Being were at all possible, it would have to be Hegelian, or employ a dialectico-speculative logic. But Hegelian ontology is also impossible, because it conceptualizes Nothingness." E em seguida completa: "For thought can never be grasped in logical or conceptual structure. Of thought 'gives' or 'produces' concepts, it is not itself a concept. This is perhaps Hegel's central error." [Stanley Rosen. "Thinking about Nothing", in: Michael Murray (org). *Heidegger and modern philosophy. Critical essays*. p.130 e 136, respectivamente]. Como veremos logo mais adiante, essa é uma especificidade da filosofia de Heidegger, algo

Ora, é certo que também Gadamer se afasta da filosofia sistemática hegeliana e associa o percurso proposto na *Fenomenologia do Espírito* por Hegel ao desenvolvimento de sua *Ciência da Lógica* [GW 4, 389], na qual se articula a dialética do espírito. Isso não significa que o afastamento de Heidegger com relação à tradição da reflexão transcendental seja aceito nos mesmos termos por Gadamer, ainda que tenhamos visto como que a estrutura do ser gadameriano comporta a determinação negativa da presença sem dissolvê-la, algo aqui exemplificado, guardadas as diferenças de escala, a partir da forma do não dito que não se opõe ao que se diz. Podemos assim dizer que o que sustenta a presença da negatividade heideggeriana nas reflexões hermenêuticas de Gadamer é tanto a *finitude* quanto a *ontologia*. Mas já sabemos que Gadamer não está preocupado com a superação da tradição metafísica; não há tal projeto em *Verdade e Método* como já tivemos a oportunidade de apresentar.[96] Pelo contrário, a ele interessava a *centralidade da historicidade*.[97] Tanto que nosso autor confessa seguir as trilhas de seu antigo mestre dos tempos de Freiburg em sua hermenêutica filosófica – tendo em vista a ênfase na finitude e na historicidade do *Dasein* –, mas com uma diferença fundamental: o revigoramento da dialética de Platão e da estrutura dialógica da linguagem [GW 4, 477], associadas a uma dialética "não dogmática" [GW 4, 477] – provavelmente assim mencionada para se afastar da lógica hegeliana – já que a dialética do saber absoluto pressupunha a identidade de consciência e objeto.

Voltemos a pensar sobre um aspecto importante presente nos textos de Gadamer – a centralidade da linguagem. Se a palavra, em sua enunciação finita, faz o pensamento convergir para a abertura infinita das possibilidades de determinação do sentido, também aqui se encontra em curso a 'realização especulativa' [GW 1, 472] da linguagem, forma aglutinante potencial do *eu* e do *mundo*. Ou seja, com isso Gadamer afasta das prerrogativas da linguagem a eleição clara de um sentido definitivo da tradição, de modo que ela própria se confirma especulativamente na atualidade do acontecer. Em *Verdade e Método*, procura-se desenvolver "o conteúdo

---

que não necessariamente vem a ser acolhido da mesma forma na obra de Gadamer, ainda que se mantenha a distância com relação à articulação lógica do negativo.

[96] Consulte-se a segunda seção da primeira parte deste nosso estudo.

[97] Ao analisar a herança da obra de Hegel em sua própria filosofia, já aos 80 anos, Gadamer indica a independência de seu texto com relação ao projeto – que sabemos ser heideggeriano – de superação da metafísica. [GW 4, 473] „Man redet zwar vom Enden der Metaphysik und von dem wissenschaftlichen Zeitalter, in dem wir stehen, und vielleicht gar von der Geschichtslosigkeit des technischen Zeitalters, in das wir hineingehen." E ainda insiste nosso autor um pouco mais adiante no vigor da herança da metafísica, de tal modo que sem ela – assim como sem o passado – não teríamos o solo em que se constrói qualquer trajeto presente, qualquer tradição filosófica. „Aber ohne dieses Erbe der Metaphysik wäre es uns selber nicht möglich, auch nur zu begreifen, was die Wissenschaft ist, die unser Zeitalter zutiefst bestimmt – und welchen Platz sie in unserem eigenen Selbstverständnis einnimmt und verdient." [GW 4, 474].

especulativo do conceito de vida" [GW 1, 255], lacuna já localizada por nosso autor nos escritos de Dilthey e Husserl. Daí a dificuldade de se identificar facilmente a hermenêutica filosófica com a construção dialética da filosofia sistemática hegeliana, já que o desenho da experiência hermenêutica da vida sublinha com radicalidade a finitude da existência em que também o *nada* se opõe à dissolução dialética, em que cada momento aponta para outro foco finito igualmente constitutivo de si. A experiência partidária do mau infinito[98] não pode se reconhecer na consumação dissolutiva dos momentos de vida programada na filosofia dialética. Nesse sentido, a dialética das contradições cede espaço para o especulativo negativo, visto que "(...) um pensamento é especulativo quando a relação nele enunciada não se deixa pensar como a atribuição unívoca de uma determinação a um sujeito, como a atribuição de uma propriedade à coisa dada, mas deve ser pensada como uma relação especular na qual o próprio espelhar não é nada mais do que a pura aparência do refletido, como o um é o um do outro e o outro é o outro do um."[99] [VM, 601-02]. E se Gadamer apontava em Hegel o último representante da filosofia do *logos*, aqui o *logos* não aparece como o vigor dialógico do pensamento, mas sim como o enunciado que "(...) não alcança a dimensão da experiência de mundo feita na linguagem."[100] [VM, 605]. O não-dogmatismo gadameriano é reforçado pela abertura especulativa do momento negativo que surge com mais força na estrutura da experiência dialógica da linguagem, no encontro do *outro* de *si* com o *outro* do *si* no *mundo*.

Mas ainda no que diz respeito à presença da negatividade na hermenêutica filosófica gadameriana, devemos fazer mais uma distinção necessária, para que possamos compreender a atuação do padrão negativo. Admitida a finitude radical inerente à condição humana, o momento negativo não pode se sustentar tendo em vista o télos positivo da superação final e absoluta da *Aufhebung* hegeliana. Já que a hermenêutica filosófica não postula um padrão de identidade entre consciência e objeto, mas insiste na infinitude da postura mediadora, sendo ela, portanto, o próprio *entremeio*, vimos que Gadamer começara a estudar a obra de Hegel com vistas a aprofundar tal caráter de mediação da tarefa hermenêutica. Mediação esta, como sabemos, "*com a vida atual feita pelo pensamento*" [*denkenden Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben*], algo que acaba por determinar o caráter negativo da experiência hermenêutica que, devido à sua

---

[98] Sobre o mau infinito gadameriano, o leitor pode consultar a terceira seção da primeira parte deste estudo.

[99] GW 1, 470: „Und ein Gedanke ist spekulativ, wenn sich das in ihm ausgesagte Verhältnis nicht als die eindeutige Zusprechung einer Bestimmung zu einem Subjekt, einer Eigenschaft zu seinem gegebenen Ding denken läßt, sondern als ein Spiegelverhältnis gedacht werden muß, in dem das Spiegeln selber nichts als die reine Erscheinung des Gespiegelten ist, wie das Eine das Eine des Anderes und das Andere das Andere des Einen ist."

[100] GW 1, 472: „(...) und erreicht nicht die Dimension der sprachlichen Welterfahrung."

condição finita, não se conclui. Nesse ponto, Gadamer avalia que a mediação dialética hegeliana também tem sua parte na superação da subjetividade moderna [GW 2, 362]. Em *Verdade e Método* vemos que "(...) a experiência é em primeiro lugar sempre experiência de negatividade (*Nichtigkeit*). Não é como havíamos suposto. A experiência que se faz em outro objeto altera as duas coisas, nosso saber e seu objeto. Agora sabemos outra coisa e sabemos melhor, e isto quer dizer que o próprio objeto 'não se sustenta'. O novo objeto contém a verdade do anterior."[101] [VM, 464]. Está dada, portanto, a não diluição dos elementos postos em jogo no diálogo cujos efeitos se espalham para ambos os lados. Ao mudar a visão da coisa, a própria coisa de que se fala é modificada, tanto que, como no caso da obra de arte, é o caráter de mediação que confere atualidade à obra [GW 1, 162]. Nesse processo contínuo de mudanças em potencial, não se trata de uma atualidade total [GW 1, 132: *totale Gegenwärtigkeit*] que destituiria a história do passado, de modo que a teríamos como algo eternamente disperso na ampla indistinção do presente.[102] A presença da negatividade, sobre a qual falamos em Gadamer, é marcada pelo fato de que a incompletude determina, como elemento negativo, a existência, de tal modo que se o 'sujeito' fosse definido apenas pela positividade, estaria ele apartado da historicidade e entregue ao plasma anistórico da idealidade sistemática. Daí nos vermos mais uma vez obrigados a retornar à força do diálogo, à centralidade do *logos*. A negatividade do *ser* e a dialética da pergunta e da resposta, para voltarmos ao jogo com o qual abríamos esta seção, ambas dadas de forma associada ao padrão dialógico[103], parecem ser mesmo um componente fundamental do pensamento gadameriano. Ora, o que vemos aqui é que tanto a validade do outro (que pode ter razão) quanto do silêncio impedem a dissolução dos termos na dialética. Daí podermos dizer que a força que sustenta a presença da negatividade hegeliana em Gadamer é a *mediação*; mediação esta que não cabe com igual peso no projeto filosófico de Heidegger, ao qual se associa o desvinculamento da tradição metafísica. Mas a negatividade heideggeriana desponta, também em Gadamer, como presença marcante da finitude da existência. Portanto, o padrão negativo que reconhecemos como atuante em *Verdade e Método* pode ser associado tanto ao

---

[101] GW 1, 360: „In der Tat ist, wie wir sahen, Erfahrung zunächst immer Erfahrung der Nichtigkeit. Es ist nicht so, wie wir annahmen. Angesichts der Erfahrung die man an einem anderen Gegenstand macht, ändert sich beides, unser Wissen und sein Gegenstand. Man weißt es nun anders und besser, und d. h.: Der Gegenstand selbst ‚hält nicht aus'. Der neue Gegenstand enthält die Wahrheit über den alten."

[102] Sobre tais conseqüências desenvolve-se a terceira parte deste nosso estudo.

[103] Heidegger comenta com nosso autor em uma carta pessoal [GW 4, 478n24]: "[Heidegger] 'Aber ich meine, Sie [Gadamer] bringen die Bewußtseins- und 'Seins'dialektik zu nahe mit der platonischen zusammen – im Hinblick auf das ‚Gespräch' vielleicht mit Recht'."

vigor ontológico, quanto à força mediadora dialógica. E é desse modo que vigora o comportamento biforme da negatividade[104] gadameriana.

Mas se aqui nos esforçamos por apresentar o caráter dialógico do comportamento negativo da dialética, vejamos ainda que o movimento especulativo do pensamento que vem à tona dialeticamente é o ponto – de acordo com a leitura gadameriana – em que a filosofia de Hegel e aquela dos antigos converge [GW 3, 27], sendo a primeira marcada pela avaliação positiva da presença do elemento contraditório [Cf.: GW 3, 17] de que se nutre, como já argumentamos, o trabalho do pensamento e do que é pensado. Sendo assim, a negatividade

---

[104] Ainda no que concerne à idéia de negatividade na obra de Gadamer, podemos aqui sugerir uma aproximação que nos parece ser bastante fértil. Tal como temos visto, a presença do momento negativo nas reflexões gadamerianas associa-se ao modelo heideggeriano de constituição ontológica do *Dasein*, ao qual agora acrescentamos o componente hegeliano presente na leitura que o filósofo francês Jean-Paul Sartre (1905-1980) faz do autor de *Ser e Tempo*. Em um texto publicado em 1989, Gadamer recorda o seu único encontro com o existencialista francês, e toma o encontro com o solitário em Siena como pretexto para introduzir a sua fala sobre *O Ser e o Nada* no congresso Sartre, realizado em Frankfurt (1987). No texto da conferência, lemos [GW 10, 118-19]: „Das Rätsel der Frage ist ja dies, daß mit der Erhebung der Frage plötzlich alles in die Schwebe gerät. Ist es so oder nicht so, so nicht und dann so? Diese ‚Aufhebung' des in sich seienden Seins ins bloß Mögliche, die in jeder Frage liegt, heißt bei Sartre im Anschluß an Hegel ‚Negativität'. Verneinung ist Eindringen des ‚Nicht'. Das eine Sein ist nicht mehr eines. Dies da ist nicht das da. (...) Das hat Sartre, vielleicht durch Heidegger inspiriert, in bewunderswerter Reichhaltigkeit vor uns ausgebreitet – er ist ja im Grunde ein großer Anthropologe und Gesellschaftspsychologe gewesen. Das Nichtende ist um Dasein und nicht nur der Frage und der Antwort impliziert." De acordo com a tradução espanhola do texto, podemos acompanhar que: "El enigma de la pregunta es precisamente que al plantearla todo queda repentinamente suspendido. ¿Es así o no es así, así no y entonces así? Esta 'suspensión', que se encuentra en cada pregunta, del ser siendo en sí hacia lo simplemente posible, Sartre la llama, siguiendo a Hegel, 'negatividad'. Negar equivale a penetrar en el 'no' [no Nada] [*Nicht*]. Ese ser único ya no es uno. Eso de ahí no es eso de ahí. (...) Esto es algo que Sartre, inspirado quizás por Heidegger, ha expuesto ante nosotros con una riqueza admirable. Y es que, en realidad, en el fondo fue un gran antropólogo y sicólogo social. Lo negante [*Nichtende*] está implícito en el *Dasein* y no sólo en la pregunta y la respuesta." [Hans-Georg Gadamer. "El ser y la nada (J. P. Sartre)", in: Hans-Georg Gadamer. *El giro hermenéutico*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998. p.48-49]. Por mais que essa conferência seja tardia na obra de Gadamer, sabemos pela pena do nosso próprio autor que seu contato com o texto de Sartre se deu desde cedo, por intermédio de Heidegger, de quem herdara a primeira edição de *L'être et le néant*, subtraída de quarenta páginas que Heidegger cortara fora. No entanto, Gadamer não deixa de reconhecer a presença da filosofia de *Sein und Zeit* nos escritos do existencialista francês, para quem o desejo de reificar-se é marca do ser Em-Si, que não pode ser confundido com o projetar-se do Para-Si em que vive o acontecer da história. De acordo com Sartre, "Não há momento da minha consciência que não seja igualmente definido por uma relação interna com um futuro (...). Nesse sentido, Heidegger tem razão de dizer que o 'Dasein' é 'sempre infinitamente mais do que seria se o limitássemos a seu puro presente'. Melhor ainda: tal limitação seria impossível, porque então ter-se-ia feito do Presente um Em-si". [Jean-Paul Sartre. *O Ser e o Nada*. Petrópolis: Vozes, 2001. p.179]. Em termos sartreanos, o encontro do Para-Si com o Em-Si destituiria a historicidade da existência, tal como irrevogavelmente presente no *Dasein* heideggeriano. Portanto, é a temporalidade ontológica um traço constitutivo da *negatividade*, tal como encarada por Gadamer, e que encontra sua matriz em Heidegger ao reviver o movimento hegeliano presente na obra de Sartre. Mas a frase mais interessante da fala de Gadamer, e que justifica essa nossa sugestão aproximativa, é aquela que nos indica que a força negadora encontra-se implícita tanto no *Dasein*, quanto no jogo de pergunta e resposta. A *negatividade* gadameriana, tal como apresentamos, caminha por ambas as trilhas.

implícita à infinita mudança passa a ser o núcleo da dialética valorizado por Gadamer, algo que redunda, não de forma fortuita, na idéia de que a dialética hegeliana seria responsável por prevenir o predomínio da disposição subjetiva face à necessidade imanente dos desdobramentos do pensamento [GW 3, 72-73], de modo que o esforço dialético pode assegurar um princípio *mediado* da *verdade*, em detrimento das abstrações unilaterais [GW 3, 92]. Logo, podemos dizer que no jogo dialético de pergunta e resposta, a efetuação da história, analogamente, pode ser também encarada como uma necessidade imanente.[105]

No entanto, aos olhos de Gadamer a *Lógica* de Hegel "(...) permanece a grande realização da tarefa de se pensar 'o lógico' [*das Logische*] como a fundação de toda objetificação universal. Logo, Hegel leva adiante o desenvolvimento da lógica tradicional em uma 'lógica da objetividade' [*Logik der Gegenständlichkeit*] transcendental – desenvolvimento este que começa com a 'Doutrina da Ciência' [*Wissenschaftslehre*] de Fichte. Mas na lingüisticidade de todo o pensamento, continua-se a exigir que o pensamento, movendo-se na direção oposta, converta o conceito de volta à palavra válida. Quanto mais o pensamento radicalmente objetificante reflete sobre si mesmo e faz desdobrar a experiência da dialética, mais claramente aponta para o que não é. A dialética deve se deixar reparar [*zurücknehmen*] pela hermenêutica."[106] Tal volta do conceito à palavra, pregada por Gadamer de modo a justificar a predominância da tarefa hermenêutica, diz respeito ao fato de que é a palavra partilhada por uma língua em comum que nos permite atingir o outro, de modo que a compreensão pode alcançar não somente o outro, quanto voltar-se sobre si. O caminho tradicional da filosofia que vai da palavra ao conceito[107] é invertido em função do compromisso ético da tarefa hermenêutica: o conceito há de voltar à condição de palavra; a lógica há de desarmar a sua condição transcendental suficiente ao se deparar com a presença historicamente mundana do outro. Só assim "(...) a linguagem da

---

[105] Sobre a necessidade imanente e o vigor da transcendência nos escritos de Gadamer, o leitor pode encontrar uma análise mais detida do tema na primeira seção da terceira parte deste estudo.

[106] GW 3, 86: „So wie sie vorliegt, bleibt sie eine großartige Durchführung der Aufgabe, das Logische als die Grundlage universeller Vergegenständlichung zu denken. Hegel hat damit jene Erweiterung der traditionellen Logik in eine transzendentale ‚Logik der Gegenständlichkeit', die mit Fichtes ‚Wissenschaftslehre' begann, zur Vollendung geführt. Aber in der Sprachlichkeit alles Denkens bleibt eine Gegenrichtung für das Denken gefordert, die den Begriff in das verbindende Wort zurückverwandelt. Je radikaler sich das vergegenständlichende Denken auf sich selbst besinnt und die Erfahrung der Dialektik entfaltet, desto klarer weist es auf das, was es nicht ist. Dialektik muß sich in Hermeneutik zurücknehmen." A nossa tradução da passagem do texto de Gadamer foi beneficiada no cotejamento com as soluções empregadas por P. Christopher Smith para a edição norte-americana do mesmo artigo. Cf.: Hans-Georg Gadamer. "The Idea of Hegel's Logic", in: Hans-Georg Gadamer. *Hegel's Dialectic. Five hermeneuticals studies*. p.99.

[107] Cf.: Hans-Georg Gadamer. "Da palavra ao conceito. A tarefa da hermenêutica enquanto filosofia" [1996], in: Custódio Luís Silva de Almeida, Hans-Georg Flickinger & Luiz Rohden (orgs). *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. p.13-26.

filosofia, enquanto permanece linguagem, deve permanecer como um diálogo"[108] mediado pela linguagem humana que dilata a presença finita do homem no mundo.

Mas sabemos que a comunicação efetiva entre os seres humanos ocorre em meio ao desafio dialético do jogo que compreende o arco da pergunta e o pulso da resposta: sinal vivo da força dialógica em que um e o outro se unem [GW 8, 433]. A ontologia da pergunta gadameriana dilacera, em sua armadura negativa, a subjetividade insuficiente de onde brota o questionamento para o qual a aparência estranha se dirige. Compreender o sentido possível da pergunta, ou seja, dotá-la de um sentido, é a base fundamental do projeto dialógico de mediação histórica apresentado em *Verdade e Método*. Na teoria hermenêutica, a interrogação se constitui como o mediador universal do movimento dialógico da compreensão. E somente aqui reside a verdadeira universalidade hermenêutica, cuja relação temporal da compreensão se desenvolve no jogo dialético de pergunta e resposta, como um movimento que impulsiona a efetuação da história, ao mesmo tempo em que é por ela impulsionado. Dominadas pelo compasso da pergunta, as ciências humanas [*Geisteswissenschaften*] ganham seus focos de interpretação a partir do momento em que eles se dirigem aos intérpretes por meio do estranhamento deflagrador do terreno comum: o *pathos*. E a efetuação da história traduz esse sentimento de latência não somente da resposta, mas igualmente da pergunta que, rejuvenescida no diálogo com o mundo, é força significante na abertura vigorosa da tradição. Mais do que fixar respostas, a elaboração das perguntas é o motor necessário não apenas para a configuração dos termos por meio dos quais dialogamos com o passado, mas também confere a tônica das potencialidades desbravadoras dos caminhos rumo ao futuro. Imersas nos pequenos focos de vida correlatos oriundos da implosão interna da espiral supostamente contínua do todo e das partes, pergunta e resposta estruturam dialeticamente o diálogo hermenêutico. Olhar o mundo como resposta e vivê-lo no curso da pergunta é assumir ontologicamente a si como portador do *logos* e como profanador da descoberta das causalidades linearmente determinantes que marcam a lógica da *ratio* moderna. Agora, mais do que nunca, o arrefecimento do perguntar é sinônimo do extermínio do pensamento.[109]

---

[108] GW 3, 101: „Mit ihr wird auch die Sprache der Philosophie, solange sie Sprache bleibt, im Gespräch bleiben."

[109] Cf.: GW 10, 284: „Allerdings, wenn einmal das Fragen aufhört, wird auch das Denken aufgehört haben."

III. A vinculação dialógica da compreensão: segunda aproximação da verdade

Já podemos chegar à conclusão de que a compreensão, na hermenêutica gadameriana, é de natureza lingüística, a ponto de poder ser condensada na fórmula sintética de *Verdade e Método* em que se diz que a "lingüisticidade da compreensão é *a concreção da efetuação da consciência histórica.*"[110] E a síntese não poderia ser diferente: a concreção da efetuação da consciência histórica ocorre a partir do momento em que a conversação dialógica sinaliza a abertura necessária à presença finita do ser no mundo. Compreender é ampliar os horizontes particulares ameaçados pelo interpelar alheio, pela convocação com a qual se valida uma perspectiva de verdade que não se vê restrita nem à confiança da lógica proposicional, nem à definição abstrata e única de um pólo singular e racionalmente subjetivo. A insuficiência da pré-compreensão, do que conhecemos previamente no enfrentamento do mundo, torna patente a inesgotabilidade da atitude compreensiva. Aqui nos encontramos frente a um movimento correlato à insuficiência de si na compreensão dos acontecimentos do mundo. Tal compreensão é bigúmea: nela se inscreve tanto a crítica e o afastamento do outro, quanto o reconhecimento e a continuidade do outro em si, que por sua vez não pode ser simplesmente dissolvido na ampliação das fronteiras do intérprete – ele também deve permanecer como o *outro* nessa nova realidade da *práxis* humana. Dessa forma, o caráter de experiência não se dissocia do movimento dialógico da compreensão. Compreender é assumir participação no movimento atualizador do acontecer; é vincular-se à atualidade do acontecer, cujo núcleo de verdade ultrapassa as fronteiras isoladas tanto da subjetividade, quanto da alteridade. Agora se justifica o motivo pelo qual a passagem dialógica pelo outro – assim como pela herança do passado – é um momento necessário no reconhecimento dos efeitos de verdade que limitam o suposto domínio isolado das essências lógicas do mundo. A força da compreensão reivindica a participação humana finita na determinação do sentido, que não se confunde com a intencionalidade explícita de nenhum dos dois pólos temporalizados participantes do diálogo. Aliás, o peso da tradição histórica evidencia-se no momento em que a intencionalidade autoral se mostra como insuficiente para a compreensão do sentido da obra ou dos acontecimentos, pois o movimento compreensivo é pura expansão horizôntica que ocorre em ambos os sentidos. Tanto que os textos, que incorporam em si mais do que as fronteiras limitadas da

[110] GW 1, 393: „Die Sprachlichkeit des Verstehens ist *die Konkretion des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins.*"

existência finita de seus autores, ao passo em que são portadores – independentemente da consciência intencional – de uma armadura expressiva própria a uma situação de mundo e que, como tal, possibilita uma determinada articulação verbal, ao mesmo tempo em que a limita, esses mesmos textos não pretendem, para Gadamer, "(...) ser compreendidos como expressão de vida da subjetividade do autor. Assim, não é a partir daí que podem ser traçados os limites de um texto."[111] [VM, 511]. Isso se justifica também na determinação do sentido em que se opera a dissolução da suficiência da subjetividade, já que o compromisso finito que se pode atribuir ao vigor presente não consegue dar conta das interferências de potencialidade infinita das forças do passado. "Vimos que compreender um texto significa sempre aplicá-lo a nós próprios. Sabemos que, embora deva ser compreendido cada vez diferente, um texto continua sendo o mesmo texto que se apresenta cada vez diferente."[112] [VM, 515].

Ao passo em que caminhamos com a nossa leitura, deparamo-nos com alguns esforços conceituais que ajudam na edificação teórica de *Verdade e Método*. Esse já era o caso tanto da idéia de *fusão de horizontes*, quanto de *efetuação da história*. Entretanto, a esses princípios, soma-se o momento da *aplicação* [*Anwendung*], por meio do qual Gadamer viabiliza conceitualmente a articulação compreensiva bilateral que se encontra em curso por ocasião da compreensão, ao fazer referência sobretudo à tradição da hermenêutica jurídica [Cf.: GW 1, 312-16]. No texto da obra de 1960, compreender não se dissocia da aplicação por meio da qual se supera "a alienação de sentido que o texto experimentou."[113] [VM, 411]. Por mais que aqui nos encontremos um pouco restritos à tônica dominante em *Verdade e Método* do ser-para-o-texto [*Sein zum Text*], como nos adverte o próprio autor, ainda assim vale salientar que a idéia central do princípio aplicativo procura trazer novamente à experiência o elemento de vitalidade extinta em sua provisória condição alienada. Ou seja, "A consciência histórica compreende a si mesma erroneamente, quando, para compreender, pretende descartar a única possibilidade de compreender. Na verdade, *pensar historicamente* significa *realizar a conversão que acontece aos conceitos do passado* quando procuramos pensar neles. Pensar historicamente implica sempre uma mediação entre aqueles conceitos e o próprio pensar."[114] [VM, 513-14].

---

[111] GW 1, 398-99: „Denn Texte wollen nicht als Lebensausdruck der Subjektivität des Verfassers verstanden werden. Der Sinn eines Textes kann also nicht von da aus seine Umgrenzung finden."

[112] GW 1, 401: „Wir haben gesehen: Einen Text verstehen, heißt immer schon, ihn auf uns selbst anwenden. Wissen, daß ein Text, auch wenn er immer anders verstanden werden muß, doch derselbe Text ist, der sich uns jeweils darstellt."

[113] GW 1, 316: „(...) und die Sinnentfremdung überwindet, die dem Texte widerfahren ist."

[114] GW 1, 400-01: „Das historische Bewußtsein verkennt sich selbst, wenn es, um zu verstehen, das ausschließen möchte, was allein Verstehen möglich macht. *Historisch denken* heißt in Wahrheit, *die Umsetzung*

Já que o ato do pensamento não se desvincula de suas potencialidades lingüísticas, e a linguagem ultrapassa necessariamente a nossa existência finita, aqui se evidencia o projeto dialógico de mediação histórica por meio do qual se deflagra a transformação em iminência, a dispersão negativa da alienação do outro na compreensão de si. Com isso, vemos não apenas os nossos juízos prévios colocados em jogo, como também reconhecemos no enfrentamento do outro ou do passado uma certa indissociabilidade entre compreensão e interpretação, algo marcado de forma incisiva ao longo da nossa obra central de estudo: "Compreender e interpretar estão imbricados de modo indissolúvel."[115] [VM, 516]. Compreender, que é sempre um verdadeiro acontecer [GW 1, 494], implica sempre um interpretar [GW 1, 403] com o qual se reconhece na profusão do mundo um acontecimento assim dotado de sentido. A filosofia hermenêutica gadameriana é marcada por essa unidade de compreensão e interpretação [*Einheit von Verstehen und Auslegen*: GW 1, 407] que, todavia, consuma-se na experiência dialógica da interpelação do acontecer. "O fato de que o ser seja um representar-se, e que todo compreender seja um acontecer, essa primeira e essa última perspectiva superam o horizonte da metafísica da substância do mesmo modo que o experimentou o conceito da substância ao converter-se nos conceitos da subjetividade e da objetividade científicas."[116] [VM, 624]. É na construção da representação do mundo a partir da compreensão de si que Gadamer reconhece o vigor dialético da pergunta em cuja representação provisória se inscreve uma resposta. A estaticidade da lógica científica é desbancada pela historicidade inconclusa do projeto ontológico do vir-a-ser, tanto que a força da experiência hermenêutica revigora-se frente ao caráter interpelante com o qual a tradição indica à subjetividade a insuficiência e a incompletude de seu projeto e a convida a partilhar da experiência que para ela mesma é aparentemente alheia, e por meio da qual a singularidade insubordina-se às suas próprias fronteiras. "Aquele que compreende já está sempre incluído num acontecimento, em virtude do qual aquilo que possui sentido acaba se impondo."[117] [VM, 631]. E ainda prossegue Gadamer um pouco mais adiante: "não existe seguramente nenhuma compreensão totalmente livre de preconceitos [pré-juízos], embora a vontade do nosso conhecimento deva sempre buscar

---

vollziehen, die den Begriffen der Vergangenheit geschieht, wenn wir in ihnen zu denken suchen. Historisch denken enthält eben immer schon eine Vermittlung zwischen jene Begriffen und dem eigenen Denken."

[115] GW 1, 403: „Verstehen und Auslegen sind auf eine unlösliche Weise ineinander verschlungen."

[116] GW 1, 488: „Daß Sein Sichdarstellen ist und daß alles Verstehen ein Geschehen ist, diese erste und diese letzte Einsicht überschreiten in gleicher Weise den Horizont der Substanzmetaphysik wie auch die Metamorphose, die der Begriff der Subjektivität und der wissenschaftlichen Objektivität hinein erfahren hat."

[117] GW 1, 494: „Wer versteht, ist schon immer einbezogen in ein Geschehen, durch das sich Sinnvolles geltend macht."

escapar de todos os nossos preconceitos [juízos prévios]. No conjunto da nossa investigação mostrou-se que a certeza proporcionada pelo uso dos métodos científicos não é suficiente para garantir a verdade. Isso vale sobretudo para as ciências do espírito, mas de modo algum significa uma diminuição de sua cientificidade. Significa, antes, a legitimação da pretensão de um significado humano especial, que elas vêm reivindicando desde antigamente. O fato de que o ser próprio daquele que conhece também entre em jogo no ato de conhecer marca certamente o limite do 'método' mas não o da ciência. O que o instrumental do 'método' não consegue alcançar deve e pode realmente ser alcançado por uma disciplina do perguntar e do investigar que garante a verdade."[118] [VM, 631]. Gadamer desassocia da verdade o império da certeza cartesiana que norteia a condição de cientificidade do pensamento moderno. Não se opera mais com a certeza absoluta atribuída à lógica do enunciado. O movimento incansável do vir-a-ser não se coaduna com a eternidade das convicções dogmáticas: "A questão é de que só há verdade no enunciado, à medida que este é interpelação"[119] [VMII, 68], e portanto encontra-se submetido ao jogo dialético de pergunta e resposta.

Ao reforçar a centralidade do *logos* no homem, Gadamer só pode lançar mão de uma concepção de verdade que corresponda, para as ciências humanas, à dialogicidade do movimento de pergunta e resposta. Assim temos que a *verdade humanamente possível é correlata à relação temporal* potencialmente finita e lançada à universalidade infinita do compreender e do perguntar. Portanto, não é como um princípio lógico independente das relações humanas e, conseqüentemente, históricas que a verdade se firma. Na opinião do comentador húngaro István Fehér, a verdade da coisa chega em palavra na linguagem como diálogo[120], de tal forma que podemos já apontar como que o procedimento do acontecimento da verdade no

---

[118] GW 1, 494: „So gibt es bewiß kein Verstehen, das von allen Vorurteilen frei wäre, so sehr auch immer der Wille unserer Erkenntnis darauf gerichtet sein muß, dem Bann unserer Vorurteile zu entgehen. Es hat sich im Ganzen unserer Untersuchung gezeigt, daß sie die Sicherheit, die der Gebrauch wissenschaftlicher Methoden gewährt, nicht genügt, Wahrheit zu garantieren. Das gilt im besonderen Maße von den Geisteswissenschaften, bedeutet aber nicht eine Minderung ihrer Wissenschaftlichkeit, sondern im Gegenteil die Legitimierung des Anspruchs auf besondere humane bedeutung, den sie seit alters erheben. Daß ihrer Erkenntnis das eigene Sein der Erkennenden mit ins Spiel kommt, bezeichnet zwar wirklich die Grenze der ‚Methode', aber nicht die der Wissenschaft. Was das Werkzeug der Methode nicht leistet, muß vielmehr und kann auch wirklich durch eine Diziplin des Fragens und des Forschens geleistet werden, die Wahrheit verbürgt."

[119] GW 2, 53-54: „Aber nicht darum geht es, sondern darum, daß Wahrheit in der Aussage überhaupt nur da ist, sofern sie Anrede ist."

[120] Cf.: István M. Fehér. „Zum Sprachverständnis der Hermeneutik Gadamers", in: Günter Figal, Jean Grondin & Dennis J. Schmidt (Hrsg). *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten.* p.191-205. Remetemos o leitor diretamente à passagem localizada entre as páginas 204 e 205, em que Fehér nos afirma que „Die Wahrheit der Sache soll in der Sprache als Gespräch vieler miteinander zu Wort kommen – und dies *als Wort*, d. h. als Wort, das *sagend* ist, dem als solchem Wahrheit zukommt."

pensamento gadameriano atrela-se ao caminho da verdade no *logos*. Sobre esta atitude, podemos ler no momento final do texto de *Verdade e Método*: "(...) o verdadeiro acontecer só se torna possível pelo fato de a palavra que chega a nós como tradição e que devemos ouvir nos atingir realmente, como se fosse dirigida a nós e se referisse a nós mesmos."[121] [VM, 595-96]. No ato compreensivo sempre posto à renovação, e em que a voz do outro pode deflagrar o vigor dialógico da verdade, a percepção [*Wahrnehmung*] do elemento alheio que se enfrenta no movimento a caminho da desalienação de si traz, no cerne do verbo, a idéia de que o conflito prepara a tomada [*nehmen*] do juízo expansor como verdadeiro [*wahr*].[122] A verdade que o outro – e, por extensão, o passado – encerra faz reverberar a forma do saber proveniente do partilhar das experiências comuns. Esse é o componente duro da outra metade da verdade sobre a qual já nos advertira nosso autor[123]; componente este que se confirma como verdade na atualidade sempre re-posta do acontecer. O método, alheio à condição dialógica [*logos*] da verdade, é ferramenta que já não serve à abertura da compreensão de si no outro. Entretanto, aqui devemos ainda nos deter sobre mais um ponto: já que o texto é o núcleo de reflexão

---

[121] GW 1, 465-66: „Das eigentliche Geschehen ist dadurch aber nur ermöglicht, nämlich daß das Wort, das als Überlieferung auf uns gekommen ist und auf das wir zu hören haben, uns wirklich trifft, als rede es uns an und meine uns selbst."

[122] Há uma passagem que extraímos do texto de três importantes conferências no conjunto da obra gadameriana – proferidas entre os dias 29 de julho e 10 de agosto de 1974 por ocasião das *Salzburger Hochschulwochen* – que ilustra bem essa associação semântica a que fizemos referência. Reportamos o leitor para o texto „Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest", in: GW 8, 94-142. De acordo com a passagem que temos em mente, [GW 8, 119]: „Wahrnehmen ist nicht, daß man lauter verschiedene Sinneseindrückte sammelt, sondern wahrnehmen heißt, wie das schöne Wort ja selber sagt, etwas ‚für wahr nehmen'." O leitor de língua portuguesa pode encontrar uma tradução já mais antiga desse texto – se comparada com a edição brasileira de *Verdade e Método* – publicada pela Tempo Brasileiro. No texto da tradução, que encobre as nuances do jogo de palavras feito no texto original em alemão, encontramos: "Perceber não é colecionar várias e diversas impressões sensoriais, mas quer dizer, como a palavra mesma diz em alemão, 'tomar como verdadeira'." [Hans-Georg Gadamer. *A atualidade do belo. A arte como jogo, símbolo e festa*. Tradução: Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985. p.46]. Também no sentido da determinação humana, e por conseguinte histórica, do núcleo da verdade, lembramos ao leitor de um trecho em especial do comentário preciso de Joseph Margolis, segundo o qual « Nous ne pouvons pas évidemment construire une théorie selon laquelle la vérité *est* historiquement variable; il nous suffit que nos théories changeantes de ce qu'est la verité soient elles-mêmes des produits de l'histoire humaine et que nous ne pouvons pas échapper à notre historicité chaque fois que nous construisons une théorie de la vérité. Il en résulte que la vérité – c'est-à-dire le concept (notre concept opératoire) de la vérité – *est* un produit de l'histoire, comme la rationalité et que par conséquent elle n'échappe pas aux complexités du problème herméneutique. » [Joseph Margolis. « Les trois sortes d'universalité dans l'hermenéutique de H.-G. Gadamer », in: *Archives de Philosophie*. Tome 53, Cahier 4, Octobre-Décembre 1990. p.566]. Como defendemos, o núcleo da *verdade* tal como ele é apresentado na obra de Gadamer é de natureza *relacional* e, desse modo, irrevogável e humanamente *histórico*. A verdade como relação humana opõe-se tanto à metafísica transcendental, quanto à defesa irresponsável do relativismo desenfreado.

[123] Tal como já tivemos oportunidade de mencionar em nota, o leitor pode encontrar o desenvolvimento desse juízo da hermenêutica gadameriana no volume 6 das *Gesammelte Werke*. [GW 6, 8ss].

fundamental de *Verdade e Método*, mais tarde ampliado por Gadamer em seus escritos posteriores à edição da *magnum opus*, vemos que a compreensão é puro ato de realização [GW 2, 19] do sentido. Não devemos deixar passar a oportunidade de sublinhar que nesse ato de realização [*verwirklichen*] da compreensão hermenêutica inscreve-se sua efetuação, operam os seus efeitos [*Wirkung*] que conferem atualidade à obra. O desconhecido, que do incômodo nos convida à compreensão, deflagra uma dilatação ontológica, já que o ser gadameriano, imerso no mundo, é concebido na *práxis* compreensiva em meio à qual o caráter de experiência é integrado à consciência prática: a ação história presente deve corresponder ao esforço ético da hermenêutica. Mais tarde, em réplica às críticas que a obra de Gadamer recebe, explica-nos o autor que "A compreensão é, ela mesma, um acontecimento"[124] [VMII, 280] que se volta sobre si, sobre o conhecimento de si a que também a tradição diz respeito, na mediação consigo mesmo [GW 8, 1].

Na compreensão de si, firma-se o pertencimento [*Zugehörigkeit*] como responsabilidade moral com a dispersão provisória da alienação a partir da escuta [*hören*] do interpelar do outro. Relacionado à convivência entre os homens, o *ethos* soma-se ao *pathos* do qual, como já vimos, não se dissocia o *logos* na operação compreensiva posta em causa pela teoria hermenêutica que, tal como em Schleiermacher, também nasce da *práxis*. Conseqüentemente, torna-se evidente que a compreensão que cada um tem de si mesmo é integrada ao trabalho da hermenêutica [GW 8, 5], já que a interpelação dos textos do passado dirige-se a seu interlocutor. A obra de arte, lembremos, aparece nos escritos de Gadamer como uma referência fundamental à atitude hermenêutica. "Aqui há algo mais do que a expectativa de sentido; aqui temos o que eu gostaria de chamar de 'sentir-se alcançado' [*Betroffenheit*] pelo sentido do que foi dito [*Gesagten*]. (...) A obra de arte que diz algo nos confronta conosco mesmos. (...) Compreender o que uma obra de arte nos diz é, certamente, um encontro consigo mesmo. Mas como um encontro com o autêntico [*Eigentlichen*], como uma familiaridade que contém o que é sobrepujado [*Übertroffenheit*], a experiência da arte é, em um sentido genuíno [*eigentlich*], *experiência*, e tem que dominar a cada nova rodada a tarefa que é colocada pela própria experiência: integrá-la no todo da orientação própria no mundo e da própria autocompreensão."[125] Mais uma vez, a situação

---

[124] GW 2, 240: „Verstehen ist selber Geschehen."

[125] GW 8, 6: „Hier ist mehr als Sinnerwartung, hier ist, was ich Betroffenheit von dem Sinn des Gesagten nennen möchte. (...) Das Kunstwerk, das etwas sagt, konfrontiert uns mit uns selbst. (...) Verstehen, was einem das Kunstwerk sagt, ist also gewiß Selbstbegegnung. Aber als eine Begegnung mit dem Eigentlichen, als eine Vertrautheit, die Übertroffenheit einschließt, ist die Erfahrung der Kunst in einem echten Sinne *Erfahrung* und hat je neu die Aufgabe zu bewältigen, die Erfahrung stellt: sie in das Ganze der eigenen Weltorientierung und des eigenen Selbstverständnisses zu integrieren." Mais uma vez, as nossas escolhas para

posta pela obra de arte nos ajuda a vislumbrar que o jogo circular do todo e das partes evidenciado na compreensão é o pulso vital da experiência hermenêutica: "o conceito de obra remete portanto para uma esfera de uso coletivo e com isso para uma compreensão conjunta, uma comunicação na compreensão."[126]

A idéia gadameriana de compreensão não pressupõe uma aceitação tácita da postura do outro, do que se nos apresenta como aparentemente alheio; mas sim, passa pela necessária ponderação sobre o juízo de que o outro é portador e com o qual ele enfrenta as condições adversas de sua presença no mundo. Compreender é, assim, partilhar ativamente o sentido de um diálogo dissolutivo da prerrogativa do distanciamento alienante. Não se trata da anuência vã da autoridade do outro, mas do julgamento aberto das possibilidades de que este outro pode sobrepujar o domínio 'soberano' da nossa própria *razão*. Na teoria hermenêutica, esse é um processo essencialmente dominado pela linguagem, mediado por ela; e por meio do qual percebemos que o lugar próprio ao sentido é o entremeio dialógico, o espaço que se abre lentamente no trajeto construído entre os silêncios de si e a eloqüência dos vazios do outro. O sentido não reside oculto no passado nem inscrito na falsa independência temporal do presente, mas acontece em estado de pura latência que se realiza na abertura vinculante do confronto dialógico. De forma análoga, temos à vista a base da ontologia gadameriana do ser-no-mundo. A experiência do sentido se dá nesse enfrentamento da palavra no mundo[127], de tal modo que a compreensão ontologicamente finita só pode ser encarada como ato mediador, em detrimento da reconstrução romântica das emanações do passado, da recuperação anímica da intencionalidade suficiente do outro. O distanciamento em que opera a compreensão pode ser visto como o núcleo impulsionante da fusão horizôntica, possibilitado pela base partilhada de

---

a tradução da passagem do texto de Gadamer foram facilitadas pelo trabalho de Antonio Gómez Ramos para a edição espanhola.

126 Hans-Georg Gadamer. *A atualidade do belo. A arte como jogo, símbolo e festa.* p.24-25. GW 8, 104: „Der Begriff des Werkes weist also auf eine Sphäre des gemeinsamen Gebrauches und damit auf gemeinsames Verstehen, auf Kommunikation in Verständlichkeit."

127 Também Günter Figal defende uma leitura semelhante à que propomos para essa passagem da obra de Gadamer. Cf.: Günter Figal. "The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language", in: Robert J. Dostal (ed). *The Cambridge Companion to Gadamer.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p.102-25. Não muito distante dos comentários de Günter Figal, temos ainda, agora já segundo István Féher, que "Understanding is always based on experience and experience is just as much always connected to linguisticality." [István M. Fehér. "On the Hermeneutic Understanding of Language: Word, Conversation, and Subject Matter", in: Lawrence K. Schmidt (ed). *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics.* Lanham: Lexington Books, 2000. p.62]. Na edição alemã do artigo de Féher, encontramos: „Verstehen basiert immer schon auf Erfahrenem, und Erfahrung ist ebenso schon immer auf Sprachlichkeit angelegt." [István M. Fehér. „Zum Sprachverständnis der Hermeneutik Gadamers", in: Günter Figal, Jean Grondin & Dennis J. Schmidt (Hrsg). *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. p.197].

uma língua em comum. Eis que somente agora podemos voltar com mais força à idéia de que "Na verdade, compreender não é compreender melhor, nem sequer no sentido de possuir um melhor conhecimento sobre a coisa em virtude de conceitos mais claros, nem no sentido da superioridade básica que o consciente possui em relação ao caráter inconsciente da produção. Basta dizer que, *quando se logra compreender*, compreende-se de um modo *diferente*."[128] [VM, 392]. Não é que a intencionalidade autoral, tanto quanto a consciência de seus propósitos, sejam ambas descartadas na compreensão histórica. Mas o que se ressalta, nas entrelinhas de *Verdade e Método*, é que algo sempre antecede àquele que se enreda numa relação com o mundo. Portanto é na diferença, e não na superioridade, que se incrusta a temporalidade da experiência.

Mas ora, a postura hermenêutica assume a idéia de que com o movimento da interpretação coloca-se em jogo dialógico a mediação de finitude e infinitude. Na interpretação, é pressuposto o movimento temporal entre passado, presente e futuro, por meio do qual o passado surge, na determinação presente do sentido, ligado às perspectivas futuras que integram a realidade condicionada da existência finita.[129] A mediação lingüístico-dialógica entre a tradição do passado e o horizonte em construção do futuro – que pressupõe uma postura comprometedora frente ao mundo – configura, na teoria gadameriana, o *acontecer* em que se inscreve a *experiência* humana. Acontecer que se constrói na escuta do que chega até nós, do que nos interpela por meio da dialética de pergunta e resposta. De tal modo, todo compreender é uma forma de acontecer [GW 1, 488]. Nesse universo, "(...) a interpretação possui a estrutura dialética de todo ser finito e histórico, na medida em que toda interpretação tem que começar em algum ponto, buscando superar a unilateralidade que ela introduz com seu começo."[130] [VM, 608]. O caráter lingüístico da interpretação é marcado por esse movimento especulativo, por meio do qual se pretende integrar ao mundo as experiências individuais compreendidas,

---

[128] GW 1, 302: „Verstehen ist in Wahrheit kein Besserverstehen, weder im Sinne des sachlichen Besserwissens durch deutlichere Begriffe, noch im Sinne der grundsätzlichen Überlegenheit, die das Bewußte über das Unbewußte der Produktion besitzt. Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht.*"

[129] Lembra-nos Benedito Nunes que "Não será fora de propósito resumir da seguinte maneira a prioridade da interpretação de que falamos no início: ao interpretar, articulamos discursivamente o que compreendemos, e o que compreendemos, neste momento, compreendemo-lo temporalmente, mas tanto prospectiva quanto retrospectivamente, à luz do passado, que permanece em certa medida no presente, e do futuro que naquele se projeta. Desta forma, o círculo hermenêutico, do qual falamos há pouco, é um círculo histórico-discursivo." [Benedito Nunes. *Hermenêutica e Poesia. O pensamento poético.* Belo Horizonte: UFMG, 1999. p.80-81].

[130] GW 1, 475: „Die Auslegung hat daher die dialektische Struktur alles endlichgeschichtlichen Seins, sofern jede Auslegung irgendwo beginnen muß und die Einseitigkeit aufzuheben trachtet, die sie durch ihren Einsatz herbeiführt."

por sua vez, na contramão desse mesmo processo, em que a singularidade da existência integra-se, mediatizada, à vastidão do mundo.

Para seguirmos ainda com o exemplo da obra de arte, que serve de guia às reflexões de *Verdade e Método*, devemos nos voltar para duas passagens sintéticas extraídas de um texto tardio editado nas *Gesammelte Werke – Wort und Bild – „so wahr, so seiend"* [1992]. Aqui acompanhamos o pensamento maduro do nosso autor defender que "A arte está em permanente realização [*Vollzug*]", algo que se completa logo mais adiante ao percebermos que "A realização é a interpretação"[131], o que se cumpre é a interpretação no sentido em que no arco dialógico do percurso, tem-se a possibilidade de conformação de sua verdade.[132] "O falar encontra seu sentido na realização, e só pode sê-lo onde um se aproxima do outro para se assegurar a experiência em comum."[133] A execução consumadora em que a obra de arte se encontra – tanto como procedimento, quanto como processo – é sinônimo do ato interpretativo, que merece ser revigorado como experiência à época da reprodutibilidade técnica. As reproduções automáticas e objetificadoras das obras de arte pareciam querer isentar o intérprete de sua posição frente ao diálogo em que se comprometem ele e a obra. Por todo percurso da filosofia de Gadamer, reconhecemos a necessidade que procura implicar o horizonte presente na densidade pretérita do mundo, em que se põem em jogo os juízos prévios que, a cada revisão dos juízos, podem fissurar a vigência das interdições: "A arte está em permanente realização [*Vollzug*] como a linguagem se realiza no diálogo [*Gespräch*]."[134] Tal como a linguagem que só se realiza no diálogo, a obra de arte só adquire seu vigor como obra para além do suporte[135] que a sustenta como execução incompleta dada por meio de uma consumação sempre em curso, sintomaticamente irrealizável em sua totalidade. A incompletude da compreensão, no entanto,

---

131 GW 8, 393: „Der Vollzug ist die Interpretation". Citamos, anteriormente, GW 8, 391: „Die Kunst ist im Vollzug".

132 A associação entre a *Vollzug* gadameriana e o percurso da *verdade* pode ser encontrada, ainda que de forma dispersa, em um interessante texto de Günter Figal, no qual nos deparamos com a expressão curiosa „Vollzugswahrheit". [Cf.: Günter Figal. *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie.* Stuttgart: Philipp Reclam, 1996. p.32]. Em uma outra obra, Figal chega ainda a relacionar o *medium* lingüístico com a *Vollzug* do acontecer da mediação: „Dieser Anspruch hat die Sprache zum Grundphänomen des hermeneutischen Denkens werden lassen. Sie ist Medium, ihr Vollzug das Vermittlungsgeschehen par excellence." [Günter Figal. „Hermeneutik als Philosophie der Vermittlung", in: István M. Fehér (Hrg). *Kunst, Hermeneutik und Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts.* p.35].

133 GW 8, 368: „Sprechen hat seinen Sinn im Vollzug und kann nur sein, wo sich der eine dem anderen nähert, um sich der Gemeinsamkeit des Erfahrens zu versichern."

134 GW 8, 395: „Kunst ist im Vollzug, wie Sprache im Gespräch."

135 Sobre tal relação, o leitor pode encontrar um desenvolvimento mais detalhado na terceira seção da terceira parte deste estudo.

não é uma deficiência do processo mas, pelo contrário, acentua a dimensão humana de uma tarefa que não se ajusta ao ferramental do método nem muito menos à lógica da racionalidade instrumental. De acordo com a avaliação do próprio Gadamer, "Uma interpretação definitiva parece ser uma contradição em si mesma. A interpretação é algo que está sempre a caminho, que nunca conclui. A palavra interpretação faz referência à finitude do ser humano e à finitude do conhecimento humano, isto é, a experiência da interpretação contém algo que não ocorria na autoconsciência anterior, quando a hermenêutica era atribuída a âmbitos especiais e aplicada como uma técnica para a superação das dificuldades dos textos difíceis. Naquela época a hermenêutica poderia ser compreendida como teoria da arte; hoje já não o é mais."[136]

Nada mais claro que, desde Gadamer, a hermenêutica não mais poderia ser ferramenta a serviço da técnica auxiliar da compreensão dos textos. De forma oposta, frente ao esforço que remonta à filosofia de Heidegger, assume o percurso ontológico que atrai, para seu campo, a tarefa de reconhecimento do vigor temporalizado da existência. Ora, mas é como compreensão que as coisas ganham sentido no mundo, em detrimento da presença amorfa do que integra o mundo circundante [*Umwelt*]. A interpretação não se resume a uma transcodificação de formas lingüísticas, já que deste modo nos manteríamos na opção usual de decifração das intenções autorais como balizas suficientes da determinação do sentido. Ela é mais do que uma operação filológica: trata-se da construção de pontes que não mais abreviam o tempo, mas que jogam o intérprete em meio ao mundo que ganha densidade humana por meio do pensamento, pela mediação do *logos*. O objetivo mais saliente da interpretação postulada pela hermenêutica contemporânea é a reflexão da consciência histórica sobre si mesma que, desse modo, procura sempre ir mais além da notória realidade presente à medida que o sentido do que é dito não se dissocia, no encontro com o outro, da realização da experiência dialógica.[137] Numa postura que remonta, no ponto que segue, à hermenêutica de Schleiermacher, Gadamer assume o difícil deslindamento entre interpretação e compreensão, de modo que a atitude ontológica do ser-no-mundo é definida por tal movimento compreensivo, do qual não se distinguem facilmente a interpretação do outro e as vozes do passado.

A compreensão de si e do outro é tributária da mediação por meio da qual as fronteiras porosas do intérprete são reconfiguradas com a fusão de horizontes. A possibilidade de que o outro tenha 'razão' é a prova firme de que a própria compreensão pressupõe – e impõe – a

---

[136] Hans-Georg Gadamer. "Hermenêutica Como Filosofia Prática", in: Hans-Georg Gadamer. *A razão na época da ciência*. p.71.

[137] Cf.: GW 8, 368: „Sprechen hat seinen Sinn im Vollzug und kann nur sein, wo sich der eine dem anderen nähert, um sich der Gemeinsamkeit des Erfahrens zu versichern."

existência de fronteiras maleáveis. Pela mediação dialógica, opera-se a ruptura da singularidade finita, já que o diálogo convida os interlocutores à fusão, concede-lhes a oportunidade de superação imediata dos juízos prévios. E o diálogo, como tal, é essencialmente lingüístico. Daí concluirmos que a linguagem, como *medium*, é meio de compreensão da experiência do acontecer: o que está longe de ser domínio exclusivo da subjetividade, justamente porque no princípio da experiência encontra-se entremeada como resistência inesgotável a tradição pretérita. A tradição não é encarada como um objeto inercial, mas é indício movente de que o presente ressignifica as marcas do passado e de que, na ousadia do saber Iluminista, é falso o pressuposto de que esse mesmo passado deve ser suplantado pelo juízo altaneiro da maturidade. Ora, já sabemos que a proposta das Luzes não encontra respaldo nos termos da hermenêutica de Gadamer. Agora fica ainda mais 'clara' a idéia implícita na proposta gadameriana de que a historicidade da tradição pretérita não pode ser reduzida à condição objetiva operada pela suficiência racional da subjetividade. Mais ainda: a objetivação do passado concederia espaço a uma lógica superadora que não considera – o que assim ganharia a exterioridade objetiva – a historicidade como força integrante do tônus ontológico da subjetividade possível. O penetrar do acontecer na tradição, sobre o qual já nos falara Gadamer [GW 1, 295], dá-se nesse processo em que passado e presente constantemente se enredam na mediação. A dinâmica da *mediação* desautoriza o confinamento inânime do presente e vincula o intérprete à densidade do passado, à conexão fungível com o horizonte da tradição. E é pela mediação dialógica que Gadamer opera a relação entre sujeito e história ou, nos termos não necessariamente intercambiáveis de sua hermenêutica, entre subjetividade e tradição. A linguagem é o *medium* da experiência hermenêutica.[138] Assim, segue o texto de *Verdade e Método* ao afirmar que "(...) compreender o que alguém diz é pôr-se de acordo na linguagem e não transferir-se para o outro e reproduzir suas vivências. Destacamos que a experiência de sentido, que assim ocorre na compreensão, implica sempre um momento de aplicação. Percebemos agora que *todo este processo é um processo de linguagem.* (...) A linguagem é o meio em que se realizam o acordo dos interlocutores e o entendimento sobre a coisa em questão."[139] [VM, 497]. O

---

[138] Cf.: GW 1, 387-409 *et passim.*

[139] GW 1, 387: „Verstehen, was einer sagt, meint, wie wir sahen, sich in der Sprache Verständigen und nicht, sich in einen anderen Versetzen und seine Erlebnisse Nachvollziehen. Wir hoben hervor, daß die Erfahrung von Sinn, der derart im Verstehen geschieht, stets Applikation einschließt. Jetzt beachten wir, *daß dieser ganze Vorgang ein sprachlicher ist.* (...) Die Sprache ist die Mitte, in der sich die Verständigung der Partner und das Einverständnis über die Sache vollzieht."

acordo [*Verständigung*] nada mais é do que o resultado da compreensão [*Verstehen*].[140] Em suma, "(...) *a linguagem é o* medium *universal em que se realiza a própria compreensão. A forma de realização da compreensão é a interpretação.*"[141] [VM, 503].

A resposta condicional ao mundo dada pela hermenêutica de Gadamer – como já víamos em Hegel – não pode prescindir da *mediação*, de modo a destronar a ilusão da apreensão inocente e direta do mundo, em que suas marcas temporais seriam dissolvidas na descoberta ideal da pureza das essências. O embate com o mundo é condicionado, ou melhor, limitado pelas fronteiras da existência finita ameaçadas pela carga temporal da tradição, que se volta para as singularidades ao exigir, delas mesmas, uma forma participativa no diálogo marcada pela busca do reconhecimento da efetuação das respostas. O limite da compreensão, balizado pelo caráter lingüístico do diálogo, é, quase que paradoxalmente, sinônimo da condição do ato compreensivo. A linguagem é o *meio* por *meio* do qual a tradição se realiza e os pólos temporais se confrontam na abertura ontológica própria à compreensão. Na hermenêutica filosófica, é a universalidade da linguagem como *meio* que possibilita a dissolução da postura alienante. A linguagem, como amálgama comunitário do sentido, não se encontra nas mãos de uma única subjetividade, mas é primordialmente uma forma de interação com o outro, com o passado, com o que está para-além-de-si. Conseqüentemente, a capacidade de compreender reivindica o contexto partilhado da construção do sentido, em que a modalidade do enfrentamento dialógico do mundo acaba por nos lembrar do momento em que a mediação é operante e em meio à qual a tradição ganha seu frescor humanizado de existência. É ainda a instabilidade da mediação que nos provoca, para que o sentido do acontecer seja historicamente inscrito e ontologicamente reconsiderado a cada ganho de espaço com o alargamento das fronteiras do mundo dadas à vida finita. Também o resultado provisório da mediação se abre potencialmente a um novo diálogo.

No texto das conferências que preparam a redação de *Verdade e Método*, já vemos Gadamer asseverar que "Compreender é operar uma mediação entre o presente e o passado, é desenvolver em si mesmo toda a série contínua de perspectivas na qual o passado se apresenta e se dirige a nós. Nesse sentido radical e universal, a tomada de consciência histórica não é o abandono da eterna tarefa da filosofia, mas a via que nos foi dada para chegarmos à verdade sempre buscada. E vejo na relação de toda compreensão com a linguagem a maneira pela qual

---

[140] Sobre o encaminhamento crítico dessa idéia gadameriana de *acordo*, o leitor pode encontrar uma longa nota explicativa já no início da quinta seção da terceira parte deste nosso estudo.

[141] GW 1, 392: „*Vielmehr ist die Sprache das universale Medium, in dem sich das Verstehen selber vollzieht. Die Vollzugsweise des Verstehens ist die Auslegung.*"

se revela a consciência da produtividade histórica." [PCH, 71]. Produtividade esta que se dá, seguindo a nossa terminologia, nos termos da efetuação histórica. E lembremos que a compreensão sempre inclui, em sua efetuação, o arco da mediação histórica por meio do qual os juízos prévios são lançados ao mundo e, na validação do seu vigor, aparecem como elementos ativos na construção do sentido do mundo. Tal é, inclusive, o espaço no qual a compreensão surge como continuidade em potência. *A efetuação da história é puro ato de mediação*, em que não há dissolução dos tempos, mas conexão ontológica com o presente. Nesse ponto em que afastamos os termos da diluição plena dos elementos em jogo – do passado no presente, do presente no passado, de si no outro, do outro em si –, somos obrigados a retomar a ligação da hermenêutica filosófica com a dialética hegeliana.

Retomemos uma passagem com a qual já trabalhamos. Para Gadamer, "Hegel expressa assim uma verdade categórica, dizendo que a essência do espírito histórico não consiste na restituição do passado, mas na *mediação com a vida atual feita pelo pensamento.* Hegel tem razão quando se nega a pensar essa mediação feita pelo pensamento como uma relação exterior e posterior, colocando-a no mesmo nível que a verdade da arte. Com isso ele ultrapassa fundamentalmente a idéia da hermenêutica de Schleiermacher. Também para nós a questão da verdade da arte obrigou-nos a uma crítica da consciência estética e histórica, na medida em que indagamos pela *verdade* que se manifesta na arte e na história."[142] [VM, 236-37]. É nesses termos que Gadamer está mais próximo de Hegel que de Schleiermacher: no sentido da *mediação* necessária à compreensão histórica. Mediação esta que, por valorizar os termos mediados, procura a verdade no interior da relação, de modo que ela se consolida entre si e o outro, entre o presente e o passado, entre o passado e o futuro, e, assim, não é atributo exclusivo de nenhuma das instâncias participantes. Em um dos textos mais importantes das *Gesammelte Werke*, publicado originalmente em 1965, vemos ainda o hermeneuta alemão assegurar que "Considerando a linguagem como o modo de mediação no qual se realiza a continuidade da história de todas as distâncias e descontinuidades, creio que os fenômenos discutidos demonstram a legitimidade de minha suposição. E isso encerra a verdade decisiva de que a

---

[142] GW 1, 174: „Hegel spricht damit eine entschiedene Wahrheit aus, sofern das Wesen des geschichtlichen Geistes nicht in der Restitution des Vergangenen, sondern in der *denkenden Vermittlung mit dem gegenwärtigen Leben* besteht. Hegel hat recht, wenn er solche denkende Vermittlung nicht als ein äußerliches und nachträgliches Verhältnis denkt, sondern mit der Wahrheit der Kunst selbst auf eine Stufe stellt. Er ist damit der Schleiermacherschen Idee der Hermeneutik grundsätzlich überlegen. Auch uns hat die Frage nach der Wahrheit der Kunst zu einer Kritik des ästhetischen wie des historischen Bewußtseins genötigt, sofern wir nach der *Wahrheit* fragen, die sich in Kunst und Geschichte manifestiert."

linguagem sempre se dá no diálogo."[143] [VMII, 171]. A linguagem, portanto, nunca foi encarada como 'o objeto'[144] das reflexões hermenêuticas. Dada a força da centralidade do *logos*, a fusão de horizontes reivindicada em *Verdade e Método* é, na verdade, a forma em que a mediação dialógica é operante. Tal mediação necessária à compreensão e intrínseca a ela instaura o jogo do todo e das partes, da projeção da validação esperada do sentido que se constrói ao refutar ou assegurar as idéias iniciais; e também se faz igualmente presente no jogo entre a perspectiva subjetiva, de onde brota a interpretação, e a esfera de validação coletiva do sentido, para a qual o foco da subjetividade é um espelho deformante. Ao nos sentirmos interpelados pela fala do texto, somos diretamente remetidos à idéia de que o movimento de mediação tributário do vigor efeitual do trabalho da história é a prova mais completa de que não pode haver grau zero – o começo absoluto – na própria concepção humana de história.[145]

No pensamento gadameriano, o diálogo é a instância de valor ontológico responsável por articular a proximidade na distância histórica e pela qual a linguagem vem à fala. O diálogo, podemos dizer, é a emanação vital da linguagem e o convite desafiador ao desmantelamento da distância alienante. Na fórmula sintética de Gadamer, "A linguagem apenas se dá no diálogo."[146] [VMII, 243]. E tal diálogo ganha corpo na forma compromissada de participação dos jogadores, cuja força transformadora [GW 2, 211] inclui a dissolução da prerrogativa da consciência do jogador [GW 2, 151] definida como a essência do jogo, na mesma direção em que já assistimos à dissolução da soberania da subjetividade. A linguagem é arcabouço de

---

[143] GW 2, 143-44: „Daß ich Sprache als die Weise der Vermittlung ansehe, in der Kontinuität der Geschichte über alle Abstände und Diskontinuitäten zustandekommt, scheint mir durch die angedeuteten Phänomene wohlbegründet. Darin liegt aber als die eigentliche Wahrheit: Sprache ist immer nur im Gespräch."

[144] Encontramos algumas passagens bastante lúcidas no texto do comentador István Fehér sobre a distância que a hermenêutica guarda com relação à concepção de linguagem como mero objeto de reflexão. Acompanhamos, aqui, as palavras do professor húngaro, segundo as quais „Damit wird klar, daß Sprache nie ein Gegenstand, sie nie ganz thematisch sein kann, und deswegen empfiehlt es sich, im Zusammenhang der Hermeneutik statt von Sprachphilosophie etwa von Sprachauffassung oder eben Sprachverständnis zu reden, oder auch andere Termini, wie Überlegungen über die Sprache oder Besinnung auf die Sprache zu verwenden." E mais adiante: „Die Gleichrangigkeit, die gleiche Wesentlichkeit, oder, wie Gadamer sagt, die ‚innige Einheit von Wort und Sache' wurde aufgelöst; ihr konnte eine instrumentalische oder bloß konventionalistische Sprachtheorie deswegen nicht gerecht werden, weil das Wort als bloßes Werkzeug aufgefaßt und hierdurch eine Sprachentwertung in die Wege geleitet wurde." [István M. Fehér. „Zum Sprachverständnis der Hermeneutik Gadamers", in: Günter Figal, Jean Grondin & Dennis J. Schmidt (Hrsg). *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten.* p.193 e 200, respectivamente].

[145] Nas palavras de Gadamer, [GW 2, 498]: „Vielmehr ist es die Welt selbst, die kommunikativ erfahren und als eine ins Unendliche offene Aufgabe uns beständig übergeben wird (traditur). Sie ist nie die Welt eines ersten Tages, sondern immer schon uns überkommen." De acordo com tradução brasileira, lemos [VMII, 568]: "É o próprio mundo que percebemos em comum e que se nos oferece (*traditur*) constantemente como uma tarefa aberta ao infinito. Não é nunca o mundo do primeiro dia, mas algo que herdamos."

[146] GW 2, 207: „Sprache ist nur im Gespräch."

tradições, explicitação de algo ausente na trama viva de passos pretéritos lançados à significância futura, por meio da qual "(...) a capacidade constante de voltar ao diálogo, isto é, de ouvir o outro, parece-me ser a verdadeira elevação do homem a sua humanidade."[147] [VMII, 251]. Se o diálogo é uma forma de participação na verdade que se constitui em um plano comum, e a linguagem só se efetiva no diálogo, podemos aqui reconhecer a presença marcante da filosofia platônica do perguntar[148] na obra de Gadamer. A fala que chega ao ouvido do outro está sempre em descompasso com o que se pretende expressar, já que a voz interior não pode ser totalmente abarcada pela linguagem. "A verdadeira [*eigentlich*] vida e essência da linguagem é constituída pelo desejo insatisfeito da busca pela palavra apropriada"[149], avalia nosso filósofo. Donde podermos lembrar ao leitor da anuência de Gadamer para com a idéia wittgensteiniana de que não pode existir uma linguagem exclusivamente subjetiva, sob a pena da impossibilidade da comunicação e da construção do sentido: "Wittgenstein disse com razão [*sic*] [*mit Recht*] que não pode haver uma linguagem privada. Linguagem é diálogo. Uma palavra que não atinge o

---

147 GW 2, 214: „Trotzdem immer wieder zum Gespräch fähig zu werden, d. h. auf den andern zu hören, scheint mir die eigentliche Erhebung des Menschen zur Humanität."

148 Nem todos os comentadores aceitam com facilidade essa filiação que aqui indicamos entre a hermenêutica gadameriana e o texto platônico-socrático. Em um debate aberto com o próprio Gadamer, o filósofo alemão Karl-Otto Apel defende que "Gadamer's 'philosophical hermeneutics' has devoted itself to an *ontology of temporal Being*. In my view, this contradicts its referral to the Socratic-Platonic dialectics of dialogue – that is to say, of argumentative discourse, which is capable of catching up its assumptions maieutically." Gadamer responde, no entanto, que "In order to understand one another we certainly need the attempt at communication, where communication means reciprocity in understanding the arguments of both interlocutors." Tal como encontramos no argumento de Apel, a compreensão de algo constitui um núcleo importante na determinação da universalidade da perspectiva hermenêutica gadameriana, no sentido, inclusive, de sua efetividade prática. Apel concorda com a idéia de que tal perspectiva acaba por eliminar a possibilidade da fundação de um conhecimento absoluto mas que, entretanto, não dá conta de sua tarefa, na visão do crítico, em função da autocontradição performativa que a auto-reflexão formal de um projeto de validade universal e a denominada hermenêutica "transcendental" encerram, ao passo em que os discursos sobre a compreensão de alguma coisa não podem, eles mesmos, ser objetificados como um acontecer, já que sua verdade não poderia, como objeto, ser reduzida a uma perspectiva historicamente condicionada. Aos olhos de Gadamer, esse é um movimento que realmente pode prescindir de um pólo objetivo, de modo que a instituição da verdade é lançada ao mundo nos termos em que a tradição surge, ou seja, sem um ponto fixo que garanta a imunidade à dissolução de suas pré-supostas verdades. Acreditamos, no entanto, que a proposta gadameriana de mediação dialógica se firma como a *justificativa* dessa aparente contradição performativa, tal como apontada por Apel. O debate a que fazemos referência foi publicado na série *Living Philosophers*. Cf.: Karl-Otto Apel. "Regulative ideas or truth-happening? An attempt to answer the question of the conditions of the possibility of valid understanding" e Hans-Georg Gadamer. "Reply to Karl-Otto Apel", in: Lewis Edwin Hahn (ed). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Citações extraídas, respectivamente, das páginas 90 e 96.

149 GW 8, 361: „Ein ungestilltes Verlangen nach dem treffenden Wort – das ist es wohl, was das eigentliche Leben und Wesen der Sprache ausmacht."

outro é palavra morta."[150] Agora fica mais evidente o motivo pelo qual o projeto ontológico gadameriano encontra-se marcado pela centralidade do *logos*. O pensamento não se dissocia da situação mediada pela linguagem, que por sua vez não é instrumento de domínio operacional da subjetividade. O outro é latência transcendente à toda fala que possui potencial comunicativo. E a linguagem existe, no entanto, apenas em meio ao outro, no curso do diálogo para o qual "(...) não há palavra inicial, assim como não há palavra final. Na medida em que pensamento e linguagem acompanham um ao outro, estamos situados sempre no meio de uma conversação."[151] Aqui, mais uma vez, a imagem do círculo hermenêutico é dominante. A estrutura da comunicação humana comporta esse movimento compreensivo circular por meio do qual os horizontes se expandem. Não se trata, portanto, de uma filosofia fundacionista, nem mesmo de um pensamento que se autodeterminaria em sua consumação teleológica, mas sim de uma força movente imperfeitamente espiralada, em que a dependência recíproca do todo e das partes é o núcleo instituinte da possibilidade do significado temporal. A linguagem estrutura-se hermeneuticamente como *fator social dominante* e como tal há de ser compreendida: falamos da efetuação dialógica do *logos* em detrimento da instrumentalização ensimesmada da *ratio*. Tal constituição do sentido da individualidade demanda uma relação com o todo, em que a compreensão traz consigo a superação das fronteiras de si por conta do caráter dialógico da linguagem que impulsiona o pensamento para além da subjetividade finita. As experiências pretéritas, em constante ato interpelador, destituem a estabilidade do fundamento, na medida em que obrigam a situação dialógica ao enfrentamento de uma pluralidade de juízos, de visões de mundo que, pela via dialógica, integram a finitude da existência singular. O *humanismo* gadameriano se consolida ao reivindicar para si a carga própria à *dimensão humana de mundo*: finitude e historicidade, simultaneamente.[152] E nesse *humanismo*, a idéia de *Bildung*[153] encontra espaço no sentido em que se ressalta a presença do outro na formação do conhecimento de si e que, desse modo ontologicamente prospectivo e retrospectivo, integra o processo constitutivo

---

[150] GW 8, 369: „Wittgenstein hat mit Recht gesagt, eine Privatsprache kann es nicht geben. Sprache ist Gespräch. Ein Wort, das den anderen nicht erreicht, ist tot."

[151] GW 8, 408: „Es gibt kein erstes Wort, wie es kein letztes Wort gibt. Sofern sich Denken und Sprache einander geleiten, stehen wir immer mitten im Gespräch."

[152] Nessa mesma direção, lembramos ao leitor o comentário preciso de Grondin, segundo o qual "Hence, Gadamer's account of humanism is not only a defense of the human sciences, it is also a defense of the utter humanity of our knowledge. What is meant by this, is that we can never hope to obtain any godlike wisdom, that is a bird's-eye view that would enable us to transcend our finitude." [Jean Grondin. "Gadamer on humanism", in: Lewis Edwin Hahn (ed). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. p.166].

[153] Cf.: GW 8, 349: „Es ist ein Wort von Hegel: Bildung heißt, sich die Dinge vom Standpunkt eines anderen ansehen zu können."

da configuração da realidade presente. Ou seja, a compreensão acontece em meio ao diálogo, na conversa por meio da qual se partilha o sentido do mundo; e é no corpo dessa disputa interpessoal de visões prévias que a linguagem assume sua efetividade. Resume Gadamer: "It is correct that language has its true reality only in dialogue. This is the guiding viewpoint of all my studies on hermeneutics."[154] O interpelar da tradição limita – ao mesmo tempo em que amplia, tal como no caso da linguagem – a compreensão do mundo: o passado sempre já nos ultrapassou no sentido em que exerce seus efeitos, para além do alerta da consciência, na conformação das fronteiras presentes e obstrui, tanto quanto dilata, as expectativas projetadas no porvir. Portanto, *a filosofia da 'consciência' não pode dar conta do acontecer da existência*, já que o caráter de experiência não se deixa definir soberanamente pelas margens da intencionalidade[155] subjetiva. Isso explica o temor de Gadamer ao adotar o termo *consciência* [*Bewußtsein*] em seus escritos. Para não promover uma desconexão radical com a tradição filosófica e por se ver sem outra alternativa mais satisfatória, nosso filósofo prefere localizar em sua obra o peso do conceito na parte final do termo, de modo que a consciência da efetuação da história é, na hermenêutica ontológica, "mais ser [*Sein*] do que consciência [*Bewußtsein*]."[156] [VMII, 19]. Por essa via, Gadamer pretende desmontar a estratégia filosófica da modernidade firmada na soberania do império da consciência subjetiva. Ao longo de tal esforço, também o sentido histórico do mundo, posto em diálogo, interpela-nos e o homem se compreende, ontologicamente, no curso do resultado particular e parcial da referida forma dialógica. Se a compreensão é um projeto necessário à centralidade do *logos*, na hermenêutica gadameriana *o homem é o ser para quem o ser se põe em diálogo.*

Sabemos que a alteridade é força constituinte do intérprete – que se lança ao diálogo do mundo – e pressuposta no ato da compreensão. Daí decorre que a estrutura da compreensão gadameriana é radicalmente dialógica, no sentido em que a forma interpeladora da tradição tensiona a relação do passado com o presente. As fissuras ocasionadas por tal tensão só podem ser amainadas com a prática do diálogo, em que a lógica da conversação articula as possibilidades da verdade. Para que o movimento constitutivo da verdade seja explícito, a

---

154 Hans-Georg Gadamer. "Reply to Francis J. Ambrosio", in: Lewis Edwin Hahn (ed). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer.* p.274.

155 Não temos aqui em vista, com a idéia de intencionalidade, o consagrado conceito da fenomenologia husserliana. Tal aproximação estaria para além da nossa tarefa. Por intencionalidade deve o leitor ter em mente uma fórmula bem mais restrita, qual seja, a vontade subjetiva expressa – ou não – na composição de um texto, de uma obra; seu propósito intencional.

156 GW 2, 11: „Das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein ist, wie ich damals sagte, ‚mehr Sein als Bewußtsein'."

compreensão precisa assumir a forma da linguagem, configurar-se em palavras articuladas no acordo em potencial esperado no diálogo do mundo. Tanto que ao seguirmos o texto de *Verdade e Método*, aprendemos que "O acordo na conversação não é um mero confronto e imposição de um ponto de vista pessoal, mas uma transformação que converte naquilo que é comum, na qual já não se é mais o que se era."[157] [VM, 493]. Mas se o compreender [*Verstehen*] se inscreve nos termos do acordo [*Verständigung*], temos aqui a face da transformação rumo ao comum de que já nos falara Gadamer, já que a tarefa compreensiva expõe o reconhecimento do outro em si. A estrutura do pensamento hermenêutico é dialógica a ponto de carregar, em si mesma, a possibilidade de questionar-se no movimento compreensivo do outro, que se nos aparece como o estranhamento da pergunta ou do enunciado da resposta. Compreender é deflagrar o diálogo ontológico potencialmente infinito, romper com as barreiras presentes da finitude em nome da reconfiguração da finitude que não permanece mais a mesma no encontro com outros juízos. Daí a intencionalidade – a *mens auctoris* – ser uma instância insuficiente para as cláusulas da atitude compreensiva, já que na obra revela-se um mundo que não necessariamente é ato tornado consciente, no sentido em que um único universo finito não esgota as suas próprias possibilidades, nem se deixa facilmente representar. Dessa forma, já que a consciência é um projeto finito e sempre em curso, também o não-dito – ou a inconsciência sobre o que foi dito – pode se potencializar como um dito. Eis o motivo pelo qual a efetuação da história pertence ao ser que se entrega à compreensão. E "O diálogo também é isso: o modo como textos passados, informações passadas ou os produtos da capacidade artística da humanidade nos alcançam."[158] [VMII, 171]. Agora permanecem as palavras longe do congelamento dogmático, no diálogo em que se obstrui o domínio do monólogo da racionalidade subjetiva. No compartilhamento do sentido, a tradição se mostra presente como a voz que ativa, no interlocutor, em meio à lingüisticidade do mundo, o reconhecimento da insuficiência de si. Nessa direção, vemos em um texto contemporâneo à publicação da obra principal de Gadamer que "É a tradição que abre e delimita nosso horizonte histórico, e não um acontecimento opaco da história que acontece 'por si'."[159] [VMII, 94]. À consciência histórica não se lhe é dada a prerrogativa da apreensão da eternidade, mas a tradição do transmitido confere limites à experiência da compreensão do acontecer, do qual a subjetividade

---

[157] GW 1, 384: „Verständigung im Gesprach ist nicht ein bloßes Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes, sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war."

[158] GW 2, 144: „Denn auch das ist Gespräch: die Weise, wie vergangene Texte, die Weise, wie vergangene Kunde, die Weise, wie Formungen des bildnerischen Könnens der Menschheit uns erreichen."

[159] GW 2, 76: „Es ist die Überlieferung, die unseren geschichtlichen Horizont öffnet und eingrenzt – und nicht ein opakes Geschehen der ‚an sich' geschehenden Geschichte."

é parte insuficiente e para o qual o eterno é refratário: o horizonte histórico pressupõe o reconhecimento das diferenças temporais. Entre a aspiração à continuidade homogênea do eterno e a determinação necessária da finitude, por meio da qual se introduz os elos de continuidade da compreensão, oscila o princípio dialógico de mediação histórica com o qual o projeto hermenêutico de Gadamer articula, ontologicamente, o sentido da existência. Para o filósofo de Heidelberg, a linguagem é o *medium* em que vigora a operação hermenêutica e em função do qual a experiência destitui a soberania da subjetividade, incapaz de dominar o fosso temporal da tradição – solo sobre o qual se constroem as possibilidades das experiências presentes. Na filosofia gadameriana, a linguagem é, por excelência, o *medium* portador da tradição, na qual a *possibilidade* da *ruptura* é um elemento necessariamente *pressuposto*. Do contrário, a tradição seria sinônimo de uma mera cristalização dogmática da verdade.[160] Também o jogo de continuidade mergulha na *dialética* do contínuo e do descontínuo, para o qual a inovação e o vigor presentes são *respostas* dadas à interpelação da permanência clássica do sentido. Lembramos aqui dos termos da dialética para que possamos reconhecer a continuidade como uma resposta dada à pergunta, sendo a última marcada por apresentar uma perspectiva descontínua. A pergunta introduz a descontinuidade, quebra as expectativas do contínuo. Entre pergunta e resposta, no entanto, já podemos reconhecer o movimento dialético. A tradição que alcança a experiência, tem algo a dizer e sobrevive por meio da interpretação histórica – como tradição – é um ato compreensivo, cujo sentido se estabelece como pura determinação da linguagem. O uso da linguagem, o uso das palavras, é sempre a face humana da atualização do sentido própria à finitude do acontecer.

Gadamer já advertia a seus leitores que "O pensamento central das discussões que se seguem [em *Verdade e Método*] é o de que *a fusão de horizontes que se deu na compreensão é o genuíno*

---

[160] Nas palavras do comentador alemão Günter Figal, publicadas por ocasião de uma homenagem pública a Gadamer, reconhecemos que „Die Pointe ist jedoch, daß es ohne Innovation keine Tradition gibt: Das Überlieferte erweist sich erst dadurch als gültig, daß es vermittelt, in jeweiliger Darstellung und Interpretation als gültig *erwiesen* wird, und das kann nicht im Stile musealer Beschwörung geschehen, sondern nur mit sachlicher Überzeugungskraft. Klassische Werke bestehen nicht einfach; sie müssen jeweils als solche, als maßgebliche Darstellungen der Welt und des Lebens erkannt werden, um es dann wirklich zu sein." [Günter Figal. „Phänomenologie der Kultur. *Wahrheit und Methode* nach vierzig Jahren", in: *„Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache". Hommage an Hans-Georg Gadamer.* Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2001. p.105]. Também nessa direção, segue o comentário de Luis Garagalza, por meio do qual podemos igualmente acompanhar que "La tradición no es, pues, un patrón fijo y objetivo con el que evaluar la corrección de las opiniones individuales, sino un continuado *proceso* en el que tanto el sujeto como el objeto quedan englobados, un juego a *con-jugar* en sus múltiples y variadas posibilidades y, en definitiva, un *lenguaje* que nos permite articular y dar sentido a nuestra propia experiencia del mundo y de la vida, manifestándose a su través la verdad como un *acontecimiento*." [Luis Garagalza. *Introducción a la Hermenéutica Contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad.* Barcelona: Anthropos, 2002. p.36].

desempenho e produção da linguagem."[161] [VM, 492]. O acordo constituído na linguagem em comum entre aqueles que dialogam não é uma proposição unilateral de um só juízo, mas sim um percurso em direção à ampliação dos juízos prévios que são jogados ao mundo e alheios à estabilidade das certezas perenes. O encontro, a resposta ao diálogo com a tradição, não deixa o intérprete ileso em suas posições prévias. Sobre a natureza desse acordo, lembra-nos ainda Gadamer a relação pressuposta entre o tradutor que interpreta o texto ao qual deve dar nova vida em uma outra língua. Agora, a tradução é o caso exemplar em que o acordo sobre o sentido se manifesta de forma saliente, já que "Se há um modelo que pode ilustrar realmente as tensões presentes na compreensão, esse é o modelo da tradução. Na tradução apropria-se o estranho enquanto tal, o que não significa deixá-lo estar como estranho nem incorporá-lo na própria língua pela mera reprodução de seu caráter estranho. Nela fundem-se, antes, os horizontes do passado e do presente num constante movimento, como o que constitui a essência da compreensão."[162] [VMII, 508]. Assim, efetividade do ouvir não pode prescindir do pertencimento ao novo espaço comum. "Pertecente', assegura-nos Gadamer, "é aquilo que é alcançado pela interpelação da tradição."[163] [VM, 597]. Esse movimento da tradição [*Überlieferung*], sobre o qual nos fala o autor de *Verdade e Método*, ultrapassa-nos e nos transmite ou entrega [*überliefern*] a força pretérita da herança das gerações passadas por cima [*über*] de nós mesmos. O sucesso da tradução depende da proximidade desse acordo, do timbre uniforme a que ambos os textos encontram-se submetidos. "Tradição [*Tradition*]", assegura Gadamer, "não quer dizer certamente mera conservação, mas transmissão. A transmissão, porém, inclui que não se deixe nada imutável e meramente conservado, mas que se aprenda a dizer e captar o velho de modo novo. Assim emprega-se também a palavra 'transmissão' [*Übertragung*], em alemão, para tradução [*Übersetzung*]."[164] Nada poderia ser mais sintética do que essa passagem extraída do texto das conferências sobre *A atualidade do belo*. Aqui, Gadamer recorre mais uma vez a um jogo verbal para aproximar a tradução, a passagem mediada, da transmissão de algo

---

161 GW 1, 383: „Der leitende Gedanke der folgenden Erörterung ist nun, *daß die um Verstehen geschehende Verschmelzung der Horizonte die eigentliche Leistung der Sprache ist.*"

162 GW 2, 436: „Wenn ein Modell die im Verstehen liegenden Spannungen wirklich illustrieren kann, so ist es das der Übersetzung. In ihr wird Fremdes als Fremdes zu eigen gemacht, d. h. aber nicht nur als das Fremde stehengelassen oder durch bloße Nachbildung seiner Fremdheit in der eigenen Sprache aufgebaut, sondern in ihr verschmelzen sich die Horizonte von Vergangenheit und Gegenwart in einer beständigen Bewegung, wie sie das Wesen des Verstehens ausmacht."

163 GW 1, 467: „Zugehörig ist das, was von der Anrede der Überlieferung erreicht wird."

164 Hans-Georg Gadamer. *A Atualidade do Belo*. p.74. Na edição das *Gesammelte Werke*, temos [GW 8, 139]: „Tradition heißt freilich nicht bloße Konservierung, sondern Übertragung. Übertragung aber schließt ein, daß man nichts unverändert und bloß konservierend beläßt, sondern daß man ein Älteres neu sagen und erfassen lernt. So gebrauchen wir auch das Wort ‚Übertragung' für Übersetzung."

que precisa ser dito de forma renovada e jogar para frente a riqueza de um mundo.[165] Nesse encontro expansivo de horizontes, "(...) podemos reconhecer nisso *a forma de realização* [*Vollzugsform*] *da conversação*, graças à qual chega-se à expressão de uma coisa que não é somente minha ou de meu autor, mas uma coisa comum a ambos."[166] [VM, 503]. A face comum do mundo impede a concepção das palavras como alheias ao tempo, e as inscreve longe da determinação do significado absoluto, já que elas mesmas se apresentam como índices da densidade histórica do sentido. E é no entendimento de ambas as experiências postas em confronto no diálogo que a linguagem encontra a sua maior importância. "Todas as formas da comunidade de vida humana são formas de comunidade de linguagem, e digo mais, elas formam linguagem. Isso porque a linguagem é por sua essência a linguagem da conversação. Ela só adquire sua realidade quando se dá [*Vollzug*] o entendimento mútuo. Por isso, não é um simples meio de entendimento."[167] [VM, 576]. A unidade comunitária da linguagem possibilita a ampliação das experiências de mundo, sem a qual a finitude estaria condenada a observar *ad eternum* as suas pacatas fronteiras. É a linguagem o elemento responsável pela manutenção desse amálgama comum, e que lhe confere coesão na dissolução interna da descontinuidade em continuidade de sentido.

Tão logo devemos lembrar que em seu trabalho de juventude sobre a ética dialética de Platão já nos advertia Gadamer, em uma seção não fortuitamente intitulada *O diálogo e o logos* [*Das Gespräch und der Logos*], que o sentido original do falar se relaciona com o fato de que ocorre uma manifestação evidente com a qual algo se encontra implicado.[168] O acordo mútuo

---

165 Fazemos aqui menção aos versos de Rainer Maria Rilke (1875-1926) que servem de epígrafe ao texto de *Verdade e Método*. Diz o poeta: „Solange du Selbstgeworfenes fängst, ist alles / Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn –; / erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles, / den eine ewige Mitspielerin / dir zuwarf, deiner Mitte, in genau / gekonntem Schwung, in einem jener Bögen / aus Gottes großem Brückenbau: / erst dann ist Fangen-können ein Vermögen, – / Nicht deines, einer Welt." A edição brasileira apresenta uma tradução também para os versos da epígrafe, que aqui reproduzimos: "Apanhar o que tu mesmo jogaste ao ar / Nada mais é que habilidade e tolerável ganho; / Somente quando, de súbito, deves apanhar a bola / Que uma eterna comparsa de jogo / Arremessa a ti, ao teu cerne, num exato / E destro impulso, num daqueles arcos / Do grande edifício da ponte de Deus: / Somente então é que saber apanhar é uma grande riqueza / Não tua, de um mundo."

166 GW 1, 392: „Wir erkennen darin jetzt *die Vollzugsform des Gesprächs*, in welchem eine Sache zum Ausdruck kommt, die nicht nur meine oder die meines Autors, sondern eine gemeinsame Sache ist."

167 GW 1, 450: „Alle Formen menschlicher Lebensgemeinschaft sind Formen von Sprachgemeinschaft, ja mehr noch: sie bilden Sprache. Denn die Sprache ist ihrem Wesen nach die Sprache des Gesprächs. Sie bildet selber durch den Vollzug der Verständigung erst ihre Wirklichkeit. Deshalb ist sie kein bloßes Mittel zur Verständigung."

168 Cf.: GW 5, 23 *et passim*: „Ursprüngliches Sprechen ist im gemeinsamen Zutunhaben mit etwas." Vale aqui o alerta de que, por mais que o projeto filosófico de Gadamer não compartilhe com Heidegger a mesma ênfase na busca pela superação da tradição metafísica, tal como já apresentamos em mais de um momento,

[*Übereinkommen*] é expresso na estrutura da linguagem[169] que, se levarmos mais ao pé da letra germânica, teríamos que reconhecer que em tal acordo encontra-se implícito o movimento de ir [*kommen*] para além [*über*] do um [*ein*], para além de si, com o reconhecimento do outro; algo que acaba por redundar mais uma vez na determinação da insuficiência do foco da subjetividade. Esse acordo mútuo nos faz localizar no diálogo, tal como encarado pelo pensamento hermenêutico de Gadamer, o núcleo ético de sua filosofia, por meio do qual a continuidade transitória das determinações ontológicas sinalizadas na ultrapassagem de si encontra-se representada: a linguagem se constitui em-meio-ao-outro, em oposição [*gegen*] à fronteira do outro. Levando em consideração tais prerrogativas, podemos entender mais densamente uma passagem tardia da obra do nosso autor, em função da qual reconhecemos que "toda palavra é uma pergunta [*Frage*], um acordo [*Zustimmung*], tanto quanto um protesto em desacordo [*Widerspruch*]. Toda réplica [*Entgegnung*] possível é basicamente uma concessão [*Entgegenkommen*], e não a resistência [*Widerstand*] do ser-contra [*Dagegensein*], o que atesta que o que se procura é o acordo [*Übereinkommen*]."[170] A réplica [*Entgegnung*] contra [*gegen*] a fronteira do outro vai ao seu encontro [*Entgegenkommen*] e, simultaneamente, segue rumo ao encontro de si. Daí o tônus *ético* de um projeto que inscreve a possibilidade de que a voz [*Stimme*] do outro tenha razão na determinação da natureza do acordo [*Zustimmung*] e na composição dos juízos. Também aqui, retomemos, a linguagem é efetuação do entendimento, do acordo social; é princípio estruturante da comunidade das vidas no caminho que toca o outro, e em meio ao qual se compartilha a experiência da temporalidade. Podemos agora enfatizar que a comunicação que se experimenta no diálogo, na conversação, efetua-se com a transformação no elemento comum [Cf.: GW 1, 384].

Sabemos que as comunidades de vida na hermenêutica gadameriana também se traduzem em comunidades de língua. A linguagem é *medium* vital, por meio do qual pode-se

---

ainda assim conseguimos reconhecer uma leve presença de termos próprios ao percurso heideggeriano posterior à *Kehre* como, nesse caso, o originário [*Ursprünglich*]. Já o conhecido termo de uso bastante peculiar nos textos de Heidegger com o qual o filósofo se refere ao autêntico [*eigentlich*], ao que é próprio a alguma coisa, à autenticidade [*Eigentlichkeit*], este pode ser encontrado com mais freqüência na obra de Gadamer, ainda que com ele não se carrege o peso do desvelamento. Provavelmente é tal percepção que suporta o comentário de Grondin, segundo o qual "(...) Gadamer also avoids the dichotomy of the authentical and the inauthentical which appeared to lend a rather elitist orientation to the phenomenological radicalism of Heidegger (...)." [Jean Grondin. 'The hermeneutical intelligence of language", in: Jean Grondin. *The sources of hermeneutics*. p.154].

[169] Sobre esse aspecto do pensamento hermenêutico gadameriano, o leitor ainda pode ler com proveito o texto „Grenzen der Sprache" [1985], in: GW 8, 350-361, sobretudo p.353 *et passim*.

[170] GW 8, 416: „Jedes Wort ist Frage, Zustimmung wie Widerspruch. Jede mögliche Entgegnung ist im Grunde ein Entgegenkommen und nicht der Widerstand des Dagegenseins, sondern bezeugt, daß man das Übereinkommen sucht."

participar de um mundo em comum. Mas agora vejamos ainda que no texto em que Gadamer reflete sobre os efeitos e as influências atuais da filosofia de Hegel, lembra-nos o professor de Heidelberg que "Um dos grandes méritos de Hegel consiste, precisamente, em haver mostrado, de maneira convincente, que a família, a sociedade e o Estado, a partir desta mesma raiz da superação e ultrapassagem do espírito subjetivo, da consciência individual, se move na direção de uma consciência comum."[171] Some-se tal desenvolvimento a uma formulação sintética de *Verdade e Método*, onde assevera seu autor que "É tarefa da hermenêutica explicar esse milagre da compreensão, que não é uma comunhão misteriosa das almas mas uma participação num sentido comum [*gemeinsam*]."[172] [VM, 387]. Portanto o *pathos* da hermenêutica não é mais aquele da identificação romântica dos espíritos, mas ganha renovada missão ao se deixar convocar pelo outro com o qual se põe em diálogo, e dessa forma prezar pela partilha do elemento que assim passa a ser comum. O comum, aqui, nada mais é do que a constatação de que o enfrentamento dialógico implica seus participantes na determinação do sentido, na definição de um ponto que agora soa a ambos como familiar. Daí o vigor da tragédia grega, no sentido em que a *catarse* catalisa para o reconhecimento de si no outro e do outro em si. A relação com o alheio deflagra o movimento em busca da compreensão.

Sendo a possibilidade da mudança um princípio hermenêutico, nada permanece incólume ao encontro com as rachaduras do tempo, ao enfrentamento das descontinuidades e das diferenças: a linguagem transborda os limites da subjetividade. Tanto que uma das marcas da linguagem no pensamento hermenêutico é a possibilidade de incorporação do descontínuo no diálogo com a tradição, por meio do qual se estabelecem eixos de continuidade. Como elo societário, a linguagem traduz o significado do mundo em que os seus intérpretes estão imersos. Os encontros com o outro – assim como ocorre com o exemplo da obra de arte – são marcados, nos escritos de Gadamer, por um projeto de incompletude do próprio acontecer, em função do qual o foco alienado tem a oportunidade de falar de novo, de se fazer ouvir [*hören*], de tal forma a assegurar o seu revigorado pertencimento [*Zugehörigkeit*] ao mundo. Não se trata de uma recorrência pura do mesmo, mas sim de uma renovação constante de sua validez. No que diz respeito à amplitude da linguagem, a hermenêutica de Gadamer prefere assumir a relação que o verbo mantém com a compreensão da experiência do acontecer, cujo vigor se manifesta na participação da determinação não alienada do sentido, por meio da qual as

---

[171] Hans-Georg Gadamer. "A Filosofia de Hegel e Suas Influências Atuais" [1972], in: Hans-Georg Gadamer. *A razão na época da ciência.* p.36.

[172] GW 1, 297: „Es ist die Aufgabe der Hemeneutik, dies Wunder verstehen aufzuklären, das nicht eine geheimnisvolle Kommunion der Seelen, sondern eine Teilhabe am gemeinsamen Sinn ist."

experiências individuais são ampliadas no jogo compósito do todo e das partes: algo se transmite no encontro do dialogismo murmurante das vidas.

IV. Sobre as condições de vida do pensamento

Gadamer havia escolhido como epígrafe da terceira parte de *Verdade e Método* a máxima de Friedrich Schleiermacher: "'Tudo o que se deve propor na hermenêutica não é nada mais que linguagem.' (F. Schleiermacher)."[173] [VM, 495]. Mas nos termos apresentados pela hermenêutica do século XX, a fusão mediada entre o passado e o presente, entre o outro e o eu, é a perspectiva com a qual a linguagem opera no pensamento gadameriano. Podemos, sem sombra de dúvidas, dizer que um dos pontos mais importantes da obra principal do nosso filósofo é desenvolver essa perspectiva central já publicada em 1957, em um texto que não indiferentemente se perguntava sobre o lugar da verdade. A resposta ontológica gadameriana, construída ao longo de todo o seu percurso intelectual, localiza na prerrogativa do *logos* a confirmação dialógica da validade do acontecer. A esse princípio, sabemos, liga-se o projeto de dissolução do império moderno da subjetividade. "Partir da subjetividade, como se tornou natural ao pensamento de hoje é um total equívoco"[174] [VMII, 92], alertava-nos Gadamer também por ocasião de uma conferência proferida em Munique, no mesmo ano em que via publicado aquele que veio a ser o seu mais importante trabalho. Sob a pena do ostracismo, não se pode distanciar do convencionalismo imposto à estruturação partilhada da compreensão lingüística, sobre a qual, conseqüentemente, a compreensão do mundo se edifica. "A consciência da efetuação da história encontra sua realização [*Vollzug*] no elemento da linguagem."[175] [VMII, 266]. A realização de que nos fala o filósofo é aquela mesma que marca a

---

[173] GW 1, 387: „„Alles Vorauszusetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache.' (F. Schleiermacher)." Em função de suas viagens para os Estados Unidos da América, logo após obter a aposentadoria da Universidade de Heidelberg, em 1968, Gadamer tem a oportunidade de falar para um público mais distante da herança cultural alemã sobre o papel central que a idéia de linguagem ocupa no pensamento de Friedrich Schleiermacher. Em „Das Problem der Sprache bei Schleiermacher", podemos ler, em consonância com o que afirmamos acima [GW 4, 361]: „Die durch die Neuausgabe der Schleiermacherschen Manuskripte in Gang gekommene Diskussion hat nun zur Geltung gebracht, daß schon für Schleiermacher das Problem der Sprache ganz zentral sei."

[174] GW 2, 75: „Der Ausgang von der Subjektivität, wie er dem neueren Denken natürlich geworden ist, führt dabei ganz in die Irre."

[175] A tradução da passagem foi levemente modificada, em função da terminologia que adotamos no nosso estudo. No texto original, encontramos [GW 2, 228]: „Das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein hat seinen Vollzug im Sprachlichen."

incompletude da experiência artística; e tal realização, como já tivemos a oportunidade de mencionar, é o eixo necessário da interpretação, é a forma como tudo o que se propõe na hermenêutica se apresenta. Ora, o próprio falar só se configura como detentor de um sentido quando lançado à dimensão mundana que o baliza, à temporalidade que o atrela às fronteiras significativas. A realização em latência – e sempre já em curso – é princípio básico da hermenêutica ontológica que procura, a todo momento, sublinhar a carga temporal da possibilidade de determinação do sentido. Percebemos, aqui, como *toda a estrutura do pensamento de Gadamer está contida em sua concepção de linguagem*: amálgama social, ratificação coletiva, impotência moral da isolada singularidade. Mais do que isso. Gadamer já esclarecia a seus eventuais leitores, no prefácio à segunda edição de *Verdade e Método*, datado de 1965, quando o autor responde a algumas das críticas surgidas em função da recepção do texto da primeira edição, que "O jogo não surge na consciência do jogador, e enquanto tal é mais do que um comportamento subjetivo. A linguagem não surge na consciência daquele que fala, e enquanto tal é mais do que um comportamento subjetivo."[176] [VM, 23-24]. No império esfacelado da superioridade da consciência subjetiva, também se constitui como tarefa da filosofia a busca por uma linguagem[177], sem a qual a mediação dos eixos temporais seria inoperante. Em função da centralidade que o papel da linguagem assume em sua teoria, Gadamer chega, já ao final de sua longa vida, a afirmar que "o pensamento vive no elemento da linguagem."[178] A nossa tarefa, agora, ocupa-se das implicações de tal condição de vida do pensamento.

Nosso autor não podia se recusar a considerar as fronteiras da linguagem. Em seus escritos, encaminha-se a defesa de que a forma de comunicação humana é lingüística, muito embora não se deva ver restrita à condição verbal da fala. Apesar disso, ainda nos adverte o hermeneuta que a linguagem verbal continua sendo o centro de suas reflexões. Caso pensemos na configuração de tal problema ao longo do percurso histórico da teoria hermenêutica alemã, veremos que não só a centralidade da linguagem é o ponto de contato mais nítido entre os pensamentos de Gadamer e de Schleiermacher, mas também o fato de que nasce do último a idéia de que a

---

[176] GW 2, 446: „Spiel geht nicht im Bewußtsein des Spielenden auf und ist insofern mehr als ein subjektives Verhalten. Sprachen geht nicht im Bewußtsein des Sprechenden auf und ist insofern mehr als ein subjektives Verhalten."

[177] Sobre a busca da linguagem como atividade filosófica, veja-se GW 4, 81: „Heißt das nun, daß Philosophie nichts anderes als Sprachkritik ist? Daß sie *auch* Sprachkritik ist, heißt es gewiß. Aber Philosophie ist noch anderes. Sie ist auch Sprachfindung. Das wird zu begründen sein." Lembremos que, de algum modo, esse foi o grande dilema do pensamento tardio de Heidegger.

[178] GW 8, 343: „Aber das Denken lebt im Element der Sprache."

teoria que não cresce na *práxis* é infrutífera.[179] Aqui nos deparamos com mais um motivo pelo qual assistimos à predominância da atividade dialógica como uma tarefa regulamentar posta à prática hermenêutica. Nesse plano, a própria configuração de sentido dos acontecimentos temporais articula-se lingüisticamente, de modo que toda visão de mundo já é portadora de um feixe de relações que transcendem as fronteiras da consciência subjetiva. A linguagem, analogamente, já sempre nos ultrapassou. Na experiência dialética da hermenêutica filosófica, o que entra em causa é a conversação, o interpelar lingüístico do mundo – e nele temporalmente inscrito. Tanto que o dizer, lembremos, traz em si as lacunas sombrias do não dito. Eis que novamente estamos às voltas com o vigor histórico que inflama a força silenciosa do possível. No vazio do silêncio, habita uma parte integrante da relação de mundo cujas lacunas, em toda fala, deixam-se evidenciar. O som do passado é sempre uma voz de novo timbre aos ouvidos do presente. Antes mesmo que o novo juízo se configure, os juízos prévios se nos apresentam na compreensão como efeitos lingüisticamente articulados. É na linguagem, sempre aberta à continuidade e às interpelações do mundo, que a efetuação da consciência histórica se realiza.[180] Tal realização sempre em curso – a *Vollzug* gadameriana – é um princípio, como já tivemos oportunidade de ver, crucial no desenvolvimento da postura hermenêutica: "O lugar central do fenômeno da linguagem está não somente em presidir o método da interpretação histórica, mas em ser a forma como se transmitiu sempre o passado e as coisas passadas."[181] [VMII, 170]. A forma da realização em iminência é correlata à volubilidade do projeto do vir-a-ser, já que também no encontro com as marcas passadas a ânsia prospectiva da completude se inscreve no domínio inescapável da finitude humana.

Em suas reflexões autobiográficas, Gadamer nos deixa antever que em função de seu percurso formativo a linguagem não poderia ser encarada em sua teoria como um *a priori* do conhecimento, à maneira da escola de Immanuel Kant mas, quase que como em revelia a seu primeiro mestre Paul Natorp, o hermeneuta encontra na linguagem o lugar – ou melhor seria: o

---

[179] Cf.: GW 8, 374-75: „Das hatte schon Schleiermacher in einer Anmerkung freimütig bekannt: ‚Ich hasse alle Theorie, die nicht aus der Praxis erwächst'. Das war mir eine wichtige Bestätigung für mein eigenes Verfahren."

[180] Cf.: GW 2, 228: „Das wirkungsgeschichtliches Bewußtsein hat seinen Vollzug im Sprachlichen." Na tradução brasileira, encontramos [VMII, 266]: "A consciência da história dos efeitos [efetuação da história] realiza-se no elemento da linguagem."

[181] GW 2, 143: „Das macht gerade die zentrale Stellung des Phänomens der Sprachlichkeit aus, daß es nicht nur das Verfahren der historischen Interpretation beherrscht, sondern ebenso die Form ist, in der von jeher Vergangenheit, Vergangenes, tradiert wurde."

entremeio – em que se deixa apreender a relação mesma com as coisas [*Ding*].[182] Some-se à relação com o mundo o fato de que essa reflexão nuclear sobre a linguagem, tal como nos ensina o historiador alemão Reinhart Koselleck, apresenta-se como uma das preocupações mais constantes da idéia de *Bildung*[183] que, como já dissemos em mais de um momento, é um conceito fundamental na edificação humanista da hermenêutica gadameriana. Ainda nos informa o historiador que a formulação alemã da *Bildung* é pautada tanto pela tradição cultural, como pelo conhecimento cultural desta mesma tradição. Aqui o pensamento de Gadamer encontra mais uma vez acolhida: seu esforço hermenêutico obriga o reconhecimento da tradição cultural na determinação presente do sentido singular da existência. Mas se esta tarefa do pensamento se conforma lingüisticamente, temos mais uma vez que nos voltar tanto para a natureza quanto para as implicações do movimento mediador. Nas palavras do nosso filósofo, "Porém, o que primeiro se forma na sociedade incipiente é a linguagem. Que é a linguagem? Em que avança mais a linguagem, além do entendimento mudo, tal como o que existe entre as formigas ou as abelhas? Aristóteles viu o mais decisivo deste fenômeno: um ser que possui linguagem está caracterizado por um distanciamento em relação ao presente, pois a linguagem torna presente as coisas."[184] O ato de tornar presente o que se nos aparecia à distância é marca clara da efetuação do diálogo tributário do interpelar. O distanciamento dialetizado pela pergunta com a qual a obra de arte provoca não resulta na repulsão do intérprete, mas trata-se de uma distância compreensiva que parte de si e a si retorna, ao partir da obra para a ela

---

182 Cf.: Hans-Georg Gadamer. *Philosophische Lehrjahre: eine Rückschau.* p.165: „Es is die Sprache, und nicht ein erkenntnistheoretisches Apriori, worin sich der Umgang mit den Dingen niederschlägt und greifen läßt."

183 Cf.: Reinhart Koselleck. "On the Anthropological and Semantic Structure of *Bildung*", in: Reinhart Koselleck. *The Practice of Conceptual History. Timing history, Spacing concepts.* p.199-200: "Reflection through and on *language* is an originary and constant feature of *Bildung*." No caso de Gadamer, a hermenêutica filosófica não se pauta tendo a linguagem como objeto de sua reflexão, como parece ser próprio à tradição que vem de Wilhelm von Humboldt, mas enxerga seus pensamentos através dela. Lembremos ainda que, de acordo com o comentário preciso de Karl Löwith, o caráter comunal da linguagem, tal como ressaltaremos em breve, não aparece dissociado na filosofia hegeliana da idéia de *Bildung*. Para Löwith, em referência explícita ao texto de Hegel, „Daß sich der Mensch immer nur *selbst* bilden kann, war ihm die Voraussetzung dafür, daß er sich bilden muß zu der Teilhabe am *Gemeinwesen*, im Zusammenhang mit der überlieferten Sprache und Sitte, die nicht nur meine sind, sondern allgemeine." [Karl Löwith. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts.* 7. unveränderte Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978. p.312]. Sobre a retomada gadameriana do conceito de *Bildung*, o leitor pode encontrar um desenvolvimento mais cauteloso no nosso texto na terceira seção de sua primeira parte.

184 Hans-Georg Gadamer. "O que é a Práxis? As condições da razão social", in: Hans-Georg Gadamer. *A razão na época da ciência.* p.46. GW 4, 220: „Was sich in dieser beginnenden Gesellschaft als erstes bildet, ist aber Sprache. Was ist Sprache? Wo geht Sprache über die auch stumm gelingende Verständigung – wie wir es etwa an Ameisen oder Bienen sehen – hinaus? Aristoteles hat das Entscheidende gesehen: ein Wesen, das Sprache hat, ist durch Abstand gegenüber dem jeweils Gegenwärtigen ausgezeichnet. Denn Sprache macht alles gegenwärtig."

retornar. Aqui já podemos dizer com segurança que o *pathos* reconhece a centralidade necessária do *logos*: o vigor da existência do mundo humano surge de algum modo amarrado às tramas da linguagem que ultrapassa a consciência subjetiva. E, no caso da compreensão com que Gadamer marca ontologicamente o pulso da existência finita, parece não haver deslindamento possível.

Em uma nota à terceira parte de *Verdade e Método*, vemos Gadamer fazer referência aos escritos de Richard Hönigswald (1875-1947), professor de filosofia conhecido por suas preocupações à maneira do neokantismo, com quem estudara em Breslau e aprendera que o princípio da verdade não se restringe necessariamente a um determinado padrão, de modo que também poderia assumir uma forma adequada à experiência da arte[185], algo que viria a se confirmar como uma referência sempre constante para o núcleo do questionamento próprio à postura hermenêutica. A partir da obra do neokantiano que o hermeneuta menciona – *Filosofia e Linguagem* [*Philosophie und Sprache*] –, podemos sentir alguns outros rápidos pontos de contato com o pensamento gadameriano que aqui merecem um breve destaque.

Muito embora não nos cause espanto o fato de que Hönigswald trabalha com a perspectiva de uma ciência do conceito da linguagem[186] – algo que se afasta, evidentemente, da idéia de Gadamer –, em *Filosofia e Linguagem* verifica-se uma associação estreita entre compreensão e continuidade, num registro enfatizado pela prerrogativa da tradição.[187] Este é

---

185 Nesse sentido, acompanhemos as anotações das aulas de Hönigswald proferidas em 1919 e cuidadosamente transcritas por Gadamer em seu caderno, em que podemos ler: „Erkenntnis ist aber nur eine Form der Geltung und Wahrheit. Es gibt auch andere, wie sittliche, religiöse, künstlerische Wahrheit." [Cf.: Richard Hönigswald. *Einführung in die wissenschaftliche Philosophie. Vorlesungnachschrift von Hans-Georg Gadamer.* S.9, apud: Jean Grondin. „Der junge Gadamer und Richard Hönigswald", in: W. Schmied-Kowarzik (ed). *Erkenntnis-Monas-Sprache. Internationales Richard-Hönigswald-Symposion Kassel 1995. Studien und Materialen zum Neukantianismus.* Band 9. Königshausen & Neumann: Würzburg, 1997. p.159-70]. É certo que a filosofia de Hönigswald termina por se orientar de uma forma não totalmente desvinculada do padrão de verdade conferido pela dura ciência. De todo modo, não nos interessa investigar as especificidades do pensamento do neokantiano, mas sim indicar algumas aproximações que desempenham um papel importante no nosso itinerário em torno das idéias de Gadamer. E já que agora transitamos por esse cenário neokantiano, cabe ainda recomendar a leitura de um interessante artigo escrito por Jürgen Stolzenberg em que se sugere, no âmbito da linguagem, uma certa aproximação entre as reflexões de Gadamer e o trabalho tardio de seu antigo professor Paul Natorp. [Cf.: Jürgen Stolzenberg. „Hermeneutik und Letztbegründung. Hans-Georg Gadamer und der späte Paul Natorp", in: István M. Fehér (Hrg). *Kunst, Hermeneutik und Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts.* p.63-74].

186 Cf.: Richard Hönigswald. *Philosophie und Sprache. Problemkritik und System.* Basel: Haus zum Falken Verlag, 1937. p.3-6 *et passim.*

187 Lemos, na obra de Hönigswald: „‚Verständigung' bedeutet Kontinuität der Beziehungen, oder besser: die Beziehung der Kontinuität zwischen Erlebnismittelpunkten, und zwar im Medium des Erlebens. (...) Kurz, ‚Verständigung' muß sich als ‚*Ueberlieferung*' kennzeichnen." [Idem, p.70].

um ponto claro de intersecção entre as duas perspectivas filosóficas. Já Hönigswald aproximava, em 1937, a idéia de tradição ao movimento temporalizado da linguagem, sem que, entretanto, tomasse distância do referencial científico[188] que dominava a atmosfera impregnada pela força do método. No que diz respeito à carga temporal da tradição, é significativa a afinidade entre Hönigswald e Gadamer, tal como vemos a partir das seguintes passagens: "Logo 'cultura' [*Kultur*] é sempre 'tradição' [*Überlieferung*]."[189] E mais adiante: "Tradição significa continuidade no sentido da compreensão, isto é, continuidade presencial-histórica."[190] Ou seja, a compreensão concebida como uma continuidade histórico-presencial, em que a linguagem fica atrelada à comunidade [*Gemeinschaft*] específica[191], de onde se extrai a idéia de algo em comum [*gemeinsam*], que fornece a liga da relação, são todos esses pontos fundamentais no desenvolvimento teórico do pensamento gadameriano e estruturantes de sua ontologia hermenêutica, e que já vemos semeados na obra de 1937 de seu antigo professor. Nas palavras de Hönigswald, que nos parecem reverberar no texto de *Verdade e Método*, vemos que "A 'humanidade' não fala nenhuma língua individualizada. A linguagem representa muito mais a idéia de uma continuidade histórica na relação de troca entre as línguas singulares e o âmbito lingüístico, e também nesse âmbito [*Bereich*]."[192] Ao conceber a linguagem tomada como princípio – e não como *factum* –, Gadamer cita Hönigswald em sua obra principal[193], no contexto em que o projeto hermenêutico começa a assumir a perspectiva universal. Passamos aqui brevemente por esta primeira proximidade para que possamos reconhecer, no diálogo que Gadamer mantém com a tradição filosófica, a importância assentida em *Verdade e Método* ao

---

188 Veja-se, a título de ilustração, a seguinte passagem do texto de Hönigswald: „Unsere Untersuchung hat nunnmehr einen Punkt erreicht, an dem sich das Problem der Verständigung mit dem Ausblicken, die es nach dem Begriff der Ueberlieferung hin darbietet, einem komplexen System ‚naturphilosophischer' Einsichten einzugliedern scheint. Oder besser gesagt: das Problem der Ueberlieferung, innerhalb dessen und mit dem sich das der Sprache entfaltet, steht in funktionalem Wechselbezug zu dem des Organismus und der Natur." [Idem, p.71].

189 Idem, p.80: „Denn ‚Kutur' ist allemal ‚Ueberlieferung'."

190 Idem, p.126: „Ueberlieferung bedeutet Kontinuität im Sinne der Verständigung, d. h. präsentiell-geschichtliche Kontinuität."

191 Cf.: Idem, p.129: „‚Sprache' bedeutet immer *eine* Sprache unter dem Gesichtspunkt ihrer spezifisch gearteten Gemeinschaft mit *jeder* anderen."

192 Idem, p.133: „Die ‚Menschheit' spricht keine individualisierte Sprache, sie repräsentiert vielmehr die Idee geschichtlicher Kontinuität im Wechselverhältnis der einzelnen Sprachen und Sprachbereiche und damit auch innerhalb dieser Bereiche."

193 Cf.: VM, 523n17 e GW 1, 408n17. Segue-se a passagem completa da obra de Hönigswald a que Gadamer faz referência: „Und daß es keinen Widerspruch einschließen kann, die Sprache zugleich das Vehikel ihrer eigenen Bestimmtheit sein zu lassen, also auszusprechen, daß sie Geschichte setzt und vor allem auch als systematischer Verband aller Sprachen zugleich die Norm der Geschichte bewährt, das eben offenbart ihren einzigartigen Character als ‚Prinzip und Tatsache'." [Richard Hönigswald. *Philosophie und Sprache. Problemkritik und System.* p.448].

princípio da linguagem como a forma do pensamento por meio da qual se estrutura a compreensão do fenômeno social.

Mas voltando às nossas referências teóricas mais próximas, como vimos, Heidegger já havia alertado para o fato de que a ciência da linguagem contemporânea – muito embora não seja esse o enquadramento da hermenêutica ontológica – parte necessariamente da obra de Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Gadamer não demora, portanto, a reconhecer tal referência fundamental e já aponta, no texto de *Verdade e Método*, que em Humboldt, no entanto, "(...) o problema da 'verdade da palavra' ainda não foi completamente desfigurado. (...) Ao contrário, para ele existe um nexo indissolúvel entre individualidade e natureza comum."[194] [VM, 566-67]. E logo cita seu antecessor ao qual se vincula a filosofia idealista da linguagem que, a despeito do idealismo, já se perguntava "(...) [Humboldt:] 'como inclusive o mais remoto passado permanece vinculado ao sentimento do presente, já que a língua percorreu seu caminho por entre as sensações das gerações primitivas, conservando em si seu hálito'."[195] [VM, 569]. Essa incursão que Gadamer faz pela obra humboldtiana se justifica à medida que reconhece a importância para o pensamento hermenêutico da concepção de linguagem como uma forma de acepção do mundo em que se decantam os hábitos – ou o hálito – do passado. Mas para que possamos prosseguir com a análise do problema da linguagem na obra de Gadamer, devemos rapidamente verificar como esta perspectiva se configura no texto de Humboldt a que Gadamer remete seu leitor.

Em *Sobre a diversidade da estrutura da linguagem humana e sua influência sobre o desenvolvimento espiritual da humanidade* [*Über die Verschiedenheit des Menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*], obra publicada em 1836, vemos Humboldt reforçar a idéia de que a linguagem é o *organum* do pensamento[196], ao concluir que "Sólo en el individuo obtiene el lenguaje su determinación última. Al escuchar una palabra no hay dos personas que piensen exactamente lo mismo, y esta diferencia, por pequeña que sea, se extiende, como las

---

194 GW 1, 443: „In ihm [Humboldt] selbst ist das Problem der ‚Wahrheit des Wortes' noch nicht ganz verstellt. (...) Vielmehr besteht für ihn ein unlösbarer Zusammenhang zwischen Individualität und allgemeiner Natur."

195 GW 1, 445: „[Humboldt:] 'wie auch die ferne Vergangenheit sich noch an das Gefühl der Gegenwart knüpft, da die Sprache durch die Empfindungen der früheren Geschlechter durchgegangen ist und ihren Anhauch bewahrt hat'."

196 Essa idéia já se encontra presente nos escritos de Humboldt datados da década de 1820. Cf.: Wilhelm von Humboldt. *Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus*. 1824-26, in: A. Leitzmann et al. (ed). *Wilhelm von Humboldt Gesammelte Schriften*. Berlim: W. De Gruyter, 1967-68, vol. V, p.374: „(...) die Sprache nicht bloss die Beziehung des, unabhängig von ihr geformten Gedanken, sondern selbst das bildene Organ des Gedanken ist."

ondas en el agua, por todo el conjunto de la lengua. / Por eso, toda comprensión es siempre al mismo tiempo una incomprensión; toda coincidencia en ideas y sentimientos una simultánea divergencia."[197] Para Gadamer, tal impossibilidade de se pensar o mesmo nada mais é do que a principal prova de que a fusão de horizontes configura a realidade dos juízos prévios com os quais se enfrenta o estranhamento do mundo. Assim temos que as divergências da incompreensão apontam para a impossibilidade de validar a saída fácil em que se postula a identidade das consciências. E bem mais adiante vemos Humboldt defender que "Sólo cuando verdaderamente despierta en el alma el sentimiento de que la lengua no es sólo un media de intercambio para el entendimiento recíproco, sino un auténtico mundo que el espíritu ha de poner entre sí y los objetos por el trabajo interior de su fuerza, sólo entonces estará en el camino correcto, el que le permitirá hallar y depositar en ella cada vez más."[198] Ao se posicionar entre si e as coisas, devemos reconhecer também aqui a paciência do que sobrevive à condição de intermeio. Ou ainda, tal como Gadamer alertava a seus leitores, em Humboldt vemos que "Un domínio en el que es posible hallar el carácter de la concepción del mundo propia de cada pueblo, y que aunque requiere una investigación cuidadosa arroja luego gran claridad y precisión, es el del valor de las palabras."[199] A diversidade das concepções de mundo a que Humboldt faz referência em função da variedade dos idiomas dos povos é o motivo principal que Gadamer associa a seus estudos de hermenêutica. Não bastasse isso, podemos ainda encontrar, na obra de 1836, a idéia que a concepção de linguagem termina por caracterizar o

---

197 Wilhelm von Humboldt. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad.* Trad.: Ana Agud. Madrid e Barcelona: Centro de Publicaciones del MEC e Editorial Anthropos, 1990. p.88. De acordo com a edição fac-similar da primeira edição do texto original, podemos ler: „Erst im Individuum erhält die Sprache ihre letzte Bestimmtheit. Keiner denkt bei dem Wort gerade und genau das, was der andre, und die noch so kleine Verschiedenheit zittert, wie ein Kreis im Wasser, durch die ganze Sprache fort. Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Übereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen." [Wilhelm von Humboldt. *Über die Verschiedenheit des Menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts.* Bonn: Ferd. Dümmlers Verlag, 1968. p.lxxx]. [Edição fac-similar da versão *Gedrückt in der Königlichen Akademie der Wissenschaft*, em 1836, na cidade de Berlim].

198 Wilhelm von Humboldt. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad.* p.227. No texto original, temos: „Wenn in der Seele wahrhaft das Gefühl erwacht, dass die Sprache nicht bloss ein Austauschungsmittel zu gegenseitigem Verständniss, sondern eine wahre Welt ist, welche der Geist zwischen sich und die Gegenstände durch die innere Arbeit seiner Kraft setzen muss, so ist sie auf dem wahren Wege, immer mehr in ihr zu finden und in sie zu legen." [Wilhelm von Humboldt. *Über die Verschiedenheit des Menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts.* p.ccxxi].

199 Idem, p.243. Segue o texto em alemão da passagem citada: „Erst bei genauerer Erwägung, aber dann klar und deutlich, findet man den Charakter der verschiedenen Weltauffassung der Völker and der Geltung der Wörter haftend." [Idem, p.ccxxxvii].

homem como tal.[200] A linguagem, já em Humboldt, apresenta-se como o repositório da visão-de-mundo daquele que fala e como indício comum da diversidade da humanidade. Não deixa de ser verdade, no entanto, que também em Humboldt o pensamento ocorre mediante a linguagem, por meio da qual suas possibilidades são cercadas.[201] É certo que não queremos reconhecer no pensamento de Gadamer uma descendência fiel dos escritos de Humboldt[202],

---

[200] Idem, p.cccxiii: „Die ganze hier von der Sprache gegebene Ansicht beruht, um das bis hierher Eröterte, so weit es die Anknüpfung des Folgenden erfordert, kurz ins Gedächtniss zurückzurufen, wesentlich darauf, dass dieselbe zugleich die nothwendige Vollendung des Denkens und die natürliche Entwicklung einer den Menschen, als solchen, bezeichnenden Anlage ist."

[201] Sobre este ponto de intersecção, comenta acertadamente Manfredo de Oliveira: "Para Humboldt, toda linguagem é uma visão de mundo. Daí ele articular a tarefa da pesquisa lingüística: estudar a forma interna em que diferencia o evento originário humano da formação da linguagem. Gadamer considera tal concepção de linguagem uma abstração e por trás dela está, segundo ele, não só a tese idealista que acentua o papel da subjetividade tal qual articulada por Leibniz. Daí ele tirar da tese de Humboldt a conseqüência contrária: hermeneuticamente é impossível separar a forma lingüística e o conteúdo dado pela tradição. Se toda linguagem é uma visão do mundo, ela o é precisamente por meio do que é dito na linguagem. [Gadamer, WM, 416-417]." [Manfredo Araújo de Oliveira. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea.* São Paulo: Edições Loyola, 1996. p.237n31].

[202] As divergências entre os dois autores podem ser sentidas, naturalmente, em inúmeras passagens. Basta lembrarmos do cientificismo forte que marca a obra de Humboldt na busca dos fatores lingüísticos. Para Gadamer, "Sem dúvida, o problema da linguagem adquiriu na filosofia do nosso século uma posição cultural que não é, evidentemente, a mesma que possuía na antiga tradição da filosofia da linguagem de Humboldt e que, tampouco, coincide com as amplas pretensões da ciência geral da linguagem ou lingüística. Numa certa medida, esta importância se deve à prevalência assumida pelo mundo da vida prática, resultado, em parte, da investigação fenomenológica e, por outra parte, da tradição do pensamento pragmático anglo-saxão. Com a tematização da linguagem, vinculada indissoluvelmente ao mundo vital [*Lebenswelt*] humano, parece que se oferece um novo fundamento à velha pergunta da metafísica acerca do todo. Neste contexto, a linguagem não é um mero instrumento ou um dom excelente que possuímos como homens, mas o meio no qual vivemos desde o começo, como seres sociais, e que mantém aberto o todo no qual existimos." [Hans-Georg Gadamer. "Acerca do filosófico nas ciências e do científico na filosofia", in: Hans-Georg Gadamer. *A razão na época da ciência.* p.11]. A leitura do texto original em alemão nos leva para a seguinte passagem: „Kein Zweifel, das Problem der Sprache hat innerhalb der Philosophie unseres Jahrhunderts eine zentrale Stellung errungen, die sich weder mit der älteren Tradition Humboldtscher Sprachphilosophie noch mit den umfassenden Ansprüchen der allgemeinen Sprachwissenschaft oder Linguistik deckt. Wir vedanken das in gewissem Umfang der Wiederbeachtung der praktischen Lebenswelt, die einerseits durch die phänomenologische Forschung, andererseits innerhalb der angelsächsischen pragmatischen Denktradition erfolgt ist. Mit der Thematisierung der Sprache, die unlösbar zur menschlichen Lebenswelt gehört, scheint sich eine neue Grundlage für die alte Frage der Metaphysik nach dem Ganzen zu bieten. Sprache ist in diesem Zusammenhang nicht ein bloßes Instrument oder eine ausgezeichnete Ausstattung, die dem Menschen zukommt, sondern das Medium, in dem wir als gesellschaftliche Wesen von Anbeginn leben und das das Ganze offenhält, in das wir hineinleben." [Hans-Georg Gadamer. „Wissenschaft und Philosophie", in: Hans-Georg Gadamer. *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze.* p.14]. Diferentemente da proposta de Humboldt, não constitui objetivo da hermenêutica ontológica apreender a lingüisticidade da experiência humana do ponto de vista da metafísica transcendental, nem muito menos, como já sabemos, nos termos insuficientes e lacunosos da consciência subjetiva. No entanto, vale ainda enfatizar que, para além do cenário humboldtiano, mas que de algum modo parte dele, parece-nos indiscutível que Gadamer não pode partilhar da estratégia científica de investigação do fenômeno lingüístico. [VMII, 175]: "Isso porque", nas palavras do filósofo, "no pano de fundo de todo pensamento moderno encontrava-se ainda a definição cartesiana de

bem como daqueles de Hönigswald, mas devemos assinalar que o encontro com as idéias de ambos se confirma como um diálogo importante para a concepção hermenêutica de linguagem. Portanto, devemos manter em vista os dois propósitos que se conjugam em *Verdade e Método*: em primeiro lugar, a linguagem é o princípio modulador da apresentação do fenômeno social, ao que se soma, em seguida, a postura de *organum* do pensamento por meio do qual se expressam as visões multifárias de mundo postas em torno do mesmo elemento comum. Levantados esses pressupostos, podemos agora enfrentar com maior propriedade o texto gadameriano.

De acordo com os escritos de Gadamer, "O caráter de linguagem é tão inerente ao pensar das coisas que se torna uma abstração pensar o sistema das verdades como um sistema prévio de possibilidades de ser a que se deveriam subordinar signos que um sujeito emprega quando lança mão deles."[2013] [VM, 539]. A nossa experiência do mundo não é caracterizada pela descoberta de pacotes de verdade previamente prontos, mas sim pela efetuação da história e pela lingüisticidade, por meio da qual somos lançados, novamente, às experiências prévias que apenas postas em *relação dialógica* proporcionam a articulação da *verdade*. A centralidade do *logos*, tida por alguns comentadores[2014] como a contribuição mais significativa de Gadamer à história da teoria hermenêutica, deixa transparecer o necessário dialogismo da compreensão. Lingüisticidade, portanto, traduz a busca pelo sentido ameaçado pela fronteira expressiva que a

---

consciência como autoconsciência. Esse inabalável fundamento de toda certeza, o mais certo de todos os fatos, o fato de que conheço a mim mesmo, tornou-se no pensamento da modernidade o parâmetro para tudo que quisesse satisfazer ao postulado do conhecimento científico. Também a investigação científica da linguagem acabou apoiando-se no mesmo fundamento." GW 2, 148: „Denn noch stand immer im Hintergrunde des gesamten neuzeitlichen Denkens die cartesianische Auszeichnung des Bewußtseins als des Selbstbewußtseins. Dieses unerschütterlicher Fundament aller Gewißheit, das gewisseste aller Fakten, als das ich mich selber weiß, wurde im Denken der Neuzeit der Maßtab für alles, was überhaupt dem Anspruch wissenschaftlicher Erkenntnis zu genügen vermochte. Die wissenschaftliche Erforschung der Sprache beruhte am Ende auf dem gleichen Fundament." O trabalho histórico da hermenêutica corrói não apenas a prerrogativa de tais certezas, como igualmente a necessidade de seu fundamento lógico.

[2013] GW 1, 421: „Die Sprachlichkeit liegt dem Denken der Sachen so völlig ein, daß es eine Abtraktion ist, wenn man das System der Wahrheiten als ein vorgegebenes System von Seinsmöglichkeiten denkt, dem Zeichen zuzuordnen wären, die ein nach diesen Zeichen greifendes Subjekt verwendet."

[2014] O nosso estudo não se distancia dessa posição interessante sustentada por David Hoy, já no final da década de 1970. Cf.: David Couzens Hoy. *The Critical Circle. Literature, History, and Philosophical Hermeneutics.* Berkeley: University of California Press, 1978. Em particular, remetemos o leitor a uma passagem localizada à página 61 da mesma obra: "Although understanding is always in a situation, it also attempts to rise above that situation in order to say something true about it. Gadamer has not failed to analyze this movement of understanding toward language. In fact, his notion of the linguisticality (Sprachlichkeit) of understanding, developed from the Greek notion of the *logos*, is his most original contribution to the history of hermeneutics."

própria linguagem representa tanto para o dito, quanto para o não dito. É ao encarar o sentido do mundo como tributário do movimento compreensivo-interpretativo que nos atamos às potencialidades latentes das experiências pretéritas a que nos somamos, com mais ou menos vigor, pela mediação da linguagem. Portanto, em Gadamer, a experiência do ser no mundo se dá pelo *medium* lingüístico, forma pela qual todo o pensamento responde à experiência: "Linguagem refere-se [*meinen*] ao outro e às outras coisas e não a si. Isso significa que o ocultamento da linguagem como linguagem tem seu motivo [*Grund*] na linguagem ela mesma, e corresponde em geral à experiência humana com a linguagem."[205]

É próprio à experiência o caminho pelas palavras, a busca por sua expressão lingüística com a qual se transmite seu sentido ao mesmo tempo em que o constrói. Por isso, a ontologia da experiência hermenêutica aciona o jogo incansável do todo e das partes; da continuidade e do descontínuo. Vale aqui lembrar que de acordo com a perspectiva hermenêutica do filósofo francês Paul Ricoeur, que nesse ponto associamos ao projeto gadameriano, "O acontecimento completo é não apenas que alguém tome a palavra e dirija-se a um interlocutor, é também que ambicione levar à linguagem e partilhar com outro uma nova *experiência*. É essa experiência que, por sua vez, tem o mundo como horizonte."[206] Pela linguagem, a hermenêutica pode apreender a cotidianidade do mundo; ela não extingue a vitalidade das palavras. Mas os termos da experiência obrigam que o encontro com o elemento passado ou estranho se dê, sempre, de forma diferente. A natureza intrínseca à experiência é aquela que pode trazer, do encontro com o passado ou com o outro, uma nova visão de si e, a partir dela, ser potencialmente geradora de um renovado encontro com o não mais mesmo passado e com o não mais idêntico outro. A negatividade do espaço alienado se traduz – em função da negatividade intrínseca à dialética da pergunta e à ontologia – na determinação da visão-de-mundo do que o outro tem a nos dizer. Nessa abertura, reside o impulso do movimento dialógico-dialético próprio à experiência hermenêutica. A linguagem, tal como ela se constitui na hermenêutica gadameriana, harmoniza finitude e infinitude. E é justamente aí que percebemos o dilaceramento das polaridades intersubjetivas, pois o enfrentamento compreensivo instila, na linguagem, o ideal que lhe parece momentaneamente necessário da configuração plena e estável do sentido do acontecer da existência. A experiência lingüística se define, portanto, na incompletude de seu projeto e se direciona para novos horizontes na tentativa de amainar a distância das margens postas em

---

[205] GW 8, 432: „Sprache meint den Anderen und das Andere und nicht selbst. Das bedeutet, daß die Verdeckung der Sprache als Sprache ihren Grund in der Sprache selbst hat und der menschlichen Erfahrung mit Sprache überhaupt entspricht."

[206] Paul Ricoeur. *Tempo e Narrativa.* Tomo 1. Campinas: Papirus, 1994. p.119.

diálogo. Tal como no caso da finitude, também a singularidade condiciona o todo mais amplo, à medida que o *outro* é integrado às dimensões renovadas do *eu*. Na tensão posta no enfrentamento do *eu* com o *outro* é cristalino o reflexo do jogo inesgotável entre finitude e infinitude, em que duas existências finitas se lançam à tarefa infinita de definição e conhecimento de si: pura força mediadora na qual a angústia pela completude do sentido é marca da existência finita. À eternidade da idéia divina, não lhe cabe o jogo mediador do todo e das partes, assim como não lhe diz respeito a colocação da pergunta que move o pensamento filosófico. O todo não é dizível frente ao exemplo recorrente da obra de arte, que nos brinda com uma das lições mais belas da filosofia de Gadamer: "A essência da experiência do tempo da arte é que aprendemos a deter-nos. Esta é talvez a correspondência finita, à nossa medida, do que se chama de eternidade."[207]

Tal como lemos em *Verdade e Método*: "Todo falar humano é finito no sentido de que abriga em si uma infinitude de sentido a ser desenvolvida e interpretada. Por isso, também o fenômeno hermenêutico deve ser esclarecido a partir dessa constituição fundamentalmente finita do ser, cuja constituição tem suas bases plantadas na linguagem."[208] [VM, 591]. É pressuposto fundamental da hermenêutica a finitude da existência humana [GW 1, 489], o que nos leva à inesgotabilidade do diálogo com a tradição e conosco mesmos. Na tarefa intrínseca à postura compreensiva, precisa-se reconhecer que algo permanece como silêncio, pois o que vem à fala é expressão incompleta do que se enuncia, assim como o ser é parte inacabada de seu próprio *projeto*. Não se pode, portanto, esperar o domínio absoluto do sentido, tanto quanto não se pode esperar da singularidade finita a onisciência plena da posição atribuída, pela tradição, à visão divina.

Historicidade, por um lado, e linguagem, por outro, constituem os pólos de finitude da existência humana.[209] A abertura para a escuta do outro se confirma como um movimento de

---

[207] Hans-Georg Gadamer. *A atualidade do belo. A arte como jogo, símbolo e festa.* p.69. GW 8, 136: „Das Wesen der Zeiterfahrung der Kunst ist, daß wir zu weilen lernen. Das ist vielleicht die uns zugemessene endliche Entsprechung zu dem, was man Ewigkeit nennt."

[208] GW 1, 462: „Alles menschliche Sprechen ist in der Weise endlich, daß eine Unendlichkeit des auszufaltenden und auszulegenden Sinnes in ihm angelegt ist. Deshalb ist auch das hermeneutische Phänomen nur von dieser endlichen Grundverfassung des Seins aus aufzuhellen, die von Grund auf eine sprachlich verfaßte ist."

[209] Também nessa direção apontam os comentários de Brice Wachterhauser, ao defender que "History and language are the two conditions of knowledge that Gadamer thinks make our knowing 'finite'." [Brice Wachterhauser. "Getting it Right: Relativism, Realism, and Truth", in: Robert J. Dostal (ed). *The Cambridge Companion to Gadamer.* p.57]. Aqui não se deixa de reverberar as palavras de Gadamer, por meio das quais sintetiza-se a idéia de que "Nesse sentido, a linguagem representa o verdadeiro vestígio de nossa finitude. A

superação temporária da estagnação finita. Muito embora a finitude não possa ser suplantada por um desejável projeto de consumação do infinito, pela posição onisciente que abarca a totalidade do sentido, ainda assim o encontro com o outro, o clamor do passado, rompe com as barreiras aparentemente estáveis da singularidade finita. Essa é a função precípua da abertura necessária ao encontro dialógico: fissurar os horizontes presentes em nome da experiência passada e das expectativas quanto ao futuro. O alargamento de si depende exclusivamente do reconhecimento moral do outro. Assim Gadamer arma o núcleo da ontologia hermenêutica, em que a temporalidade se dispersa dialogicamente, com a força do interpelar, com o desenvolvimento do encontro, para se recompor, mais densa, na revisão iminente dos juízos. Não é outra coisa senão os silêncios que se imiscuem no dito que constituem a prova cabal do projeto finito de compreensão da singularidade das existências. Acrescente-se a isso o fato de que a instabilidade da própria linguagem, por meio da qual a compreensão é possível, contribui para determinação de sua finitude: a subjetividade não esgota a experiência do mundo. Daí a necessária dispersão dos termos alienados no movimento mediador condicionalmente incondicionado entre finitude e infinitude, no qual a linguagem é expoente da cristalização involuntária da luta para além de si em que a finitude determina o sentido possível da experiência do acontecer. O pulso da historicidade pode ser sentido na busca, infinitamente finita, que a pergunta feita no espaço lingüístico pelo sentido dos acontecimentos nos revela. Logo, a palavra delimita o sentido do acontecer, daí nela se incrustar a historicidade própria ao caminho da compreensão. Pela linguagem, temos um mundo que não se contenta com a particularidade do acontecimento descrito; a ele se soma uma nova experiência de vida. Para Gadamer, "A linguagem não é somente um dentre muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas serve da base absoluta para que os homens tenham *mundo*, nela se representa mundo. Para o homem, o mundo está aí como mundo numa forma como não está para qualquer outro ser vivo que esteja no mundo. Esse é o verdadeiro coração de uma frase que Humboldt exprime com uma intenção bem diferente, a saber, que as línguas são concepções de mundo."[210] [VM, 571]. Desse modo, vemos como que a hermenêutica de Gadamer não guarda

---

linguagem já sempre nos ultrapassou." [VMII, 178]. GW 2, 150: „Insofern ist die Sprache die eigentliche Spur unserer Endlichkeit. Sie ist immer schon über uns hinweg."

[210] GW 1, 446-47: „Die Sprache ist nicht nur eine der Ausstattungen, die dem Menschen, der in der Welt ist, zukommt, sondern auf ihr beruht, und in ihr stellt sich dar, daß die Menschen überhaupt *Welt* haben. Für den Menschen ist die Welt als Welt da, wie sie für kein Lebendiges sonst Dasein hat, das auf der Welt ist. Dies Dasein der Welt aber ist sprachlich verfaßt. Das ist der eigentliche Kern des Satzes, den Humboldt in ganz anderer Absicht äußert, daß die Sprachen Weltansichten sind."

nenhuma proximidade com a filosofia da linguagem[211] que, por princípio, faria da linguagem *objeto* da reflexão filosófica. A impossibilidade de trazer à fala a totalidade do que se quer expressar, impossibilidade esta marcada pela fronteira que a linguagem representa ao pensamento, compõe o jogo aporético da finitude e da infinitude. O texto do passado só ganha corpo na conversa com o outro, no esforço interpretativo. Para Gadamer, que se afasta da idéia de que a linguagem possa ser concebida como um instrumento, mas assume o princípio de que ela é o elemento em que vivemos, esse "elemento da linguagem não é de forma alguma um simples *medium* vazio, no qual se encontra isto ou aquilo outro. É o núcleo [*Inbegriff*] de tudo isso que pode em geral nos encontrar [*begegnen*]."[212]

Uma das formulações mais repercutidas de *Verdade e Método* é a conhecida tese da terceira parte da obra: "*O ser que pode ser compreendido é linguagem*" [*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*], e que prossegue: "De certo modo, o fenômeno hermenêutico devolve aqui a sua própria universalidade à constituição ontológica do compreendido, na medida em que a determina, num sentido universal, como *linguagem*, e determina sua própria referência ao ente como interpretação."[213] [VM, 612]. A tradução brasileira acerta ao omitir as duas vírgulas[214]

---

[211] O leitor pode encontrar a defesa dessa tese em um importante artigo de autoria de István Féher. Nele, podemos ler: „Wird unter Sprachphilosophie eine Philosophie der Sprache, d.h. ein Philosophieren *über* die Sprache als Gegenstand philosophischer Reflexion, verstanden, so hat die philosophische Hermeneutik Gadamers wohl keine Sprachphilosophie. Denn ihr wesentliches Verhältnis zur Sprache, welches im übrigen ein durchaus ausgezeichnet ist, erfüllt nicht die Vorbedingungen, unter denen erst Sprache ein solcher Gegenstand werden könnte, ist doch aus hermeneutischer Sicht das ganze menschliche Universum wesensmäßig sprachlich verfaßt oder vermittelt. Bei der sprachlichen Verfassung aller Dinge würde eine Philosophie, und gar eine Philosophie der Sprache, diese selbst nie einholen." [István M. Fehér. „Zum Sprachverständnis der Hermeneutik Gadamers", in: Günter Figal, Jean Grondin & Dennis J. Schmidt (Hrsg). *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten.* p.192]. Na tradução para a língua inglesa do trecho, temos: "If linguistic philosophy is understood as a philosophy of language, i.e., a philosophizing about language as the object of philosophical reflection, then hermeneutics certainly does not have a linguistic philosophy. For hermeneutics' essential relation to language, which is an exemplary one, does not permit the fulfilling of the preconditions under which language could become such an object. From the hermeneutic perspective, the whole human universe is linguistically constituted and communicated. Due to the linguistic constitution of all things, a philosophy, and even a philosophy of language, would never be able to take into consideration this constitution itself." [István M. Fehér. "On the Hermeneutic Understanding of Language: Word, Conversation, and Subject Matter", in: Lawrence K. Schmidt (ed). *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics.* p.60].

[212] GW 4, 472: „Das Element der Sprache ist überhaupt nicht ein bloßes leeres Medium, in dem das eine oder andere begegnet. Es ist der Inbegriff all dessen, was uns überhaupt begegnen kann."

[213] GW 1, 478: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.* Das hermeneutische Phänomen wirft hier gleichsam seine eigene Universalität auf die Seinsverfasssung des Verstandenen zurück, indem es dieselbe in einem universellen Sinne als *Sprache* bestimmt und seinen eigenen Bezug auf das Seiende als Interpretation."

[214] Aluno de Gadamer, o filósofo italiano Gianni Vattimo já se perguntava sobre o sentido da vírgula na conhecida frase da obra de seu antigo professor. Ao traduzir para o italiano o texto de *Verdade e Método*,

controversas no contexto sintético da afirmação gadameriana. Não se trata, portanto, de uma sentença que caminha para a definição que pode prescindir de sua parte central, onde o 'ser' seria, assim, 'linguagem', mas devemos encaminhar sua leitura para que possamos reconhecer a seqüência "que pode ser compreendido" como uma oração adjetiva restritiva à totalidade da idéia. Não é o ser que é linguagem, mas aquilo que pode ser compreendido[215], ou seja, a compreensão é ato lingüístico. O que vem à fala, dessa forma, é a imperfeição e a incompletude da palavra humana frente ao ideal suposto de perfeição e completude. A verve ontológica da hermenêutica gadameriana sublinha a universalidade possível do projeto de existência no movimento compreensivo articulado lingüisticamente e temporalizado na trama fina da interpretação do acontecer, já que o fato de que o ser dado à compreensão é linguagem coabita com a afirmação tácita de que o ser que pode ser compreendido é histórico e não metafísico, eterno, ou definível por sua essência. E logo amplia o filósofo em uma longa passagem: "O que se pode compreender é linguagem. Isso quer dizer: É tal que por si mesmo se apresenta à

Vattimo se deparou com duas soluções possíveis que, na opinião do tradutor, resultariam em um sentido antagônico. A primeira opção ficaria com a associação inofensiva, segundo Vattimo, entre o ser e a compreensão pela via lingüística. Desse modo, em italiano, teríamos: "*l'essere che può essere compreso è linguaggio*". O tradutor prefere, no entanto, introduzir a vírgula para melhor expressar o sentido da frase que, segundo ele, resultaria na idéia de que o ser é linguagem e que, como tal, pode ser compreendido. A opção da edição italiana, portanto, resolve adotar as vírgulas: "*l'essere, che può essere compreso, è linguaggio*". [Cf.: Gianni Vattimo. « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être », in: *Revue Internationale de Philosophie*. Volume 54, N.213, 3/2000, p.499-513]. Discordamos do argumento central de Vattimo que prefere manter uma certa indistinção ontológica entre *ser* e *linguagem*. Ainda de forma oposta à proposta do aluno de Gadamer, segundo a qual « Le sens ontologique de l'herméneutique n'est alors pas celui de théoriser vaguement la finitude du *Dasein* en respectant les droits du 'réel', mais celui de révoquer en doute ces droits présumés et de proposer une reconsidération radicale de la notion même de réalité » [p.513], preferimos não encaminhar a nossa leitura pela via pós-moderna que acaba por destituir a noção de realidade em nome de um relativismo desenfreado, mas sim firmá-la na determinação imanente – e não vaga – do que é historicamente finito. Devemos ainda informar ao leitor que a controvérsia sobre o uso da vírgula nas traduções de *Verdade e Método* surge devido à sua presença no texto original. Mas lembremos que, em língua alemã, o pronome relativo (nesse caso, *das*) é necessariamente antecedido da vírgula, fenômeno que não ocorre obrigatoriamente nas línguas latinas como o português e o italiano. Com o uso das vírgulas, teríamos uma oração adjetiva explicativa e, portanto, sem o valor restritivo que nos parece marcar a idéia de Gadamer.

[215] Também nessa mesma direção seguem os comentários de István Féher, com os quais concordamos integralmente. Para o professor húngaro, „Eben darin darf man wohl den Sinn der berühmten (im übrigen oft mißverstandenen) Thesen Gadamers erblicken, ‚Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache', ‚Was verstanden werden kann, ist Sprache'. Das ‚Sein, das...' läßt sich hier wohl als eine Einschränkung lesen: ‚Sein, sofern es...'." [István M. Fehér. „Zum Sprachverständnis der Hermeneutik Gadamers", in: Günter Figal, Jean Grondin & Dennis J. Schmidt (Hrsg). *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. p.192]. Na tradução para a língua inglesa do trecho, temos: "In just this circumstance one can capture the meaning of Gadamer's famous (and, by the way, often misunderstood) thesis: 'Being, that...' can certainly be read as a limitation: 'Being, in so far as it...')" [István M. Fehér. "On the Hermeneutic Understanding of Language: Word, Conversation, and Subject Matter", in: Lawrence K. Schmidt (ed). *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*. p.60].

compreensão. A estrutura especulativa da linguagem se confirma também a partir desse aspecto. Vir-à-fala não significa adquirir uma segunda existência. O aspecto sob o qual algo se apresenta faz parte de seu próprio ser. Em tudo aquilo que a linguagem é, portanto, está em questão uma unidade especulativa, uma distinção entre ser em si representar-se, uma distinção que, no entanto, não deve ser distinção. / O modo de ser especulativo da linguagem demonstra com isso seu significado ontológico universal. O que vem à fala é, naturalmente, algo diferente da própria palavra falada. Mas a palavra só é palavra em virtude do que nela vem à fala. Somente se faz presente em seu próprio ser sensível para subsumir-se no que é dito. Inversamente, também o que vem à fala não é algo dado de antemão e desprovido de fala, mas recebe na palavra sua própria determinação. (...) Ao reconhecer o caráter de linguagem como o *medium* universal dessa mediação, nosso questionamento ultrapassou seus pontos de partida concretos, a crítica à consciência estética e histórica, e a hermenêutica que deveria ocupar seu lugar, adquirindo a dimensão de um questionamento universal. Pois a relação humana com o mundo tem o caráter de linguagem de modo absoluto, sendo portanto compreensível igualmente de modo absoluto. Nesse sentido, como vimos, a hermenêutica é um *aspecto universal de filosofia* e não somente a base metodológica das chamadas ciências do espírito."[216] [VM, 612-13].

Se o que vem à fala não determina uma segunda existência, tal como lemos no texto de *Verdade e Método*, estamos autorizados a definir o projeto ontológico próprio à postura hermenêutica como marcadamente compreensivo, no sentido de que a existência não pode prescindir da interpretação de si, da representação essencial posta ao mundo de si mesma. E aqui reside o fosso da armadura finita: o que se põe à representação difere da correspondência

---

[216] GW 1, 479: „Was verstanden werden kann, ist Sprache. Das will sagen: es ist so, daß es sich von sich aus dem Verstehen darstellt. Auch von dieser Seite bestätigt sich die spekulative Struktur der Sprache. Zur-Sprache-kommen heißt nicht, ein zweites Dasein bekommen. Als was sich etwas darstellt, gehört vielmehr zu seinem eigenen Sein. Es handelt sich also bei all solchem, das Sprache ist, um eine spekulative Einheit, eine Unterscheidung in sich, zu sein und sich darzustellen, eine Unterscheidung, die doch auch gerade keine Unterscheidung sein soll. / Die spekulative Seinsart der Sprache erweist damit ihre universelle ontologische Bedeutung. Was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes, als das gesprochenes Wort selbst. Aber das Wort ist nur Wort durch das, was in ihm zur Sprache kommt. Es ist in seinem eigenem sinnliche Sein nur da, um sich in das Gesagte aufzuheben. Umgekehrt ist auch das, was zur Sprache kommt, kein sprachlos Vorgegebenes, sondern empfängt im Wort die Bestimmtheit seiner selbst. (...) Indem wir nun als das universale Medium solcher Vermittlung die Sprachlichkeit erkannten, weitete sich unsere Fragestellung von ihren konkreten Ausgangspunkten, der Kritik am ästhetischen und historischen Bewußtsein und der an ihre Stelle zu setzenden Hermeneutik, zu einer universalen Fragerichtung aus. Denn sprachlich und damit verständlich ist das menschliche Weltverhältnis schlechthin und von Grund aus. Hermeneutik ist, wie wir sahen, insofern *ein universaler Aspekt der Philosophie* und nicht nur die methodische Basis der sogenannten Geisteswissenschaften."

especular do pensamento. O espelho deformante também se encontra aqui presente. E entre as deformações produtoras da representação e o diálogo que ela estabelece com a temporalidade alienada firma-se o canal inconcluso da apreensão do sentido. Também a potencialidade de um outro sentido sempre já antecede a compreensão, o que justifica a preeminência ontológica do posicionamento finito do ser em meio à infinitude dialógica do jogo dialético de pergunta e resposta. A universalidade do questionamento se nos apresenta como correlata à universalidade da finitude, e somente desse modo podemos apreender a presença do homem no mundo. Portanto, se a compreensão que brota da aporia própria ao dialogismo verbal, molda a indiferenciação da presença humana, é com base em tal prerrogativa que Gadamer assegura a universalidade da tarefa da hermenêutica filosófica, em detrimento da segurança arquimédica dos pontos fixos e perenes próprios à verdade como corolário exclusivo da racionalidade instrumental apoiada no método.

Das conseqüências importantes que podemos extrair da sintética formulação da terceira parte de *Verdade e Método*, devemos ainda sublinhar que já que o ser que pode ser compreendido é linguagem, e a linguagem se define pelas fronteiras humanas que lhe são inerentes, chegamos ao núcleo da idéia que já começamos a anunciar de que *sempre fica algo de não dito naquilo que se diz*. A fala não comporta a totalidade significativa do pensamento, e menos ainda a totalidade igualmente significativa do todo mais amplo em que a singularidade da existência se insere. Em suas reflexões autocríticas, Gadamer reconhece sem dificuldades que "a essência do falar concreto consiste em que aquilo que se tem em mente sempre ultrapassa o que é dito."[217] [VMII, 28]. Essas reflexões já vinham do período que se segue imediatamente à primeira edição de *Verdade e Método*, época que exigia muitas explicações do filósofo, sobretudo no que dizia respeito à terceira e mais lacunosa das partes do livro. Em 1966, explicava Gadamer que "O verdadeiro enigma da linguagem, porém, é que isso jamais se deixa alcançar plenamente. Todo pensar sobre a linguagem, pelo contrário, já foi sempre alcançado pela linguagem. Só podemos pensar dentro de uma linguagem e é justamente o fato de que nosso pensamento habita a linguagem que constitui o enigma profundo que a linguagem propõe ao pensar."[218] [VMII, 176]. Eis o cerne inconcusso do conflito instaurado na hermenêutica gadameriana que, de uma forma ou de outra, é reflexo nítido da aporia maior: o que da descontinuidade resta no contínuo; qual

---

217 GW 2, 19: „Nun liegt es im Wesen des wirklichen Sprechens, daß das Meinen das Gesagte stets übertrifft."

218 GW 2, 148: „Das eigentliche Rätsel der Sprache ist aber dies, daß wir das in Wahrheit nie ganz können. Alles Denken über Sprache ist vielmehr von der Sprache schon immer wieder eingeholt worden. Nur in einer Sprache können wir denken, und eben dieses Einwohnen unseres Denkens in einer Sprache ist das tiefe Rätsel, das die Sprache dem Denken stellt."

a dose de infinitude que integra as margens da existência finita. Conflito este que se configura como aporético a partir do momento em que *essas posições se apresentam como problema para o pensamento*, ao mesmo tempo em que *somente se constituem no seu âmago*. É por isso que a compreensão ocorre exclusivamente pelo *medium* da linguagem, em meio à qual o pensamento se articula. E é ainda esse o motivo que nos faz reforçar a atenção para os silêncios presentes na eloqüência da fala: a negatividade do não dito que sintomaticamente permanece no dito.[219] Sobre o homem e a linguagem, ainda nos assegura Gadamer que "Em todos os nossos pensamentos e conhecimentos sempre já fomos precedidos pela interpretação do mundo feita na linguagem, e essa progressiva integração no mundo chama-se *crescer*. Nesse sentido, a linguagem representa o verdadeiro vestígio de nossa finitude. A linguagem já sempre nos ultrapassou. O parâmetro para medir seu ser não é a consciência do indivíduo. Não existe consciência individual que pudesse conter sua linguagem. Mas como existe então a linguagem? Com certeza não sem a consciência individual. Mas também não pela mera reunião de muitas consciências individuais."[220] [VMII, 178]. Ora, se não há grau zero na definição do sentido do acontecer, se sempre nos encontramos já imersos no mundo, e já que a tônica da consciência [*Bewußtsein*] possível recai mais sobre o ser [*Sein*] do que sobre a idéia subjetivadora de

---

219 A partir do texto da transcrição de uma entrevista de Gadamer concedida a Jean Grondin, podemos precisar essa idéia de Gadamer: "E a hermenêutica é isto: saber o quanto fica, sempre, de não-dito quando se diz algo." [Hans-Georg Gadamer. "Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história de efetivação". Tradução de Hans-Georg Flickinger e Muriel Maia-Flickinger, in: Custódio Luís Silva de Almeida, Hans-Georg Flickinger & Luiz Rohden. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. p.211]. Na transcrição original, encontramos: „Das ist Hermeneutik, zu wissen, wieviel immer Engesagtes bleibt, wenn man etwas sagt." [Hans-Georg Gadamer. "Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte" [1996], in: Jean Grondin (Hrsg). *Gadamer-Lesebuch*. p.286]. Ainda de acordo com o importante comentador da obra gadameriana Jean Grondin, "This hermeneutical relation of the said to the unsaid corresponds to what Gadamer calls the 'speculative' dimension of language. 'Speculative' comes from the Latin word *speculum*, which means 'mirror'. Our statements are always the mirroring of a meaning that is never entirely uttered. Proper understanding must go beyond the uttered words themselves in order to reach this motivating dimension of the unsaid." [Jean Grondin. "From Metaphysics to Hermeneutics", in: Jean Grondin. *Sources of Hermeneutics*. p.13]. Este é um grande passo dado por Grondin na compreensão da passagem da segunda para a terceira parte de *Verdade e Método*. Agora parece que fica mais claro por que não podemos ficar restritos aos critérios que norteiam a motivação, mas devemos conferir mais peso à ação do efeito e do trabalho históricos, como temos mostrado até então a partir da distorção especular da visão exclusiva do foco da subjetividade.

220 GW 2, 150: „Wir sind in allem unserem Denken und Erkennen immer schon voreingenommen durch die sprachliche Weltauslegung, in die hineinwachsen in der Welt *aufwachsen* heißt. Insofern ist die Sprache die eigentliche Spur unserer Endlichkeit. Sie ist immer schon über uns hinweg. Das Bewußtsein des einzelnen ist nich der Maßstab, an dem ihr Sein gemessen werden kann. Ja, es gibt überhaupt kein einzelnes Bewußtsein, in dem die Sprache, die es spricht, wirklich da ist. Wie also ist die Sprache da? Doch gewiß nicht ohne das einzelne Bewußtsein. Aber doch auch nicht in einer bloßen Zusammenfassung vieler, die jeder für sich ein Einzelbewußtsein sind."

consciência, estamos novamente certos da inoperância do projeto filosófico que se assenta sobre as bases exclusivas do domínio lógico e moral da subjetividade. O sentido do acontecer, portanto, não é resultado linear de uma longa somatória de sentidos dados à finitude da existência, assim como *o infinito não é resultado pacífico da somatória simples de várias existências finitas. A infinitude recai sobre a inesgotabilidade processual da apreensão totalizante do projeto do vir-a-ser*, e não exclusivamente no domínio dos termos que integram isoladamente as partes. Eis que a linguagem também não pode ser mera reunião das consciências individuais, mas é algo que se conforma historicamente em meio à relação intersubjetiva. Como filhas do diálogo, não temos duas instâncias somadas, mas sim a efetuação do núcleo histórico movediço em ambas as direções. Se o outro *pode* ter 'razão', é sobre a *possibilidade* posta em confronto no diálogo que incide o acento da sentença.[221] *Assim, o que se confirma como infinita não é a existência múltipla de singularidades concretas, mas a concretude do trâmite em meio ao qual a existência histórica se constitui.* Em suma, em Gadamer vemos que "A hermenêutica toma por fundamento o fato de que a linguagem nos remete tanto para além [para trás: *hinter*] dela mesma como para além da expressividade que ela apresenta. Não se esgota no que diz, ou seja, no que nela vem à fala."[222] [VMII, 209]. A linguagem delimita o problema da compreensão, do acordo, do entendimento. A tese gadameriana "(...) afirma que não apenas o processo do entendimento entre os seres humanos, mas também o próprio processo da compreensão representa um acontecimento de linguagem mesmo quando se volta para algum aspecto fora do âmbito da linguagem ou escuta a voz apagada da letra escrita. Trata-se de um acontecimento de linguagem semelhante àquele diálogo interno da alma consigo mesma, que para Platão caracterizava a essência do pensamento."[223] [VMII, 216].

A experiência hermenêutica traz um limite, consigo, ao apontar necessariamente para a incompletude da construção histórica do sentido. O círculo ontológico nunca pode se apresentar à consciência como completo e definido. Do contrário, teríamos que nos deparar com a antítese do caráter de experiência, com o esfacelar de seus movimentos vitais. A

---

221 Como o leitor em breve poderá constatar, somos aqui partidários das propostas de leitura encaminhadas por Jean Grondin e Lawrence Schmidt.

222 GW 2, 178: „Sie hat ihren Grund darin, daß Sprache immer auch hinter sich selber und hinter die Ausdrücklichkeit, die sie darstellt, zurückweist. Sie geht gleichsam nicht auf in dem, was in ihr ausgesagt ist, was in ihr zu Worte kommt."

223 GW 2, 184: „Sie [meine These] besagt nämlich, daß nicht nur der zwischenmenschliche Vorgang der Verständigung, sondern der Prozeß des Verstehens selbst auch dann ein Sprachgeschehen darstellt, wenn er sich auf Außersprachliches richtet oder auf die erloschene Stimme des geschriebenen Buchstabens horcht, ein Sprachgeschehen von der Art jenes inneren Gesprächs der Seele mit sich selber, als das Plato das Wesen des Denkens charakterisiert hat."

experiência que reivindica a sua compreensão – aquela mesma que nos interpela – sempre supera o sentido que nela própria se anuncia.

"Poder ouvir significa poder compreender. Esse é o verdadeiro tema das minhas reflexões"[224], assim resume Gadamer o seu percurso filosófico, já octagenário. A relação dada entre compreender [*verstehen*] e ouvir [*hören*] procura sublinhar a determinação clara da pertença [*Zugehörigkeit*] do ser ao mundo. Como era de se esperar, nosso autor se vale de outros juízos que já haviam deixado rastros, esboços de caminhos. Desse modo podemos ler a idéia antiga de seu antecessor direto, reconhecida pelo filósofo de Heidelberg em suas reflexões sobre o problema da linguagem em Schleiermacher: "Quando nos aforismos antigos sobre a hermenêutica já se encontra a frase: 'Tudo o que se pressupõe na hermenêutica é somente linguagem e tudo o que se pode encontrar deve ser buscado na linguagem, à qual [*wohin*] também as outras pressuposições objetivas e subjetivas pertencem', assim aparece uma frase de grande alcance."[225] O esgotamento da envergadura da linguagem pode ser traduzido como a incapacidade de trazer algo como novo, de revitalizar a confirmação temporal do presente. Logo sabemos por que Gadamer defende que na hermenêutica "Há que se buscar compreender tudo que pode ser compreendido. Nesse sentido, vale o princípio de que 'o ser que pode ser compreendido é a linguagem'."[226] Isso significa que o ser só *pode* ser *compreendido* por *meio* da *linguagem*.[227] Agora se justifica de forma ainda mais sólida a nossa insistência na condição *ontológica* central do *logos*.

---

224 GW 8, 272: „Hören können heißt verstehen können. Das ist das eigentliche Thema meiner Überlegungen."

225 GW 4, 361-62: „Wenn man schon in den frühen Aphorismen zur Hermeneutik den Satz findet: ‚Alles vorauszusetzende in der Hermeneutik ist nur Sprache und alles zu findende, wohin auch die anderen objektiven und subjektiven Voraussetzungen gehören, muß aus der Sprache gefunden werden', so scheint das ein Satz von der größten prinzipiellen Tragweite."

226 GW 2, 242: „Es gilt nur, alles verstehen zu wollen, was sich verstehen läßt. In diesem Sinne gilt der Satz: ‚Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache'."

227 Nesse sentido, fica ainda mais evidente a formulação de Gadamer expressa por ocasião de uma entrevista concedida a Jean Grondin, na qual o entrevistado faz referência direta à máxima da terceira parte de *Verdade e Método*: „Vor allem heißt es das eine: Sein, das erfahren und verstanden werden kann, bedeutet: Sein spricht. Nur über die Sprache kann Sein verstanden werden." [Hans-Georg Gadamer. "Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte" [1996], in: Jean Grondin (Hrsg). *Gadamer-Lesebuch*. p.286]. A tradução brasileira omite um pedaço dessa passagem, que completamos: "Antes de tudo, isso quer dizer: [o ser, que pode ser experimentado e compreendido, significa: o ser fala. O ser pode ser compreendido apenas por meio da linguagem]." [Hans-Georg Gadamer. "Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história de efetivação". Tradução de Hans-Georg Flickinger e Muriel Maia-Flickinger, in: Custódio Luís Silva de Almeida, Hans-Georg Flickinger & Luiz Rohden. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. p.210].

Sobre a idéia de um suposto domínio irrefreável da linguagem em sua obra, rebate Gadamer: "Mas não! Nunca tive em mente, nem tampouco disse que tudo seria linguagem. [O ser que pode ser compreendido é linguagem.] O que se encontra aí é uma delimitação. Logo, o que não pode ser compreendido talvez represente a tarefa infinita de encontrar a palavra que chegue mais próxima ao menos da coisa."[228] Mesmo ao se levar em consideração tal proximidade pretendida, o infinito esforço da compreensão se depara com as aporias da linguagem, com suas fronteiras. O que interessa à perspectiva hermenêutica de Gadamer é manter vivo esse movimento que sempre procura compreender o clamor do que interpela o homem. Portanto, a idéia de que o ser que pode ser compreendido é linguagem expõe a insuficiência do projeto da subjetividade frente à compreensão, já que a linguagem ultrapassa, sempre, aquele que fala, ao mesmo tempo em que encobre suas lacunas ou incompreensões pelo silêncio. A experiência do ser, que nunca pode ser compreendida em sua totalidade, dá-se em meio à incompletude da compreensão. Analogamente, nunca podemos dizer integralmente aquilo que intencionamos.[229] A linguagem empurra o intérprete sempre para além de si, e igualmente para além da consciência do outro, por mais que "a arte da compreensão seja certamente antes de qualquer coisa a arte do ouvir."[230]

No movimento rumo à compreensão, a palavra interior, na medida em que expressa o pensar, "(...) reproduz de certo modo a finitude da nossa compreensão discursiva. Porque a nossa compreensão não apreende de num só golpe do pensar tudo o que sabe, precisa sacar de si cada vez o que pensa, pondo-o diante de si mesma como numa auto-expressão de seu

---

[228] Entrevista de Hans-Georg Gadamer concedida a Jean Grondin. Idem, p.211. Na transcrição original da entrevista, temos: „Aber nein, das habe ich nie gemeint und auch nie gesagt, daß alles Sprache ist. Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache. Darin steckt eine Begrenzung. Was also nicht verstanden werden kann, kann eine unendliche Aufgabe sein, das Wort zu finden, das der Sache wenigstens näher kommt." [Hans-Georg Gadamer. "Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte" [1996], in: Jean Grondin (Hrsg). *Gadamer-Lesebuch*. p.286].

[229] Ao participar, aos 91 anos de idade, de um simpósio que levava por tema a "Europa e a filosofia", promovido pela Sociedade Martin Heidegger, em Meßkirch, Gadamer resume o caminho até então trilhado por sua hermenêutica no que diz respeito à participação da linguagem no encontro com o outro. Cf.: GW 10, 274: „Oberster grundsatz der philosophischen Hermeneutik ist, wie ich sie mir denke (uns deshalb ist sie eine hermeneutische Philosophie), daß wir nie das ganz sagen können, was wir sagen möchten. Immer sind wir etwas dahinter zurückgeblieben, haben das ganz nicht sagen können, was wir eigentlich wollten. Was wollten wir denn eigentlich? Nun, offenbar wollten wir von dem Anderen verstanden werden – und vielleicht noch etwas mehr. Wir wollten mit dem Anderen zusammenkommen, bei ihm Zustimmung finden oder wenigstens ein Eingehen auf das Gesagte, auch wenn es ein Widersprechen oder Widerstreben ist. Mit einem Wort, wir möchten eine gemeinsame Sprache finden. Das nennt man ein Gespräch." Tendo por base tais reflexões, enfatizamos, na filosofia gadameriana, o caráter lacunoso da fala e a base comunal do diálogo efetivo.

[230] GW 10, 274: „Die Kunst des Verstehens ist sicher vor allen Dingen die Kunst des Zuhörens."

íntimo. Nesse sentido todo pensar é um dizer-se."[231] [VM, 546]. Já vimos que a compreensão de si se constitui como um objetivo fundamental da hermenêutica, o que faz com que nosso autor se incline para a importância dada, sobretudo pelo pensamento platônico incorporado à tradição cristã, à palavra interior, ao diálogo interno consigo mesmo. Ao retomar este tema, argumenta Gadamer em *Verdade e Método* que "a doutrina da palavra interior não significa nada além da discursividade do pesar e do falar humanos"[232] [VM, 546]. Para compreendermos a dimensão conferida pelo hermeneuta à palavra interior, vejamos primeiramente que no encontro com o alheio a recordação [*Erinnerung*] funciona como um ponto deflagrador do pensamento. Por ora devemos sublinhar que o termo *Erinnerung*, em alemão, remete-nos para a interioridade [*Innere*] por meio da qual lembrar [*erinnern*] é trazer algo para dentro de si [Er-*innern*]. A associação feita pelo professor de Heidelberg entre a palavra interior e o pensamento leva o comentador Jean Grondin a relacionar a doutrina agostiniana da interioridade da palavra à universalidade da postura hermenêutica, pautada pela concepção de que o ser que pode ser compreendido é linguagem. Em um artigo publicado em 1990 sobre a universalização da hermenêutica na obra de Hans-Georg Gadamer, Grondin defende que « L'universalisation de l'herméneutique signifie d'abord un dépassement de l'horizon méthodologique d'une herméneutique limitée à la problematique des sciences humaines. (...) Comprendre veut donc dire remonter de ce qui est dit à ce dialogue, en termes classiques ou augustiniens, remonter du verbe extérieur, propositionnel, au verbe intérieur, c'est-à-dire au dialogue avec soi-même, qui constitue notre finitude. »[233] Frente à impossibilidade de que a linguagem possa dar conta da tarefa de externar as reflexões internas, Grondin reconhece que as meditações de Santo Agostinho (354-430) exercem alguma atração sobre a hermenêutica por se ocupar do abismo entre o verbo interior e o verbo exterior, tradução ineficaz do primeiro. O artigo segue ao apontar que « La dimension universelle qui intéresse Gadamer n'est pas à chercher dans l'universalité du langage qui a été dit, mais ce que l'on pourrait surnommer avec Augustin l'universalité du *logos* intérieur. (...) Le verbe extérieur, comme le savait déjà Platon, risque d'être perverti s'il est coupé du verbe intérieur qui l'anime. Gadamer peut donc écrire: 'Ce qui est dit

---

231 GW 1, 426: „Das innere Wort, indem es das Denken ausdrückt, bildet also gleichsam die Endlichkeit unseres diskursiven Verstandes ab. Weil unser Verstand das, was er weiß, nicht in Einem denkenden Blick umfaßt, muß er jeweils das, was er denkt, erst aus sich herausführen und wie in einer inneren Selbstaussprache vor sich selber hinstellen. In diesem Sinne ist alles Denken ein Sichsagen."

232 GW 1, 427: „(...) aber mit der Lehre vom inneren Wort nichts weiter gemeint ist als die Diskursivität des menschlichen Denkens und Sprechens (...)."

233 Jean Grondin. « L'Universalisation de l'hermenéutique chez Hans-Georg Gadamer », in: *Archives de Philosophie.* Tome 53, Cahier 4, Octobre-Décembre 1990. p.531-545. Citação referente à página 531.

n'est jamais tout. C'est seulement le non-dit qui constitue le mot comme tel, c'est-à-dire le mot qui peut nous atteindre' [GW 2, 504]. C'est cet enracinement du langage dans le dialogue qu'est notre finitude qui fonde l'universalité philosophique de l'herméneutique. »[234] A leitura que Grondin desenvolve sobre essa particularidade da hermenêutica de Gadamer merece especial atenção da nossa parte, já que nos encaminha para uma apresentação mais precisa do problema da linguagem nos termos aporéticos com os quais temos trabalhado. Por isso, devemos nos deter um pouco mais no desenvolvimento da análise do comentador.

Sabemos que esse encaminhamento de leitura da hermenêutica gadameriana é devedor de uma conversa que o professor canadense manteve com o filósofo. Em um outro texto em que encontramos o relato de tal conversa, perguntava-se Grondin se "The universal claim of hermeneutics is to be found in the 'inner word,' which Augustine discussed and to which Gadamer had devoted a little-notice chapter of his magnum opus?" E logo nos relata: "Somewhat nonplussed, I asked him to elaborate on what he meant. 'This universality,' he [Gadamer] continued, 'consists in inner speech, in that one cannot say everything. One cannot express everything that one has in mind, the logos endialethos. That is something I learned from Augustine's *De trinitate*. This experience is universal: the actus signatus is never completely covered by the actus exercitus."[235] Com isso, já podemos dar um primeiro passo a partir das constatações do comentador e sustentar que a idéia de finitude humana presente nos escritos de Gadamer se associa à incompletude da linguagem e à ineficácia da tradução do *verbum interius*, da qual também não diverge o percurso auto-reflexivo a partir da retomada gadameriana da idéia de *Bildung*.[236] Em um outro artigo, que dista apenas dois anos da publicação do primeiro, conclui Grondin que "Nevertheless, I would still like to argue that the notion of an 'inner word' is what hermeneutics justifiably aims at when it seeks to understand. This inner word is not so much 'beyond' language, in a sort of 'stratospheric representational sphere,' it is rather 'in' language itself, in what is said or conveyed 'with' language"[237], de forma que agora voltamos aos mesmos termos aporéticos com os quais apresentávamos o problema da linguagem. De todo modo, Grondin prefere vincular as origens do caminho hermenêutico rumo à universalidade ao contexto da relação entre as reflexões de Gadamer e Santo Agostinho, tal como vemos agora já em um outro texto publicado em 1994 em uma coletânea

---

[234] Idem, p.543-44.

[235] Jean Grondin. *Introduction to philosophical hermeneutics*. p.xiv.

[236] Sobre a associação entre *Bildung* e auto-reflexão, remetemos o leitor para a quinta seção da primeira parte do nosso estudo.

[237] Jean Grondin. "The task of hermeneutic in ancient philosophy" [1992], in: Jean Grondin. *Sources of Hermeneutics*. p.31.

alemã, onde podemos encontrar uma reunião de escritos que se ocupam do problema da instauração do sentido na hermenêutica. Nesse artigo, acompanhamos o professor canadense assegurar ao leitor que "Hermeneutics, therefore, sanctions a sentence like 'Being that can be understood is language.' However, the weight here should be placed on the 'can.' For understanding, which itself is always linguistically formed and issues from language, must always attempt to invoke the whole content of language in order to approach Being, which it helps to bring to expression. The essential *linguisticality* of understanding manifests itself less in our linguistic utterances than in our search for language, in our attempts to express and even 'press out' that which we struggle with on our souls. It is less important for the hermeneutical aspect of understanding that it results from language, which would be a banality, than that it lives from the never-ending process of the searching for words for what can never be entirely said or comprehended. For this process – and the corresponding invocation of the inner word – grounds the universality of hermeneutics."[238] No entanto, vejamos que em nota a um texto preparado para a importante coletânea sobre os caminhos da hermenêutica que sai editada na Alemanha em 2000, por ocasião da celebração do centenário de nascimento do professor emérito de Heidelberg, o mesmo comentador volta ao tema da passagem de *Verdade e Método* pelas reflexões de Platão e Santo Agostinho, quando tem a oportunidade de reconhecer que talvez tenha levado muito adiante o significado do *verbum interius* para a obra de Gadamer, muito embora não necessariamente para a hermenêutica.[239] A aporia da linguagem desafia a leitura de Grondin sobre a solução de Gadamer para a perspectiva universalizante de sua teoria hermenêutica. Tal como na aporia, não há solução definitiva para o problema, que ganha mais espaço a cada volta do movimento imperfeitamente circular da compreensão mediada pela linguagem. Portanto, não é exatamente a busca pela possibilidade de se atingir o *verbum interius* que norteia o caminho da compreensão, mas antes o esforço de Gadamer incide em apontar a dimensão *humana* da atitude compreensiva, que se alimenta do descompasso entre a palavra interior do pensamento e sua exteriorização pela fala, e não fica à espera do olhar plurividente da divindade que não filosofa. A ênfase da leitura da passagem do texto de Gadamer deve recair, portanto, menos sobre a associação direta com a evidência teológica dos textos da

---

[238] Jean Grondin. "Gadamer and Augustine: on the origins of the hermeneutical claim to universality" [1994], in: Jean Grondin. *Sources of Hermeneutics*. p.109-10.

[239] Cf.: Jean Grondin. „Unterwegs zur Rhetorik. Gadamers Schritt von Platon zu Augustin in ‚Wahrheit und Methode'", in: Günter Figal, Jean Grondin & Dennis J. Schmidt (Hrsg). *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. p.212n11.

tradição, e mais na sua revisão acrescida do movimento inconcluso de determinação finita do trabalho infinito da compreensão.

Mas voltemos ao ponto em que percebíamos no texto de Gadamer que todo esse processo é de natureza verbal. Na leitura dos comentadores[240] da frase sintética da terceira parte

---

[240] A tese central da terceira parte de *Verdade e Método* recebe interpretações diversas de praticamente todos os comentadores da obra. Já tivemos a oportunidade de apresentar os comentários precisos de Féher, além de indicarmos o caminho fértil da leitura de Grondin. Para além da postura desses dois importantes comentadores, vale a pena ainda mencionar o posicionamento de Lawrence Schmidt, que adota uma leitura semelhante àquela que aqui apresentamos, no sentido de que a parte central da frase de Gadamer deve ser entendida como um aposto restritivo. Nas palavras de Schmidt, "In the third part of *Truth and Method* Gadamer develops language as the horizon for a hermeneutic ontology. His central claim concerning the universality of hermeneutics is '*Being that can be understood is language*' (GW 1, 478). This phrase is restrictive so that Gadamer does not mean that all being is language. The emphasis is to be placed on 'can.' What can be understood about being is already in language. In the 1996 dialogue with Jean Grondin, Gadamer says his universal claim means: 'Being that can be experienced and understood means: Being speaks'." [Lawrence K. Schmidt. "Participation and Ritual: Dewey and Gadamer on Language", in: Lawrence K. Schmidt (ed). *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics.* p.135]. Ainda é válido informar ao leitor do comentário acurado de Richard Palmer, sobre a passagem citada da terceira parte de *Verdade e Método*, que nos conduz à idéia de que "Gadamer reaffirms that his purpose has been to overcome the abstraction at the heart of natural scientific investigation that ignores 'the fundamental relation to the world that is given in the linguistic nature of our experience' in favor of a relation to nature that seeks to dominate it (479-80)." [Cf.: Richard E. Palmer. "Ritual, rightness, and truth in two late works of Hans-Georg Gadamer", in: Lewis Edwin Hahn (ed). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer.* p.538]. Mal precisamos esclarecer ao leitor que estamos de pleno acordo com a proposta de Palmer, já que um dos pontos fundamentais da nossa leitura da hermenêutica gadameriana consiste justamente em mostrar que o ser que fala nos remete ao *logos* aristotélico, ao qual não se pode associar a lógica da *ratio* instrumental. Por fim, gostaríamos ainda de fazer referência ao trabalho do estudioso alemão Hans Herbert Kögler, que nos introduz, em um balanço competente, a três possibilidades de leitura da sentença de Gadamer. Na primeira delas, ressalta-se a via epistemológica kantiana, segundo a qual "(...) what is understandable or intelligible *for us* is accessible in no other way than through language, that is, is to be made explicit only in and through language." É bem verdade que a nossa leitura da terceira parte de *Verdade e Método* resvala, de algum modo, nessa proposta. No entanto, divergimos da alternativa estritamente kantiana ao observar que o que está em jogo na teoria hermenêutica é a *compreensão ontológica da existência.* Não se trata, portanto, de uma leitura exclusivamente epistemológica. Mas a peculiaridade da proposta filosófica gadameriana é, a partir do momento em que sublinha a centralidade do *logos*, associar o movimento instituinte do pensamento à singularidade da presença humana no mundo. Kögler ainda nos lembra que "a *Platonist-realist* interpretation seems to emerge, according to which the structure of the existing object, or entity, must itself be linguistically determined." Tendo por base a idéia de que o núcleo da existência se reconhece pelo vigor do percurso rumo à compreensão de si, a alternativa platônico-realista não pode igualmente ser inteiramente descartada, já que é a partir da natureza da situação dialógica posta à fala por meio da linguagem que Gadamer localiza a força universal de sua hermenêutica. Ainda Kögler complementa uma terceira alternativa, à qual se filia: "Ultimately, a *Hegelian-idealist* interpretation will prove to be the most appropriate philosophical framework. We will see that Gadamer's linguistic ontology amounts to a linguistic-historical shift in the dialectical philosophy of spirit, whereby the conceptual role of 'spirit' is now to be taken over by 'language'." [Hans Herbert Kögler. *The Power of Dialogue. Critical hermeneutics after Gadamer and Foucault.* Translated by Paul Hendrickson. Cambridge: The MIT Press, 1999. p.60]. Essa alternativa, no entanto, como no caso das outras duas, também não nos parece ser suficiente para dar conta da proposta de *Verdade e Método.* Não se trata, tal como parece insinuar Kögler, de uma superação do 'espírito' pela 'linguagem', mas o que se põe em curso é *a compreensão, na dialética de pergunta*

de *Verdade e Método*, localizamos alguns bons encaminhamentos que nos fazem cientes de um perigoso descaminho: aquele que procura ler na afirmação da terceira parte da obra de 1960 a defesa fácil de que tudo seria linguagem. Ora, tal perspectiva vai de encontro ao que temos formulado até aqui, sobretudo se lembrarmos, como o leitor poderá encontrar na parte final do nosso estudo, que em Gadamer o problema da concretude imanente da existência se coloca inclusive nas reflexões sobre a multiplicidade de fontes necessárias ao trabalho da história, para o qual a resistência dos restos é marca nítida da força da presença pretérita. Todavia, alguns comentadores já apontam hoje caminhos férteis advindos dessa questão da linguagem.[241] O mais bem elaborado desses encaminhamentos, na nossa opinião, é mais uma vez aquele traçado por Jean Grondin, que chega a inverter a sentença gadameriana para deixar mais claro o seu sentido no interior da construção da *magnum opus*. Diz-nos Grondin que "Gadamer's thesis is perhaps even clearer in this negative form: the being which cannot be understood is that which is not language."[242] A sentença vista em sua forma invertida evidencia um problema crucial: a inegável presença da linguagem no ato da compreensão. No entanto, devemos ir além desse passo dado pelo comentador, de modo que já podemos antever, de acordo com o que temos trabalhado até aqui, como que também nessa formulação condensada de *Verdade e Método* o problema da história se constitui como seu eixo central, já que no pensamento de Gadamer tanto o ser quanto a linguagem se associam às marcas da finitude.[243] O fato de que o ser que

---

e resposta, do sentido da experiência das condições de vida que conferem atualidade ao acontecer. Ainda devemos apontar na obra de Kögler um outro aspecto importante para a nossa discussão. Segundo o comentador, "There cannot be an object that could be or remain prelinguistic – a thing-in-itself over against language – because this would not exist for us as being. In order to exist, an object must exist linguistically; hence, being qua being is language: 'being that can be understood is language' (*TM* 474)." [Idem, p.66]. Quanto aos desdobramentos desta assertiva, remetemos o leitor à última parte do nosso estudo.

241 Veja-se sobretudo Wachterhauser e Grondin. Segundo Wachterhauser, "As a medium, language should not be understood as a straightjacket, but it is an intersubjective fabric of semantic relations that both makes possible and limits understanding. It is in this sense that Gadamer claims that 'being that can de understood is language'." [Brice R. Wachterhauser. "Introduction. History and Language in Understanding", in: Brice R. Wachterhauser. *Hermeneutics and Modern Philosophy.* New York: State University of New York Press, 1986. p.31]. Para Grondin, veja-se sobretudo: Jean Grondin. "Gadamer and Augustine: on the origins of the hermeneutical claim to universality" [1994], in: Jean Grondin. *Sources of Hermeneutics.* p.109-10 *et passim.*

242 Jean Grondin. *The Philosophy of Gadamer.* Montreal: McGill-Queen's University Press, 2003. p.128.

243 Diz-nos Gadamer que [GW 2, 334] "So war ich meinerseits bemüht, die Grenze nicht zu vergessen, die in aller hermeneutischen Erfahrung von Sinn impliziert ist. Wenn ich den Satz schrieb: 'Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache', so lag darin, daß das, was ist, nie ganz verstanden werden kann." Acompanhando a tradução brasileira, temos: "De minha parte, procurei não esquecer o limite implícito em toda experiência hermenêutica do sentido. Ao escrever que 'o ser que pode ser compreendido é linguagem', essa frase dava a entender que o que é nunca pode ser inteiramente compreendido." [VMII, 386]. Ou ainda: " 'Quando eu [Gadamer] escrevia: 'O ser acessível à compreensão é linguagem', importava ver, nessa fórmula, que o que é não pode jamais ser compreendido em sua totalidade. Em tudo o que uma linguagem desencadeia consigo mesma, ela remete sempre para além do enunciado como tal'. [*Revue internationale de philosophie*, n.151, p.333-

pode ser compreendido é linguagem denota a historicidade e a finitude tanto do ser que compreende, quanto da própria compreensão possível da herança de um mundo cujos restos sinalizam o vigor dos atos e dos efeitos da história. A linguagem, que aparece no pensamento gadameriano como operadora da síntese entre passado e presente[244], não deixa de abrigar, tal como um dia expressou o poeta, "o largo armazém do factível / onde a realidade é maior do que a realidade."[245] Nesse jogo de realidades que se expande com as possibilidades do factível, ficamos com a incompletude: eis que estamos novamente às voltas com as marcas do que nos é irrevogavelmente finito. "Na linguagem, no caráter próprio que ela imprime em nossa experiência de mundo, encontra-se a mediação entre finito e infinito, adequada a nós, como seres finitos."[246] [VMII, 93-94]. Ao lembrarmos da formulação heideggeriana de acordo com a qual a linguagem é o lugar habitado pelo *ser*, vejamos que para o aluno "(...) estamos tão habituados [*Hause*] e inseridos na linguagem como estamos no mundo."[247] [VMII, 177]. A compreensão não dá conta da totalidade da existência, que por sua vez não é ato puro de linguagem: *Individuum est ineffabile.* Aqui a hermenêutica nos deixa à mostra mais um princípio paradoxal: por um lado, almeja compreender a si, a singularidade da existência; por outro, a busca pela compreensão totalizada – ainda que da singularidade – gesta, em si, a aporia da

---

334, *apud*: Ernildo Stein. "Compreender em vez de fundamentar – a hermenêutica filosófica de Gadamer", in: *Veritas*. Vol.47. n.1. Porto Alegre, Março de 2002. p.101-02]. Sobre essa idéia, afirma o próprio Gadamer: " 'To this extent language is the real mark of our finitude'." [Gadamer *apud*: Brice R. Wachterhauser. "Introduction. History and Language in Understanding", in: Brice R. Wachterhauser. *Hermeneutics and Modern Philosophy*. p.57n]. Nesse mesmo sentido, veja-se também em Grondin: "The notion of *Sprachlichkeit* designates rather the linguistic virtuality, the search for meaning, and the need of that which seeks to be understood to become language. What is universal in hermeneutics is not merely the linguistic character of our comprehension, because very often we are not fully able to say what we believe we understand. It is rather the search for language which is universal and this search is a never-ending one. It would only cease when we would stop to be a dialogue with and for ourselves; that is, when we would no longer be there. / The original hermeneutical experience is therefore less that of language than that of the *limits* of language. It is because language never succeeds in exhausting everything that wants to be said and understood that our understanding always remains in a permanent quest of language. The constitutive insatisfaction of *Sprachlichkeit* corresponds to what Gadamer names the 'speculative' structure of language, which is studied in the second to the last chapter of *Truth and Method*, the chapter which prepares for the universalization of the hermeneutic experience at the end of the book." [Jean Grondin. "The Hermeneutical Intelligence of Language", in: Jean Grondin. *Sources of Hermeneutics*. p.150].

244 Já afirmava Gadamer, em um texto datado de 1957 [GW 2, 56]: "Ich glaube, daß die Sprache die ständige Systhesis zwischen Vergangenheitshorizont und Gegenwartshorizont leistet." De acordo com a tradução para a língua portuguesa, podemos ler [VMII, 71]: "Creio que a linguagem desempenha a função de uma síntese constante entre o horizonte do passado e o do presente."

245 Carlos Drummond de Andrade. "F", *Lição de Coisas*, in: Carlos Drummond de Andrade. *Poesia Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2003. p.503.

246 GW 2, 76: "In der Sprache, in der Sprachlichkeit unserer Welterfahrung, liegt die Vermittlung von Endlichem und Unendlichem, die uns als endlichen Wesen angemessen ist."

247 GW 2, 149: "(...) sind wir immer schon in der Sprache ebenso zu Hause wie in der Welt."

tarefa do pensamento, pois a compreensão só ocorre por essa via lingüística necessariamente incompleta e irrevogavelmente inabarcável em seus silêncios. E a atualização da compreensão se realiza em função das possibilidades sempre abertas deixadas pela disposição intrínseca à própria linguagem, já que a totalização compreensiva é antípoda do movimento impulsionador da existência.

V. Universalidade e trabalho prévio do pensamento

O projeto de universalidade da hermenêutica filosófica gadameriana começa a se delinear a partir do momento em que pelo caminho da "análise do fenômeno hermenêutico damos de cara com a função universal do caráter de linguagem (*Sprachlichkeit*). Na medida em que o fenômeno hermenêutico se revela em seu próprio caráter de linguagem, possui por si mesmo um significado universal absoluto [simplesmente um significado universal]. Compreender e interpretar se subordinam de uma maneira específica à tradição da linguagem. Mas, ao mesmo tempo, ultrapassam essa subordinação, não somente porque todas as criações culturais da humanidade, mesmo as que não pertencem ao âmbito da linguagem, querem ser entendidas desse modo, mas pela razão muito mais fundamental de que tudo o que é compreensível precisa tornar-se acessível à compreensão e à interpretação."[248] [VM, 523]. Tendo por base essa passagem extraída de *Verdade e Método*, não nos referimos apenas ao fato de que a perspectiva universalizante surge, ao longo do desenvolvimento da teoria hermenêutica, com as reflexões de Schleiermacher – tal como já tivemos a oportunidade de mencionar na primeira parte do nosso estudo –, em detrimento do procedimento interpretativo que se valia do uso dosado de regras. Ao articular o processo de desalienação do estranho e de ressignificação dos juízos prévios no jogo dialético de pergunta e resposta, é a própria reflexão hermenêutica que ganha uma dimensão universal. A linguagem é a marca do projeto gadameriano de universalidade como um meio que possibilita a articulação do pensamento, ao mesmo tempo em que o condiciona. Também aqui, a experiência universal fundamental é a incompletude insolúvel do

[248] GW 1, 408: „Wir sind auf die universale Funktion der Sprachlichkeit auf dem Wege unserer Analyse des hermeneutischen Phänomens gestoßen. Indem sich das hermeneutische Phänomen in seiner Sprachlichkeit enthüllt, besitzt es selber eine schlechthin universale Bedeutung. Verstehen und Interpretieren sind in spezifischer Weise der sprachlichen Überlieferung zugeordnet. Aber sie überschreiten zugleich diese Zuordnung nicht nur, sofern alle, auch die nichtsprachlichen Kulturschöpfungen der Menschheit, so verstanden werden wollen, sondern noch weit grundsätzlicher, da alles Verständliche überhaupt dem Verstehen und der Interpretation zugänglich sein muß."

conhecimento de si, tanto que em seus comentários metacríticos à *Verdade e Método* Gadamer começa a rever a centralidade que o caráter quase que exclusivamente textual – o *ser-para-o-texto* [*Sein zum Text*] – assumia nas reflexões sobre a linguagem que integram a terceira parte de sua obra. E afirma: "Mas o fenômeno universal da estrutura de linguagem humana desenvolve-se também em outras dimensões"[249] [VMII, 271], no sentido de compreender o texto como o *liber naturae*, como a totalidade dos aspectos abarcáveis na experiência humana pela linguagem que, por sua vez, confere forma à sociabilidade. "Também da parte da compreensão, portanto, a universalidade da estrutura da linguagem humana mostra-se como um elemento ilimitado que sustenta tudo, não somente a cultura transmitida pela linguagem, mas simplesmente tudo, porque tudo é assumido pela compreensibilidade na qual nos relacionamos uns com os outros."[250] [VMII, 276]. Essa compreensibilidade pressuposta pela hermenêutica na relação com o outro é dada no encontro dialógico, no acordo conformado pela linguagem. Tanto é que "O problema hermenêutico possui um alcance tão universal e fundamental para toda experiência inter-humana da história e da atualidade, porque se pode experimentar um sentido também onde este não se dá intencionalmente."[251] [VMII, 282]. Voltamos ao fato de que a compreensão da história, como já sabemos, não pode se restringir ao critério da intencionalidade autoral.

É certo que Gadamer reconhece posteriormente, tal como exposto na terceira parte de *Verdade e Método*, que o aspecto universal da tarefa hermenêutica aparece de forma esquemática e unilateral [GW 2, 242]. No entanto, se a revisão que o filósofo faz da idéia aristotélica do homem pautada pela capacidade de operar o *logos*, esta marca associada ao enfrentamento do mundo pela compreensão configura o projeto de universalidade da teoria hermenêutica. Para nosso autor, "A universalidade do ponto de vista hermenêutico é uma universalidade abrangente" que, como tal, distancia-se de qualquer prerrogativa transcendente. "Se eu formulei uma vez: *o ser que pode ser compreendido é linguagem*, não se tratava de uma tese metafísica, mas sim

---

[249] GW 2, 233: „Indessen, das universale Phänomen der menschlichen Sprachlichkeit entfaltet sich auch in anderen Dimensionen."

[250] GW 2, 237: „Auch von der Seite des Verstehens her zeigt sich also die Universalität der menschlichen Sprachlichkeit als ein in sich grenzenloses Element, das alles trägt, nicht nur die durch Sprache überlieferte Kultur, sondern schlechthin alles, weil alles in die Verständlichkeit hereingeholt wird, in der wir uns miteinander bewegen."

[251] GW 2, 242: „Ist doch das hermeneutische Problem nur deshalb so universal und für alle zwischenmenschliche Erfahrung der Geschichte wie der Gegenwart grundlegend, weil auch dort Sinn erfahren werden kann, wo er nicht als intendierter vollzogen wird."

descrevia, do centro da compreensão, a ilimitada amplitude de seu entorno."[252] A bem da verdade, no jogo dialógico que a hermenêutica estabelece, a universalidade da linguagem encontra-se diretamente relacionada à universalidade do ouvir [*hören*] daquele que pertence [*zugehören*] ao mundo cujo sentido se articula para além da apreensão ideal das totalidades. "É evidente que não somente a razão [*Vernunft*] pode reclamar uma universalidade para si, mas também a linguagem [*Sprache*], ou seja, a lingüisticidade dos homens. Em ambos os casos, não se deve confundir universalidade com totalidade"[253], esclarece Gadamer. Logo, a tarefa da hermenêutica é trilhar o caminho tortuoso da compreensão, e não definir com precisão o sentido da totalidade. De modo que somente agora podemos prosseguir com a nossa leitura do texto que se volta para a fenomenologia do ritual e da linguagem [*Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache*, 1992]: "A linguagem é um universal e não é de forma alguma uma totalidade pronta, completa. Justamente nessa universalidade comum anuncia-se a proximidade entre lingüisticidade e razão [*Sprachlichkeit und Vernunft*]. Logo, deve-se pensar nos termos do conceito de razão a abertura igualmente inesgotável [*unabschließbare Offenheit*], tal como ela se encontra no conceito de linguagem e de lingüisticidade. Compreende-se a partir desse ponto por que, em relação à finitude do *Dasein*, o significado central da linguagem tornou-se determinante para o pensamento no nosso século."[254] O texto caminha para reforçar a idéia de que "A linguagem é precisamente um sistema vivo."[255] Não se trata, portanto, do desenvolvimento falacioso de uma língua universal, mas sim da universalidade da linguagem – aqui compreendida em sentido amplo, em que os gestos, por exemplo, estão contemplados – como *medium* necessário da compreensão. A proximidade anunciada entre lingüisticidade e razão nos encaminha para a idéia do *logos*, com a qual também se marca a potencialidade nunca totalizável na finitude. "É sempre preciso pensar em uma linguagem [*Sprache*] – mesmo quando não se trata da mesma língua [*Sprache*] na qual se pensa. A hermenêutica não pode se afastar da pretensão à universalidade, já que a linguagem como lingüisticidade constitui um patrimônio humano, que

---

[252] GW 8, 7: „Die Universalität des hermeneutischen Gesichtspunktes ist eine umfassende. Wenn ich einmal formuliert habe: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*, so ist das gewiß keine metaphysische These, sondern beschreibt von der Mitte des Verstehens aus die unbeschränkte Weite seines Umblicks."

[253] GW 8, 401: „Es leuchtet ein, daß nicht nur die Vernunft für sich Universalität in Anspruch nehmen kann, sondern ebenso die Sprache, das heißt die Sprachlichkeit des Menschen. In beider Hinsicht darf man gewißlich nicht Universalität mit Totalität verwechseln."

[254] GW 8, 402: „Sprache ist ein Uni-versale und keineswegs ein abgeschlossenes Ganzes. Gerade in dieser gemeinsamen Universalität meldet sich aber die Nähe von Sprachlichkeit und Vernunft. So muß im Begriff der Vernunft die gleiche unabschließbare Offenheit gedacht werden, wie sie im Begriff der Sprache und der Sprachlichkeit liegt. Man wird von hier aus verstehen, daß im Blick auf die Endlichkeit des Daseins gerade auch die zentrale Bedeutung der Sprache für das Denken unseres Jahrhunderts bestimmend geworden ist."

[255] GW 8, 433: „Sprache ist eben ein lebendiges System (...)."

se encontra ligado de forma indissolúvel à razão [*Vernunft*]. Aqui se repete o que Aristóteles já enfatizou uma vez."[256]

A expressão que se encaminha para o encontro com o outro assume, na tentativa de compreensão posta em diálogo, a forma lingüística. Daí o necessário pensar em linguagem, no sentido de que o confronto com a outridade que põe em dispersão a alienação – e por meio do qual se assume a responsabilidade no enfrentamento do estranho – é devedor da compreensão que desestabiliza as fronteiras das experiências do mundo. Portanto, não é de espantar que esta última passagem tenha sido extraída de um texto de Gadamer escrito ao final de sua vida e que leva o título de *Pensar com a linguagem* [*Mit der Sprache denken*, 1990]. É por isso que a experiência humana do mundo é determinada pelo fenômeno hermenêutico universal da lingüisticidade da compreensão, já que o projeto do ser-no-mundo passa pela compreensão necessária de si, de tal modo que a ontologia hermenêutica gadameriana se confirma como um caminho aberto à desalienação, à responsabilidade ética, à historicidade da existência finita. Daí podermos afirmar que a busca pelo sentido dos vestígios humanos é a ação que unifica o conhecimento do que se abriga sob o mesmo teto do humanismo, em que a linguagem surge como fio condutor da compreensão e, por extensão, como a forma da articulação temporal da herança humanista. Este é o motivo pelo qual a universalidade proposta pela hermenêutica gadameriana condensa-se na linguagem, a partir do momento em que ela encerra o meio de compreensão do outro, a forma de interpretação do confronto com o qual o domínio duplo do *logos* humano – entre racionalidade e linguagem – reitera a temporalidade da presença humana no mundo. É no insuficiente espaço lingüístico que o pensamento se consubstancia. Tanto que, já no texto da introdução, datada de 1975, aos escritos das famosas conferências de Louvain (1958) que nos oferecem um esboço da redação de *Verdade e Método*, Gadamer informa a seus leitores: "Em *Verdade e método*, tentei mostrar com mais precisão como esse processo de confronto permite que o novo venha à luz pela mediação do antigo, constituindo assim um processo de comunicação cuja estrutura corresponde ao modelo do diálogo. É a partir daí que tomo a pretensão da hermenêutica à universalidade. Ela não significa nada menos do que isso: a linguagem forma a base de tudo o que constitui o homem e a sociedade." [PCH, 14]. O jogo pressuposto de finitude da existência e infinitude da compreensão sustenta a universalidade do

[256] GW 10, 352: „Man muß immer in einer Sprache denken – auch wenn es nicht immer die gleiche Sprache sein muß, in der man denkt. Dem Anspruch auf Universalität kann die Hermeneutik nicht ausweichen, weil Sprache als Sprachlichkeit ein menschliches Vermögen darstellt, das mit Vernunft überhaupt unlöslich verbunden ist. Es wiederholt sich hier gleichsam, was Aristoteles einmal betonte."

problema hermenêutico, de acordo com o qual a superação parcial da singularidade da valência do sentido há de conviver com a inesgotabilidade do movimento compreensivo.

Mas essa é forma constituinte do círculo hermenêutico da compreensão. A palavra realiza o conhecimento, de tal forma que seu sentido "(...) não pode ser separado do acontecer desse anúncio. *O caráter de acontecer faz parte, antes, do próprio sentido.*"[257] [VM, 551]. Para ganhar tônus, a palavra dirige-se ao outro e só existe nesse diálogo com o outro em que se destitui o isolamento artificial do verbo, no sentido da configuração vivaz do jogo dialético de pergunta e resposta. Não há possibilidade de edificação neutralizada do sentido, que é pura condensação compreensiva das experiências que ganham vida *em relação*. Assim, também não pode haver transmissão [*überliefern*] da tradição [*Überlieferung*] destituída de sentido. A subjetividade é parcialmente impotente nesse processo em que a carga da efetuação da história se nos é entregue [*liefern*] por sobre [*über*] nós, por cima de nós.

Em *Von der Wahrheit des Wortes*, conferência proferida no Canadá, em 1971, Gadamer já sublinhava no título de sua fala que o plural da palavra [*Wort*] não é o conjunto engessado das palavras dicionarizadas [*Wörter*], mas a expressão, o dito, a fala [*Worte*] com a qual o filósofo opera a idéia possível de verdade [*Wahrheit*]. No decorrer da conferência, somos informados de que no caminho do pensamento a palavra se reveste de um sentido comum e traz implícita uma determinada forma de relação social.[258] Tanto como no caso da instituição do sentido, também a verdade surge como fruto possível da relação dialógica mediada historicamente. No refluxo incessante entre passado e futuro, "a palavra é a prévia [*Vorleistung*] do pensamento realizada diante de nós."[259] Aqui nos deparamos com uma das sentenças de maior poder condensador em toda a filosofia hermenêutica de Gadamer. Assim como a palavra é trabalho ou realização [*Leistung*] prévia [*Vor*] do pensamento que insiste em fazer vigorar os seus efeitos de sentido, também ela transcende, desse modo, as marcas da subjetividade, de tal forma que o isolamento da perspectiva subjetiva é, para o movimento histórico, um espelho deformante. Ao ultrapassar

---

257 GW 1, 431: „Der Sinn des Wortes ist vom Geschehen der Verkündigung nicht ablösbar. *Der Geschehenscharakter gehört vielmehr zum Sinne selbst.*"

258 O leitor pode conferir no texto da passagem a que fizemos referência tanto a singularidade semântica que o plural posto no título encerra quanto a reivindicação pelo reconhecimento da relação social incrustada na palavra, tal como apresentamos. Cf.: GW 8, 37: „Indessen, ‚das' Wort ist nicht nur das einzelne Wort, der Singular zu ‚den' Worten oder den Wörtern, die zusammen die Rede bilden. Vielmehr knüpft der Ausdruck an einen Sprachgebrauch an, wonach ‚das Wort' eine kollektive Bedeutung hat und eine gesellschaftliche Beziehung impliziert."

259 Hans-Georg Gadamer. *A atualidade do belo. A arte como jogo, símbolo e festa.* p.23. De acordo com o texto original, temos [GW 8, 103]: „Das Wort ist ja die Vorleistung des Denkens, die vor uns vollbracht worden ist."

o horizonte daquele que ouve, as palavras são sempre um desafio histórico, justamente por serem depositárias da articulação de sentido da tradição, de modo que elas mesmas só se cumprem no contexto social[260] de que são, ao mesmo tempo, portadoras. Assim como no caso da existência, não há 'palavras-em-si', e elas trazem, consigo, as camadas do tempo em que se sedimentam as formas expressivas das experiências de vida. Se, como já afirmamos, a ação do conhecer é historicamente possível apenas no encontro que acontece com o enfrentamento do alheio posto em situação dialógica, a palavra traduz a atualidade do acontecer.[261] Tanto que o diálogo em que a linguagem existe[262] impulsiona o movimento de pergunta e resposta em que a realização prévia do pensamento é julgada pelo vigor presente da constituição retemporalizada do sentido. Pensar com a linguagem, como já nos falava nosso autor, traz implícito o fato de que "as expressões [*Worte*] que empregamos na linguagem [*Sprache*] nos são tão familiares que nós, por assim dizer, estamos nas palavras, na fala [*Worte*]. Elas não são objetos. O emprego da

---

[260] Sobre esse aspecto da realização social da palavra, remetemos o leitor à seguinte passagem da obra reunida de Hans-Georg Gadamer [GW 8, 233]: „Die Worte ‚stehen' nicht in sich selber. Es ist erst der Lebenszusammenhang, der sie – gesprochen oder geschrieben – voll einlösbar werden läßt."

[261] GW 1, 423: „(...) das Wort ist reines Geschehen."

[262] A prescrição gadameriana de que a linguagem existe somente no diálogo nos remete aos argumentos da chamada segunda fase dos escritos do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951), algo reconhecido pelo próprio autor de *Verdade e Método*. É certo que tal aproximação requer um exame mais acurado da obra dos dois pensadores, tarefa que evidentemente o nosso breve estudo não consegue abarcar. De todo modo, deixamos o leitor se familiarizar com uma passagem extraída de um texto bastante importante do nosso autor, escrito em 1990, por meio da qual acompanhamos que [GW 8, 343-44] „Die Sprache ist Sprachgeschehen, ist Ereignis. Das Wort, das einem gesagt wird, ist nicht in begriflichen Symbolen darstellbar, auch wenn man das Gesagte als solches in mathematischer Form in Gleichungen darstellen kann. Das Wort ist vielmehr da als eines, das einen erreicht. Die Ausdrücke bei Wittgenstein sind ganz ähnlich. Er spricht von Sprachpragmatik. Das heißt, Sprache gehört in die Praxis, in das menschliche Miteinander und Zueinander. Die Hermeneutik sagt, Sprache gehört in das Gespräch, d. h., die Sprache ist überhaupt nur das, was sie ist, wenn sie Verständigungsversuche trägt, zu Austauscht, Rede und Gegenrede führt. Sie ist nicht Satz und Urteil, sondern ist nur, wenn sie Antwort und Frage ist. Dadurch hat sich die Grundorientierung, in der wir überhaupt Sprache heute in der Philosophie denken, gewandelt. Sie führt vom Monolog zum Dialog." Devemos aqui ressaltar que a linguagem, em Gadamer, tem o valor dialético da pergunta e não aquele de ordem estritamente proposicional. A tarefa gadameirana da *práxis*, portanto, não consiste em desvendar uma lógica, mas sim em pôr em diálogo os juízos 'subjetivos'. Ainda sobre a relação entre Gadamer e Wittgenstein, podemos sugerir como indicação de leitura o trabalho de Luiz Rohden, sobretudo o segundo e terceiro capítulos. [Cf.: Luiz Rohden. *Hermenêutica Filosófica. Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem*]. Nesse aspecto, a tese defendida por Rohden remete o leitor para a opinião de Reiner Wiehl, ex-aluno de Gadamer, de acordo com a qual "(...) a concepção e fundamentação de linguagem e, portanto, de sua hermenêutica, é frouxa demais e deveria ser completada com outros estudos sobre linguagem, como, por exemplo, do II Wittgenstein." [Cf.: Luiz Rohden. "Hermenêutica e linguagem", in: Custódio Luís Silva de Almeida, Hans-Georg Flickinger & Luiz Rohden. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. p.201]. Muito embora o trabalho do pesquisador brasileiro tenha sua importância, preferimos nos ocupar exclusivamente com o registro em que a perspectiva da linguagem surge nos textos de Gadamer, para que possamos daí extrair as conseqüências fundamentais para a compreensão do núcleo da historicidade da experiência, tal como ele aparece revigorado com a teoria hermenêutica gadameriana.

linguagem não é, de forma alguma, o uso de alguma coisa. Nós vivemos em uma língua [*Sprache*] como em um elemento, como os peixes vivem na água."[263] A linguagem, da qual não se desgarra a força humanamente ontológica do *logos*, surge como indispensável à vida humana ao se ver como a instância promotora da convivência entre as singularidades finitas. Já que Gadamer reforçava a distinção aristotélica da vida humana pela centralidade do *logos*, aqui vemos as dimensões que tal postura assume ao reconhecer, no núcleo existentivo da vida humana, a condição primordial da lingüisticidade com a significação da existência. Desse material se reveste a carga ontológica da hermenêutica, avessa aos usos objetificadores do estofo da experiência humana.

Ao refletir sobre a importância de seu percurso filosófico, aos 96 anos de idade, Gadamer assevera que "Só o modo nominalista de pensar, dos novos tempos, que considera todas palavras como instrumento, não mais percebe que, na verdade, são condições de vida que se configuram nas palavras. Além disto, pergunta e resposta nem sempre precisam ser palavras. Um olhar pode ser, também, uma pergunta, poder expressar uma resposta e um compreender."[264] Nesse rápido vislumbre retrospectivo, vemos o filósofo de Heidelberg se

---

[263] GW 10, 349: „Die Worte, die wir in der Sprache gebrauchen, sind uns so vertraut, daß wir sozusagen in den Worten darin sind. Sie werden nicht Gegenstand. Gebrauch der Sprache ist überhaupt kein Gebrauch von etwas. Wir leben in einer Sprache wie in einen Element, wie die Fische im Wasser."

[264] Entrevista de Hans-Georg Gadamer concedida a Jean Grondin. "Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história de efetivação". Tradução de Hans-Georg Flickinger e Muriel Maia-Flickinger, in: Custódio Luís Silva de Almeida, Hans-Georg Flickinger & Luiz Rohden. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. p.214. A transcrição original do diálogo em alemão encontra-se em uma coletânea organizada por Jean Grondin. Seguem as palavras de Gadamer: „Erst die nominalistische Denkweise der Neuzeit, die alle Worte als Werkzeug ansieht, erkennt nicht mehr, daß in Wahrheit sich in Worten Lebensverhältnisse gestalten. Frage und Antwort müssen überdies nicht immer Worte sein. Auch ein Blick kann eine Frage sein, und ein Blick kann eine Antwort und Verstehen ausdrücken." [Hans-Georg Gadamer. "Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte" [1996], in: Jean Grondin (Hrsg). *Gadamer-Lesebuch*. p.289]. O fato de que a tese de Gadamer se arma contra as prerrogativas do procedimento nominalista foi argutamente percebido por Richard Rorty. Por mais que nos afastemos da leitura pragmática de Rorty da perspectiva filosófica gadameriana expressa no texto de sua autoria, ainda assim achamos significativo indicar que o filósofo norte-americano defende que "A tese central do idealismo é que a verdade é determinada pela coerência em vez da correspondência à natureza intrínseca do objeto. Essa doutrina sugere, embora não imponha, a tese do nominalismo: que devemos substituir a noção de 'natureza intrínseca' pela de 'descrição identificadora'. Pois as noções de essência real e verdade-como-correspondência mantêm-se de pé ou vêm abaixo juntas. O lema de Gadamer nos fornece uma forma de varrer ambas do caminho. De fato, esse lema não é uma descoberta metafísica sobre a natureza do ser. É uma redescrição do processo que chamamos 'aumentar nossa compreensão'." [Richard Rorty. "A utopia de Gadamer". Tradução de José Marcos Macedo, in: *Folha de São Paulo*, 13 de fevereiro de 2000. *Mais!* Páginas 10 a 14]. O texto de Rorty foi extraído de uma coletânea publicada em homenagem ao centenário de Gadamer e que curiosamente recebeu o título: "O ser que pode ser compreendido é linguagem" [*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*]. Na edição da Suhrkamp, encontramos a mesma passagem: „Die Hauptthese des Idealismus besagt, Wahrheit

posicionar, mais uma vez, de forma contrária à tendência instrumentalizadora da modernidade, que reduz à passividade objetiva todos os seus insumos. São condições de vida que se configuram nas palavras. Palavras que não se vêem mais restritas à centralidade do *Sein zum Text* de *Verdade e Método*, mas que, ao longo dos anos em que Gadamer dialogava com seus alunos e opositores sobre a validade de suas idéias, ganharam também a condição de um gesto, de um singelo olhar. "A linguagem [*Sprache*] não é apenas uma linguagem verbal [*Wortsprache*]. Existe a linguagem dos olhos, a linguagem das mãos, o indicar e o nomear; tudo isso é linguagem e confirma que linguagem é sempre um com-o-outro [*Miteinander*]. Enunciados postos [*Worte*] são sempre respostas [*Antworten*], mesmo quando são perguntas. Logo, fala-se em um uso mais amplo de 'correspondências' [*Entsprechungen*], em que um responde ao outro. Deve-se ainda perguntar se as ações simbólicas, em última instância, não antecedem à articulação em linguagem verbal. Mas como se pode falar aqui de anterioridade e posterioridade, já que tudo é conversação [*Gespräch*]? / Evidentemente isso não deve ser apenas conversação com outras pessoas. Todo o pensamento ambiciona se tornar palavra, e é uma resposta à experiência."[265] E a experiência, como resposta, volta a ser uma pergunta para o pensamento. Nesse jogo dialético, as práticas sociais se introjetam na tessitura das palavras ao mesmo tempo em que estas, formas de acúmulo das condições pretéritas, moldam o sentido das mesmas práticas.[266] O sentido se atrela às potencialidades da linguagem. Tanto é que a

---

werde nicht durch Übereinstimmung mit der inneren Natur des Gegenstands bestimmt, sondern durch Kohärenz. Diese These impliziert die Hauptthese des Nominalismus zwar nicht, aber sie deutet doch auf sie hin, nämlich auf die These, man sollte den Begriff der ‚inneren Natur' durch den Begriff der ‚identifizierenden Beschreibung' ersetzen. Denn die Vorstellung von einem realen Wesen und die Vorstellung von der Wahrheit als Übereinstimmung stehen und fallen miteinander. Gadamers Devise gibt uns die Möglichkeit, beide Vorstellungen beiseite zu wischen. Denn diese Devise ist keine metaphysische Entdeckung über das Wesen des Seins, sondern eine Neubeschreibung des Vorgangs, den wir als ‚Steigerung unseres Verständnisses' bezeichnen." [Richard Rorty. „‚Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache'. Für Hans-Georg Gadamer zum 100. Geburtstag", in: *„Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache". Hommage an Hans-Georg Gadamer.* Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2001. p.36-37]. O aumento da nossa compreensão, de que nos fala Rorty, não diz respeito, tal como temos enfatizado, nem à operação de um procedimento descritivo, nem muito menos à busca da estabilidade das essências. Trata-se, na filosofia de Gadamer, de uma *atitude ontológica*, ao longo de cujo *percurso dialógico* é possível reconhecer *a tarefa inesgotável da articulação compreensiva do sentido da existência histórica.*

[265] GW 8, 407: „Sprache ist nicht nur Wortsprache. Es gibt die Sprache der Augen, die Sprache der Hände, Zeigen und Nennen, als das ist Sprache und bestätigt, daß Sprache stets im Miteinander ist. Worte sind immer Antworten, auch wenn sie Frage sind. So redet man in weiterer Anwendung von ‚Entsprechungen', in denen das eine dem anderen antwortet. Man muß sich sogar fragen, ob nicht symbolische Handlungen am Ende früher sind als die artikulierte Wortsprache. Aber kann man hier überhaupt von früher und später reden, wenn doch alles Gespräch ist? / Es muß offenbar nicht nur Gespräch mit anderen Personen sein. Alles Denken strebt ins Wort und ist Antwort auf Erfahrung."

[266] Essa determinação recíproca – expressa na obra de Gadamer – pode ser sentida igualmente nas reflexões do professor de ciência política da Universidade de Cambridge Quentin Skinner. Limitamo-nos aqui, por

decantação do tempo que se acomoda no repositório verbal põe-se à mostra na fala, e nos espaços vazios que a articulação significativa deixa para trás de si. Este é o motivo que justifica a ontologia gadameriana se pautar pelo dito e pelo não-dito. O jogo acústico das palavras, por meio das quais ganha expressão o trabalho prévio do pensamento que se põe em diálogo diante de nós, configura a compreensão das condições de vida que impulsionam o sentido da existência. E a densidade histórica nelas decantada nos leva para caminhos jamais outrora imaginados: eis a surpresa presente que modula a voltagem do pensamento; eis o espanto histórico que deflagra a compreensão do acontecer.

---

motivos evidentes, apenas a pontuar a proximidade. De acordo com Skinner, "The story of the merchant suggests two morals. One is that it must be a mistake to portray the relationship between our vocabulary and our social world as a purely external and contingent one. It is true that our social practices help to bestow meaning on our social vocabulary. But it is equally true that our social vocabulary helps to constitute the character of those practices. To see the role of our evaluative language in helping to legitimate social action is to see the point at which our social vocabulary and our social fabric mutually prop each other up." [Quentin Skinner. "Language and social change", in: James Tully (ed). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics.* Cambridge: Polity Press, 1988. p.132].

Terceira Parte

DO VIGOR EXTRATEXTUAL DA EXISTÊNCIA

"The past experience revived in the meaning
Is not the experience of one life only
But of many generations (...)."
[T. S. Eliot. "The Dry Salvages", *Four Quartets*]

I. Historicidade, história e pesquisa historiográfica

Já era uma lição conhecida de Heidegger a idéia de que não há épocas sem história, muito embora isso não nos leve diretamente à formulação mais restrita de que não possa haver épocas sem historiografia.[1] A distinção heideggeriana em forma de alerta abre espaço para que possamos começar a traçar uma aposta que nos parece ser indispensável: a forma da historicidade postulada pelo pensamento da ontologia hermenêutica não coincide necessariamente com a prática acadêmica de problematização histórica dos acontecimentos humanos, ainda que esta última dependa irrevogavelmente do movimento de percepção de si mesmo, tal como em curso na abertura exposta no projeto ontológico de efetuação da consciência histórica, e sem o qual a própria idéia de historicidade se esfacelaria com o avanço impiedoso do escoamento homogêneo do tempo.

A despeito do problema deflagrado pelo historismo, muitas vezes deixado de lado por se considerar que ali se postulava um certo grau de travamento da historicidade da existência pretérita com o deciframento totalizável dos documentos, algo que Heidegger localiza como distinto de suas preocupações com os contornos da temporalidade originária do *Dasein*, devemos aqui observar um outro percurso fundamental, tendo em vista o encaminhamento que

---

[1] Cf.: ST §76, 203: "Épocas sem historiografia não são, em si mesmas, sem história." SZ §76, 396: „Unhistorische Zeitalter sind als solche nicht auch schon ungeschichtlich."

propomos com a nossa leitura da obra gadameriana. É preciso investigar a concepção hermenêutica da história [*Historik*] e da tarefa do historiador [*Historiker*], para que em seguida seja sinalizado o vigor necessário da história [*Geschichte*] como aquilo que nos acontece [*geschehen*]. Distinção que, tal como defende de forma mais nítida a postura hermenêutica de Paul Ricoeur, já presumíamos dever ser complementar – ainda que se possa tomá-la como distinta – desde as linhas anteriores: "A história dos historiadores (*Historie*) pois, não faz senão elevar a um mais alto grau de consciência a vida mesma na história (*Geschichte*) (...)."[2] Esta elevação de grau corresponde, em termos gadamerianos, à compreensão da efetuação vibrante da atualidade do acontecer.

Mas ora, nesse mesmo registro em que se determina pelas bordas a tarefa da consciência histórica, sabemos que para Gadamer "(...) o conhecimento histórico não aspira tomar o fenômeno concreto como caso de uma regra geral. O caso individual não se limita a confirmar uma legalidade, a partir da qual, em sentido prático, se poderia fazer previsões. Seu ideal é, antes, compreender o próprio fenômeno na sua concreção singular e histórica. Por mais que a experiência geral possa operar aqui, o objetivo não é confirmar nem ampliar essas experiências gerais, para se chegar ao conhecimento de uma lei – por exemplo, como se desenvolvem os homens, os povos, os estados –, mas compreender como este povo, este estado é o que veio a ser; dito genericamente, como pode acontecer o que agora é assim."[3] [VM, 38-39]. A defesa da singularidade histórica, vale ressaltar, confirma-se como um dos pontos centrais da obra de Gadamer, tanto que podemos encontrá-la assim tracejada já nas páginas manuscritas[4] que constituem o primeiro esboço de *Verdade e Método*; páginas estas

---

[2] Paul Ricoeur. *Interpretação e Ideologias*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p.117.

[3] GW 1, 10: „(...) historische Erkenntnis erstrebt dennoch nicht, die konkrete Erscheinung als Fall einer allgemeinen Regel zu erfassen. Das Einzelne dient nicht einfach zur Bestätigung einer Gesetzmäßigkeit, von der aus in praktischer Umwendung Voraussagen möglich werden. Ihr Ideal ist vielmehr, die Erscheinung selber in ihrer einmaligen und geschichtlichen Konkretion zu verstehen. Dabei mag noch so viel allgemeine Erfahrungen wirksam werden: das Ziel ist nicht, diese allgemeinen Erfahrung zu bestätigen und zu erweitern, um zur Erkenntnis eines Gesetzes zu gelangen, etwa wie Menschen, Völker, Staaten überhaupt sich entwickeln, sondern zu verstehen, wie dieser Mensch, dieses Volk, dieser Staat ist, was er geworden ist – allgemein gesagt: wie es kommen konnte, daß es so ist."

[4] No texto do manuscrito de 1956 encontramos a passagem que posteriormente viria a aparecer na obra de 1960 de forma praticamente inalterada: „Sie [die historische Erkenntnis] will nicht erkennen, wie Menschen, Völker, Staaten überhaupt sich entwickeln, sondern wie dieser Mensch, dieses Volk, dieser Staat ist, was er geworden ist: wie es so kommen konnte, daß es so ist." O leitor pode consultar as primeiras páginas do texto manuscrito publicadas em: Hans-Georg Gadamer. „Wahrheit und Methode. Der Anfang der Urfassung. (ca. 1956)", in: *Dilthey-Jahrbuch*, 8, 1992-1993, 131-42. A passagem a que fizemos referência localiza-se na página 134. Devemos enfatizar que Gadamer faz um importante acréscimo ao texto do esboço para a publicação da primeira edição de *Verdade e Método*, qual seja, associar o reconhecimento da singularidade história à tarefa da compreensão [*zu verstehen*].

entregues pelo autor à Biblioteca da Universidade de Heidelberg por ocasião de seu octagésimo aniversário. Aqui já começa a ganhar vida um projeto de radicalização da consciência histórica pautado pelo próprio movimento histórico que o constitui: o conhecimento – tanto mais no caso do conhecimento histórico – deve se ver restrito à sua condição humana e, como tal, finita. Não pode aspirar às formulações de regras gerais, nem tampouco reivindicar uma prerrogativa atemporal da verdade. O que rege esse movimento é imanência do acontecer particular, e não o ideal de certeza com que se opera o resultado científico ora a partir da prerrogativa de onisciência e totalização divinas, ora a partir do constructo positivo das regras esquadrinháveis de matematização do mundo. Assim, a compreensão hermenêutica se dirige às experiências singulares ao mesmo tempo em que deixa os rastros, em seu percurso, de seu movimento circular, em que o caráter de experiência histórica converge para um pólo mais amplo de validação coletiva do sentido. O todo, ao invés de dominar a generalização abstrata dos acontecimentos históricos, integra-se à prerrogativa da parte, assume a volta necessária à singularidade finita na confirmação de seus juízos prévios. No que agora é assim, repercute a efetuação da história.

Mas tendo em vista que a hermenêutica de Gadamer põe em jogo a circularidade necessária do todo e do particular, vejamos já de partida que o conhecimento histórico possível, ainda que se dirija aos acontecimentos particulares, à singularidade das ações e dos comportamentos finitos do mundo, mesmo assim ele deve se submeter a um processo de confirmação, em um terreno culturalmente comum, da verdade ali gestada; processo este, como sabemos, mediado pela linguagem. Tanto é que segue o nosso autor ao sustentar, em uma importante passagem, que "O historiador é marcado pelo fato de querer compreender a totalidade dos nexos da história da humanidade. Para ele, todo texto individual não possui um valor próprio, servindo-lhe só como fonte [*Quelle*], ou seja, como material mediador [*vermittelndes Material*] para o conhecimento do contexto histórico, o mesmo que todas as ruínas mudas do passado."[5] [VM, 270]. É evidente que a crítica de Gadamer aqui se dirige ao ideal de história universal tal como suas leituras consideravam implícito à proposta de trabalho da escola histórica germânica do século XIX, que na visão do filósofo não deixava de partilhar, em certa medida, a busca pela apreensão totalizada dos nexos da história da humanidade. Mas o que nos interessa neste trecho de *Verdade e Método* é chamar a atenção do leitor para o modo como

[5] GW 1, 201: „Den Historiker macht es aus, daß er das Ganze des Zusammenhangs der Geschichte der Menschheit verstehen will. Jeder einzelne Text hat für ihn nicht einen Selbstwert, sondern dient ihm nur als Quelle, d. h. aber, nur als ein vermittelndes Material für die Erkenntnis des geschichtlichen Zusammenhangs, nicht anders als alle stummen Überreste der Vergangenheit."

Gadamer começa a desenvolver sua visão mais particular da tarefa do historiador. A expressão que particulariza esse primeiro esforço interpretativo é a presença das fontes [*Quellen*], o que já autoriza o nosso passo quando dizemos que é a postura hermenêutica adotada na atividade do historiador que se propõe a romper com o mutismo arruinado do passado. Nesse ponto da nossa discussão, vale lembrar de uma outra passagem com a qual já trabalhamos: "O que interessa ao historiador não é referir a realidade a conceitos, mas em toda parte alcançar um nível onde 'a vida pensa e o pensamento vive'."[6] [VM, 287].

Na vida dialógica do pensamento, precisamos ainda refinar uma aproximação sugerida por Gadamer entre a tarefa da pesquisa histórica e aquela que lhe era, em seu ofício, mais familiar: a filologia, tal como aprendera com o filólogo e arqueólogo Paul Friedländer (1882-1968), ainda nos tempos de Marburg e dos seminários do *Graeca*. Em *Wahrheit und Methode*, encontramos a idéia de que "Todavia, para o historiador cada texto se junta com outras fontes [*Quellen*] e testemunhos [*Zeugnissen*], formando a unidade de toda a tradição. A unidade do conjunto da tradição [*Überlieferung*] é seu verdadeiro objeto hermenêutico. Ele deve compreender essa unidade no mesmo sentido em que o filólogo compreende seu texto sob a unidade de sua intenção. Também ele precisa realizar uma tarefa de aplicação. Este é o ponto decisivo. A compreensão histórica se apresenta como uma espécie de filologia em grande escala."[7] [VM, 445]. Devemos atentar para o fato de que a unidade da tradição enfrentada pelo historiador, diferentemente daquela que cabe à perspectiva filológica, é composta de múltiplas fontes e testemunhos. No entanto, o que une a tarefa de ambas as leituras é o reconhecimento de que a *aplicação* é um procedimento necessário para a determinação presente do sentido. Aplicar, como já vimos, significa retirar a condição muda do texto, ouvir a sua fala no enfrentamento produtivo da distância temporal entre o momento de produção do texto e aquele em que o mesmo é lido no presente. Só que ainda aqui nesta passagem nos deparamos com mais uma peculiaridade que parece, por exclusão, se ver restrita à atividade da filologia, qual seja, o domínio da unidade intencional no procedimento fechado de leitura, em que o texto possui um valor próprio. É claro que, se ao menos para o historiador, o *corpus* da sua análise é diversificado, o preceito intencional, que guiava boa parte da hermenêutica tal como

---

[6] GW 1, 215: „Darauf gerade kommt es dem Historiker an, nicht Wirklichkeit auf Begriffe zu beziehen, sondern überall an den Punkt zu gelangen, wo ‚Leben denkt und Gedanke lebt'."

[7] GW 1, 345: „Für den Historiker tritt jedoch der einzelne Text mit anderen Quellen und Zeugnissen zur Einheit des Überlieferungsganzen zusammen. Die Einheit dieses Ganzen der Überlieferung ist sein wahrer hermeneutischer Gegenstand. Sie nun muß er im selben Sinne verstehen, wie der Philologie seinen Text in der Einheit seiner Meinung versteht. So muß auch er eine Applikationsaufgabe vollbringen. Das ist der entscheidende Punkt. Das historische Verstehen erweist sich als eine Art Philologie im Großen."

postulada à época da genialidade romântica, é destituído de sua importância central. O que passa a distinguir, em primeira instância, o leitor interessado na articulação interna de um texto escrito no passado da leitura empreendida pelo o historiador é que ao último interessa "(...) o conjunto da tradição histórica [*geschichtliche Überlieferung*] que ele deve mediar [*vermitteln*] com o presente de sua própria vida, se quiser compreendê-lo. Com isso, ele mantém o conjunto da tradição aberto para o futuro. / *Assim, também nós reconhecemos uma unidade de filologia e historiografia*, mas esta unidade não se estriba na universalidade do método histórico, na substituição objetivadora do intérprete pelo leitor original e nem na crítica histórica da tradição como tal. Pauta-se, antes, no fato de que ambas as disciplinas realizam uma tarefa de aplicação que somente difere quanto aos critérios. Se o filólogo compreende um texto dado, e isto significa, se compreende a si mesmo no sentido que encontra no texto, o historiador compreende também o próprio grande texto da história do mundo, que ele advinha, texto no qual cada texto transmitido é só um fragmento, uma letra; e também ele se compreende nesse grande texto. Tanto o filólogo como o historiador retornam assim do auto-esquecimento em que estavam exilados pela força de um pensamento. O único critério desse pensamento era a consciência metodológica da ciência moderna. É na *consciência da história efeitual* [efetuação da consciência histórica] onde ambos se encontram como em seu verdadeiro fundamento."[8] [VM, 446].

Em meio à definição das tarefas em que se reforça a necessidade de compreensão de si, localizamos um sinal importante para as nossas preocupações: ter consciência da efetuação da história é o princípio que regulamenta o padrão científico associado à pesquisa histórica, de modo que é a ação dessa força que retira a memória do exílio. Por exílio, entenda-se o mutismo do isolamento abstrato, a cegueira da alienação de si. E ao fazer frente a essa condição improdutiva da distância, abre-se o espaço para que se estranhe o fragmento, para que se

---

[8] GW 1, 346: „Nur daß es sich für ihn um das Ganze der geschichtlichen Überlieferung handelt, das er mit der Gegenwart seines eigenen Lebens vermitteln muß, wenn er es verstehen will, und das er damit in die Zukunft hinein offen hält. / *So erkennen auch wir eine innere Einheit von Philologie und Historie an*, aber wir sehen sie nicht in der Universalität der historischen Methode, nicht in der objektivierenden Ersetzung des Interpreten durch den ursprünglichen Leser, noch in der historischen Kritik der Überlieferung als solcher, sondern umgekehrt darin, daß beide eine Applikationsleistung vollbringen, die nur maßstabmäßig verschieden ist. Wenn der Philologie den gegebenen Text, und das heißt, sich in dem angegebenen Sinne in seinem Text versteht, so versteht der Historiker auch noch den großen, von ihm erratenen Text der Weltgeschichte selbst, in dem jeder überlieferte Text nur ein Sinnbruchstück, ein Buchstabe ist, und auch er versteht sich selbst in diesem großen Text. Beide, der Philologe wie der Historiker, kehren damit aus der Selbstvergessenheit heim, in die sie ein Denken verbannt hielt, für das das Methodenbewußtsein der modernen Wissenschaft der alleinige Maßstab war. Es ist *das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*, worin sich beide als ihrer wahren Grundlage zusammenfinden."

suspeite da suficiência atual do esforço da memória, em que o passado se atualiza ao integrar a tradição ao mundo. Manter um certo grau de distanciamento com a não dissolução absoluta do que nos interpela significa ser capaz de apreender a palavra não apenas na imediatez paralizada do agora, mas sim conseguir escutá-la com a distância suficiente que concede ao ouvinte a possibilidade de reconhecimento tanto das lacunas no que se diz, quanto da carga humanamente histórica do que ali se expressa. Para além do fato de que a condição presente é a instância mediada e, simultaneamente, mediadora do texto do passado – o que assegura o padrão sempre inconcluso e lançado ao futuro de sua tarefa –, devemos começar a desconfiar da diferença quanto ao padrão comparativo estabelecido entre a filologia e a historiografia. Isto é, já aqui podemos apresentar uma cisão importante entre ambas as tarefas, de modo que agora se torna viável encaminhar uma certa particularidade fundamental no que diz respeito ao trabalho do historiador: a deficiência operacional do isolamento das fontes.

Na mesma obra, Gadamer reconhece: "A interpretação do historiador volta-se para algo que não vem expresso no próprio texto e que absolutamente não precisa se encontrar na presumida orientação de sentido do texto. Aqui a consciência histórica e a consciência filológica entram em conflito. Claro que essa tensão diminuiu muito desde que a consciência histórica modificou também a postura do filólogo."[9] [VM, 441]. Se o abrandamento da tensão entre o trabalho da historiografia e aquele da filologia indica o primado histórico das ciências que se valem da condição temporalizada da experiência [*Erfahrung*], também este conflito nos ajuda a localizar, pela diferença, a marca distinta da primeira das práticas que apresentamos: o texto não é fonte suficiente para a pesquisa do historiador, já que assim entraríamos em desacordo com a insuficiência verbal dilacerada na compreensão da atividade humana. O texto de que pode partir a pesquisa histórica não se basta como fonte única para fazer valer os anseios de que é portador na atitude compreensiva. "Entretanto", avança Gadamer, "é evidente que hermenêutica e historiografia não são exatamente a mesma coisa. Na medida em que aprofundamos um pouco as diferenças metodológicas que as separam, poderemos discernir a sua aparente comunidade e reconhecer a sua *verdadeira comunidade* [*wahre Gemeinsamkeit*]. Na medida em que procura conhecer através deles um trecho do passado, o historiador se relaciona diferentemente com os textos transmitidos [*überlieferten*]. Por isso, busca completar e controlar o texto com outras tradições [*Überlieferungen*] paralelas. Ele considera como que uma

[9] GW 1, 342: „Der Historiker interpretiert auf etwas hin, was nicht im Text selbst ausgesagt wird und durchaus nicht in der gemeinten Sinnrichtung des Textes zu liegen braucht. Das historische und das philologische Bewußtsein geraten im Grunde in Konflikt. – Indessen ist diese Spannung kaum mehr vorhanden, seit das historische Bewußtsein auch die Haltung des Philologen verändert hat."

debilidade do filólogo o fato de este olhar para seu texto como uma obra de arte. Uma obra de arte é um mundo completo que basta a si próprio. Mas o interesse histórico não conhece esta auto-suficiência."[10] [VM, 439-40]. É certo que não podemos agora trabalhar com a idéia de que o mundo da obra de arte pode ser suficiente para o olhar humanista da filologia, mas devemos analisar a perspectiva oposta, aquela da insuficiência do texto para os interesses históricos.

Ao reconhecer a distinção entre a hermenêutica e a historiografia, Gadamer toca num ponto importante que, à primeira vista, pode parecer destoante da nossa análise. Falamos das diferenças que se estabelecem no plano metodológico entre ambas as posturas compreensivas. O contágio da leitura em que a verdade gadameriana surge como oposição rigorosa ao método faz com que essa adjetivação presente em *Verdade e Método* cause algum estranhamento ao leitor. Basta lembrarmos que a possibilidade histórica de edificação da verdade se confirma para além do procedimento metódico da ciência, o que não significa que a prática científica não se utilize de métodos diferenciados de pesquisa que podem ser de grande valia no caminho da compreensão. Nesse sentido mais restrito da validade operacional do termo, a hermenêutica de Gadamer consegue conviver com o método, sem que se descarte o princípio radicalizado da historicidade que fizera ruir a sua força dominante na determinação do padrão de verdade que se alastrara nas vísceras das mais diversas formas de organização social. Desfeito este primeiro estranhamento, voltemos os nossos olhos para o controle das tradições paralelas a cargo do historiador. O que se nos é transmitido por sobre nós mesmos diverge da condição de auto-suficiência do texto para o filólogo. Os elementos observados na transformação histórica, no adensamento do acontecer, são eles próprios incompatíveis com a condição isolada do texto. Daí a incompletude necessária de seu sentido; daí a inesgotabilidade das fontes, condição que se opõe ao engessamento morfológico dos objetos postos à mostra nos grandes gabinetes de curiosidade. Encontramos agora o momento propício para afirmar com Gadamer que, "Nesse sentido, o historiador ultrapassa o trabalho hermenêutico. A isto corresponde o fato de que aqui o conceito da interpretação obtém um sentido novo e aguçado. Não se refere somente à realização [*Vollzug*] expressa da compreensão de um dado texto, como deve ser feito pelo filólogo. O conceito da interpretação histórica possui, antes, seu correlato no conceito da

[10] GW 1, 340-41: „Indessen, Hermeneutik und Historik sind offenbar nicht ganz das gleiche. Indem wir uns in die methodischen Unterschiede zwischen beiden vertiefen, werden wir ihre vermeintliche Gemeinsamkeit durchschauen und ihre *wahre Gemeinsamkeit* erkennen. Der Historiker verhält sich zu überlieferten Texten insofern anders, als er durch dieselben hindurch ein Stück Vergangenheit zu erkennen strebt. Er sucht daher den Text durch andere Überlieferungen zu ergänzen und zu kontrollieren. Er empfindet es geradezu als die Schwäche des Philologen, daß dieser seinen Text wie ein Kunstwerk ansieht. Ein Kunstwerk ist eine ganze Welt, die sich in sich selbst genügt. Aber das historische Interesse kennt solche Selbstgenügsamkeit nicht."

expressão [*Ausdruck*], conceito que a hermenêutica histórica não entende no seu sentido clássico e usual como termo retórico referente à relação da linguagem com o pensamento. O que a expressão expressa não é somente o que nela deve se tornar expresso, o que ela quer dizer, mas principalmente aquilo que se expressa nesse querer dizer e dizer, sem precisar ser expresso, aquilo que 'trai' a expressão."[11] [VM, 440]. A força dispersa na traição da palavra nos remete diretamente à idéia que já nos soa familiar de que o dito é portador de um não-dito, e também de que a *mens auctoris* é condição insuficiente, sobretudo para a prática do ofício do historiador. O que se cumpre – ou o que se realiza – num determinado texto se exprime tanto no que se expõe, quanto no que se omite. E este é o domínio do sentido novo e aguçado da interpretação histórica: abordar os silêncios e salientar a compreensão sempre insuficiente dos propósitos das ações do passado que não se exprimem, necessariamente, nos limites de um texto. Tanto é que o trabalho do historiador precisa, nesse sentido, superar o esforço da hermenêutica.

Tomando a mesma direção, não podemos deixar de sinalizar agora a peculiaridade com que Gadamer apresenta, ainda em *Verdade e Método*, o intuito da pesquisa historiográfica: "*Para o historiador é uma suposição fundamental que a tradição* [*Überlieferung*] *deva ser interpretada num sentido diferente do que os textos exigem por si mesmos.* Por detrás deles e por detrás da intenção de sentido a que dão expressão, o historiador buscará as realidades de que são expressão involuntária. Os textos aparecem juntos com uma série de outros materiais históricos, ou seja, os chamados restos. Também esses precisam ser interpretados, isto é, não devem ser compreendidos somente no que dizem mas também no que testemunham. É aqui onde o conceito da interpretação alcança sua plenitude. A interpretação se torna necessária onde o sentido de um texto não se deixa compreender imediatamente."[12] [VM, 441]. O que aparentemente surgia

---

[11] GW 1, 341: „Insofern stellt der Historiker eine Überbietung des hermeneutischen Geschäftes dar. Dem entspricht, daß hier der Begriff der Interpretation einen neuen und zugespitzten Sinn erhält. Er meint nicht nur den ausdrücklichen Vollzug des Verstehens eines gegebenen Textes, wie ihn der Philologie zu leisten hat. Der Begriff der historischen Interpretation hat vielmehr seine Entsprechung in dem Begriff des *Ausdrucks*, der von der historischen Hermeneutik nicht in seinem klassichen und herkömmlichen Sinne verstanden wird, d. h. als ein rhetorischer Terminus, der das Verhältnis der Sprache zum Gedanken betrifft. Was der Ausdruck ausdrückt, ist eben nicht nur das, was in ihm zum Ausdruck gebracht werden soll, das mit ihm Gemeinte, sondern vorzüglich das, was in solchem Meinen und Sagen mit zum Ausdruck kommt, ohne daß es zum Ausdruck gebracht werden soll, also das, was der Ausdruck sozusagen ‚verrät'."

[12] GW 1, 342: „So *gilt für den Historiker grundsätzlich, daß die Überlieferung in einem anderen Sinne zu interpretieren ist, als die Texte von sich aus verlangen.* Er wird immer hinter sie und die Sinnmeinung, der sie Ausdruck geben, nach der Wirklichkeit zurückfragen, von der sie ungewollter Ausdruck sind. Die Texte treten neben alles sonstige historische Material, d. h. neben die sogennanten Überreste. Auch sie müssen erst gedeutet werden, d. h. nicht nur in dem verstanden werden, was sie sagen, sondern in dem, was sich in ihnen bezeugt. / Der Begriff der Interpretation kommt hier gleichsam in seine Vollendung. Interpretieren muß man da, wo sich der Sinn eines Textes nicht unmittelbar verstehen läßt."

como um limite à postura compreensiva acaba por definir a condição máxima de sua tarefa: ir sempre para além daquilo que se expressa. Mas a ultrapassagem da prerrogativa primeira da hermenêutica de filiação schleiermacheriana é impulsionada pela exigência que os próprios textos impõem ao historiador. A tradição, ou o que se nos é entregue por sobre nós, pode ser índice da condição parca do padrão possível de consciência, pois não dá conta da totalidade do acontecer. É justamente por ter em vista a inapreensibilidade totalizada da ação que a carga histórica aponta para a expressão involuntária de seus agentes. Esses termos diferenciados que se colocam à interpretação, tal como ela faz sentido para a historiografia, exigem a multiplicidade dos referenciais, já que a variedade dos materiais históricos ajuda a contornar, provisioriamente, o rumo sugerido pela pergunta ao se pôr em causa as realidades de vida de que são testemunhos.

Mais uma vez o modelo metodológico das ciências da natureza é destituído de seu posto referencial, ao indicar como necessária a interpretação lacunosa e incompleta a que nos levam as fontes, pois "(...) em virtude de um peculiar deslocamento da intenção, o historiador não deixa valer a intenção própria do texto, uma vez que considera esse texto como mera fonte histórica [*historische Quelle*], ou seja, compreende algo que o texto não tinha em mente, mas que só se expressa aí para nós."[13] [VM, 444-45]. Trocando em miúdos: a fonte histórica passa a ser fonte e a ter valor histórico somente quando questionada, tanto que o movimento de pergunta e resposta, sobre o qual já nos detivemos[14], pode aqui ser revisto como uma força vitalizante que manobra o chamado deslocamento peculiar das intenções. É ao partir da análise da consciência histórica que Gadamer situa a historiografia como um fator importante nesse processo de tomada de consciência da historicidade, algo que o padrão de objetividade do historismo[15] alemão, de acordo com as palavras de Gadamer, nos desviaria desse caminho, já que o procedimento regulado pelos padrões formalizados da ciência empírica "(...) leads us to an impoverisched form of historical consciousness, of the consciousness of what has been

---

[13] GW 1, 345: „Wir hatten gesehen, wie er seinen Text in einer eigentümlichen Intentionsverschreibung gar nicht seiner eigenen Intention gelten läßt, sondern als historische Quelle ansieht, d. h. aus ihm ein Verständnis für etwas gewinnt, das in dem Text gar nicht gemeint war, sondern für uns darin nur zum Ausdruck kommt."

[14] Sobre a dialética de pergunta e resposta na hermenêutica de Gadamer, consulte-se a segunda seção da segunda parte deste estudo.

[15] Assim como já dissemos que não nos interessa identificar a correspondência exata do padrão de subjetividade a que Gadamer se opõe, também aqui vale registrar que importa perceber a que desdobramentos a leitura de Gadamer do historismo alemão nos encaminha. Não faz parte dos objetivos desta pesquisa verificar em que medida a visão do filósofo corresponde, ou não, com o esforço teórico do historismo.

effected in and through history."[16] Ainda nos termos transcritos a partir do material desta mesma entrevista de Gadamer em que se denuncia a tentativa objetivadora de empobrecimento da tomada de consciência histórica, vemos que "(...) the aim of a sensitivity to history is the development of historical consciousness. The latter arose out of the famous *querelle des anciens et des modernes*. And it is not as if one side had prevailed over the other. We are still in this conflict, and have to regard the conflict itself as constitutive of historical consciousness which thus reaches beyond a sensitivity to history."[17] Se o conflito da querela ainda tem seu vigor nas reflexões da hermenêutica filosófica, a consciência histórica aparece como algo que ultrapassa a mera percepção da historicidade do acontecer e passa a ser responsável por sinalizar a importância do reconhecimento da efetuação da história. Ou seja, a história transita em uma via de mão dupla, em cuja ação tanto se inscreve a própria temporalidade que a constitui, quanto se aponta para o limite histórico do ponto de vista por meio do qual o acontecer se configura como histórico. Em ambas as vias, o padrão lógico da cientificidade moderna desnatura o caráter temporal da ontologia.

Sabemos que a consciência histórica abala a certeza dos fundamentos e impõe, ao futuro, a provisória e sempre iminente determinação histórica do passado. Sobre a concepção gadameriana da atividade da história, assevera o biógrafo de Gadamer Jean Grondin: "Mi conclusión: Gadamer es más un pensador de la universalidad que de la particularidad histórica. (...) Entonces, si hay aquí dos Gadamer, el más 'herderiano' de la particularidad histórica y el que propone una cierta transcendencia de nuestra determinación histórica, creo que hay de decidirse por el último."[18] Aqui também é preciso desfazer o choque do estranhamento. Primeiramente devemos reforçar que Grondin nos fala da presença dos dois pensamentos – o da particularidade e o da universalidade – na obra de Gadamer. Isso nos faz lembrar do trecho que já mencionamos em que o nosso filósofo enfatiza a necessidade de verificar como *este* povo se desenvolveu, em detrimento das generalizações abstratas. No entanto, a perspectiva universal, para a qual tende a leitura de Grondin, não diz respeito a tais generalizações abstratas, mas sim sublinha a *transcendência* na conformação da *imanência* histórica, no sentido em que algo estaria sempre para além da determinação presente. O comentário intrigante do biógrafo nos

---

[16] Hans-Georg Gadamer. "Interview: Historicism and Romanticism [July, 1986]", in: *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*. p.125-26.
[17] Idem, p.126.
[18] Jean Grondin. "El legado de Gadamer", in: J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez & J. P. Zúñiga (orgs.). *El legado de Gadamer*. Editorial Universidad de Granada, 2004. p.13-23.

obriga a investigar mais um aspecto importante do pensamento gadameriano: o comportamento da transcendência.

Partamos da fala de Gadamer: "Uma obra de arte é boa ou ruim, forte ou fraca. O que se experimenta [*man dabei erfährt*] aí, porém, é uma presença [*Gegenwärtigkeit*] específica. E é a isso que denomino, aqui, transcendência [*Transzendenz*]."[19] Isto é, na forma presente da experiência da arte podemos sentir um desafio à finitude de quem a enfrenta no jogo dialógico. E é nos termos da atualidade do acontecer que se deve entender a idéia gadameriana do transcendente, do que transcende à barreira primeira do momento isolado do agora. Transcendência que, nos comentários de Grondin, associa-se à força aglutinante da *Bildung* e da tradição da *humanitas*, de modo que a determinação cultural de uma certa conformação artística pode estar para além da condição finita de uma singular existência.

A experiência da arte desafia os termos presentes do encontro histórico, de modo a pôr em xeque, com o modelo da arte, a forma necessária, ainda que incompleta, da atribuição presente do *sentido* artístico. Já em *Verdade e Método* podíamos ver que na hermenêutica "Não se pressupõe somente uma unidade imanente de sentido capaz de guiar o leitor; pressupõe-se que a compreensão deste seja guiada constantemente também por expectativas de sentido transcendente, que surgem de sua relação com a verdade do que é visado."[20] [VM, 389]. Tal forma de transcendência é aquela que se define pelo desafio da ultrapassagem, ou seja, que se confirma na abertura temporal necessária à historicização da existência. De modo análogo, Gadamer nos informa que "Todos nós temos as nossas fronteiras que não podemos transcendê-las [*überschreiten*], ultrapassá-las."[21] A transcendência é o padrão da ultrapassagem de

---

[19] Hans-Georg Gadamer. "Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história de efetivação". Tradução de Hans-Georg Flickinger e Muriel Maia-Flickinger, in: Custódio Luís Silva de Almeida, Hans-Georg Flickinger & Luis Rohden. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. p.207-08. Na transcrição do original alemão da entrevista, temos: „Ein Werk der Kunst ist gut oder schlecht, stark oder schwach. Aber das, was man dabei erfährt, ist eine spezifische Gegenwärtigkeit. Das nenne ich hier Transzendenz." [Hans-Georg Gadamer. "Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte" [1996], in: Jean Grondin (Hrsg). *Gadamer-Lesebuch*. p.283-84].

[20] GW 1, 1: „Es wird nicht nur eine immanente Sinneinheit vorausgesetzt, die dem Lesenden die Führung gibt, sondern das Verständnis des Lesers wird auch ständig von transzendenten Sinnerwartungen geleitet."

[21] Hans-Georg Gadamer. „Der Kunstbegriff im Wandel" [1995], in: Hans-Georg Gadamer. *Hermeneutische Entwürfe*. p.160. Em tal encaminhamento, Grondin não está errado ao defender que esse é um aspecto firme e constante nas reflexões de Gadamer sobre a arte, e sobre as ciências da experiência, já que os termos da *humanitas* nos remetem à condição finita e estreita da presença singular no mundo. No entanto, vale reforçar, entre a singularidade e o desafio às fronteiras presentes se inscreve o jogo circular hermenêutico, de modo que a existência isolada de uma das partes redundaria em um mero formalismo idealista. Acompanhemos as palavras finais de Gadamer neste mesmo texto a que fizemos referência, já que a citação completa da passagem nos esclarece melhor em que sentido a obra de arte desafia essa transcendência, essa ultrapassagem. „Wir haben alle unsere Grenzen, die wir nicht überschreiten können. Manchmal mag uns einer zeigen

"toda experiência feita na vida"[22], no mesmo registro em que já percebíamos que a arte pode ser a correspondência humanamente finita do que se concebe por eterno. Tanto que logo prossegue o comentário de Grondin de que partimos, tendo em vista esta mesma passagem extraída de uma entrevista de Gadamer a ele concedida: "Si hubiera que dicidirse entre dos lecturas de la hermenéutica, la que se concentra en sí, que se repliega sobre la particularidad, celebrando la diferencia, y la que promete más universalidad, más horizonte, creo que optaría por la segunda."[23] Quer dizer, os termos a que nos leva a leitura do comentador não polarizam bruscamente o desenvolvimento particular de uma realidade histórica e a forma abstrata de um constructo histórico; ao contrário, preferem localizar em Gadamer tanto a diferença do particular quanto a universalidade a qual se atribui a forma compreensiva e, por uma questão de ênfase, fica o comentador com a última alternativa da expansão horizôntica sem que se invalide o percurso necessário da primeira. Tal era, podemos a isso associar, a universalidade dialógica do *logos*.[24] E a hermenêutica, sabemos, se localiza no *entremeio*, no diálogo mediado entre o passado e o presente, entre o presente e o futuro, entre a distância e a proximidade, entre o si e o outro, entre o imanente e o transcendente. Se a transcendência gadameriana indica o movimento temporal do efeito potencialmente transgressor das fronteiras primeiras do que é finito e com ela se firma a experiência da atualidade do que se projeta nas expectativas, a compreensão é a ação imanente por meio da qual se soma ao sentido da experiência histórica as vidas de mais uma geração. De todo modo, devemos permanecer atentos: a radicalização dessa

---

wollen, was wir auch dann noch nicht sehen. Vorurteile des Geschmacks, der Bildung, auch der Unbildung, Wirkungen der Gewohnheit und der Erwartung mögen in den Weg treten – und dann wieder erfahren wir die Wirklichkeit dessen, was Kunst ist, wenn etwas in die Aura des Einzigartigen gehüllt ist, das uns ergreift, das uns begrenzt und das wir bewundern." A admiração por aquilo que nos envolve passa pelo reconhecimento da consciência histórica no espaço quase que 'sobre-humano' da manifestação da arte, cuja força de validação do sentido por sua vez não se define pelas mesmas fronteiras que limitam a existência singular e finita. Nessa acepção, o *efeito* da arte dura, perdura, ultrapassa o momento de sua criação. É nessa dimensão semântica em que se inscreve a 'transcendência' e o 'sobre-humano' gadamerianos.

[22] As palavras são de Gadamer e foram extraídas da transcrição de uma entrevista concedida pelo filósofo a Jean Grondin em 1996. Cf.: Hans-Georg Gadamer. "Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história de efetivação". Tradução de Hans-Georg Flickinger e Muriel Maia-Flickinger, in: Custódio Luís Silva de Almeida, Hans-Georg Flickinger & Luis Rohden. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer*. p.207. No texto original da extrevista, encontramos a seguinte passagem: „Da würde ich eher von der Transzendenz sprechen, die alle im Leben begegnende Erfahrung überschreitet." [Hans-Georg Gadamer. "Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte" [1996], in: Jean Grondin (Hrsg). *Gadamer-Lesebuch*. p.283].

[23] Jean Grondin. "El legado de Gadamer", in: J. J. Acero, J. A. Nicolás, J. A. P. Tapias, L. Sáez & J. P. Zúñiga (orgs.). *El legado de Gadamer*. Editorial Universidad de Granada, 2004. p.13-23.

[24] Sobre a questão da universalidade na obra de Gadamer, veja-se não apenas a quinta seção da segunda parte deste estudo, mas também a primeira, em que se discorre justamente sobre a disposição do *logos*, algo que de certo modo prepara a prerrogativa da universalidade, a dimensão filosófica da hermenêutica.

polaridade nos parece conduzir o leitor a uma alternativa falsa, dado que no círculo vislumbra-se a universalidade por meio dos horizontes particulares. Ao mesmo tempo em que a efetuação da obra de arte transcende as fronteiras de seu suposto mundo, também a experiência da arte finca o pé na imanência mediada de seu renovado mundo. De outro modo, não teríamos nem horizontes distintos, nem mesmo a dinâmica da história.

Os homens transformam socialmente suas formas de comportamento [GW 8, 410], de tal modo que o que temos perante os olhos da história não é outra coisa senão a imanência não raro silenciada das ações. A eloqüência do silêncio nos obriga a reconhecer que não podemos ser senhores exclusivos da história [GW 10, 327], já que algo também acontece [*geschehen*] por sobre nós, de modo a configurar as possibilidades presentes da fala que procura ser compreendida. Em um aparente contra-senso, são as palavras que dão conta da transmissão narrativa dessas mesmas histórias[25] que nos dizem respeito, algo que nos conduz a uma nova idéia de caráter igualmente circular pois sabemos, pelo que se expõe em *Verdade e Método*, que "A tradição escrita não é apenas uma parte de um mundo passado, mas já sempre se elevou acima deste, na esfera do sentido que ela enuncia. Trata-se da idealidade da palavra, que todo elemento de linguagem eleva acima da determinação finita e efêmera, própria aos restos de existências passadas. O portador da tradição não é este manuscrito como uma parte do passado mas a continuidade da memória."[26] [VM, 505]. Por estar acima do passado, no que diz respeito à atuação da tradição escrita, Gadamer se refere à condição sempre presentificada da leitura de um texto, sem a qual ele não ganha vida. Ao carregar as marcas de uma longa história em seu espectro semântico, as palavras ultrapassam – ao mesmo tempo em que provocam – a condição finita da leitura. E eis que a continuidade de que nos fala o autor permanece atrelada ao desafio do verbo, em que a transmissão da tradição, seu encorajamento pela memória, mantém de pé o palimpsesto temporal das palavras. O desafio da história, para além do texto de Gadamer, começa a se definir como uma tarefa que sobrepuja os vestígios escritos, ainda que se volte ao *logos* com a mediação característica do pensamento. Mas devemos deixar claro que nos últimos escritos de sua longa vida o filósofo já procurava ampliar o espectro semântico a que se atribuía à própria linguagem. É certo que em *Verdade e Método* Gadamer confere muito

---

[25] GW 8, 170: „Worte erzählen unsere Geschichte."

[26] GW 1, 394: „Schriftliche Überlieferung ist nicht ein Teilstück einer vergangenen Welt, sondern hat sich immer schon über dieselbe erhoben in die Sphäre des Sinnes, den sie aussagt. Es ist die Idealität des Wortes, die alles Sprachliche über die endliche und vergängliche Bestimmung, wie sie Resten gewesenen Daseins sonst zukommt, hinaushebt. Der Träger der Überlieferung ist ja nicht diese Handschrift als ein Stück von damals, sondern die Kontinuität des Gedächtnisses."

peso à tradição escrita[27], o que resulta, conforme já brevemente mencionamos, na predominância do *ser-para-o-texto* [*Sein zum Text*] em todo o percurso da obra; algo que passa a ser reavaliado em suas conferências mais tardias para abranger a linguagem dos gestos[28], por exemplo. Não são apenas os textos que integram a realidade fragmentada da memória.

Também a condição imanente da continuidade da memória porta a inconformidade de suas fronteiras por meio das quais se vislumbra a tradição transcendente de um mundo passado. Logo, a tarefa da pesquisa historiográfica se consolida como desbravadora de uma transcendência que se coloca à imanência, no sentido em que as possibilidades do acontecer sempre suplantam o seu suposto esgotamento presente, tal como em voga na visada científica positiva. Em *Verdade e Método*, lê-se: "O mesmo podemos afirmar a respeito da experiência da história [*Geschichte*]: o ideal de objetividade na investigação da história é apenas uma vertente, e uma vertente secundária da questão em causa, enquanto que o que caracteriza realmente a experiência histórica [*geschichtliche Erfahrung*] é nos encontrarmos num acontecer [*Geschehen*] sem saber como isso nos acontece [*geschehen*], e somente na reflexão [*Rückschau*] nos darmos conta do que aconteceu. Nesse sentido a história deve cada vez de novo ser reescrita a partir de cada presente."[29] [VMII, 384]. Agora vemos com maior nitidez por que o caráter sempre inconcluso do acontecer suplanta a realidade subjetiva, e ainda assim deve-se dispor do esforço da consciência na determinação do sentido daquilo que a enfrenta. A percepção da historicidade é resultado de um *esforço reflexivo* – de um olhar [*schauen*] para trás [*zurück*] – que insere as possibilidades dadas no passado nas condições de realização não apenas do presente como

---

[27] Cf.: VM, 504-05: "O fato de a essência da tradição se caracterizar por seu caráter de linguagem adquire seu pleno significado hermenêutico onde a tradição se torna *escrita*. Na escrita a linguagem se liberta do ato de sua realização. Na forma da escrita todo o transmitido está simultaneamente presente para qualquer atualidade. Nela se dá uma coexistência de passado e presente única em seu gênero, na medida em que a consciência presente tem a possibilidade de um acesso livre a tudo quanto tenha sido transmitido por escrito." De acordo com o texto da edição original, podemos ler [GW 1, 393]: „Daß das Wesen der Überlieferung durch Sprachlichkeit charakterisiert ist, kommt offenbar zu seiner vollen hermeneutischen Bedeutung dort, wo die Überlieferung eine *schriftliche* wird. In der Schriftlichkeit entspringt die Überlieferte für jede Gegenwart gleichzeitig. In ihr besteht mithin eine einzigartige Koexistenz von Vergangenheit und Gegenwart, sofern das gegenwärtige Bewußtsein zu allem schriftlich Überlieferten die Möglichkeit eines freien Zugangs hat."

[28] Esse é um aspecto mais tarde explorado por Gadamer ao se debruçar sobre as fronteiras da linguagem – „Grenzen der Sprache" [1985]. Cf.: GW 8, 359: „Die Sprache vollzieht sich also nicht in Aussagen, sondern als Gespräch, als die Einheit von Sinn, die sich aus Wort und Antwort aufbaut. Erst darin gewinnt Sprache ihre volle Rundheit. Das gilt vor allem für die Wortsprache. Aber sicherlich gilt es auch für die Sprache der Gesten, der Sitten und Ausdrucksformen verschiedener einander fremder Lebenswelten."

[29] GW 2, 332-33: „Ebenso gilt für die Erfahrung der Geschichte, daß das Ideal der Objektivität der Geschichtsforschung nur die eine, sogar nur die sekundäre Seite der Sache ist, während es die Auszeichnung der geschichtlichen Erfahrung selber ausmacht, daß wir in einem Geschehen darin stehen, ohne zu wissen, wie uns geschieht und erst in der Rückschau begreifen, was geschah. Dem entspricht, daß die Geschichte von jeder neuen Gegenwart neu geschrieben werden muß."

também do futuro. Tanto que a inesgotabilidade dos resultados condizente com a finitude de quem sobre si mesmo reflete envolve o passado sempre em sua determinação presente, refeita a cada pergunta que se volta para os vestígios das experiências e que, como resposta, retorna sob a forma de uma nova interrogação direcionada à reescrita da história, à apreensão inconclusa do acontecer.

A reflexão histórica da consciência de si é um imperativo ético da presença humana no mundo. Além disso, Gadamer nos lembra que "A experiência epocal implica [*die Epochenerfahrung erfährt*], pois, uma descontinuidade interna do próprio acontecer que não se registra somente *a posteriori* mediante uma classificação historiográfica e nem necessita de legitimação. Diria ainda que justamente assim se experimenta a realidade da história [*erfährt man die Wirklichkeit der Geschichte*]. Pois o que se experimenta não é um mero passado que se deve superar e assimilar numa atualização plena, mas algo que, por ter acontecido [*geschehen*], permanece e nunca se pode apagar [*ungeschehen gemacht werden*]."[30] [VMII, 165]. Nesse texto em que o autor se preocupa com *a continuidade da história e o instante da existência*, podemos sentir como que a atualidade do acontecer se configura como uma potencialidade contínua a que se liga a sua descontinuidade interna, no sentido em que o estranhamento não é um dado posterior do interpelar. O enfrentamento cotidiano do mundo traz sempre consigo novos estranhamentos que deflagram a ação hermenêutica. E justamente aqui podemos localizar o foco da insistência que permanece, ora como descontínua, ora como contínua, frente à mediação. A experiência da realidade [*Wirklichkeit*] da história não se desvincula da atuação de seus efeitos [*Wirkung*].

Como realidade que não se pode apagar, que não pode ser destituída do acontecer, vejamos um exemplo significativo do tratamento dado a um acontecimento histórico tal como extraído da obra de Gadamer. Aos olhos do nosso autor, "É indubitável que nas ciências do espírito, por exemplo na história, é especialmente claro que não são os meros factos, mas os factos num determinado contexto significativo que cumprem efectivamente os requisitos para serem um facto. Quando Napoleão se constipou na batalha de Wagram, talvez tivesse importância como um facto histórico que explica a sua derrota. Tal constipação foi, decerto, um facto; no entanto, nem todas as constipações são, neste sentido, um facto importante ao

[30] GW 2, 138: „Die Epochenerfahrung erfährt also eine innere Diskontinuität des Geschehens selber, die nicht erst nachträglich durch historiographische Klassifizierung registriert wird und legitimationsbedürftig wäre. Ja mehr noch, ich würde sagen, gerade so erfährt man die Wirklichkeit der Geschichte. Denn was da erfahren wird, ist nicht mehr nur ein in völlige Vergegenwärtigung zu hebendes und anzueignendes Gewesenes, sondern etwas, was dadurch, daß es geschehen ist, da ist und nie ungeschehen gemacht werden kann."

qual como tal possamos remeter-nos. O mesmo vale, *mutatis mutandis*, para os factos que se comprovam mediante a experimentação – como se esta não provocasse a sua resposta a uma problematização determinada e entrasse assim num contexto de compreensão, que é o que confere importância ao facto de que se pode medir e comprovar. Estas reflexões não impugnam de modo algum que a procura de objectividade e a exclusão de todos os factores subjectivos devam ser o primeiro empenho do investigador, e que precisamente esta sua virtude de ser crítico consigo mesmo merece a maior admiração."[31] O exemplo de Gadamer não ressoa a mesma lógica astuta com que se apresentava César a cruzar o Rubicão, mas prefere sinalizar numa direção distinta daquela em que o acontecer externo realiza o necessário. Em Gadamer, o fato histórico se apresenta como uma construção humana relacionada a um contexto significativo sem o qual o fluxo do tempo ficaria disperso na absurdidade míope do percurso da vida e entregue ao esquecimento. Mas atentemos para um ponto ainda mais importante que se depreende dessa mesma perspectiva da existência inegável do fato associado à construção de seu sentido. Aqui, nem todo transcurso das ações no tempo merece o tratamento que o integra a um determinado contexto de significação. Sendo assim, pode esse próprio exemplo histórico oferecido por Gadamer – em que nem todos meros fatos nos enfrentam como plenos de sentido sobre nós – ameaçar a relação esperada como indissociável entre fato e sentido? Começamos a perceber o impasse de Gadamer no enfrentamento da via dupla entre a ciência histórica e a hermenêutica, para além da ontologia. Uma via que, ainda que fertilizada com a duplicidade, deve ser vista – tal como a expressão dos caminhos do pensamento – particularizada por uma oscilação provisória. Não reconhecer a oscilação que aqui procuramos apresentar leva o nosso autor à idéia mais firme de que toda hermenêutica histórica deve "começar, portanto, *abolindo a oposição abstrata entre tradição* [*Tradition*] *e ciência histórica (Historie), entre história (Geschichte) e conhecimento da história.*"[32] [VM, 375]. Aqui localizamos a dificuldade da ontologia hermenêutica operacionalizar o retorno à ciência histórica[33], dada a indistinção postulada a despeito das diferenças já apresentadas entre a historiografia e a hermenêutica. É certo que a ontologia nos obriga a reconhecer a centralidade do pensamento na determinação

---

[31] Hans-Georg Gadamer. "Os limites do especialista", in: Hans-Georg Gadamer. *Herança e Futuro da Europa.* Lisboa: Edições 70, 1998. p.112.

[32] GW 1, 287: „Am Anfang aller historischen Hermeneutik muß daher die *Auflösung des abstrakten Gegensatzes zwischen Tradition und Historie, zwischen Geschichte und Wissen von ihr stehen.*"

[33] De forma análoga, Paul Ricoeur já havia localizado este mesmo impasse no pensamento heideggeriano. Segundo ele, "Com a filosofia heideggeriana, não cessamos de praticar o movimento de volta aos fundamentos, mas tornamo-nos incapazes de proceder ao movimento de retorno que, da ontologia fundamental, conduziria à questão propriamente epistemológica do estatuto das ciências do espírito." [Paul Ricoeur. *Interpretação e Ideologias.* p.36].

da existência – e do que existe –, mas a compreensão do comportamento da historicidade não seria também beneficiada com o estudo das condições de possibilidade da história que articula o transcurso da existência finita conferindo-lhe (ou não) importância como fato – algo que constitui, por sua vez, parte significativa da memória? As conseqüências deste flanco, ao menos por enquanto, ainda devemos deixar em aberto. Além disso, também deixemos suspenso o apreço pela 'objetividade' no trabalho do historiador, sem que igualmente percamos de vista a admiração que Gadamer manifesta para com a capacidade crítica que um estudioso do passado pode ser capaz de ter consigo mesmo.

Justamente a partir deste ponto localizamos, tendo em vista os comentários de Pavel Kouba, uma distinção importante que associamos à ontologia hermenêutica de Gadamer e ao trabalho do historiador. Segundo o comentador, deve-se questionar se na relação com o passado o que surge para nós é "o *nosso* passado ou o nosso *passado.*" Com a diferença de ênfase nos termos da frase, perguntava-se Kouba[34] se o passado é aquilo que nós mesmos a ele damos a sua continuidade e "*por meio do qual* compreendemos" algo, ou se ele é "*o que* compreendemos de um outro passado", mas que sabemos por Gadamer que, estruturado como passado por meio da nossa pergunta, também ele tem algo de nosso. Para além da mobilidade das fronteiras provisórias entre intérprete e interpretado sobre a qual nos fala o comentador, o que nos interessa ressaltar em sua análise é a insistência com que se localiza o movimento da pergunta em primeiro plano, de forma que ao partir dessa força motriz pode-se transitar entre a compreensão do passado e a presença do passado na nossa compreensão. Ao associarmos o movimento dialógico à configuração da realidade do passado, podemos aproximar os pólos destacados com os quais apresentávamos os argumentos de Kouba. Mas agora também

---

[34] Cf.: Pavel Kouba. „Nietzsches unmoralische Ontologie", in: Günter Figal, Jean Grondin & Dennis J. Schmidt (Hrsg). *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten.* p.255: „Damit hängt die Infragestellung einer klaren Grenze zwischen dem Interpretierenden und dem Interpretierten eng zusammen. Gerade am Verhältnis zur Vergangenheit wird offenbar, daß die ermöglichende Bedingung der Interpretation die Beweglichkeit dieser Grenze ist. Immer wieder können (und müssen) wir die Frage stellen: Ist es *unsere* Vergangenheit oder ist es unsere *Vergangenheit?* Mit anderen Worten: Ist die Vergangenheit dasjenige, worin wir noch gegenwärtig stehen uns was wir fortsetzen, d.i. *wodurch* wir verstehen, oder ist sie das, *was* wir verstehen, nämlich von einer – anderen – Gegenwart aus?" É certo que os comentários de Kouba denunciam que a ontologização heideggeriana obstrui um dos lados do problema ao insistir no *ser* e não na *interpretação* do ser. Ressalta-se, portanto, uma fértil provocação nietzschiana, apenas com muita cautela relacionada à filosofia hermenêutica: „Alles, was *ist*, weist bei Nietzsche notwendig auf einen anderen Kontext hin, weil etwas interpretiert und somit durch etwas interpretiert *wird.*" [Idem, p.256]. Gadamer também termina por conferir um peso maior ao *nosso* passado, de modo que o nosso esforço aqui, ao insistirmos na *tarefa interpretativa da pesquisa história*, pode ser visto como um primeiro reparo ao domínio da ontologia, cuja historicização não coincide com a prática historiográfica, ainda que seja para ela de grande valia. A via, ainda que sempre transitória, há de ser dupla.

podemos concluir que a 'objetividade' do trabalho do historiador não consegue excluir por completo a subjetividade como Gadamer rapidamente deixara escapar. A pergunta por meio da qual nos relacionamos com o passado carrega uma dose de 'subjetividade' possível e presente, certamente regulada, como o nosso autor previra, pela crítica consigo mesmo também dirigida à sua época. De todo modo, a sensibilidade atribuída à possibilidade da continuação da existência no solo em que nos mantemos vivos nos impulsiona para a compreensão do elemento inicialmente estranho a nós, e a que podemos associar uma certa resistência presente dos resíduos das experiência do passado. Some-se às conseqüências de tal comentário a perspectiva defendida por Gadamer, de acordo com a qual "Mas é só a tradição escrita que pode desligar-se da mera persistência de resíduos de uma vida passada, a partir dos quais é possível a existência (*Dasein*) remontar a outra existência completando-a."[35] [VM, 506]. Isto é, a licença concedida à presença de uma outra existência passada indica o núcleo temporal instável dos resíduos das experiências de vida. Ainda que não se pretenda com a compreensão dos textos alcançar a subjetividade autoral, o conhecimento histórico, diferentemente da proposta predominantemente textual da hermenêutica, procura reconhecer 'manifestações de vida' [GW 1, 396] no que eles expressam. Assim, a visão em que se confere uma certa supremacia à tradição escrita nos obriga a assumir que é preciso ampliar o pensamento de Gadamer caso se deseje prosseguir com a concepção do trabalho histórico guiado pela leitura multifária e serial dos restos, dos resíduos, das pistas, dos traços, dos vestígios do passado. Temos que pensá-lo como um filósofo de formação filológica, e de sua filosofia extrair implicações importantes para a compreensão da história.

Sabemos que nosso autor não perde o referencial da tradição da filosofia, a partir do qual constrói muito da sua idéia de continuidade como algo a que o movimento histórico encontra-se associado, tal como podemos sentir a partir do trecho que extraímos da tentativa de autocrítica gadameriana que sai publicada em 1985. Acompanhemos, de perto, a confissão: "O que aprendi de Platão, o mestre do diálogo, ou melhor, dos diálogos de Sócrates, compostos por Platão, é que a estrutura de monólogo da consciência científica jamais permitirá, de modo pleno, ao pensamento filosófico alcançar seus intentos. A minha interpretação do excurso da 7ª Carta parece-me estar acima dos questionamentos críticos sobre a autenticidade desse fragmento. É só a partir daqui que podemos compreender por que a linguagem da filosofia, desde então, desenvolve-se constantemente no diálogo com sua própria história –

[35] GW 1, 395: „Aber schriftliche Überlieferung allein kann sich von der bloßen Fortdauer von Überresten gewesenen Lebens, aus denen Dasein auf Dasein ergänzend zurückzuschließen gestattet, ablösen."

antes disso, comentando, corrigindo e criando variações, e com o surgimento da consciência histórica, numa duplicidade nova e cheia de tensão entre a reconstrução histórica e a transposição especulativa. A linguagem da metafísica é e permanece sendo o diálogo, mesmo que esse se dê na distância de séculos e milênios. Por este motivo, os textos de filosofia não são propriamente textos ou obras, mas contribuições a um diálogo que dura através dos tempos."[36] [VMII, 21]. No núcleo da duração, o que vemos é a edificação de um pensamento histórico que se pauta pelos procedimentos próprios à tradição da filosofia[37], no sentido da construção dialógica de seu movimento com a insistência na pergunta sobre a *verdade*, sobre o *tempo*, sobre o *ser*. Isso de nada invalida a idéia gadameriana de história, mas apenas circunscreve a preocupação que delineia o problema em que a preeminência textual ganha espaço majoritário. Portanto, devemos ficar atentos com relação à legitimidade das nossas discussões, uma vez que Gadamer não parece se importar em detalhes com a prática da pesquisa historiográfica, mas sim com os encaminhamentos renovados das perguntas da filosofia. Diz-nos o filósofo, em uma resposta mais recente às indagações de Herta Nagl-Docekal: "Of course, it did not occur me to criticize the sciences or their struggle for objectivity – even if for example in historical research, objectivity will always be limited. But I am concerned with philosophy. I ask myself how the spectacular development of modern science with its concept of method and its concept of objectivity is supposed to relate to the lived reality of being-in-the-world which

---

[36] GW 2, 13: „Das hatte ich von dem großen Dialogiker Plato zu lernen, oder vielmehr von dem sokratischen Dialog, den Plato gedichtet hat, daß die Monologstruktur des wissenschaftlichen Bewußtseins dem philosophischen Gedanken nie voll erlaubt, seine Intention zu erreichen. Meine Interpretation des Exkurses des 7. Briefes scheint mir über alle kritische Anzweiflung der Authentizität dieses Stückes erhaben. Man versteht von da aus erst ganz, warum sich die Sprache der Philosophie seither beständig im Gespräch mit ihrer eigenen Geschichte fortbildet – ehedem kommentierend, korrigierend und variierend, mit dem Aufgang des historischen Bewußtseins in einer neuen, spannungsvollen Duplizität von historischer Rekonstruktion und spekulativer Umsetzung. Die Sprache der Metaphysik ist und bleibt der Dialog, auch wenn dieser Dialog über die Distanz von Jahrhunderten und Jahrtausenden geführt wird. Die Texte der Philosophie sind aus diesem Grund nicht eigentlich Texte oder Werke, sondern Beiträge zu einen durch die Zeiten gehenden Gespräch."

[37] Algo que também pode ser sentido a partir de uma importante passagem do texto de sua auto-apresentação. Nele, Gadamer comenta [VMII, 554]: "Permanecer próximo dos gregos, embora sabendo de sua heterogeneidade, descobrir em sua diferença verdades que estavam esquecidas e talvez continuassem exercendo sua influência de maneira inadvertida, foi para mim o *Leitmotiv* mais ou menos expresso [*bewußte*] de todos os meus estudos." No trecho original, temos [GW 2, 486]: „Im Innewerden der Andersheit der Greichen gleichwohl zu ihnen zu stehen, in ihrem Anderssein Wahrheiten zu entdecken, die vielleicht verschüttet, vielleicht aber heute noch in unbewältigter Weise wirksam waren, wurde das mir mehr oder minder bewußte Leitmotiv aller meiner Studien." Não nos deve surpreender o fato de que Gadamer também aqui insiste no efeito que uma tradição faz repercutir no presente sendo, ou não, este um efeito consciente.

takes place on social praxis, in the family, at work, in politics, and whenever it happens."[38] No fundo, voltamos aqui ao importante tema da operação metodológica como um fator social que a tudo domina. Mas sem querer pôr em causa o percurso a que tem nos conduzido a nossa própria leitura, devemos ainda insistir na dupla operação do passado, num sentido em que também ele possa receber a tônica sobre a qual incide a nossa pergunta.

Já tivemos a oportunidade de apresentar a dominância do fator social[39] no movimento dialógico gadameriano, e é mantendo em mente essa dimensão pulverizada de efeitos sociais sobre a compreensão das experiências de vida que devemos explorar a hermenêutica filosófica para além do percurso da filosofia, enfatizando justamente a *dimensão social* e, nesse sentido, histórica de seus efeitos. Desse modo, começamos a propor uma primeira tentativa de levar adiante o texto de Gadamer, tal como ficará mais evidente ao longo das próximas seções. Mas antes disso, ainda devemos mencionar uma resposta do hermeneuta publicada no mesmo jogo de perguntas editado por Lewis E. Hahn, agora em um diálogo com Robert Sokolowski: "My own step toward hermeneutic philosophy consists precisely nor only and nor primarily in validating hermeneutics as a procedure on the method of the sciences, but as referring to the actual performance of life."[40] Eis que encontramos aqui o espaço perfeito de entrada para que possamos tracejar um caminho produtivo em que se pode prosseguir com a nossa abordagem das implicações da história – e da concepção de trabalho que norteia a 'ultrapassagem' da pesquisa historiográfica – na hermenêutica. Claro que a última não deve tratar dos procedimentos comuns à prática da historiografia, mas uma vez que a história está preocupada com as determinações potencialmente postas em mudança na vida concreta dos entes, e a hermenêutica se refere às performances da vida, também o pensamento hermenêutico deve se valer das reivindicações atribuídas à concretude do trabalho do historiador na determinação do sentido dos acontecimentos históricos que integram a realidade mais impalpável da memória. Tal como já víamos com a experiência da arte, a idéia de compreensão gadameriana passa pela atualização [*Aktualisierung*] do sentido, muito embora "(...) o que se quer compreender [*verstanden werden will*] é o grande contexto de sentido da história [*Geschichte*], a que se dirige o esforço interpretativo do historiador."[41] [GW 8, 7]. Gadamer brinca com aquilo que se pode

---

[38] Hans-Georg Gadamer. "Reply to Herta Nagl-Docekal", in: Lewis Edwin Hahn (ed). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer.* p.205.

[39] Remetemos o leitor para a primeira seção da primeira parte deste estudo.

[40] Hans-Georg Gadamer. "Reply to Robert Sokolowski", in: Lewis Edwin Hahn (ed). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer.* p.235.

[41] GW 8, 7: „Der große Sinnzusammenhang der Geschichte, dem das deutende Bemühen des Historikers gilt, ist es, der verstanden werden will."

compreender [*was verstanden werden kann*] de modo a reforçar o nosso encaminhamento de leitura para a famosa passagem de *Verdade e Método*, que assim surgia como firme sinalizadora do teor radicalmente histórico da atividade compreensiva. Nela, o historiador direciona seus esforços interpretativos na determinação do sentido dos acontecimentos. Contudo, particulariza o nosso autor, "O conhecimento histórico jamais é mera atualização [*Vergegenwartigung*]"[42] [VMII, 70], mas sim esse trânsito inviolável de presente e passado em que se reconhece a validade do que se nos interpela com a dotação presente de sentido. Ora, isso só nos indica que a atividade da pesquisa histórica, tal como já sugerida pela hermenêutica filosófica, está para além do esforço de reconhecimento exclusivamente textual dos vestígios, e é tendo em vista essa abertura que iremos propor algumas conseqüências advindas da leitura da obra de Gadamer. Agora podemos prosseguir mais tranqüilos com o nosso mergulho interpretativo.

II. A via dupla: *Totschlagenkönnen*

Para prosseguirmos com o nosso projeto de consolidação da via de mão dupla da historicidade, que oscila nos dois sentidos entre a ontologia hermenêutica e a historiografia, devemos inicialmente apresentar aquele que se configura como um dos mais profícuos debates da obra de Gadamer. Por ocasião do aniversário de 85 anos do filósofo, a Universidade de Heidelberg organizou um evento em que o historiador alemão Reinhart Koselleck (1923-), ex-aluno de Gadamer, apresentava as suas concordâncias e discordâncias com relação à postura hermenêutica. Tendo por referência a investigação historiográfica, Koselleck salienta a existência de estruturas que antecederiam as mediações lingüísticas ou se encontrariam fora delas, de forma que o papel da hermenêutica pudesse ser ressaltado apenas no que concerne às interpretações textuais que, para o historiador, não são suficientes para dar conta do 'objeto' da história já que ela, por sua vez, não pode ser vista como um mero subcaso da interpretação hermenêutica. A história, de acordo com as idéias do mesmo historiador, abarca a possibilidade do acontecimento que resvala na inapreensibilidade do acaso por caminhos exclusivamente lingüísticos, ainda que se ressalte a historicidade inerente à existência humana em um mundo compreendido lingüisticamente. Sabemos que o trabalho de Koselleck há muito está vinculado ao reconhecimento das estruturas sociais nas práticas de validação e uso semânticos dos

[42] GW 2, 55: „Geschichtliche Erkenntnis ist nie bloße Vergegenwärtigung."

conceitos políticos[43], de tal modo que as condições de configuração dos textos analisados na pesquisa historiográfica possam surgir com igual ou maior vigor que a tarefa de reconstrução filológica de sua lógica interna, algo que fica aquém da realidade histórica.

A tese de Koselleck exposta no debate começa a se firmar ao partir de uma idéia disseminada na hermenêutica filosófica e por meio da qual somos lembrados de que "Por eso, la hermenéutica de Gadamer tiene que ver con lo que la ciencia histórica reclama para sí misma en cuanto Histórica (*Historik*): esto es, tematizar las condiciones de posibilidad de historias (*Bedingungen möglicher Geschichten*), es decir, considerar las aporías de la finitud del hombre en su temporalidad."[44] Já nos é conhecido o fato de que a aporia da finitude regula a posição tensa da produção historiográfica que, ao se ver fadada à condição finita da expressão do pensamento humano, ainda assim não consegue abrir mão da definição de uma certa dose de objetividade válida para os seus resultados. A pergunta, lembremos, instila a temporalidade nas possibilidades da resposta. Tudo isso confirma a precisão na apresentação de Koselleck dos escritos de Gadamer: trata-se, em todo caso, das possibilidades do que acontece [*Geschehen*], ainda que por sobre nós.

Devemos associar tal abertura proporcionada pelo historiador alemão à validade da continuidade da nossa proposta de leitura de *Verdade e Método*, qual seja, não deixar de lado o fato de que também essas mesmas condições de possibilidade de articulação do pensamento se dirigem à ciência da experiência histórica. E isso se justifica pela força com que, de acordo com o historiador, Gadamer pretende incorporar a história à hermenêutica, de modo que a primeira se tornaria um subcaso da última. A hermenêutica de Gadamer, nas palavras de Koselleck, "(...) contiene implícitamente, y en parte explícitamente, la pretensión de abrazar la Histórica [*Historik*]. Como la teología, la jurisprudencia, la poesía y su interpretación, también la historia (*Geschichte*) se convierte en un subcaso del comprender existencial."[45] Frente a esta constatação

---

[43] Veja-se, sobretudo, a grande obra que se ocupa do vocabulário político-social do mundo germânico organizada pelo historiador. Cf.: O. Brunner, W. Conze & R. Koselleck (hrg). *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprachen in Deutschland.* Stuttgart: Ernst Klett, J. G. Cotta.

[44] Reinhart Koselleck. "Histórica y Hermenéutica", in: Reinhart Koselleck & Hans-Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica.* Introducción de José Luis Villacañas y Faustino Oncina. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997. p.68. De acordo com o texto original alemão, temos: „Deshalb hat Gadamers Hermeneutik mit dem zu tun, was die historische Wissenschaft für sich selbst als Historik beansprucht: nämlich die Bedingungen möglicher Geschichten zu thematisieren, d. h. die Aporien der Endlichkeit des Menschen in seiner Zeitlichkeit zu bedenken." [Reinhart Koselleck. „Historik und Hermeneutik", in: Reinhart Koselleck. *Zeitschichten. Studien zur Historik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. p.98].

[45] Idem, p.69. Na edição alemã, encontramos: „Gadamers Hermeneutik enthält implizit, teils explizit, den Anspruch, die Historik zu umgreifen. Wie Theologie, Jurisprudenz, Dichtung und deren Auslegung wird auch die Geschichte zum Unterfall des existentiellen Begreifens." [Idem, p.98].

apresentada no texto da conferência de Koselleck, segue-se a pergunta central que o historiador dirige a seu antigo professor: "¿Se agotan las condiciones de posibilidad de una historia en el lenguaje y en los textos? ¿O hay condiciones extralingüísticas, prelingüísticas, aun cuando se busquen por vía lingüística? Si existen tales presupuestos de la historia que no se agotan en el lenguaje ni son remitidos a textos, entonces la Histórica debería tener, desde el punto de vista epistemológico, un *status* que le impida ser tratada como un subcaso de la hermenéutica. Ésta es la tesis que quiero fundamentar."[46]

Já podíamos antever na homenagem do ex-aluno que a história não poderia ser vista como um subcaso da tarefa hermenêutica em função do direcionamento verbal do *Sein-zum-Text*, ainda que este conceito de filiação heideggeriana tenha sido ampliado por Gadamer para abarcar a linguagem dos gestos e os silêncios da fala. A prerrogativa que ainda permanece na hermenêutica filosófica é o predomínio das condições lingüísticas que, no âmbito da pesquisa historiográfica, não esgotam as suas possibilidades de pesquisa. E isso nos parece válido não somente porque tais condições verbais não se identificam necessariamente com a natureza das fontes, mas sobretudo porque a análise do registro verbal pode não ser suficiente para a configuração presente das condições históricas das manifestações de vida. Desse modo, Koselleck começa a sinalizar positivamente rumo a uma distinção fundamental para a prática da pesquisa histórica: "La Historica [*Historik*] apunta, por conseguiente, a la bilateralidad propia de toda historia [*Geschichte*], entendiendo por tal tanto los nexos entre acontecimientos (*Ereigniszusammenhänge*) como su representación."[47] Há pouco falávamos de um incômodo que já nos escritos de Gadamer começava a surgir como uma distinção necessária a partir do exemplo da constipação de Napoleão. Naquela ocasião, víamos que nem todas as ações dispersas no transcorrer da vida ganham sempre uma dimensão mais ampla quando associado ao contexto *significativo* dos *acontecimentos*. De que falamos, portanto, senão da fragilidade dessa relação bígama reivindicada por Koselleck entre os nexos vitais do acontecimento e sua representação? Mas antes de levarmos às últimas conseqüências estas questões já percebidas na nossa leitura, e antes ainda de propormos para elas um conseqüente encaminhamento, devemos

---

[46] Idem, p.69. „Erschöpfen sich die Bedingungen möglicher Geschichte in Sprache und Texten? Oder gibt es Bedingungen, die außersprächlich, vorsprächlich sind, selbst wenn sie sprachlich gesucht werden? Wenn es solche Voraussetzungen der Geschichte gibt, die sich weder in Sprache erschöpfen noch auf Texte verwiesen sind, dann müßte die Historik wissenschaftstheoretisch einen Status haben, der nicht als Unterfall der Hermeneutik behandelt werden kann. Dies ist meine These, die ich zu begründen suche." [Idem, p.99].

[47] Idem, p.70. De acordo com a publicação original, lemos: „Die Historik zielt also auf die Doppelseitigkeit jeder Geschichte – sowohl Ereigniszusammenhänge wie deren Darstellung zu meinen." [Idem, p.99].

agora explorar o cerne do argumento koselleckiano, para que em seguida possamos analisar com mais cautela a posição de Gadamer no debate e viabilizar a duplicação da via.

Para melhor sustentar o argumento central do texto da conferência, Koselleck apresenta alguns pares categoriais que colocam em evidência a necessidade da história de se pôr para além da textualidade. Ao explicitar o primeiro par, procura ampliar idéia heideggeriana do ser-para-a-morte: "Para posibilitar historias, la determinación central de Heidegger del 'precursar la muerte' (*Vorlaufen zum Tode*) debe ser completada con la categoría del 'poder matar' (*Totschlagenkönnen*)."[48] Ainda que a idéia heideggeriana de morte indique que "os homens são mortais antes de findar sua vida", justamente por saberem "a morte, como morte"[49], a leitura do historiador devolve à ontologia o termo do par, não mais categorial, mas agora físico: saímos do domínio do *ser* para voltarmos à concretude imanente do *ente*, que com a morte encerra o fôlego de uma vida; ou seja, reconhece-se uma resistência do *ente* em se deixar absorver por inteiro no projeto ontológico do *ser*. Essa é uma operação fundamental para a compreensão da história e que vemos aqui implícita no argumento de Koselleck. Daí podermos reforçar uma tese que já tínhamos localizado na nossa leitura dos textos de Gadamer, quando discutíamos que a ciência das experiências históricas não se conforma com o impulso da historicidade radical do *ser*, mesmo que tal movimento não seja por ela excluído ou rejeitado. Muito pelo contrário, o estudo da produtividade do acontecer se vale da percepção histórica que o homem tem de si mesmo e dos eventos, para só então poder tratá-los em sua dimensão histórica. Numa ousada formulação, sugerimos que para a pesquisa histórica é no domínio do *ente* que se inscreve a historicidade do *ser*.

Em um outro texto, Koselleck mantém o mesmo argumento que à forma historicizada da existência devemos acrescentar a possibilidade de poder matar: "Dying happens alone; killing another takes two. The capability of human beings to kill their own kind perhaps constitutes human history to an even greater extent than our fundamental destiny of having to die."[50] A formulação não poderia ser mais incisiva. As relações sociais invadem com mais força o domínio da historicidade do *ser* a partir do momento em que se pode abreviar a vida do *ente* que não escapa da morte. Esse é um ponto mais tarde retomado por Koselleck no texto da

---

[48] Idem, p.73-74. Ou, em alemão: „Heideggers zentrale Bestimmung des Vorlaufens zum Tode muß, um Geschichten zu ermöglichen, ergänzt werden durch die Kategorie des Totschlagenskönnens." [Idem, p.101].

[49] Cf.: Martin Heidegger. "A Coisa", in: Martin Heidegger. *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002. p.156.

[50] Reinhart Koselleck. "War Memorials: Identity Formation of the Survivors", in: Reinhart Koselleck. *The Practice of Conceptual History. Timing history, Spacing concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002. p.288.

introdução à sua obra *Zeitschichten* (2000), em que se pode encontrar a idéia de que se a certeza da morte igualava os homens aos outros animais, é a motivação política[51] de uma morte que sinaliza a grande diferença. Mas quais as lições que podemos tirar provisoriamente deste confronto? Em primeiro lugar, o que o historiador salienta é que o desenrolar das relações humanas na história sempre se remete à ação de outro que pode ameaçar a presença tanto de si quanto de um outro, sem que com isso se invalide a idéia de que tanto o *si* quanto o *outro* são mutuamente determinantes no percurso negativo da ontologia hermenêutica. Só que enquanto a negatividade indica a não diluição do outro na existência de si, essa mesma condição de compreensão da possibilidade da existência começa a ganhar um reforço, agora não mais pautado pelo reconhecimento do outro em si, ou dos efeitos do passado na compreensão da articulação do presente, mas sim na possibilidade de que esse outro extermine um projeto de finitude. Voltemos agora para a exposição de Koselleck, de acordo com a qual não necessariamente o estatuto temporal da existência humana deve se apresentar como diretamente ligado às estruturas temporais intersubjetivas que se colocam em jogo em todo o trabalho da história.[52] Daí o espaço que encontra para dirigir as suas críticas a Gadamer, sem que com isso seja recusada a radicalidade histórica que particulariza o projeto ontológico da hermenêutica filosófica. O que deveria ruir, nas palavras da crítica, era a condição de subcaso, a prisão à forma do texto. Mas antes de prosseguirmos com a apresentação dos outros pares categoriais, devemos deixar marcada uma diferença necessária entre o pensamento de Gadamer e aquele de Heidegger, já que em seguida avaliaremos as conseqüências da crítica, tendo em vista as condições que a pesquisa histórica impõe à hermenêutica filosófica. Enquanto que o ser-para-a-morte heideggeriano é a tônica mais significativa na determinação temporal da existência, na possibilidade projetiva insuperável do *Dasein*, em Gadamer vemos que essa mesma determinação indica a condição finita da existência, que agora se distende com o peso que nosso autor confere à efetuação da história na configuração determinante dos fatores

---

[51] Cf.: Reinhart Koselleck. „Einleitung", in: Reinhart Koselleck. *Zeitschichten.* p.12: „Was wir natural mit den Tieren gemeinsam haben, wird freilich kulturell überformt: der Tod durch das politisch motivierbare Töten; das Geschlecht durch seine Steigerung in Lust und Terror; der Zwang, essen und trinken zu müssen, durch Askese oder Spiralen des Genießens."

[52] Cf. também: Reinhart Koselleck. « 'Champ d'expérience' et 'horizon d'attente': deux catégories historiques », in: Reinhart Koselleck. *Le Futur Passé. Contribuition à la sémantique des temps historiques.* Traduit de l'allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990. p.328n4.

sociais.[53] Ou seja, o que a efetuação da história obriga à desalienação da existência finita é antes o reconhecimento do tempo, do vigor do passado.

Vejamos assim que aliados à possibilidade de poder matar, Koselleck introduz os pares amigo e inimigo, público e secreto, interno e externo, e, curiosamente, o par consagrado pela dialética hegeliana de senhor e escravo. As relações que se confirmam como hierárquicas "También ellas pertenecen a las determinaciones de la finitud, sin las cuales, a pesar de todos los adelantos técnicos de la autoorganización política, no son posibles historias."[54] Agora começa a ficar mais refinada a direção da primeira pergunta central, já que neste ponto ganham evidência as condições políticas que condicionam a experiência histórica. O subtexto de Koselleck é que se a hierarquia pertence à condição de finitude, também a política[55] deveria se inscrever no âmbito da hermenêutica. Assim prossegue com mais firmeza a crítica do historiador: "Hasta ahora se ha tratado de un esbozo teórico, ciertamente ostentativo, que debe llevar adelante el análisis existenciario (*Existentialanalyse*) de Heidegger en una dirección que este autor no tomó en consideración. Es decir, se trata de entender la posibilidad de historias, mientras que Heidegger se contentó con la categoría de la historicidad. Esta categoría, por así decirlo, exponía la experiencia de la relatividad del historicismo en una duración legible positivamente, aun ayudas de tal manera a fundamentar transcendentalmente la diversidad de historias reales."[56] Os pares relacionados por Koselleck que ilustram as estruturas da finitude

---

[53] Essas questões foram expostas com maior vagar nas seções I e II da primeira parte deste mesmo estudo.

[54] Reinhart Koselleck. "Histórica y Hermenéutica", in: Reinhart Koselleck & Hans-Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica.* p.83-84. „Auch diese [Oben-Unten-Relationen] gehören zu den Endlichkeitsbestimmungen, ohne die, trotz aller Kunstleistungen politischer Selbstorganizations, Geschichten nicht möglich sind." [Reinhart Koselleck. „Historik und Hermeneutik", in: Reinhart Koselleck. *Zeitschichten.* p.109].

[55] Ao mesmo tempo em que sublinha a íntima relação entre *Bildung* e *Geschichte* na cena teórica alemã que se forma pelo menos a partir de Herder, Koselleck não deixa de apresentar como parcialmente válida uma percepção que já vinha, quase que ironicamente, dos escritos de Thomas Mann, em que se falava de uma certa ausência do elemento político na idéia de *Bildung*. [Cf.: Reinhart Koselleck. "On the Anthropological and Semantic Structure of *Bildung*", in: Reinhart Koselleck. *The Practice of Conceptual History.* p.188-90]. Dizemos parcialmente pois a idéia de *Bildung* não pode se ver restrita exclusivamente à esta dimensão. Aqui devemos ainda lembrar que a *Bildung* valorizada por Gadamer reforçava a ampliação dos horizontes, a dilatação das experiências por meio da qual se firma a consciência de si no presente do mundo. Para tanto, veja-se sobretudo a terceira seção da primeira parte deste estudo.

[56] Reinhart Koselleck. "Histórica y Hermenéutica", in: Reinhart Koselleck & Hans-Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica.* p.85. Na edição original da obra, pode-se encontrar a seguinte passagem: „ Es handelt sich bisher um eine theoretische Skizze, plakativ gewiß, die die Existentialanalyse von Heidegger in eine Richtung weitertreiben soll, die Heidegger selbst nicht ins Auge gefaßt hat, nämlich die Ermöglichung von Geschichten zu begreifen, während Heidegger selbst sich mit der Kategorie der Geschichtlichkeit begnügt hat. Diese Kategorie hatte gleichsam die Relativitätserfahrung des Historismus auf eine positiv lesbare Dauer gestellt, ohne dadurch die Vielfalt wirklicher Geschichten transzendental begründen zu helfen." [Reinhart Koselleck. „Historik und Hermeneutik", in: Reinhart Koselleck. *Zeitschichten.* p.110].

caminham, justamente por se apresentarem como forças opostas, na determinação das relações históricas postas em tensão, algo visto como um componente decisivo no reconhecimento da ação inscrita na história. Ações que, para além da historicidade indissociável da ontologia, bem como para além de sua representação textual, deveriam participar na definição das condições de possibilidade do acontecer. Voltamos a insistir: a história reivindica a prerrogativa imanente do *ente* que define o caráter das articulações sociais. Mas esse mesmo *ente* não apaga a historicidade do *ser*. Tanto que apesar do encaminhamento das críticas, Koselleck não deixa de reconhecer a importância do entrecruzamento da história com a concepção hermenêutica de existência. Mas o que se coloca em discussão com Koselleck não é a historicidade do *Dasein* nem mesmo a lingüisticidade de toda e qualquer compreensão, mas aquilo que escapa à tarefa da conformação discursiva para ganhar a dimensão da ação na história, que não fica restrita à condição textual, nem pode ser apreendida tendo em vista exclusivamente a sua expressão lingüística. Com isso, Koselleck procura redirecionar o sentido da via gadameriana: ao invés de considerar a história inserta nas prerrogativas da hermenêutica, prefere reconhecer a importância da hermenêutica filosófica na estruturação das condições de possibilidade da história. O núcleo comum às duas vias é a necessidade de compreender o que acontece, é o reconhecimento da necessidade de interpretar o mundo. E nesse ponto somos obrigados a retroceder à idéia de Gadamer em que se expõe que as possibilidades do mundo são conformadas e transmitidas pela linguagem, como também nos lembra Koselleck, é bem verdade. Algo que inclusive se sustenta como central para a hermenêutica justamente por ser um forte argumento que se opõe à objetificação do método. A linguagem, lembremos, não é 'objeto' de estudo da hermenêutica, mas *medium* para a compreensão de si, do mundo. Para além do método, reconhece-se o avanço da hermenêutica que torna a compreensão histórica uma necessidade ontológica. Mas a historicidade como um princípio fundamental da ontologia não destitui a importância dos problemas colocados pela realidade histórica, de modo que nos propomos, na contramão do projeto heideggeriano, a explorar a relação inversa: as necessidades historiográficas que desafiam a compreensão do histórico.[57] Contudo, já vimos que Gadamer indica uma distinção

[57] Claro está que o nosso propósito não pode recair em uma tautologia, tal como se pode depreender a partir do alerta feito por David Couzens Hoy: "The truth of theoretical statements about the nature of history will be essentially different from the truth of historical statements themselves. If theoretical statements about mathematics leave the validity of mathematical calculations unchanged, why should it be assumed that ontological statements about historical sciences as such will change the validity of assertions in that science?" [David Couzens Hoy. "History, Historicity, and Historiography in *Being and Time*", in: Michael Murray (org). *Heidegger and modern philosophy. Critical essays*. New Haven and London: Yale University Press, 1978. p.353]. A resposta que podemos encaminhar à formulação de Hoy apóia-se no argumento de Koselleck, ou seja, é a

necessária para se pensar a ciência histórica, que inclusive não se contenta – o filósofo mesmo reconhece – com as prerrogativas da hermenêutica. Daí o historiador chegar à conclusão de que "Luego la Histórica remite – formulado en términos sencillos – a nexos de acciones, a formaciones de finitud en un ámbito también extralingüístico; la hermenéutica remite a su comprensión."[58] Assim, o que se enfrenta na compreensão pode não se confundir com a pura matéria linguística. Mas também Gadamer no texto de sua auto-apresentação (1975) já defendia: "Ao caráter fundamentalmente de linguagem que apresenta a compreensão não significa obviamente que a experiência do mundo se efetue exclusivamente como linguagem e na linguagem. São mais do que conhecidos todos esses processos de interiorização, emudecimento e silêncios que são anteriores ou estão além da linguagem, em que se expressa o encontro direto com o mundo. Quem poderá negar que existem condições reais da vida humana, que há fome e amor, trabalho e domínio, que não podem ser caracterizadas como discurso nem como linguagem, mas que dimensionam por sua vez o espaço dentro do qual pode produzir-se a conversa e a escuta mútua? Isso é tão evidente que são justamente essas formas prévias de pensamento e de linguagem humana que exigem a reflexão hermenêutica."[59] [VMII, 566-67]. À compreensão revindicada pela hermenêutica associamos a mediação lingüística de que nos falara Gadamer, enquanto que à história não nos resta outra coisa para associar que não seja a determinação das condições de possibilidade das ações; algo evidenciado pela necessidade compreensiva, ao mesmo tempo em que potencializado por ela. E tais condições de possibilidade das ações parecem não se identificar, exclusivamente, com o domínio do verbo.

O percurso tracejado na crítica do historiador ao projeto ontológico da hermenêutica, e que aqui tomamos como um ponto fértil de partida para a nossa provocação à filosofia de Gadamer, fica ainda mais nítido com a seguinte proposta: "Partamos de dos tesis fuertes

---

compreensão das possibilidades das experiências históricas que legitima o caminho inverso, de modo que também a ontologia pode se beneficiar de tais argumentos.

[58] Reinhart Koselleck. "Histórica y Hermenéutica", in: Reinhart Koselleck & Hans-Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica.* p.87. „Historik verweist dann, vereinfacht gesagt, auf Handlungszusammenhänge, auf Endlichkeitsformationen in einem auch außersprachlichen Bereich – Hermeneutik verweist auf deren Verständnis." [Reinhart Koselleck. „Historik und Hermeneutik", in: Reinhart Koselleck. *Zeitschichten.* p.112].

[59] GW 2, 496-97: „Natürlich kann mit der prinzipiellen Sprachlichkeit des Verstehens nicht gemeint sein, daß alle Welterfahrung sich nur als Sprechen und im Sprechen vollzöge. Allzu bekannt sind all jene vorsprachlichen und überpsprachlichen Innewerdungen, Stummheiten, Schweigsamkeiten, in dennen sich unmittelbare Weltbetroffenheit ausdrückt – und wer wird leugnen, daß es reale Bedingungen menschlichen Lebens, daß es Hunger und Liebe, Arbeit und Herrschaft gibt, die nich selber Rede und Sprache sind, sondern ihrerseits den Raum bemessen, innerhalb dessen Miteinander-Reden und Aufeinander-Hören statthaben kann. Das ist so wenig strittig, daß es vielmehr gerade solche Vorgeformheiten menschlichen Meinens und Redens sind, die die hermeneutische Reflexion erforderlich machen."

(*starken*) que Gadamer defiende de continuo y que son esclarecedoras para nuestro propósito. En primer lugar, Gadamer afirma que, aunque nuestra experiencia del mundo es posibilitada y mediada lingüísticamente, nunca es sólo un proceso lingüístico ni se agota en el lenguaje. Al contrario, en todo processamiento lingüístico (*Versprachlichung*) importa el objeto [*Sache*] que es expresado lingüísticamente. Por tanto, también el objeto de la Histórica [*Sache der Historik*] permanece en el ámbito de la hermenéutica universal."[60] Ainda que Koselleck não fale aqui da presença de um objeto [*Objekt*] da ciência histórica tal como criticado nos escritos de Gadamer, mas sim da coisa [*Sache*] de que se fala, sabemos que uma das lições mais importantes de *Verdade e Método* é o reconhecimento de que a história não procura a objetivação do passado, mas a sua radical temporalização na mediação indiscreta da efetuação do passado no presente. Mas ainda permanece como conseqüência desta primeira tese o pertencimento dos acontecimentos históricos à hermenêutica. Caso nos lembremos da peculiaridade que há pouco expusemos e por meio da qual constatávamos que os textos são meras fontes [*Quellen*] para o trabalho da pesquisa histórica, seremos obrigados a reconhecer que a constatação final de Koselleck em nada distoa do texto gadameriano: "El historiador procede de otro modo: se sirve básicamente de los textos sólo como testimonios para averiguar a partir de ellos una realidad existente allende los textos."[61] Voltamos a insistir, agora também com Koselleck, que a exclusividade textual de enfrentamento dos testemunhos do passado não é suficiente para a pesquisa histórica. Algo que se complementa com a idéia de que "Escribir la historia de un período significa hacer enunciados que no pudieron ser hechos nunca en ese período."[62] Mas qual é o sentido que aqui queremos atribuir à suposta complementariedade das passagens? Ora, os enunciados que não puderam ser ditos em um determinado período podem em outro momento ser feitos já que o elemento que impulsiona essa mudança de perspectiva é a condição sempre renovada da pergunta dirigida ao texto, à fonte. Mas o comportamento tanto da pergunta quanto da resposta, por ser tributário de uma determinada conformação social, não

---

[60] Reinhart Koselleck. "Histórica y Hermenéutica", in: Reinhart Koselleck & Hans-Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica*. p.89. De acordo com o texto original alemão, temos: „Gehen wir von zwei starken Thesen aus, die Gadamer immer wieder vertritt und die einleuchten. Erstens sagt Gadamer, daß unsere Welterfahrung zwar sprachlich ermöglicht und vermittelt wird, aber niemals selbst nur ein Sprachvorgang ist oder sich in Sprache erschöpft. Im Gegenteil, es geht bei jeder Versprachlichung um die Sache, die zur Sprache gebracht wird. Insofern verbleibt auch die Sache der Historik im Umkreis der allgemeinen Hermeneutik." [Reinhart Koselleck. „Historik und Hermeneutik", in: Reinhart Koselleck. *Zeitschichten*. p.113-14].

[61] Idem, p.91. Em alemão: „Anders der Historiker: Er bedient sich grundsätzlich der Texte nur als Zeugnisse, um aus ihnen eine Wirklichkeit zu eruieren, die hinter den Texten liegt." [Idem, p.116].

[62] Idem, p.92. „Die Geschichte eine Periode schreiben, heißt Aussagen treffen die in dieser Periode nie gemacht werden konnten." [Idem, p.116].

necessariamente deixa rastros apenas no campo verbal, muito embora seja essa a condição para a compreensão pelo pensamento [*logos*] tanto do questionamento quanto de sua resposta. Este é o passo que aqui precisávamos dar para que pudéssemos apresentar ainda mais uma idéia importante posta no debate: "El sin sentido (*Unsinn*) lingüístico se puede descubrir lingüísticamente. Pero el sin sentido que, con ayuda del lenguaje, dimana de motivos y coacciones que escapan al lenguaje, sólo se puede encauzar en el marco de una consideración racional mediante un proceso adicional de traducción. Así se alcanzan los límites de la falta de todo sentido (*Sinnlosigkeit*), pero sin posibilidad de transgredilos."[63]

A 'descoberta' humana do mundo, se tivermos como referencial importante a configuração de uma realidade à qual se atribui sentido, é mediada pela linguagem. Mas como se constitui esse processo adicional de tradução reivindicado pelo historiador? Já de saída sabemos que a configuração histórica do sentido opera no campo da lingüisticidade, muito embora não determine, dessa mesma forma, nem a concretude de suas fronteiras, nem as condições de possibilidade das ações na história. Mas não seria a possibilidade de matar um exemplo válido para a falta de todo o sentido? Tanto assim nos parece ser, que chega Koselleck ao exemplo sempre recorrente na cena alemã e que toma como ponto de partida o livro *Mein Kampf*, de Adolf Hitler, cujas conseqüências, defende o historiador, estão para além da textualidade da obra. As fontes textuais não bastam, como neste caso, para explicar o desastre de tal grande vácuo de sentido. "Debemos diferenciar entre la historia efectual que madura en la continuidad de la tradición ligada a los textos y de su exégesis, por un lado, y, por otro, la historia efectual que, aunque posibilitada y mediada lingüísticamente, va más allá de lo que es asequible con el lenguaje. Hay procesos históricos que escapan a toda compensación o interpretación lingüística. Éste es el ámbito hacia el que la Histórica se dirige, al menos teóricamente, y que la distingue, aun cuando parezca ser abrazada por la hermenéutica filosófica."[64] Já conhecemos a centralidade da filosofia e a presença da filologia como

---

[63] Idem, p.92. Lê-se, no texto da edição original: „Sprachlicher Unsinn läßt sich sprachlich aufdecken. Aber Unsinn, der mit Hilfe von Sprache aus Motiven und Zwängen herrührt, die sich der Sprache entziehen, der kann nur durch einen zusätzlichen Übersetzungsvorgang in den Umkreis rationaler Betrachtung eingeschleust werden. Damit werden die Grenzen der Sinnlosigkeit erreicht, aber nicht überschreitbar." [Idem, p.116].

[64] Idem, p.93. „Wir müssen unterscheiden zwischen der Wirkungsgeschichte, die sich in der Kontinuität textgebundener Tradition und ihrer Exegese zeitigt – und der Wirkungsgeschichte, die zwar sprachlich ermöglicht und sprachlich vermittelt, gleichwohl mehr ist, als Sprache jemals einholen kann. Es gibt geschichtliche Vorgänge, die sich jeder sprachlichen Kompensation oder Ausdeutung entziehen. Dies ist der Bereich, dem sich zumindest theoretisch die Historik zuwendet und der sich auszeichnet, auch wenn sie von der philosophischen Hermeneutik umfangen zu werden scheint." [Idem, p.117].

referências importantes na estrutura da idéia gadameriana de história. Mas também por meio dessas mesmas reflexões podíamos reconhecer que os efeitos de uma obra não se restringiam ao campo de sua composição. O que agora Gadamer precisava responder era sobre as *conseqüências* advindas do fato de que a pesquisa histórica não se contenta com os vestígios textuais, para que também o conceito de história, tal como presente nos argumentos de seu antigo aluno, pudesse se consumir na imanência social da realidade.[65] Seria mesmo possível a existência de processos históricos que escapam à interpretação lingüística?

A resposta de Gadamer às críticas de Koselleck segue não exclusivamente após a exposição do historiador, mas não há dúvidas de que, em plena consonância com a proposta hermenêutica, Gadamer continua a dialogar com seu interlocutor em outros textos publicados após o debate de 1985. Mas logo em seguida à fala de Koselleck, Gadamer já reconhecia que era preciso ampliar a análise do *Dasein* heideggeriano e que "(...) tal como ha evidenciado razonablemente la mirada certera sobria del historiador, es exacto que nunca seremos dueños de la historia. Conocemos sólo historias y, para hacer posibles las historias, siempre acabamos adentrándonos en todas las contraposiciones fundamentales, inexorablemente severas, ilustradas por el historiador: son las contraposiciones de 'amigo' y 'enemigo', de 'secreto' y 'público' y las otras categorías fundamentales, cuya polaridad es propia de cada 'historia'. Ambas cosas están unidas y constituyen la nota distintiva del hombre: la posesión del lenguaje y de la historia."[66] A possibilidade de se fazer a história [*möglich zu machen*] resulta no reconhecimento das contraposições e, com isso, da força de quem pode matar. Mas ainda assim, já que conhecemos as histórias sobre as quais não possuímos a prerrogativa da totalidade do domínio, interessava a Gadamer reforçar a dupla marca humana: a posse da linguagem e sua radical historicidade. Com isso, nosso autor procura sublinhar a necessidade do compreender frente ao acontecimento histórico, algo que o filósofo não dissocia da marca aristotélica do *logos*, aqui

---

[65] Cf.: Idem, p.94: "También el concepto de la historia podría ser un concepto que se consume en la realidad." No texto original da conferência, lê-se: „Es könnte sein, daß auch der Begriff der Geschichte ein solcher ist, der sich an der Wirklichkeit verzehrt." [Idem, p.118].

[66] Hans-Georg Gadamer. "Histórica y lenguaje: una respuesta", in: Reinhart Koselleck & Hans-Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica.* p.102. A resposta de Gadamer também pode ser encontrada no último volume das *Gesammelte Werke.* Ao acompanharmos o texto original em língua alemã, temos [GW 10, 327]: „So wird es wohl so sein, wie der gerade und nüchterne Blick des Historikers es uns denkend vor Augen gestellt hat, daß wir die Geschichte nie Herr sind. Wir kennen nur Geschichten. Und um Geschichten möglich zu machen, sind wir schon immer in all die unerbittlich scharfen Grundgegensätze eingelassen, die der Historiker aufgezeigt hat, diese Gegensätze von Freund und Feind, von Geheim und Öffentlich und all die anderen Grundkategorien, deren Polarität zu jeder ‚Geschichte' gehört. So hängt beides aneinander und macht die Auszeichnung des Menschen aus, Sprache zu haben und Geschichte zu haben."

encarada também como uma capacidade de discernimento moral. "La lingüisticidad que la hermenéutica emplaza en el centro no es sólo la de los textos; por tal entiende igualmente la condición del ser fundamental de todo actuar y crear humanos como Aristóteles ha reclamado enérgicamente destacando el concepto de ζωον λόγον ἐχον [*animal racional*] para distinguirlo de todos los otros seres vivos."[67] E ainda completa em sua resposta ao provocar: "¿Por qué nos encadenan las histórias? Existe sólo la respuesta 'hermenéutica' a esta pregunta: porque nos reconocemos en lo otro, en lo otro de los hombres, en lo otro del acontecer. Esto vale también para los pares de categorías que Koselleck ha mostrado tan convincentemente."[68] A postura hermenêutica defende a idéia de que estamos atados à história de tal modo que só nos restaria ora a alternativa da alienação de si, ora o reconhecimento da busca inesgotável do conhecimento de si. Ou seja, vemos que Gadamer parte das condições de possibilidade da história tal como Koselleck as apresentou para reforçar a condição *humana* de existência dos acontecimentos, para sublinhar a carga negativa neles presente, para redefinir a prerrogativa moral da experiência hermenêutica. Assim, o octogenário reapresentava o compromisso ético firmardo pela tarefa hermenêutica ao enfatizar, na mediação que confere atualidade à história, o *outro do acontecer*. Tanto que o que cabe à condição finita é reconhecer a realidade dos acontecimentos históricos em sua efetuação, na determinação das possibilidades da realidade presente. A inserção da imanência do real, insiste ainda o autor de *Verdade e Método*, passa pelo diálogo da alma consigo mesma, passa pelo círculo do todo e das partes, passa pela mediação lingüística da necessidade de compreensão contraposta à alienação de si. O componente universal da tarefa hermenêutica – a que Gadamer associa a validade para os pares categoriais e, conseqüentemente, à possibilidade de poder matar – reside na abertura à compreensão de si e à compreensão do outro no jogo dialético de pergunta e resposta em que se afirma a possibilidade de que o outro pode ter razão. Esse é o cerne da compreensão tal como assumida na hermenêutica filosófica; compreensão do homem no mundo em que se confirma a responsabilidade ética na determinação do sentido histórico. Compreender é partilhar o sentido comum em que se reconhece o *outro* no encadeamento das experiências históricas. Mas a essas primeiras considerações devemos somar um dos argumentos centrais do texto do prefácio de

---

[67] Idem, p.104. No texto estabelecido das *Gesammelte Werke*, temos [GW 10, 328]: „Die Sprachlichkeit, die die Hermeneutik in die Mitte stellt, ist nicht nur die der Texte. Sie meint gerade auch die fundamentale Seinsbedingung allen menschlichen Handelns und Schaffens, wie Aristoteles sie in seiner Abhebung des ζωον λόγον ἐχον von allen anderen Lebewesen machtvoll geltend gemacht hat."

[68] Idem, p.105. [GW 10, 329]: „Warum fesseln uns die Geschichten? Darauf gibt es nur die ‚hermeneutische' Antwort: Weil wir und im Andern – im Andern der Menschen, im Andern des Geschehens – wiedererkennen. Das gilt auch für die Kategorienpaare, die Koselleck überzeugend aufgezeigt hat."

Gadamer à segunda edição de *Verdade e Método*, em que o autor se deixa surpreender ao colocar a seguinte pergunta: é a compreensão "(...) o único meio de acesso adequado à realidade da história? Evidentemente que o perigo ameaça a partir desse aspecto, perigo de enfraquecer a verdadeira realidade do acontecer (...)."[69] [VM, 22]. E antes mesmo de considerarmos os limites da ontologia apresentados com retidão pelo historiador, podemos nesse momento esboçar mais uma conclusão importante extraída do debate, para além daquela primeira em que víamos que poder matar define as condições de possibilidade da própria história. A isso, acrescentamos: a realidade do acontecer se enfraquece quando o que acontece a nós fica renegado a uma condição não compreendida. A busca pela compreensão das ações na história é a primeira resposta a ser dada a tal enfraquecimento, inclusive tendo em vista as futuras reações a elas. E se as *ações* em processo são *compreendidas* como *processos históricos*, isso significa que a realidade imanente da história já foi mediada no *logos*, de modo a atenuar a existência de encadeamentos históricos que escapem à interpretação lingüística visto que a historicidade, como tal, não é um dado do mundo circundante [*Umwelt*], mas uma forma humana de compreensão de si, do mundo [*Welt*].

Conseqüentemente, a experiência não consegue dar conta da totalidade da realidade do acontecer, tanto que a ameaça que aqui entra em cena seria a de continuar a perceber a contingência apenas como um desafio sem sentido da realidade. Isto é, nem tudo adquire sentido frente à realidade do transcurso das ações, e o que passa a ter sentido, em função do direcionamento da pergunta, não pode dizer respeito à realidade do todo histórico: é o acontecimento que se integra, como fato, à circularidade da compreensão. De algum modo, reconhecemos aqui alguns argumentos que podem ganhar espaço frente às críticas de Koselleck. Sabemos que para Gadamer a linguagem é acontecimento [GW 8, 343], é força mediadora que atinge o outro, lição esta que Koselleck não demora a reconhecer ao defender que também no que se nos apresenta como portador de uma dinâmica extralingüística, também aí a linguagem é uma força mediadora fundamental.[70] A idéia central do argumento do historiador é a de que "There is always a difference between a history as it takes place and its linguistic facilitation. No speech act is itself the action that it helps prepare, trigger, and enact. (...) A history does not happen without speaking, but it is never identical with it, it cannot be

---

[69] GW 2, 445: „Aber ist Verstehen überhaupt der alleinige und der adäquate Zugang zu der Wirklichkeit der Geschichte? Offenbar droht von diesem Aspekt her die Gefahr, die eigentliche Wirklichkeit des Geschehens (...) abzuschwächen (...)."

[70] Cf.: Reinhart Koselleck. "Social History and Conceptual History", in: Reinhart Koselleck. *The Practice of Conceptual History*. p.34.

reduced to it."[71] Ou seja, vemos Koselleck assumir que a articulação em linguagem é necessária à prática da história[72], mas se continua a insistir que isso não se confunde com um reducionismo verbal do acontecimento. Do ponto de vista ontológico, não voltamos analogamente, aqui, à dificuldade de expressão do *verbum interius* pelo pensamento? Mas se não nos contentarmos apenas com este limite, não teríamos a partir de agora que explorar com maior rigor o comportamento de tal impasse?

III. Resíduos da experiência

Frente à cena intelectual alemã das primeiras décadas do século XX, em que parte das reflexões filosóficas se via relacionada a duas tendências principais – a fenomenologia nascente de Husserl e o neo-kantismo poente de Natorp –, Gadamer se autodefine como um fenomenólogo "(...) para o qual o objetivo são as próprias coisas e não, como o é para o neo-kantismo, o fato da ciência."[73] O problema que aqui começa a se delinear nos obriga a atentar para mais um aspecto: sabemos que se por um lado toda uma linhagem da filosofia herdava a divisão kantiana entre os objetos dados à experiência sensível e o entendimento, Heidegger já via como um escândalo procurar uma ponte externa entre *ser* e mundo.[74] Ao seguir na mesma

---

[71] Idem, p.25. Em um outro artigo, que antecede em quase uma década o encontro público com seu ex-professor, podemos sentir uma grande afinidade com o texto que acabamos de mencionar. Cf.: Reinhart Koselleck. « La sémantique des concepts de mouvement dans la modernité », in: Reinhart Koselleck. *Le Futur Passé. Contribuition à la sémantique des temps historiques.* p.263 *et passim.*

[72] Já na introdução à sua obra *Zeitschichten*, escrita um pouco mais de uma década após o debate com Gadamer, assume Koselleck que „Wie und wo speziell die sprachliche Welterfassung von der sogenannten realen Geschichte abweicht, sie aber ebenso bedingt und überhaupt erst freisetzt, davon zeugt die unterschiedliche Beweisführung, mit der hier mein Lehrer Hans-Georg Gadamer in den Thesengang eingreift. – Ich bin weiterhin, das Vehältnis der Sprachgeschichte zur Sachgeschichte aporetisch zu deuten: In der Sprache ist immer mehr oder weniger enthalten und aussagbar, als es in der wirklichen Geschichte der Fall war. So wie umgekehrt in jeder Geschichte immer mehr oder weniger enthalten ist, als jeweils darüber gesagt wird. Schon aus diesem Grunde muß die Historie immer wieder neu einsetzen und die vergangene Geschichte umschreiben." [Reinhart Koselleck. „Einleitung", in: Reinhart Koselleck. *Zeitschichten.* p.14-15].

[73] Entrevista de Hans-Georg Gadamer a Jean Grondin. "Retrospectiva dialógica à obra reunida e sua história de efetivação", in: Custódio Luís Silva de Almeida, Hans-Georg Flickinger & Luis Rohden. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer.* p.205. Ao acompanharmos a transcrição original da mesma entrevista, temos: „Von mir aus sah das wohl so aus, daß ich mich vor allen als Phänomenologe fühlte, für den die Sachen selbst und die ‚Lebenswelt' das Ziel sind und nicht wie für den Neukantianismus das Faktum der Wissenschaft." [Hans-Georg Gadamer. "Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte" [1996], in: Jean Grondin (Hrsg). *Gadamer-Lesebuch.* p.282].

[74] Cf.: ST §43, 268: "Em sua essência, o real só se torna acessível como ente intramundano. Todo acesso aos entes intramundanos fundamenta-se, ontologicamente, na constituição fundamental da presença, ou seja, no

linha da crítica heideggeriana, Gadamer defendia que "A realidade não se dá 'às esconsas da linguagem', mas às esconsas daqueles que pretendem compreender perfeitamente o mundo (ou não mais compreendê-lo), e se dá também na linguagem."[75] [VMII, 286]. Visto que a realidade não é uma entidade pura que se esconde da linguagem, mas sim escorrega das mãos daqueles que pretendem decifrar o sentido total do mundo, temos que o acontecer se dá por meio da linguagem e para além da divisão escandalosa entre *ser* e mundo, já que as palavras integram as possibilidades da atuação especulativa do pensamento. Mas antes de explorarmos mais de perto a natureza lingüística do acontecer, devemos ainda retomar o texto das conferências que antecedem a redação final de *Verdade e Método*, em que enfatizava o nosso autor: "Torno a insistir mais uma vez: toda compreensão hermenêutica começa e termina com a 'coisa mesma'." [PCH, 71]. Começamos a ver que a coisa mesma [*Sache selbst*], integrada à condição social, tal como lhe é atribuída a sua presença no mundo, é ela própria o fator norteador da compreensão. Com isso, devemos agora procurar saber qual é a concepção gadameriana de 'coisa', de modo que a realidade social na sua expressão em linguagem não seja encarada por meio de uma relação exteriorizada e objetivadora.

Vejamos primeiramente que, para Gadamer, "O intérprete não se serve das palavras e dos conceitos como o artesão que apanha e deixa de lado suas ferramentas. Precisamos, antes, reconhecer que toda compreensão está intimamente entretecida por conceitos e refutar qualquer teoria que se negue a aceitar a unidade interna de palavra [*Wort*] e coisa [*Sache*]."[76] [VM, 522]. A ênfase aqui concedida por Gadamer à tarefa do pensamento incide sobre a compreensão. Compreender alguma coisa – tal como compreender a si e ao outro – não é um esforço mecânico em que as ferramentas verbais se encaixam perfeitamente nas coisas de que falam e, feita sua apresentação à visão, são logo descartadas com a perda de sua função enunciativa. Ao contrário, a hermenêutica filosófica sinaliza o entretecimento conjunto, em que o descarte da palavra desprezaria o pertencimento esperado do nome ao ser e jogaria fora o horizonte de mundo a ele integrado. Voltamos, portanto, à condição mediadora do *verbum*, ao

---

ser-no-mundo."; SZ §43, 202: „Dieses ist wesenhaft nur als innerweltliches Seiendes zugänglich. Aller Zugang zu solchem Seienden ist ontologisch fundiert in der Grundverfassung des Daseins, dem In-der-Welt-sein."

[75] GW 2, 245: „Die Wirklichkeit geschieht nicht ‚hinter dem Rücken der Sprache', sondern hinter dem Rücken derer, die sich anmaßen, die Welt ganz zu verstehen (oder gar nicht mehr zu verstehen), und sie geschieht auch in der Sprache."

[76] GW 1, 407: „Der Ausleger bedient sich nicht der Worte und Begriffe wie der Handwerker, der die Werkzeuge in die Hand nimmt und fortlegt. Wir müssen vielmehr die innere Durchwebheit alles Verstehens durch Begrifflichkeit erkennen und jede Theorie zurückweisen, die die innige Einheit von Wort und Sache nicht wahrhaben will."

jogo compósito a que se opõem as teorias que preferem ver uma relação exteriorizada entre a coisa de que se fala e as palavras. Na visão de Gadamer, esse é o caso do conceito moderno de linguagem, em que com o signo absolutiza-se a distinção entre o ser e seu significado [Cf.: GW 1, 417]. Para além da fratura moderna, nosso autor reconhecia com Heidegger que as coisas *são* pela palavra. Vincula-se a existência humana, mais uma vez, à centralidade do *logos*. Avançemos, entretanto, com alguma cautela.

Primeiramente cabe lembrar que a lingüisticidade gadameriana não se desprende do pensar as coisas, e que a experiência humana do mundo nunca nasce despojada de sentido. Antes, o que se encontra em curso na compreensão é menos o encaixe de categorias fixas e externas ao que concerne ao homem, e mais a definição do que lhe diz respeito pelas palavras, no sentido em que sua existência humana fica comprometida com o padrão lingüístico da apreensão dialógica do mundo. A palavra concede a existência humana das coisas, tanto quanto o *logos* compreensivo conforma o mundo para nós. Nessa mesma direção, Gadamer aprofunda suas idéias ao expor que "*A forma da linguagem e o conteúdo da tradição* [*überlieferter Inhalt*] *não podem ser separados na experiência hermenêutica.* Se cada língua é uma concepção de mundo, ela não o é primeiramente como representante de um determinado tipo de língua (como o pesquisador de linguagem vê a língua), mas através do que se diz e se transmite [*überliefert*] nessa língua."[77] [VM, 569]. Se a separação entre forma mediada e conteúdo intrínseco é interditada no pensamento de Gadamer, resta-nos a alternativa em que o mundo [*Welt*] se configura com a compreensão dos homens como concepção humana – ou melhor seria: humanizada – do mundo circundante [*Umwelt*], e para além dele. Desse modo, caso fiquemos apenas restritos à condição verbal da palavra e deixemos de lado a prerrogativa mediada da coisa, perderemos a urdidura complexa da realidade. Em tal jogo, as distinções culturais das línguas são índices claros das diferentes formas de conceber o mundo, das diferentes formas de apreender a realidade, trabalhá-la e transmiti-la. Agora a idéia de que a tradição recai sobre nós ganha um novo fôlego, pois na *forma* de transmissão do passado já se incrustam muitas das possibilidades de determinação de seu *sentido*. Assim, a hermenêutica não opera com a objetivação do mundo, pois a linguagem não se dirige como ferramenta aos 'objetos' que lhe dizem respeito. E como a relação humana com a herança do passado se liga à sua forma da transmissão, em que a linguagem é o *medium* de tal processo, "O caráter de linguagem em que se dá [a] nossa experiência do mundo precede

---

[77] GW 1, 445: „*Sprachliche Form und überlieferter Inhalt lassen sich in der hermeneutischen Erfahrung nicht trennen.* Wenn eine jede Sprache eine Weltansicht ist, so ist sie das in erster Linie nicht als ein bestimmter Typus von Sprache, (wie der Sprachwissenschaftler Sprache sieht), sondern durch das, was in dieser Sprache gesprochen wird bzw. überliefert ist."

a tudo quanto pode ser reconhecido e interpelado como ente."[78] [VM, 581]. Tal precedência associada à linguagem não é nada mais do que o reforço teórico da existência de uma realidade histórica prévia, no sentido em que "Não é nunca o mundo do primeiro dia" com o qual nos deparamos, "mas algo que herdamos [*immer schon uns überkommen*]"[79] [VMII, 568] e que se efetua por sobre o conjunto presente das ações. Herança que, como a tradição [*Überlieferung*] que nos é transmitida [*übertragen*], apresenta-se sempre por sobre [*über*] nós, no sentido em que nela se inscrevem – ou dela mesma partem – as nossas possibilidades de compreensão do mundo. Aqui nos deparamos, no entanto, com uma dificuldade. Dada a forma compósita de linguagem e mundo, e caso consideremos ainda as conclusões a que chegávamos por ocasião da discussão sobre a inconformidade da história com relação aos preceitos marcadamente textuais da hermenêutica, é certo que não poderemos facilmente verificar a amplitude do 'real' que se conjuga com a forma da interpretação histórica de sua composição verbal, em meio a um jogo em que o passado produz seus efeitos nas determinações do presente. Nos termos de *Verdade e Método*, o mundo humano (desculpem-nos o pleonasmo) é resultado do esforço de mediação do pensamento, de modo que a lição provisória que a nossa leitura da obra de Gadamer apresenta não se confunde com a indicação de um caminho platônico no reconhecimento de um plano de idealidade forjado para além da realidade esboçada, em sobras, pelos nomes. Se a realidade não está pronta na idealidade da idéia, e se o 'real' não é imediato, mas mediado, como a conjunção entre ser e mundo articulada por meio da linguagem consegue abarcar as impossibilidades dadas às possibilidades do real? O que pretendemos agora é levar às últimas conseqüências a idéia de finitude humana que escapa à perspectiva utópica e acrônica da onisciência e onipresença divinas.

A história, do modo como ela se configura na obra do nosso autor, é uma forma da experiência hermenêutica que, como tal, não dá conta da totalidade do acontecer também para a pesquisa histórica. Ainda que o trabalho da historiografia não se veja restrito à condição textual do passado, vale o benefício particular da experiência hermenêutica, em que a compreensão da história é índice da insuficiência formal de sua própria experiência. Voltamos, assim, ao império da finitude. Tanto é que Gadamer avança esse mesmo raciocínio, agora já em seus comentários metacríticos à *Verdade e Método*, datados de 1967, ao sustentar que "(...) a estrutura de linguagem está tão profundamente inserida na sociabilidade do ser humano que mesmo o teórico das

[78] GW 1, 454: „Die Sprachlichkeit unserer Welterfahrung ist vorgängig gegenüber allem, das als seiend erkannt und angesprochen wird."

[79] GW 2, 498: „Sie ist nie die Welt eines ersten Tages, sondern immer schon uns überkommen."

ciências sociais deve ocupar-se com o direito e os limites da problemática hermenêutica."[80] [VMII, 272]. Mais ainda: é a estrutura de linguagem que define, na hermenêutica filosófica, os elos de sociabilidade possíveis do ser humano no mundo e a articulação humana do mundo [*Welt*].

Façamos agora um rápido desvio. Ao levarmos em consideração o que temos visto até aqui, podemos nos referir à idéia de *texto* como sendo ela a expressão da compreensão de uma forma compósita de falas e silêncios das realidades (ou imaginações) de vida potencializadas ou amenizadas pela carga semântica do elemento verbal. Tanto é que, de acordo com o comentador Jean Grondin, para Platão – a quem Gadamer, nesse sentido, se opõe –, « (...) la connaissance véritable doit, au contraire, chercher à se libérer de l'empire des mots pour se diriger vers le choses elles-mêmes, c'est-a-dire vers les idées. (...) Il n'en demeure pas moins que la connaissance pure des idées ne doit rien d'essentiel au langage. L'ordre du langage n'est envisagé par Platon que comme un aspect extérieur, et dangereusement équivoque, de la pensée. Selon Gadamer, Platon ne réfléchit pas au fait que l'opération de la pensée en tant que dialoque (!) de l'âme avec elle-même comporte déjà un lien essentiel à la langue. »[81] O que está em curso na percepção do comentador da crítica feita pelo filósofo é a exterioridade que, de alguma forma, domina a concepção platônica do mundo das idéias. Para Gadamer, nada poderia ser mais distante do homem do que isso, já que *o pensamento engendra uma forma de relação social.* O caráter de acontecer imputa àquele que participa do diálogo a necessidade de reelaboração do que se nos é transmitido a partir da coisa de que o texto fala e que chega a nós, que nos encara. Desse modo, a realidade do passado é integrada à conversa presente – e não fica do lado de fora do encontro –, sendo a integração pela mediação a sua verdadeira forma de efetuação. Também para a consciência histórica, a memória se vê responsável por moldar a forma de percepção e dotação de sentido da atmosfera do mundo. Tanto é que em *Verdade e Método* já se procurava desvincular o fenômeno da memória de suas capacidades presumivelmente mensuráveis com segurança pela menemotécnica [GW 1, 21]. *O lembrar é puro esforço formativo em que se faz escolhas – ainda que mais ou menos voluntárias – do que deve, ou não, ser parte integrante da forma social a que lhe diz respeito; do que deve, ou não, ser retido como lembranças que balizam o percurso contemporâneo dos projetos de vida presentes.* Daí que o estranhamento – o *choque* – de que

---

[80] GW 2, 234: „Sprachlichkeit aber ist endlich so tief in die Sozialität des menschlichen Seins verwoben, daß Recht und Grenze der hermeneutischen Fragestellung auch den Theoretiker der Sozialwissenschaften beschäftigen müssen."

[81] Jean Grondin. « L'Universalité de l'Herméneutique et de la Rhétorique: Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Vérité et méthode* », in: *Revue Internationale de Philosophie.* Volume 54, N.213, 3/2000, p.471-72.

decorre uma pergunta é o não reconhecimento pela memória da coisa posta em causa. Tal coisa [*Sache*] que nos interpela é parte fundamental do jogo dialógico, é agente da conclamação, é agente do estranhamento, é força impulsionadora da fusão horizôntica.

Ainda sobre a integração compreensiva do que diz respeito ao homem e que como modulação dialógica se propõe no enfrentamento do outro, bem como analogamente do passado, lembremos que a epígrafe de Gadamer à segunda parte de sua obra *Verdade e Método* nos fornece um forte indício com relação à percepção hermenêutica do movimento não totalizável da compreensão. O autor remete seu leitor a uma formulação de Lutero – '*Qui non intellegit res, non potest ex verbis sensum elicere*' – à qual podemos atribuir, tal como já sinalizava E. D. Hirsch[82], um peso maior à matéria de que se trata no texto. Assim temos na frase de Lutero que quem não compreende a *coisa que lhe diz respeito* com o intelecto, não pode extrair um sentido dela através das palavras. Voltamos à matriz circular da compreensão: a conformação verbal do pensamento não se distancia de um 'bem ouvir' a reivindicação feita no interpelar. É preciso saber do que se fala para atribuir à própria fala um sentido possível, um sentido verdadeiro em que a verdade é a resultante histórica provisória do compromisso da mediação.

Gadamer já associara ao domínio da *res* a coisa que está em causa [GW 2, 67], que se põe em questão, de modo que o movimento do texto voltava a ser promovido pelo jogo de pergunta e resposta. Mas na frase em latim da epígrafe, vemos ainda uma matriz possível para a associação que Gadamer não deixa de fazer ao definir a compreensão das coisas pelo pensamento, compreensão esta mediada pelas palavras. Sem tal compreensão, restaria a ausência moral na determinação de qualquer sentido, de modo que aqui já está dada a contraposição complementar entre *verbum* e *res*. E se agora pretendemos explorar um certo prolongamento da hermenêutica a partir do impasse que a pesquisa histórica oferece ao pensamento gadameriano, devemos ainda ousar explodir o sentido do vocábulo para que possamos nos aproximar de mais uma condição determinante no domínio do *ente* sobre a articulação ontológica do *ser*: entre a natureza da coisa em questão [*Sache, res*] e a linguagem das coisas [*Dinge*], pode-se sondar o domínio da representação da matéria [*Ding, res*] ainda

---

[82] Aqui fazemos referência sobretudo a uma passagem do segundo apêndice à obra de Hirsch, dedicado à teoria gadameriana da interpretação, em que se pode ler: "To suppose that a text means what its author meant is to Gadamer pure romantic *Psychologismus*, for a text's meaning does not lie in mental processes, which are in any case inaccessible, but in the subject matter or thing meant, the *Sache*, which, while independent of author and reader, is shared by both. Thus, the motto to the central section of Gadamer's book is Luther's dictum, *'Qui non intellegit res, non potest ex verbis sensum elicere.'* The *res*, not the author, is the determiner of meaning." [E. D. Hirsch Jr. *Validity in Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press, 1967. p.247-48].

presumivelmente informe e circunstancialmente dispersa para aquele que a enfrenta no curso das ações históricas do mundo, por mais que não seja bem essa a valência semântica do termo latino que podemos considerar tanto na passagem de Lutero, bem como no texto de Gadamer. Não se trata, portanto, de uma resolução definitiva do impasse, mas sim da sugestão de um fértil caminho exploratório em que a materialidade do que resiste à identidade perene do sentido verbal procura incluir no foco da resistência tanto a corporeidade das coisas, quanto o esforço mais impalpável das ações. Procura amplificar as impossibilidades do que não se percebera como válido frente às possibilidades de compreensão do real. Eis que o aspecto que agora nos resta investigar na abertura concedida pelo filósofo diz respeito à reivindicação da *res* sobre a determinação do sentido, tal como já sugeria a leitura de Hirsch, a que acrescentamos um outro componente – a materialidade pungente do mundo.

Não é novidade afirmarmos que o passado continua a exercer efeitos sobre o presente, inclusive em alguns casos por insistir, como já sugerimos, com a presença de seus vestígios, com os resíduos das experiências – traço que pode ser visto como ponto condensador da resistência da realidade pretérita. Aqui tangenciamos mais uma vez um aspecto importante na determinação do vigor extratextual da existência. Os vestígios da matéria precisam ser dotados de sentido para que sejam vistos como restos do passado integrados ao jogo social pretérito imediato da realidade presente, ainda que apenas pela distância, dialogicamente. Aliás, o estranhamento e a incompletude, como já vimos[83], constituem os principais índices iniciais que nos impulsionam tanto para a pergunta, quanto estimulam a consciência histórica e a percepção da realidade do outro, da matéria do passado. Ao explorar a densidade histórica dos restos do passado – que servem ao historiador como fontes potencialmente transformadas em 'provas' – tal como se pode depreender da proposta hermenêutica, passemos inicialmente pelos comentários do filósofo francês Paul Ricoeur: "Could we not say that history is itself the record of human action? History is this quasi-'thing' *on* which human action leaves a 'trace', puts its mark. (...) Thanks to this sedimentation in social time, human deeds become 'institutions', in the sense that their meaning no longer coincides with the logical intentions of the actors."[84] Os argumentos de Ricoeur não nos encaminham para muito longe da proposta de Gadamer. Em

---

[83] O leitor pode encontrar esse mesmo encaminhamento do problema no texto da seção IV da primeira parte deste estudo.

[84] Paul Ricoeur. "The model of the text: meaningful action considered as a text", in: Paul Ricoeur. *Hermeneutic and the Human Sciences.* Edited and translated by John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. p.207.

ambos os casos, reconhecemos a insuficiência da lógica autoral na determinação do sentido. Mas aqui Ricoeur assume integralmente as conseqüências de uma peculiaridade fundamental para o nosso estudo: o valor dos restos, dos vestígios das ações humanas. São esses os mesmos testemunhos e fontes aos quais se referia Gadamer como formadores do conjunto da tradição. Testemunhos que constituem, para o filósofo francês, "a estrutura fundamental de transição entre a memória e a história"[85], comentário a que acrescentamos: testemunhos que transitam nas duas mãos da via. Sobre a importância do que as fontes testemunham, tal como Gadamer reconhecia, completa ainda Ricoeur: « Il m'est arrivé de dire que nous n'avons pas mieux que la mémoire pour nous assurer de la réalité de nos souvenirs. Nous disons maintenant: nous n'avons pas mieux que le témoignage et la critique du témoignage pour accréditer la représentation historienne du passé. »[86]

O que temos visto até aqui é que o pensamento afinado com as preocupações da hermenêutica acaba por reconhecer um procedimento necessário ao trabalho da história: a presença de testemunhos – ou de focos testemunhais – por meio do qual pode-se tecer o desenvolvimento analítico dos acontecimentos. Esta constatação acaba por reforçar que os rastros materiais se tornam uma força viva do passado do mundo quando interpelados pela realidade presente. Sem o diálogo, sabemos, a matéria insiste na dispersão sem sentido, não assume forma válida para a compreensão, não tem conteúdo humano. Rastros que indicam, para voltarmos ao tema com o qual abríamos este nosso estudo, um modo de vida social.[87]

Mas se a atividade da pesquisa histórica se debruça sobre os vestígios documentais, assim por ela eleitos[88] como pontos privilegiados de acesso dialógico a uma determinada conformação de relações sociais, e por ela explorados de um ponto de vista crítico, também a historiografia há de vibrar em um outro registro que não exclusivamente aquele da historicidade ontológica. Essas constatações já parecem se evidenciar de forma inequívoca, ainda que devamos aqui atentar para o argumento apresentado por Gadamer segundo o qual o mundo

---

[85] Paul Ricoeur. *La mémoire, l'histoire, l'oubli.* Paris: Seuil, 2000. p.26.

[86] Idem, p.364.

[87] A formulação mais precisa que conhecemos nessa direção é de responsabilidade do antropólogo francês Maurice Godelier (1934-), em quem nos apoiamos para lembrar que « Outils, armes, monuments, objets de toute sorte sont les support matériels d'un mode de vie sociale. Abandonnés des hommes, ils tombent en ruines, vestiges inertes et muets, offerts par l'histoire aux conviotises et à l'imagination des archéologues des époques ultérieures. » [Maurice Godelier. *L'Idéel et le Matériel. Pensée, économies, sociétés.* Paris: Librairie Arthème Fayard, 1984. p.13].

[88] Aqui fazemos ressoar a observação de Collingwood, cujas reflexões sobre a atividade da história, como já tivemos oportunidade de ver ao longo da segunda seção da segunda parte deste estudo, aparecem presentes nas idéias de Gadamer. Vejamos que "A prova só é prova quando alguém a observa historicamente." [R. G. Collingwood. *A idéia de história.* Lisboa: Editorial Presença, 2001. p.257].

não pode ser encarado como objeto.[89] Não devemos confundir a realidade material dos resíduos das experiências do passado que à história servem de fontes nem com uma exterioridade radical, nem com o afastamento da hermenêutica da prerrogativa científica do objeto, pois este último nada mais é do que a forma redutível à operação lógica das especulações positivas que proclamam na exterioridade objetiva a retirada do sujeito no processo do conhecimento, diga-se hermeneuticamente, do movimento de dotação de um sentido possível. Sentido que por sua vez não pode ser encarado como um atributo escondido na natureza das coisas, mas que deve ser reconhecido como uma prática social de designação simultânea de forma e conteúdo às coisas, sem a qual aos restos do passado restaria a alternativa de sobrevida como elementos informes e vazios, resultado de um inconseqüente deslocamento espacial no mundo circundante [*Umwelt*].

O perigo da operação lógica positiva, sobre a qual já falamos, nos obriga a voltar diretamente para os escritos de Gadamer. A formulação é bastante incisiva: "(...) limitar-se ao aspecto lógico reduz o horizonte do questionamento a uma verificabilidade formal, eliminando assim a abertura ao mundo, que se produz em nossa experiência de mundo interpretada na linguagem."[90] [VMII, 579]. Esse é mais um momento em que somos apresentados a uma condensação surpreendente das idéias do autor de *Verdade e Método*. Vemos aqui como que a força formal da lógica limita a expansão esperada do horizonte humano que se vale da abertura do mundo em que as experiências são atualizadas pela pergunta e partilhadas na linguagem mediadora destas mesmas experiências. Nelas, um resto só é resto inofensivo por meio do deslocamento lógico de suas funções, do esvaziamento temporal que esgota as possibilidades de atribuição do sentido. Tanto que ao comentar recentemente as críticas ao subjetivismo estético levadas adiante por Gadamer, Dieter Teichert chega a inverter a ordenação dos termos esperada, e afirma que uma pintura não deve ser vista como um objeto material, mas o objeto material é que deve ser visto como uma obra portadora de símbolos complexos ricos em significados.[91] Mesmo correndo o risco de parecermos insistentes, ainda assim devemos dizer: a via dialógica é dupla.

---

[89] Cf.: GW 8, 345: „Die Welt ist dabei gewiß nicht Gegenstand."

[90] GW 2, 507: „Aber die Thematisierung des Logischen beschränkt den Fragehorizont auf formale Überprüfbarkeit und verstellt damit die Weltöffnung, die in unserer sprachlich ausgelegten Welterfahrung geschieht."

[91] Cf.: Dieter Teichert. „Kunst als Geschehen. Gadamers antisubjektivische Ästhetik und Kunsttheorie", in: István M. Fehér (Hrg). *Kunst, Hermeneutik und Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts.* p.199: „Nicht das bemalte Stück Leinwand *als* ein materieller Gegenstand, sondern der materielle Gegenstand *als* ein bedeutungsvoller Zeichenkomplex ist das Kunstwerk." Sobre a materialidade

A propósito, lembremos que a reflexão sobre a natureza da arte em Gadamer não pode ser lida como um movimento autônomo em sua obra, já que ela se presta como interlocutora preferencial da experiência hermenêutica. Já falamos do enfraquecimento moral da filosofia que se pauta exclusivamente na prerrogativa da subjetividade. De forma análoga, tal como nos lembra Teichert, também o isolamento do 'objeto' configura uma perspectiva lacunosa. Olhar unilateralmente para o sujeito – ora como produtor da matéria artística, ora como seu receptor – ou direcionar a atenção apenas para a materialidade da obra é fazer resurgir os pólos da falsa dicotomia objetivadora da ciência, que carrega como conseqüência a impossibilidade do reconhecimento da conformação artística como uma relação social, como uma prática social[92] que deixa seus rastros nas lascas da matéria ou prefere ser guardada no abrigo lúcido da memória. Olhar um objeto aparentemente descontínuo implica direcionar a ele uma pergunta – pela continuidade potencializada na compreensão –, e cujo movimento constitutivo da resposta se volta dialeticamente sobre si com a colocação de uma nova pergunta. O sentido é potencialmente provisório e fundamentalmente insatisfeito no jogo dialético. E a arte, que serve como guia para a reflexão hermenêutica, é uma forma expressiva do acontecer humano da experiência incompleta, sempre posta mais uma vez em jogo, sempre disposta mais uma vez a dilacerar a imanência na transcendência da abertura.

Restos e vestígios são configurações materializadas da ação e da memória[93], e que só existem ideal e teoricamente no isolamento descontínuo da ineficácia da pergunta histórica. Eis

---

do suporte, devemos ainda lembrar do conhecido texto de Heidegger sobre a origem da obra de arte para o qual Gadamer publica uma introdução no mesmo ano em que sua obra *Wahrheit und Methode* é editada (1960). A introdução escrita por Gadamer – que leva o título de „Die Wahrheit des Kunstwerks" – pode ser encontrada em GW 3, 249-61. Mas aqui destaquemos que, de acordo com o texto de Heidegger, "(...) também a muito falada experiência estética não pode contornar o caráter coisal da obra de arte. Há pedra no monumento. Há madeira na escultura talhada. Há cor no quadro. Há som na obra falada. Há sonoridade na obra musical. O caráter de coisa está tão incontornavelmente na obra de arte, que deveríamos até dizer antes ao contrário: o monumento está na pedra." E logo completa: "O caráter coisal da obra de arte é manifestamente a matéria de que consta. A matéria é o suporte e o campo para a enformação artística." [Martin Heidegger. *A Origem da Obra de Arte*. Lisboa: Edições 70, 1999. p.13 e 19, respectivamente].

92 Cf.: Ulpiano T. Bezerra de Meneses. "Rumo a uma 'história visual'", in: José de Souza Martins, Cornélia Eckert & Sylvia Caiuby Novaes (orgs). *O imaginário e o poético nas ciências socias*. Bauru: EDUSC, 2005. p.33-56. "Estes cuidados são importantes para evitar um risco que ronda os estudos históricos nos quais os documentos visuais passam a ter mais relevância do que os problemas históricos (que eles permitiriam identificar, montar e encaminhar): a fetichização. Esta autonomização da imagem, transformando-a em detentora de suas próprias significações, constitui grave deslocamento das práticas e relações sociais (onde se produzem os sentidos e valores) para as coisas (que são condição de vida social, em geral e, em particular, da socialização e operação desses sentidos e valores)."

93 Neste ponto, remetemos o leitor às colocações de Günter Figal em que nos seguramos, e segundo as quais „Für den späteren Leser und Interpreter sind Texte derart ein materialisiertes Gedächtnis; in ihnen hat Geschichte sich abgelagert. Aber das ist nur möglich gewesen, weil der Text in einen ihn übergreifenden

que devemos assumir que o *sentido* se apresenta ao *mundo humano* – e não ao *Umwelt* – pela *interpretação*. Um dos encaminhamentos de leitura da obra de Gadamer a que já chegamos nos indicava que a interpretação é responsável por imputar ao acontecer um sentido, cujo lugar se estabelece no *entremeio* do diálogo.[94] Se o diálogo sempre se recompõe, os restos do passado estão condenados, a cada encontro, a se reconfigurar como indicadores potenciais da realidade social passada, redimensionada a cada pergunta, reinterpretada a cada resposta. Daí deriva a inesgotabilidade exploratória dos restos materiais, já que eles não dispõem da verdade de suas essências.

Mas ora, a compreensão gadameriana se pauta no envolvimento com a coisa em questão mediada pelo pensamento.[95] Tanto é que a efetuação da história traz nas pegadas de sua própria ação um desafio à memória, não mais das experiências individuais e restritas a uma temporalidade finita, mas de uma potencialidade de sentido que não se acomoda no isolamento do tempo fugaz da realidade presente. Na mediação gadameriana, para a qual não se vislumbra o aniquilamento do projeto da tradição filosófica, ainda assim não se trata de tomar a linguagem pelo mundo.[96] Seria um erro grave polarizar os termos do diálogo e condená-los à idealidade do isolamento abstrato ora do ser, ora do mundo. Se a experiência ultrapassa o limite

---

Kontext gehörte: in den Kontext einer bestimmten Welt, wie sie in ihm dann zur Sprache kommt." [Günter Figal. *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie.* Stuttgart: Philipp Reclam, 1996. p.18].

[94] Para retomar esses pontos da nossa leitura que aqui apenas brevemente mencionamos, o leitor deve consultar a terceira seção da segunda parte deste estudo.

[95] Figal nos apresenta uma resposta concedida por Gadamer que nos parece ser bastante ilustrativa para os nossos argumentos, já que o hermeneuta fora perguntado sobre como a compreensão pode apresentar um bom resultado. Tal como informa Figal, „Auf die Frage, wie Verstehen gelingen könne, hat die philosophische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers eine verblüffend einfache Antwort: Man muß sich auf die Sache, um die es geht, einlassen, statt sie wie einen Gegenstand von außen zu betrachten; Verstehen ist im Grunde nicht anders als das." [Günter Figal. *Der Sinn des Verstehens.* p.32]. Compreender não é, portanto, operar com a prerrogativa passiva de uma realidade pronta no exterior. Mas já que a relação simbiôntica entre coisa e significado nos obriga a passar pelo trabalho da fenomenologia, cumpre aqui mencionar muito rapidamente que tal abordagem do acontecimento como um juízo humano sobre o mundo também faz, de algum modo, ressoar a idéia da fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), para quem o acontecimento não é um dado disponível na exterioridade do mundo objetivo, mas sim um recorte do observador que a ele atribui sentido com a prática da compreensão. O acontecimento merleau-pontiano também já é significado. "Le temps n'est donc pas un processus réel, une succession effective que je me bornerais à enregistrer. Il naît de *mon* rapport avec les choses." [Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la percepcion.* Paris: Gallimard, 1967. p.471]. Não faz parte dos objetivos deste estudo explorar as distâncias e as proximidades entre as reflexões da fenomenologia francesa e a proposta hermenêutica alemã. De todo modo, não pudemos nos furtar a sugerir uma primeira trilha aproximativa.

[96] Aqui tomamos emprestado a expressão incisiva do pensador francês Jean-Paul Sartre, segundo a qual "(...) o idealismo do *clerc* baseava-se no realismo da criança. Disse-o mais acima: por ter descoberto o mundo através da linguagem, tomei durante muito tempo a linguagem pelo mundo." [Jean-Paul Sartre. *As palavras.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p.132].

subjetivo, também ela há de desafiar a apreensão lingüística de seu acontecimento, de seu encontro.

IV. O sentido do mundo e a dispersão circundante

Para que continuemos a pensar o problema da atividade do historiador frente à proposta filosófica da hermenêutica aliado ao enfrentamento do impasse anteriormente anunciado, precisamos ainda localizar um certo pólo inexplorado na obra de Gadamer que surge vinculado ao reconhecimento da insuficiência textual para a condução da pesquisa histórica. Já que não podemos sustentar a perspectiva antiquária dos vestígios das experiências catalogados como peças curiosas no espaço museológico em que, não raro, são esvaziados de seus atributos e reconfigurados a partir de uma outra lógica social, interessa-nos explorar o vigor do efeito do passado, tal como sugerido no pensamento gadameriano, até as suas últimas conseqüências. De todo modo, temos que manter em vista uma premissa fundamental que, nessa medida, em nada diverge da leitura de *Verdade e Método* proposta até aqui: é preciso conferir sentido às coisas e ao acontecer, e não renunciar a ele devido à inesgotabilidade ontológica da compreensão e à instabilidade temporal do movimento histórico. A mediação do sentido é um princípio constitutivo da atitude compreensiva posta em prática pela hermenêutica filosófica.

Sabemos que os chamados restos não têm profundidade histórica se tomados isolada e idealmente. A nossa constatação pode aqui ser apoiada nas palavras do historiador alemão Jörn Rüsen, para quem "'Em si', ou seja, afastado da atribuição de sentido pela consciência histórica humana, o passado humano não tem sentido, isto é, não está estruturado na forma de um constructo que possamos compreender como história. O passado só se torna história quando expressamente interpretado como tal (...)."[97] O chamado 'em si' não cabe na hermenêutica relacional de Gadamer, não se encaixa no princípio da mediação necessária pois a percepção já traz consigo o significado do que se percebe [Cf.: GW 1, 97]. Ainda assim não pretendemos apontar em seus escritos a interpretação mais leviana da idéia de que sem linguagem não haveria o transcurso das ações, nem mesmo analogamente de que sem *Welt* não haveria *Umwelt*. Isso nos parece um despropósito, porque sabemos ser a linguagem o *medium* da experiência hermenêutica em que as coisas se revestem da dimensão humana de mundo [*Welt*], integram-se

[97] Jörn Rüsen. *Razão Histórica. Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica.* Tradução: Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora UnB, 2001. p.68.

à realidade do mundo em contraposição, como vimos, ao mundo circundante [*Umwelt*], que lá está disperso como 'objeto' – como aquilo que ao observador apenas fisicamente se opõe [*Gegen-stand*] – para os animais não dotados da prerrogativa do *logos*. Na verdade, o que não pode haver sem a mediação da linguagem na hermenêutica filosófica é a *compreensão* do que circunda os restos das experiências de vida, ou ainda a apreensão humana da realidade corpórea do mundo. Ou seja, sem a mediação da linguagem não se pode configurar o caráter de acontecer de que faz parte o próprio sentido [GW 1, 551]; não se pode reconhecer nos restos do passado sua dimensão histórica. Daí devermos concluir inicialmente que desprovido da prerrogativa da linguagem o acontecimento não se estrutura como tal. Linguagem que é ato posto em realização presente, com o qual a experiência mesma da reflexão tem seu movimento dialógico impulsionado pela dialética de pergunta e resposta. Na hermenêutica gadameriana, a palavra não é pura anterioridade ideal, posterioridade subjetiva ou correspondência lógica, nem tampouco componente instrumental do pensamento. Trata-se da conjunção do acontecer: 'a palavra é simultânea' com a *formatio* do intelecto [GW 1, 428]. Para a atualidade sempre reposta, são as mediações do pensamento que permitem o conhecimento, como tal, histórico. Portanto, o sentido do passado se atrela de forma multidirecional às camadas prospectivas e retrospectivas do tempo. Ao retomar a famosa expressão de Johann Gustav Droysen, Rüsen nos lembra que "(...) a narrativa histórica 'faz', dos feitos do passado, a história para o presente. (Esse 'fazer' corresponde ao sentido grego do termo ποιησις, *poiesis*.)"[98] Temos assim que sem a reflexão do pensamento os restos do mundo seriam pura exterioridade que, como tal, não se integrariam, como vestígios potencialmente sinalizadores dos fatos, à história dos homens. Fazer a história é a ação reflexiva por meio da qual ganha vida um projeto de construção do sentido.

A falácia da pureza lógica do passado 'em si' nos encaminha de volta ao texto de *Verdade e Método*. Na obra de Gadamer, lemos que "Na medida em que o verdadeiro objeto da compreensão histórica não são eventos mas seu 'significado', esta compreensão não estará descrita corretamente, se se fala de um objeto existente em si e do modo como é abordado pelo sujeito. Na verdade, em toda compreensão histórica já está sempre implícito que a tradição que nos alcança dirige sua palavra ao presente e deve ser compreendida nessa mediação – mais ainda: *como* essa mediação."[99] [VM, 431]. Frente ao vigor da *mediação*, não existe um fato

---

[98] Idem, p.155.

[99] GW 1, 334: „Sofern der eigentliche Gegenstand des historischen Verstehens nicht Ereignisse sind, sondern ihre ‚Bedeutung', ist solches Verstehen offenbar nicht richtig beschrieben, wenn man von einem an sich seienden Gegenstand und dem Zugehen des Subjekts auf diesen spricht. In Wahrheit liegt im historischen

inteiramente dado em si à espera do reconhecimento de suas atribuições definitivas. O movimento dialógico em que os termos não se diluem nos remete à idéia de que também a realidade pungente do mundo é articulada como potencialidade real pelo pensamento, ainda que imperfeitamente. Do contrário, postularíamos a identidade das consciências, transitaríamos na identidade atemporal das representações do pensamento. E se o significado possível fosse ora o avesso do mundo, ora seu sinônimo perfeito, a *ação* não teria vínculo com o *pensamento.*

Mas aqui voltemos a nos referir mais diretamente à tentativa de autocrítica de Gadamer escrita em 1985, quando o nosso autor tem a oportunidade de pôr a sua filosofia em diálogo com as críticas que a obra recebera de seus leitores. Diz-nos Gadamer: "O sentido de um texto refere-se àquilo que ele quer dizer. O sentido de um acontecimento, pelo contrário, é aquilo que se pode extrair da leitura, a partir de textos e outros testemunhos, e quiçá até na reavaliação de sua própria intenção enunciativa."[100] [VMII, 30]. Sem esquecermos o que apresentamos até agora quanto às peculiaridades do trabalho da pesquisa histórica, vemos que o filósofo não deixa de reconhecer que nela é válida a ultrapassagem dos limites 'internos' de um texto, na busca de outras referências, de outros testemunhos com os quais se pode – e deve-se – ponderar a validade da intenção enuciativa na composição dos vestígios com a qual se define o sentido do acontecer. Assim, a resistência transcendente dos vestígios das experiências a que a atribuímos a imanência da interpretação acaba por reconhecer a compreensão histórica do mundo como puro esforço articulado do pensamento. Tanto que esses mesmos comentários prosseguem ao afirmar que, "De modo semelhante, o texto-sentido da história já está sempre predeterminado, em parte pela própria história de vida, em parte pelo que os eruditos sabem, através do saber histórico."[101] [VMII, 31]. Aqui, a idéia central dos argumentos é condizente com a proposta de efetuação da história da qual não se dissociam facilmente o vigor da tradição e o jogo que podemos reconhecer igualmente como dialético, em função do movimento de pergunta e resposta, de continuidade e descontinuidade. Temos como conseqüência fundamental que se o sentido é gestado nas oscilações do percurso circular entre o todo e as partes e impulsionado pela força dialética da pergunta e da resposta, podemos dizer que a incompletude do caminho é a marca própria do pensamento, em função de cujo vigor dialético

---

Verstehen immer schon darin, daß die auf uns kommende Überlieferung in die Gegenwart hineinspricht und in dieser Vermittlung – mehr noch: *als* diese Vermittlung – verstanden werden muß."

[100] GW 2, 20: „Der Sinn eines Textes betrifft das, was er sagen will. Der Sinn eines Geschehens dagegen ist das, was man aufgrund von Texten und anderen Zeugnissen, vielleicht in Umwertung ihrer eigenen Aussageabsicht, herauslesen kann."

[101] GW 2, 21: „Ebenso ist der Sinntext der Geschichte immer schon, teils durch die eigene Lebensgeschichte, teils durch das jedem schon durch geschichtliches Wissen Gebildeten Bekannt vorbestimmt."

reitera-se a insatisfação presente da atualidade do conceito, do estado atual do sentido. Ou seja, a partir das lições da hermenêutica gadameriana temos que a determinação do sentido [*Sinn*] dos acontecimentos históricos indica a estruturação do contínuo a que se opõem os absurdos [*Unsinn*] incompreensíveis tomados como uma descontinuidade no fluxo da compreensão.

Ao reconhecermos a vibração ontológica potencialmente negativa da determinação do sentido na compreensão mediada dos acontecimentos históricos, temos que a atualidade do acontecer nos obriga a afirmar o sentido do mundo como um estado iminentemente provisório e indiscutivelmente necessário do esforço dialógico de mediação histórica. Na apreciação introdutória à obra de Collingwood, como já vimos[102], Gadamer associava a tese de que algo é historicamente verdadeiro à determinação de seu sentido. "Por outro lado", prossegue nosso autor, "o historiador procede a uma construção e desconstrução de contextos de sentido, o que está sujeito a uma constante retificação, destruição de lendas, descoberta de falsificações, a uma constante irrupção de construção de sentido – na procura de um sentido subjacente, que talvez jamais possa ser encontrado até o ponto da simultaneidade da evidência de sentido."[103] [VMII, 32]. Nessa fértil passagem, dilacera-se de forma renovada a nossa velha aporia: por um lado, o sentido não se esgota em sua procura; por outro, a simultaneidade é desejada como solução perfeita para a equalização identitária eterna do sentido de sua própria experiência. Isto é, a abstração racional da identidade das consciências[104] não deixa de contaminar o impulso objetivador do movimento de determinação do sentido do acontecer. Não pode ser outra força, se não mais uma vez o reconhecimento radical da finitude do que é humano, o eixo dissolutor de tal aporia. No caso da pesquisa histórica, o núcleo que resiste à identidade simultânea entre o si e o outro, entre o presente e o passado, inscreve-se justamente na articulação dialógica da dinâmica social do passado repensada a partir dos indícios que a pergunta presente nos leva a reconhecer nos restos das experiências, de modo que a alternativa a que a história obriga o pensamento gadameriano é reforçar o caráter de mediação, sem que se esqueça que não se opera com a dissolução dos termos, de modo que assim também o outro

---

[102] Se for o caso, o leitor pode aqui retomar os argumentos expostos ao longo da segunda seção da segunda parte deste estudo.

[103] GW 2, 21: „Auf der anderen Seite haben wir beim Historiker Aufbau und Abbau von Sinnzusammenhängen und das kommt einer beständigen Berichtung gleich, einer Zerstörung von Legenden, einer Aufdeckung von Fälschungen, einem beständigen Aufbrechen von Sinnkonstrutionen – um des dahinterliegenden gesuchten Sinnes willen, der vielleicht nie bis zur Gleichzeitigkeit von Sinnevidenz auffindbar ist."

[104] Sobre a armadura conceitual de tal forma de abstração, deve-se consultar a seção IV da primeira parte deste estudo.

vive, também o passado continua a resistir. Na mediação não dissolutiva, o outro resiste; *o nada é e não é o ser.* Recaímos na via dupla.

Por mais que a variação do significado sempre aponte para um ente distinto, algo potencializado nas línguas vivas em que não há eqüilíbrio entre o conceito e a designação [GW 1, 440], o ser refuta a absorção de si no nada, tal como a finitude imposta ao movimento infinito de atualização do acontecer repele a consumação perfeita em si dos vestígios da matéria. E já que a atividade da história é amplificada no movimento circular da hermenêutica, sustenta Gadamer, agora já no texto do prefácio à segunda edição de *Verdade e Método*, que "A totalidade de sentido que se deve compreender na história ou na tradição jamais se refere ao sentido do todo da história"[105] [VM, 22], pois a história não é mais passível de ser encarada como uma ciência operadora de um 'objeto' totalizável, nem aqui está em voga a prerrogativa ideal da temporalidade divina. Aliás, o próprio sentido se empobrece, transforma-se em dogma se nele não estiver inscrita a historicidade que reconhece a possibilidade em latência de sustentação de novos e outros sentidos.

Sendo a história a *unidade* entre a transcendência que se pode atribuir à resistência do passado e a imanência da compreensão, temos agora os elementos suficientes para apresentar uma síntese possível do esforço hermenêutico gadameriano: a abertura da experiência requer a responsabilidade ética na determinação histórica do sentido do acontecer. Ao sustentar a idéia de que o homem não tem uma essência a ser desvelada, mas que ele próprio se define no fazer-se da *Bildung*, a universalidade ontológica da tarefa hermenêutica defendida por Gadamer aponta para a transposição da situação presente, do isolamento do eu, na busca de um sentido possível para a própria existência. Eis que aqui se encaixa o movimento constitutivamente impreciso da linguagem nos contornos de uma verdade que não seria plausível se postulada nos termos duros da cientificidade moderna. Também no caminho da determinação do sentido do acontecer, está mais uma vez em jogo a ampliação das experiências individuais. Só que o caso da compreensão da história enfatiza mais um aspecto igualmente válido, por exemplo, para a arte de cuja experiência as reflexões de Gadamer haviam partido: no sentido do acontecer conjuga-se o reconhecimento pessoal e social de suas verdades. Em tal cruzamento, podemos mais uma vez nos encontrar com as palavras de Paul Ricoeur: "E, no entanto, algo se passa de mim para vocês, algo se transfere de uma esfera de vida para outra. Este algo não é a

[105] GW 2, 445: „Das Ganze von Sinn, das es in der Geschichte oder der Überlieferung zu verstehen gilt, meint niemals den Sinn des Ganzen der Geschichte."

experiência enquanto experienciada, mas a sua significação. Eis o milagre. A experiência experienciada, como vivida, permanece privada, mas o seu sentido, a sua significação torna-se pública."[106] Com isso, a hermenêutica de Ricoeur também reforçava a idéia de que o foco norteador da tarefa compreensiva não reside na hegemonia do isolamento objetivo peculiar à suficiência lógica da situação autoral. Muito além disso, interessa às preocupações da história sublinhar o fato de que a tradição histórica é portadora de significações cujo sentido suplanta o abismo do tempo, caso nele se reconfirme.

Podemos agora voltar mais preparados para enfrentar uma das formulações mais sólidas da obra de Gadamer, que por sua vez nos ajuda a levar adiante o nosso esforço provocativo com o qual conduzimos a hermenêutica à situação-limite, a um novo caminho de mão dupla em que também a pesquisa histórica põe em causa as prerrogativas da própria ontologia. Na resposta que o filósofo encaminha à crítica de seus comentadores e publicada um pouco mais de uma década após a primeira edição de *Verdade e Método*, lemos: "A experiência da história não é a experiência do sentido, do plano e da razão. E foi só sob o olhar perenizante da filosofia do saber absoluto que se pôde pretender conceber a razão na história. Assim, a experiência da história reconduz a tarefa da hermenêutica, de fato, ao seu verdadeiro lugar. Ela precisa decifrar sempre de novo os fragmentos de sentido da história, que se limitam e se quebram na escura contingência dos fatos e sobretudo no crepúsculo onde se encontra mergulhado o futuro para toda consciência presente."[107] [VMII, 308]. Não é apenas por meio desta passagem que reconhecemos que a hermenêutica filosófica se opõe à definição estática do sentido do acontecer. Mas os elementos que aqui se acrescentam são os chamados 'fragmentos de sentido da história' que obrigam o leitor – tanto quanto o historiador – a desconfiar da tradição, a partir do momento em que se reforça a necessidade de sempre se reconfirmar a definição presente do sentido de tais fragmentos. Entre a contigência do passado e a espera pela iminência do futuro se articula a tarefa mediadora da compreensão. E é justamente a contingência do passado sinalizada pela presença das fontes, dos testemunhos, dos fragmentos a força responsável por sublinhar a dimensão materializada dos restos, para além do resultado imanente da compreensão. É certo que aqui não nos referimos à presença do passado 'em si',

---

[106] Paul Ricoeur. *Teoria da Interpretação. O discurso e o excesso de significação.* Lisboa: Edições 70, 1996. p.27-28.

[107] GW 2, 264-65: „Die Erfahrung der Geschichte ist nicht die Erfahrung von Sinn und Plan und Vernunft, und nur unter dem verewigenden Blick der Philosophie des absoluten Wissens konnte der Anspruch erhoben werden, die Vernunft in der Geschichte zu begreifen. So stellt die Erfahrung der Geschichte die hermeneutische Aufgabe in Wahrheit auf ihren eigentlichen Platz zurück. Sie hat die Sinnfragmente der Geschichte je neu zu entziffern, die sich an der dunklen Kontingenz des Faktischen begrenzen und brechen und vor allem an der Dämmerung, in welcher für jedes gegenwärtige Bewußtsein die Zukunft verschwimmt."

mas ao comportamento imperfeito do pensamento que abre a compreensão do passado às novas compreensões do futuro. A contingência, no limite, tanto quanto a experiência experienciada, resiste à identificação perfeita com a significação pública do sentido. No entanto, a história se interessa pelas manifestações de vida pressupostas na configuração do sentido das experiências. Enquanto que a partilha das experiências torna a sua significação pública, os resíduos de tais experiências resistem à brevidade do tempo, ao mesmo tempo em que o historiador insiste em articulá-los como provas substanciais da realidade das experiências pretéritas. O fragmento de sentido [*Sinn*] se choca com o contínuo e aparece, para o presente, como o absurdo [*Unsinn*] a ser compreendido. Certo é que o resultado provisório de tal esforço interpretativo – que atribui existência humana ao mundo – também se conforma no *verbum*, de modo que voltamos à produtividade da forma circular, em que explorar a *res* não implica postular para si a identidade das consciências, na duplicação perfeita de suas propriedades. A imperfeição da não totalização compreensiva e a inconformidade da matéria em se reconhecer exclusivamente nos atributos imputados à forma são os sinais mais nítidos de tal resistência em que as impossibilidades não percebidas reconfiguram as possibilidades de compreensão do real, tanto quanto o absurdo re-põe a concepção do que pode ter sentido. Do contrário, tanto o passado quanto o futuro seriam uma eternidade potencialmente homogênea atada à configuração supratransitiva do presente. Mas ora, é certo que é a configuração presente do pensamento que investe juntamente com a memória no reconhecimento histórico dos vestígios do passado. Mas já que se trata de um percurso mediado das condições de vida do pensamento em que os pólos não se diluem, também o passado, bem como o desenho dos projetos de futuro, podem alterar a percepção do reconhecimento de si na realidade humana do presente. Se a 'finitude da nossa existência histórica' [GW 1, 125] ficasse presa a uma única representação correta do passado, teríamos a impossibilidade histórica da configuração humana da verdade, visto que o congelamento lógico da identidade posta à prova com a repetição dos resultados das experiências é um pressuposto científico do domínio próprio à racionalidade instrumental do método, e não da forma mediada da apresentação especulativa do pensamento. A história é *verdadeira* no caminho proporcionado pela *mediação*, e em meio ao qual se estabelece como humanamente possível a definição do caráter de *experiência* que também incide sobre a construção histórica do sentido do acontecer.

Já que agora começamos a avançar no percurso de tomada de consciência da realização histórica do sentido, devemos nos remeter ao texto do posfácio referente à terceira edição

(1972) de *Verdade e Método*, em que Gadamer esclarece que não fora por acaso que orientara a sua "(...) investigação pela experiência da arte, cujo 'sentido' não pode ser esgotado pela compreensão conceitual."[108] [VMII, 535]. Partamos do desenvolvimento que mais nos interessa centralmente, qual seja, aquele a que o nosso autor se refere ao relembrar a experiência da arte e a inesgotabilidade da determinação do sentido. Ora, para além do que pode parecer restrito à condição de trabalho humano, é a condição humana do trabalho que nos indica a inesgotabilidade da postura hermenêutica. Aqui não se trata da compreensão das estruturas subjacentes à coisa de que nos fala a tradição cultural e que nos revelaria diretamente – de forma não mediada, portanto – o seu sentido, mas da determinação experiencial do que acontece, em cujo movimento dialógico, em cuja busca pela compreensão, define-se o sentido não como um conceito, mas como a própria força do que pode ser chamado pelo homem de acontecer. Dessa forma se sustenta a idéia de que o que se transmite [*überliefern*] é o sentido, motivo que suporta uma conseqüência importante: a tradição [*Überlieferung*] é antes uma forma de determinação de sentido das práticas culturais que uma coleção amorfa de restos dessas mesmas práticas. Se o historiador, tal como vimos no texto de Gadamer, deve ir além da tarefa hermenêutica, temos que a realidade corpórea do passado não se esgota em sua representação atual. Também nesse mesmo caminho a que têm nos levado as nossas reflexões, interessa-nos ainda sustentar que a determinação do sentido, ao mesmo tempo em que se liga à 'subjetividade' possível que a institui, separa-se dela ao se ver lançada para frente, de modo a explorar a natureza da coisa a partir do esforço compreensivo na determinação histórica de seu sentido, de modo a traduzir tal prática como o eixo nuclear da experiência hermenêutica.[109]

A pesquisa histórica, ao defender uma determinada compreensão dos eventos, tal como no caso do diálogo da tradição, mantém ou ressignifica o sentido já dado àquilo que enfrenta. Não pretendemos, com isso, transitar por uma falsa via de difícil e perigoso acesso, em que seria necessário deslindar *sentido* de *acontecimento*. O acontecimento já é uma organização dotada de sentido mas que, em sua articulação compreensiva – e esse é um aspecto que fica evidente com a prática da pesquisa histórica tal como Gadamer já postulara – apóia-se em testemunhos,

---

[108] GW 2, 471: „Es war nicht von ungefähr, daß ich meine Untersuchung an der Erfahrung der Kunst orientierte, deren ‚Sinn' für das begriffliche Verstehen nicht ausschöpfbar ist."

[109] Em seu diálogo com Gadamer, G. B. Madison sustenta que "The proper object of hermeneutic understanding is *meaning*." E mais adiante, defende o comentador: "Following Gadamer's own lead, hermeneuticists have subsequently extended the scope of this discipline to cover the entire range of the human sciences, whose proper object is the meaning of human *action*." [G. B. Madison. "Hermeneutics' claim to universality", in: Lewis Edwin Hahn (ed). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. p.351 e 353, respectivamente].

em fontes, em restos materiais cuja persistência – devemos ampliar – desafia a composição lingüística da atividade hermenêutica.

Os restos de que se compõe a estrutura do acontecer são destituídos de sentido intrínseco, de modo que é a forma com que se coloca uma pergunta a eles, bem como o processo de seu enfrentamento, que configuram o sentido, que definem como sentido aquilo com que se choca na dispersão circundante. Daí a importância ética da consciência da efetuação histórica no reconhecimento da forma do olhar que determina os contornos do fato, dosa a dimensão do sentido e regula a vibração do acontecer. O sentido histórico[110] não é sinônimo purificado do acontecimento, mas dotação humana das fronteiras do mundo. Trata-se, portanto, de erguer um sentido, e não de desvendá-lo de forma pronta em sua suposta origem. Para além da máscara com que se reveste a razão – já que Gadamer, como vimos, não descarta por inteiro a força desse princípio –, temos que a identidade absoluta do significado nunca é encontrada, mais ainda quando se trata da interpretação histórica controlada por uma série documental, de modo que se a luta em torno do 'descobrimento' da intencionalidade subjacente à composição textual já tinha sido eleita como insuficiente, agora ela se vê duplamente abalada. De todo modo, as forças que a hermenêutica procura abrigar no movimento de determinação do sentido brotam tanto do interpelar do passado, quanto de seu acolhimento pela realidade presente a que se acrescentam as expectativas de futuro. A hermenêutica parte da coisa para a ela voltar; coisa cuja transcendência resiste em *ser* para sempre o que agora *é*. O porto seguro do sentido do mundo se desestabiliza com o desafio questionador do que persiste como uma forma absurda para o presente. Isso nos leva de volta ao texto de Gadamer, em que podemos encontrar uma significativa brincadeira com o 'sentido' das palavras em língua alemã: "Quizás habría que decir que la fuerza suprema del hombre consiste en esto: resistir a todos los desafíos que la realidad nos impone mediante el sin sentido

[110] Ao dialogar com Gadamer, vemos o comentador D. Wyatt Aiken defender que "For Gadamer, History is not what actually took place in past time, but a meaning-full organization of human *Geschehens*, an imposing of continuity on that which would otherwise remain a dis-continuous cluster of happenings. Past-time does not have an inherent order or structure; it is, rather, an accumulation of days – a *Diskontinuität des Geschehens* (Gadamer, GW 2, 139-138), and the man-nexus, by the imposition of continuity, creates (*poiein*) his own hermeneia. Thus, Gadamer argues that Nietzsche's concept of interpretation is more radical that Heidegger's, because Nietzsche did not appeal to the 'Auffindung eines vorhandenden Sinnes, sondern die Setzung von Sinn im Dienst des 'Willens zur Macht'" (Gadamer, GW 2, 333; cf.: 339-40)." [D. Wyatt Aiken. "Hermeneia: an anatomy of history and *Ab-wesenheit*", in: Lewis Edwin Hahn (ed). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer.* p.415n7].

(*Unsinn*), la demencia (*Wahnsinn*) y la desconcertante absurdidad (*Sinnlosigkeit*), y hacerlo perseverando en una búsqueda incansable de lo comprensible y del sentido."[111]

A compreensão mundana da existência, que parte da coisa do acontecer, é maleável por não ser ela própria a identidade idealmente perfeita de tal coisa, mas um constructo humano potencialmente finito. Dizemos que aqui a finitude é potencial, pois enquanto que é certa a morte para os homens, enquanto que tal morte pode ser antecipada por outro, a tradição [*Überlieferung*] reivindica a atualidade do acontecer [*Geschehen*] por meio da qual a transmissão [*überliefern*] da história [*Geschichte*] é possível. Nesse ponto, precisamos retomar uma passagem de *Verdade e Método* com a qual já trabalhamos, mas que agora recebe um novo peso: "Vir-à-fala não significa adquirir uma segunda existência. O aspecto sob o qual algo se apresenta faz parte de seu próprio ser. Em tudo aquilo que a linguagem é, portanto, está em questão uma unidade especulativa, uma distinção entre ser em si e representar-se, uma distinção que, no entanto, não deve ser distinção."[112] [VM, 612-13]. A chave do argumento de Gadamer é a defesa de que a diferenciação é uma unidade especulativa, no sentido em que se move o pensamento dialógico-dialético. O exemplo mais sólido de tal dimensão especulativa da linguagem na hermenêutica gadameriana é a presença do não dito em tudo o que se diz. Mas aqui encontramos o tônus do nosso argumento na leitura da nossa obra de estudo: é preciso reforçar que a dialética da pergunta e da resposta não opera com a dissolução absoluta dos pólos 'subsumidos' no diálogo, mas aponta a dupla presença, ainda que de difícil deslindamento, na nova unidade potencialmente negativa. Negatividade esta revigorada – ou talvez possibilitada – porque a hermenêutica filosófica se constitui marcadamente como um projeto *dialógico* de *mediação* histórica. Portanto não se trata da definição dualizada de alternativas que ora apontam para a existência pura do fato 'em si', ora dissolvem a sua existência na pura indeterminação interpretativa. A fala não traz à vida um segundo *Dasein*. A finitude, todavia, é aparentemente ameaçada pela conformação igualmente especulativa do sentido que não se contenta com sua validade restrita, não fosse o fato de que ele sinaliza a necessidade da compreensão como uma disposição própria à vida finita.

---

111 Hans-Georg Gadamer. "Histórica y lenguaje: una respuesta", in: Reinhart Koselleck & Hans-Georg Gadamer. *Historia y hermenéutica*. p.100. Ao seguirmos o texto estabelecido na edição das *Gesammelte Werke*, podemos ler [GW 10, 325]: „Vielleicht muß man sagen, daß dies die größte menschliche Kraft ist, angesichts aller Herausforderungen, die die Wirklichkeit durch Unsinn, Wahnsinn und bestürzende Sinnlosigkeit uns zumutet, standzuhalten und im Suchen nach Verstehbarem und nach Sinn unermüdlich zu bleiben."

112 GW 1, 479: „Zur-Sprache-kommen heißt nicht, ein zweites Dasein bekommen. Als was sich etwas darstellt, gehört vielmehr zu seinem eigenen Sein. Es handelt sich also bei all solchem, das Sprache ist, um eine spekulative Einheit, eine Unterscheidung in sich, zu sein und sich darzustellen, eine Unterscheidung, die doch auch gerade keine Unterscheidung sein soll."

A carga temporal da articulação do sentido retira, por um lado, a existência finita e singular do isolamento, ao mesmo tempo em que reintroduz, pela porta dos fundos, a sua marca novamente singular e finita presa às determinações humanas lançadas por sobre o mundo. Some-se a isso a lembrança de que o significado é constructo verbal; significado que indica a possibilidade de sua finitude ao mesmo tempo em que, constituído em linguagem, ultrapassa as fronteiras prospectivas e retrospectivas da vida finita. Ao estabelecimento vivo da força passada na armadura presente[113] do sentido, amarra-se a compreensão humana do acontecer. E não pode haver unidade histórica, nem mesmo tradições culturais sem o compartilhar do sentido atribuído às práticas sociais. A determinação do sentido é puro diálogo incessante com as possibilidades da continuidade. Sua matéria é o vigor da força histórica; sentido que, assim, define-se pelo movimento, pela forma inalcançável do acontecer.

Também na história, nada é estático, de modo que continuidade e descontinuidade são características atribuídas não à resistência transcendente dos vestígios das experiências, mas à articulação imanente de seu sentido. Em poucas palavras: a linguagem, que institui como mundo humano [*Welt*] aquilo que se enfrenta na realidade pungente da vida, é o meio pelo qual a compreensão do outro é possível e adquire sentido. O que *é*, bem sabemos, já tem sentido. Ainda assim não nos esqueçamos que devemos legitimar a duplicidade dos caminhos a partir da hermenêutica de Gadamer, de modo que temos que voltar ao argumento da última passagem a que fizemos referência. Ora, por mais que vir-à-fala não signifique 'adquirir uma segunda existência', o que obriga a pesquisa histórica a não se conformar apenas com a centralidade verbal sugerida na hermenêutica filosófica não é o fato de que 'o aspecto sob o qual algo se apresenta faz parte de seu próprio ser'. Muito pelo contrário. É certo que a forma de apresentação das coisas integra a sua realidade.[114] Também nos parece ser conseqüente o fato

---

[113] Sobre a determinação presente do sentido, Jean Grondin prefere colocar o debate que passa pelo pensamento de Gadamer da seguinte forma: "(...) 'there are no facts, only interpretations' [Nietzsche, *Will to Power*, 481] (...). I believe he [Gadamer] would rather reformulate Nietzsche's famous dictum by saying: 'There are only facts *through* [por *meio* de] interpretation(s)'. For him, this means that there are no facts without a certain language that expresses them. But he is adamant about the fact that it is the *Sache*, the thing itself (or the 'facts'), that comes to light through this linguistic unfolding." [Jean Grondin. "Vattimo's Latinization of Hermeneutics. Why did Gadamer resist Postmodernism?", in: S. Zabala (ed). *Weakening Philosophy. Festschrift in Honor of Gianni Vattimo.* Mc-Gill-Queens University Press, 2005].

[114] O leitor não pode ter dúvidas que não falamos aqui de uma distinção abruptamente necessária entre realidade e significação, dado que a apreensão humana do real se molda na mediação significadora do pensamento. O que distinguimos é a potencialidade da resistência do que permanece como matéria informe frente ao domínio absoluto do fato que, sendo produção humana finita, não pode dar conta da totalidade do acontecer. Como defende o filósofo francês Emmanuel Lévinas (1905-1995), « La réceptivité pure comme un pur sensible sans signification, ne serait qu'un mythe ou qu'une abstraction. (...) C'est cette notion d'horizon ou de *monde*, conçue sur le modèle d'un contexte et, finalement, sur le modèle d'un langage et d'une culture –

de que 'em tudo aquilo que a linguagem é está em questão uma unidade especulativa' que nos leva a uma distinção não distintiva 'entre ser em si e representar-se'. Mas aqui devemos ainda explorar o que leva Gadamer a afirmar que a distinção é uma não-distinção. Sabemos que para a hermenêutica filosófica não há um segundo *Dasein* para o qual o primeiro seria a idéia perfeita. Mas também vejamos que a distinção aponta para a inconstância identitária, para a distensão semântica do *mundo* que se liga ao verbo *ser*. No caso da história, isso se evidencia de forma mais nítida. O resto *é* documento presente. Como documento, os vestígios do passado se inscrevem no presente dotados de uma outra funcionalidade social. Com isso, não postulamos aqui a existência de um segundo *Dasein*, mas indicamos como que a pesquisa histórica localiza uma outra validade para a mesma distinção ao ecoar no presente focos de uma vida social que não mais se realiza como tal nos resíduos da matéria. O ponto sobre o qual ainda devemos insistir consiste em fazer valer que, tendo em vista a ausência de sentido [*Unsinn*] própria à resistência material objetiva do mundo circundante [*Umwelt*], aqui temos que essa mesma

---

avec toute la part et d'aventure et du 'déjà fait' historiques qu'ils comportent – que est le lieu où la signification se situe dès lors. » [Emmanuel Lévinas. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata morgana. s/d. p.21]. Ao insistir sobre a anterioridade do sentido – ou gadamerianamente falando, da anterioridade da linguagem – com relação à apreensão dos signos culturais, completa sinteticamente Lévinas: « La signification précède les données et les éclaire. » [Idem, p.23]. Não é de graça que por ora mencionamos o trabalho de Emmanuel Lévinas, um dos grandes responsáveis por introduzir o pensamento de Husserl e Heidegger na cena filosófica francesa. É certo que a posição de Lévinas quanto ao domínio do sentido na determinação humana da consciência é influenciada pelos estudos da fenomenologia de Husserl, algo que podemos sentir a partir do texto de uma de suas obras mais importantes, em que o francês reivindica a descoberta da existência com Husserl e Heidegger. Nesse texto, lê-se: "A distinção entre aquilo que é vivido e aquilo que é pensado domina a crítica que Husserl dirige ao psicologismo. Permite supor a consciência enquanto pensamento, enquanto dotada de sentido. Pode dizer-se que a fenomenologia consiste, em primeiro lugar, no fato de considerar a vida do espírito como dotada de pensamento. A crítica do psicologismo não tem outra finalidade." E logo em seguida ainda encontramos: "Não é da realidade do objeto que Husserl parte para elaborar a idéia da transcendência, mas da noção de sentido." [Emmanuel Lévinas. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p.20 e 30, respectivamente]. Gadamer mesmo confessa a ligação de sua obra com as reflexões próprias à fenomenologia. Em um texto publicado pela primeira vez em 2000, vemos nosso autor afirmar que „Wenn ich mich an der Begegnungsweise der Sprache orientiere, so folge ich im gewissen Umfange der Klassische Tradition der Phänomenologie, die die Sachen selbst in ihrer Lebenswelt aufsuchen, und das heißt zugleich: wie sie im sprachlichen Umgang begegnen." [Hans-Georg Gadamer. „Danken und Gedenken" (2000), in: Hans-Georg Gadamer. *Hermeneutische Entwürfe*. p.208]. É certo que em Gadamer o tema assume uma outra roupagem, como temos encaminhado com a nossa leitura. Claro que não falamos de um suplantar da realidade pungente pela dose de significação que a torna inteligível e que, nesse sentido, ao fazê-la mundo humano, antecede a sua percepção como realidade, justamente porque os dispositivos culturais de carga histórica realizam a sua verdadeira efetivação. Assim sendo, Gadamer prefere indicar a incompletude própria à condição do ser finito na dotação de sentido e na compreensão do que enfrenta como realidade do mundo. O arcabouço cultural desenha as formas possíveis da percepção: este é um outro modo de insistir no mesmo tema gadameriano de que a força da efetuação da história sobrepuja a nossa condição finita. De todo modo, uma aproximação mais detalhada entre a proposta da fenomenologia e aquela da hermenêutica nos parece ser aqui, mais uma vez, bastante fértil, muito embora fique para além dos limites que traçamos nesta pesquisa.

realidade corpórea que desafia a duração do sentido atribuído ao acontecer define os fragmentos desarticulados como restos históricos apenas na composição do mundo [*Welt*]. O tempo é a forma em que se efetua a experiência humana no mundo. Lembremos agora da distinção que já localizávamos como possível entre o que acontece [*geschehen*] e o que do transcurso dos acontecimentos da vida recebe a articulação significativa que o elege como fato histórico. Distinção esta que nos concede espaço, mais uma vez, para mostrarmos a configuração dupla do caminho histórico. A pesquisa histórica se volta, portanto, para a apropriação humana, controlada pela multiplicidade das fontes, do transcurso das ações dispersas no mundo. A realidade configurada como histórica está para além de tal configuração posta em prática no discurso da história, o que ao invés de limitar o seu trabalho, acaba por sustentar a inesgotabilidade de sua própria tarefa.[115]

Encarar o mundo como transformação sob a forma do acontecimento é resultado da mediação[116] histórica. Os fatos históricos não falam por si mesmos. Mas é certo que aqui já dispomos dos termos suficientes para afirmar que a realidade pungente dos vestígos da matéria não se equaliza na identidade perfeita e absoluta com o significado a ela atribuído pelo pensamento. De outro modo, teríamos o congelamento do tempo em que transita a identidade absoluta do divino. Tal construção humanamente formalizada do sentido é necessariamente verbal[117], mediação pura das palavras: é disso que se trata o fazer [ποιησις] da história, por meio do qual o acontecer se atualiza e ainda por meio do qual a linguagem constrói o sentido que pré-forma a nossa visão histórica do mundo.

Voltemos a insistir na configuração dialética do jogo de pergunta e resposta: a realidade que se nos aparece como uma resposta nos induz à colocação de uma nova pergunta, de tal

---

115 Nessa mesma direção, consulte-se: Lucian Hölscher. „Neue Annalistik. Entwurf zu einer Theorie der Geschichte (Auszüge)", in: *Zukunft der Geschichte. Historisches Denken an der Schwelle zum 21. Jahrhundert.* Hg. v. Stefan Jordan. Berlin: Trafo Verlag, 2000. p.158-174.

116 Esse é um aspecto igualmente ressaltado por Günter Figal. Vejamos que para o comentador, „Dieses Verhältnis der Erörterung zu ihrer Sache ist aufschlußreich im Hinblick auf das Wesen der Sache selbst. Daß etwas einnimmt und zugleich nur im die Vermittlung freisetzenden Abstand erfahren werden kann, läßt sich als *Sinn* bestimmen. Sinn ist das Grundverhältnis, in dem etwas, das begegnet und erfaßt werden kann, ‚angeht' und das zugleich eigens gefaßt werden muß, damit das Angehen ‚realisiert' wird. Sinn zeigt sich nicht unmittelbar, sondern immer nur in der Vermittlung – im Grunde erst dadurch, daß die Vermittlung gelingt." [Günter Figal. „Hermeneutik als Philosophie der Vermittlung", in: István M. Fehér (Hrg). *Kunst, Hermeneutik und Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts.* p.35].

117 A impossibilidade de se livrar da linguagem para a expressão do sentido, ou mesmo para a construção de sua crítica, é destacada pelo escritor mexicano Octavio Paz em seus estudos sobre a poesia oriental – os *haicais*. Diz-nos Paz que "A linguagem tende a dar sentido a tudo o que vemos, e uma das missões do poeta é fazer a crítica desse sentido. E fazê-la com as palavras, instrumentos e veículos do sentido." [Octávio Paz. *O livro dos Hai-Kais.* p.20, apud: Leyla Perrone-Moisés. *Fernando Pessoa. Aquém do eu, além do outro.* São Paulo: Martins Fontes, 2001. p.203]. Crítica esta que também se aplica, *ipsis litteris*, à tarefa da pesquisa histórica.

modo que o que outrora fora tomado pela realidade desconhecida passa agora a ser uma outra pergunta e, assim, desafia o curso aparentemente certo e perene da compreensão do mundo. Analogamente, o sentido do passado, tal como se pode ler na articulação discursiva da historiografia, não se confunde com a identidade plena da corporeidade dos restos que indicam uma realidade prévia pelo simples fato de que o sentido posto na pergunta que procura problematizar o passado não esgota suas possibilidades de resposta; mas, ao mesmo tempo, essa mesma resistência atribuída ao passado só nos é acessível como mundo humano tendo em vista forma articulada da pergunta que, por sua vez, também não dilui seus termos em nome da independência totalizada do absoluto. A memória é reconfigurada ao integrar como fato o que antes não tinha sentido, apenas dispersava-se, esquecia-se. Ou seja, por mais que os restos do passado que nos interpela se configurem como acontecer a partir do momento em que se instaura o diálogo, e por mais que o jogo de pergunta e resposta operacionalizado no diálogo proporcione a determinação histórica da apreensão do mundo e da conseqüente determinação de seu sentido, ainda assim os vestígios da matéria não se identificam eterna e integralmente com o resultado discursivo da historiografia. Desse ponto, devemos extrair duas conseqüências importantes. Enquanto que o discurso da história não se confunde com a realidade pungente de que é prova incompleta a resistência dos vestígios do passado, esses mesmos vestígios outrora informes só se deixam apreender como passado tendo em vista a efetuação da consciência histórica. E já que a tarefa da consciência é particularizada pelo incansável diálogo da alma consigo mesma, pelo inesgotável voltar-se sobre si no encontro com o outro, temos que é a prerrogativa do *logos* que define o espaço humano, a apreensão humana da realidade do mundo. *Unsinn* e *Sinn* constituem o padrão negativo marcante tanto para a ontologia hermenêutica, quanto para a historiografia.

A experiência do mundo é o curso da forma humana de vivenciá-lo; mas não se pode esgotar as possibilidades da experiência por ser, ela própria, padrão finito da administração do sentido da realidade que sobrepuja, por sua vez, a sua determinação finita. Aqui a nossa tarefa de sugerir um prolongamento do pensamento de Gadamer mais uma vez se confirma: *Qui non intellegit res, non potest ex verbis sensum elicere.* Dado que o acento da frase já foi feito uma vez sobre a *res*, ressaltemos neste momento seu termo anterior: *intellegit.* Trata-se da compreensão com o intelecto, ou seja, da forma humana de configuração de sentido do mundo. Nesse jogo, evento e significação se realizam potencialmente como uma dialética.[118] Dizemos apenas

[118] A proposta defendida por Paul Ricoeur, de que aqui nos valemos para ampliar os termos do nosso debate, prossegue com a defesa de que "Para introduzir essa dialética do evento e do sentido, proponho que se diga

potencialmente pois em nenhum momento – e é isso que defendemos a todo custo – os vestígios das experiências que sustentam a compreensão do deslocamento dos restos como um evento se deixam subsumir, eternamente por inteiro, na dimensão significativa. Ainda assim, o evento já *é* o reconhecimento significativo da matéria. Para um outro alguém disperso no espaço ou no tempo, os restos voltam à condição informe do estranhamento e se constituem, mais uma vez, como desafio à conformação de um novo sentido. O movimento dialético no qual nunca se atinge a identidade dos pólos em seu núcleo de significação é aqui deflagrado com a possibilidade do estranhamento. No caminho que vai da história à ontologia e da ontologia à história, pretendemos seguir no curso da radicalização histórica do enfrentamento do mundo. Assim, a tarefa da história se recoloca a cada dia, já que o sentido da matéria é a forma humana presente dos resíduos das experiências do passado.

V. O desafio ideológico do anacrônico

"Houve um tempo", relata-nos o escritor húngaro Imre Kertész (1929-), "em que o homem era uma criação divina, uma criatura de destino trágico, sedenta de redenção. Esse ser solitário, o totalitarismo ideológico transforma de início em massa, depois encerra entre as paredes de um regime fechado e, por fim, rebaixa a peça sem vida da engrenagem. Ele não carece mais de redenção, porque não é mais responsável por si mesmo. A ideologia tira dele o universo, a subjetividade, as dimensões trágicas do destino humano."[119] A vida marcada pela condição desumana do Holocausto é conduzida, nas palavras de Kertész, para o exílio de si. Esse relato de um sobrevivente dos Campos de concentração é o grave ponto de partida que tomamos para ampliar os termos de uma preocupação que sempre esteve latente nas páginas anteriores: como que o domínio de si pode ser destrilhado na ausência moral de determinação firme da significação histórica dos acontecimentos do mundo. Esse vácuo, sugere a passagem do húngaro, começa a ser comandado pela ideologia. Mas para associarmos tal problema com os encaminhamentos de mão dupla a que nos conduziu a leitura que propomos da obra de Gadamer, devemos apresentar o tema com alguma cautela.

---

que, se todo discurso é efetuado como evento, todo discurso é compreendido como significação. / O que pretendemos compreender não é o evento, na medida em que é fugidio, mas sua significação que permanece." [Paul Ricoeur. *Interpretação e Ideologias.* 4ª edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990. p.47].

[119] Imre Kertész. *A língua exilada.* São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.144.

Três alertas são inicialmente necessários. Em primeiro lugar, por mais que Gadamer sustente que "O diálogo interno da alma consigo mesma não encontra limites" e que esta é a tese que contrapõe "à suspeita de ideologia levantada contra a linguagem"[120] [VMII, 236-37], não é nesse registro que trabalharemos com a questão da ideologia, pois colocaremos em causa não apenas os limites do diálogo, mas também as reflexões próprias à pesquisa histórica que se vê obrigada a considerar as relações de força que interceptam esse mesmo diálogo, e que já podiam fazer do acordo[121] uma base frágil para a determinação social das interações de vida

---

[120] GW 2, 201: "Es gibt keine Grenze für den inneren Dialog der Seele mit sich selber. Das ist die These, die ich dem gegen die Sprache gewendeten Ideologieverdacht entgegenstelle."

[121] Devemos nesse momento retomar brevemente a idéia do *acordo* [*Verständigung*] implícito à tarefa da compreensão [*Verstehen*], tal como ela surge proposta na hermenêutica gadameriana conforme a leitura que encaminhamos ao longo terceira seção da segunda parte deste estudo. A linguagem, como já vimos, é o *meio* responsável por promover, na vida humana, a possibilidade do acordo social necessário à convivência dos projetos de vida das singularidades finitas. Nesse sentido, um aspecto importante é o da responsabilidade ética no reconhecimento do outro.

Um dos debates mais difundidos da obra de Gadamer é aquele travado a partir das críticas que Jürgen Habermas (1929-) dirige a *Verdade e Método* em uma resenha, à obra de 1960, datada de 1967. A tônica da crítica de Habermas, mais tarde retomada em um livro publicado no ano seguinte, *Conhecimento e Interesse* (1968), reside na idéia de que "*O contexto objetivo, só a partir do qual podem ser compreendidas ações sociais, constitui-se sobretudo de linguagem, trabalho e dominação.*" [Jürgen Habermas. "Sobre 'Verdade e Método' de Gadamer", in: Jürgen Habermas. *Dialética e Hermenêutica. Para a crítica da hermenêutica de Gadamer.* Tradução de Álvaro L. M. Valls. Porto Alegre: L&PM Editores, 1987. p.23]. Sobre a retomada posterior deste mesmo tema pelo autor, remetemos o leitor a uma passagem de *Conhecimento e Interesse*, em que Habermas resume as suas principais teses defendidas em tal obra: "Minha *segunda tese* sinteticamente define *o conhecimento como instrumento da autoconservação, porém transcendendo a mera autoconservação.* (...) Minha *terceira tese* reza assim: *Os interesses orientadores do conhecimento formam-se por mediação do trabalho, da linguagem e do domínio.*" [Jürgen Habermas. "Conhecimento e interesse", in: *Os Pensadores.* São Paulo: Abril Cultural, 1983. p.309]. Habermas já procurava, na crítica à hermenêutica de Gadamer, buscar o espaço em que poderia acentuar a conexão postulada entre conhecimento e interesse – outrora desvinculada, segundo o crítico, com a fenomenologia de Edmund Husserl –, no sentido em que a força repressora do diálogo histórico pudesse surgir como um agente ativo e dissolutor da igualdade presumida entre os pólos postos em diálogo, entre as instâncias signatárias do desigual acordo. O que se encontra em jogo nos termos da crítica é o desequilíbrio de forças, a brutalidade da presença autoritária que instaura a chamada estrutura pré-conceitual. Chegamos ao cerne do argumento habermasiano: "A infra-estrutura lingüística da sociedade é momento de um contexto que, embora sempre mediado simbolicamente, se constitui por coações da realidade (...)." [Jürgen Habermas. "Sobre 'Verdade e Método' de Gadamer", p.23].

Segue que em uma das respostas de Gadamer às críticas de Habermas indica-se que "O fato de nos movermos no mundo de linguagem, de estarmos inseridos em nosso mundo através da experiência pré-formada pela linguagem não restringe nossa possibilidade de crítica. Ao contrário. Abre-se para nós a possibilidade de ultrapassar nossas convenções e todas as nossas experiências pré-esquematizadas, dialogando com outras pessoas, pessoas que pensam diferente, aceitando um novo exame crítico e novas experiências." [VMII, 239]. No texto original de Gadamer, lemos [GW 2, 203-04]: „Die Tatsache, daß wir in einer sprachlichen Welt uns bewegen und durch eine sprachlich vorgeformte Erfahrung in unsere Welt hineinwachsen, nimmt uns durchaus nicht die Möglichkeit der Kritik. Im Gegenteil: Es öffnet sich uns die Möglichkeit, über unsere Konventionen und alle unsere vorschematisieren Erfahrungen hinauszugelangen, indem wir uns im Gespräch mit anderen, Andersdenken neuer kritischer Bewährung und neuen Erfahrungen stellen." O argumento de Gadamer ainda vai mais adiante ao sustentar que dada a centralidade da tarefa

frente à possibilidade de poder matar. Sob a forma de um segundo alerta, precisamos reforçar que não pretendemos encaminhar uma leitura do pensamento de Gadamer que nos levaria para a interpretação mais rasteira da conhecida formulação de que sem linguagem não há fato, já que nesse jogo espúrio sua conseqüência maior seria o domínio pela força ideológica das relações sociais. Na verdade, como acabamos de ver, é mesmo a linguagem que articula humanamente os restos das experiências finitas de vida como um conjunto de determinações que se deixam conhecer pelo nome de acontecimento. Sem a linguagem, bem é certo, o que igualmente se torna impossível é a consolidação das possibilidades de edificação e de partilha pela tradição do sentido dos eventos. Por fim, cabe ainda esclarecer que as preocupações em torno da ideologia fazem referência a muitos aspectos da organização social, tanto é que esse mesmo tema ocupa nos escritos de diversos pensadores uma dimensão muito mais ampla que aquela que aqui pretendemos explorar. A nossa contribuição seria fragilizada se deixássemos de lado as implicações a que chegamos para abordar, por um outro prisma, os contornos ideológicos do exílio de si. Portanto sustentamos também agora a mesma premissa que confere validade à terceira parte deste estudo: explorar o caminho de volta da ontologia para a história, em que o trabalho do historiador se obriga ao reconhecimento da insuficiência textual na postura hermenêutica, sem esquecermos a importância do domínio ontológico da historicidade que, como vimos, surge como um ponto central em todos os textos de Gadamer.

No enfrentamento de tal problema, preferimos manter como referencial apenas uma certa concepção que estrutura as diferentes abordagens do tema da ideologia[122], qual seja,

---

compreensiva, e que tal compreensão é tarefa a que se atribui a mediação do pensamento, as apresentações da realidade humana devem ser integradas ao diálogo interno da alma consigo mesma. [GW 2, 204]. Gadamer ainda esclarece em um texto escrito já na última década de sua vida centenária que suas reflexões hermenêuticas não pretendiam, em nenhum aspecto, se contrapor à herança nietzschiana, de modo que também o nosso autor reconhecia que as palavras também poderiam indicar uma relação de poder. Na letra de Gadamer, temos: „Meine Überlegung erheben nicht den Anspruch, eine Widerlegung Nietzsches zu sein. Auch ich weiß, daß man durch alle Worte, die zu Parolen werden, Macht wollen kann." [GW 8, 417]. Desse modo, a natureza igualitária do acordo é amenizada, em nome da atuação indiscutível do poder. Tanto que Gadamer assume mais tarde sem ressalvas que "(...) o confronto com interlocutores de outra competência, como o que ganhou forma de livro na discussão com Habermas sobre hermenêutica e crítica ideológica, significou uma ampliação do meu horizonte, que devo agradecer. Confirmou-se imediatamente o meu próprio ponto, que o diálogo racional sob o pressuposto de uma boa vontade mútua é cheio de sentido." [Hans-Georg Gadamer. "A tarefa da filosofia", in: Hans-Georg Gadamer. *Herança e Futuro da Europa.* p.131].

[122] Vejamos rapidamente como o problema da ideologia se configura para alguns pensadores importantes, para que só então possamos retomar o tema tendo em vista as considerações que fizemos até aqui sobre a obra de Gadamer. É somente no sentido de que a ideologia é algo que não tem história que podemos nos aproximar de tal conceito como empregado por Karl Marx (1818-1833) e Friedrich Engels (1820-1895). Em uma passagem bastante significativa, ainda que suprimida pelos autores do texto de *A ideologia alemã*, vemos que "(...) toda ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida desta história [da história dos homens], ou a

aquela que insiste na eternidade das formulações, na idéia de que o que é sempre assim o foi e será. Assim teríamos a restrição da liberdade humana com o engessamento histórico da

---

uma abstração completa dela." [Karl Marx & Friedrich Engels. *A ideologia alemã. I – Feuerbach.* Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 11ª edição. São Paulo: Hucitec, 1999. p.24]. Mas é claro que o caminho que percorremos com a hermenêutica não prossegue na direção que privilegia as forças econômicas ou ainda o reconhecimento das contradições das forças produtivas como se pode encontrar nos conhecidos estudos de Marx. Sem que se coloque em causa quaisquer aspectos de tal teoria, não devemos perder de vista a proposta *ontológica* encaminhada por Gadamer. E como tal projeto ontológico é definido por ser portador de uma historicidade radical, esse deve ser o foco privilegiado da nossa breve análise do trabalho operacional da ideologia. Tendo tais prerrogativas em mente, podemos agora prosseguir com a apresentação do problema ao percorrer trilhas bastante próximas desta que acabamos de mencionar, e por meio das quais vemos que, agora já no texto de Claude Lefort, « Si nous nommons toutefois politique la 'forme' dans laquelle se découvre la dimension symbolique du social, ce n'est pas pour privilégier les rapports de pouvoir, parmi d'autres, mais pour faire entendre que le pouvoir n'est pas 'quelque chose', empiriquement déterminé, mais indissociable de sa représentation, et que l'épreuve qui en est faite, simultanément épreuvre du savoir, mode d'articulation du discours social, est constitutive de l'identité sociale. » [Claude Lefort. « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes » (1974), in: Claude Lefort. *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique.* Paris: Éditions Gallimard, 1978. p.490]. O argumento de Lefort nos direciona para um aspecto importante do problema: a dimensão simbólica do social não se dissocia de sua forma de representação. Assim temos que redobrar a nossa atenção ao associarmos à determinação humana do sentido das representações sociais o seu componente temporal, para que não recaiamos na armadilha fatal da ideologia: a prisão do tempo na atemporalidade e na ubiqüidade de seus argumentos. Se agora tomarmos por base as reflexões do pensador francês Jacques Ellul (1912-1994), podemos ampliar essa mesma questão ao reconhecermos que a ideologia se instaura numa determinada sociedade tendo em vista uma racionalidade que articula um feixe de idéias como pertencentes à realidade de um dado grupo. Sustenta Ellul: « Il n'y a pas, à la limite, d'événement: il n'y a jamais que le vécu de cet événement. Or, ce vécu, c'est forcément une interprétation. Mais cette interprétation n'est pas libre, n'est pas cohérente à l'événement même: elle s'effectue aus travers et grâce à une codification. Celle-ci peut être plus ou moins rigide, plus ou moins complète, mais il y a forcément un système de traduction des événements commun à tous les membres du groupe, sans quoi les expériences seraient incommunicable, ce que voudrait dire qu'il n'y a plus de tout de groupe. Il nous fait un code interprétatif commun. » [Jacques Ellul. « Le rôle médiateur de l'Idéologie », in: *Démythisation et Idéologie. Actes du colloque organisé par le centre international d'études humanistes er par l'institut d'études philosophiques de Rome.* Rome, 4-9 Janvier 1973. Aubier. Éditions Montaigne. p.340]. Além de podermos associar a prerrogativa do *logos* à definição do código interpretativo comum, tal como defendido por Ellul, vemos ainda que a visão do real é, assim, impregnada por essa perspectiva de natureza ideológica. Mas ora, aqui voltamos a nos perguntar, face ao que temos visto, se toda forma de visão do mundo, por ser efetuada a partir de um código social, não seria irrevogavelmente ideológica. Se a resposta parece começar a se encaminhar afirmativamente, devemos lembrar da distinção que fizemos há pouco: o que definimos como o espaço da ideologia que agora nos interessa explorar se identifica com o anulamento indistinto da operação subjetiva, do núcleo de subjetividade possível no enfrentamento do mundo. Ou – caso fizéssemos novamente ressoar a literatura de Imre Kertész – retira a engrenagem da vida, retira a responsabilidade de si, anula o *pathos* trágico do destino, enfim, subtrai o tempo. Desse modo, começamos a deixar um pouco de lado a proposta de Ellul, em que a ideologia, como força de dimensões mítico-religiosas, passa a ser condição necessária para a vida em sociedade, para que só então possamos prosseguir com a análise que privilegia a carga temporal. Mas ainda vale, para nós, o alerta feito pelo mesmo autor: « Ainsi l'idéologie n'est pas seulement un moyen pour interpréter l'événement, elle donnne aussi des possibilités pour répondre à cet événement, pour institutionnaliser la réponse et se retrouver en accord avec le monde tel qu'il a été interprété. » [Idem, p.346-47]. Na operação de natureza ideológica, entra em curso um processo de substituição das possibilidades do real com sua suposta identificação com o real 'em si'. Tal é a crença que sustenta a paralisia do tempo, a não efetuação da história.

atualidade do acontecer. Destitui-se, portanto, da tarefa da ação e do pensamento humanos a determinação presente do mundo; retira-lhe a dimensão humana do mundo; corrói-se o princípio da finitude em nome do congelamento eterno das experiências tal como idealmente vividas no suposto mundo. Pois, no fundo, viver numa determinada tradição cultural significa partilhar dos códigos em comum, partilhar de suas práticas, algo de que não se livra por inteiro da disseminação de preceitos estanques do pensamento em que vive a força ideológica comandante de tais práticas.[123] Aqui não falamos de uma concepção de ideologia que se identifica apenas com a definição invertida do real, mas sim como uma operação em meio a qual se encontra em curso a imobilidade da temporalidade própria ao movimento de denotação do sentido. Ou seja, a ideologia opera ao transformar o campo das determinações prováveis em um impulso inevitável, de modo que os juízos prévios não são conduzidos como parte do jogo em que se põe em causa a validade de tais juizos. Na homogeneidade ideológica do eterno, não se concede a vez para o estranhamento; logo, não há espaço para a colocação de uma pergunta. O mundo se identifica como a resposta perene da identidade autoritária para a qual a hermenêutica não é mais uma postura necessária, visto que o movimento significativo passa a não se valer da mediação sempre em curso. O futuro se fecha com a suposta serenidade do passado.

Com isso, não queremos postular a existência de um terreno neutro de onde se possa falar de forma livre da ideologia, mas sim sublinhar a sua carga desnaturante do movimento histórico e inscrever todo e qualquer discurso no tempo. Aqui recolhemos as fichas da aposta gadameriana na dissolução da prerrogativa cientificizada da verdade, sobre a qual discorremos com algum vagar quando reconhecíamos no princípio lógico da determinação da validade dos juízos uma imposição de base monológica à expressão das realidades humanas de vida. Como se a ciência, tal como diz Ricoeur[124], representasse esse espaço não-ideológico. A historicidade que define o componente humano das certezas sobre o mundo não postula nos termos das definições perenes. Eis o momento em que podemos com alguma segurança dissociar a imagem da tradição do conceito mais duro do comportamento ideológico. Sabemos que no âmago da transmissão [*überliefern*] das tradições [*Überlieferung*] pretéritas se inscreve a força

---

[123] Seguindo essa mesma direção, parecem-nos bastante pertinentes os comentários de Georgia Warnke, segundo os quais "(...) we are not only members of a tradition but also its ideological supporters." [Georgia Warnke. *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason.* Stanford, California: Stanford University Press, 1987. p.106]. Tônica esta que também já víamos presente no texto de Ellul.

[124] "Ora, o que me surpreende nas discussões contemporâneas", defende Ricoeur, "não é somente – não é tanto – o que nelas se diz sobre a ideologia, mas a pretensão de dizê-lo de um lugar não-ideológico chamado de ciência." [Paul Ricoeur. *Interpretação e Ideologias.* p.77].

histórica que condena à possibilidade da finitude a validade de seus juízos. A insurgência da crítica à cegueira temporal da ideologia, à dissolução da responsabilidade de si e ao extermínio do universo humano se identifica, dessa forma, com o reconhecimento da historicidade das tradições, com a efetuação da consciência histórica.

Mas ainda devemos dar mais um passo na leitura do encaminhamento do fenômeno ideológico fazendo valer uma contribuição fundamental ao problema tal como encaminhada por Paul Ricoeur. Para este filósofo, atento às preocupações da hermenêutica, "Ocorre, aqui com o pesquisador, o mesmo que se dá nas sociedades: as ideologias são distâncias, discordâncias referentes ao curso real das coisas. Mas a morte das ideologias constituiria a mais estéril lucidez. Porque um grupo social sem ideologia e sem utopia seria um projeto, sem distância em relação a si mesmo, sem representação de si. Seria uma sociedade sem projeto global, entregue a uma história fragmentada em acontecimentos inteiramente iguais e, por conseguinte, insignificantes."[125] É justamente no pólo oposto deste criticado por Ricoeur que situamos a nossa leitura de Gadamer: na determinação necessária do sentido, no reconhecimento firme da fertilidade da distância em que o outro, tal como o passado, não se dilui em si, em que não há 'em si'. De modo contrário ao comportamento do objeto da crítica, temos que a fusão de horizontes aí operante é responsável pela ampliação das visões de si e do outro, em meio à composição presente da incansável atualidade do acontecer. Na fusão, a distância se integra à realidade transcendente de si, mas não a destitui de sua compreensão imanente. O que temos na eternidade plasmada nada mais é do que a trava do movimento negativo da mediação dialógica, sem a qual se esfacela o padrão maleável da abertura horizôntica.

Portanto, voltemos a insistir na vitalidade da determinação sempre incompleta na consolidação do sentido[126] que, por sua vez, não pode prescindir da finitude. E a indiferença para com a densidade da realidade do mundo parece ser própria àquilo que transita pela certeza da imortalidade. Para o ser finito, a cultura nunca "oferece significações absolutamente transparentes, a gênese do sentido nunca está terminada."[127] O suposto esgotamento das possibilidades do passado – tal como se marca a constância das determinações ideológicas – se traduz no arrefecimento das possibilidades do futuro. Daí a insistência de Gadamer em fazer

---

[125] Idem, p.89.

[126] Gadamer chega a formular essa mesma idéia de forma muito precisa e direta: "Não se pode dar a nenhuma interpretação um caráter definitivo." [Hans-Georg Gadamer. *Quem sou eu, quem és tu?* p.142]. [GW 9, 443]: „Es kann überhaupt keine Interpretation geben, die Endgültigkeit besitzt."

[127] Maurice Merleau-Ponty. "A linguagem indireta e as vozes do silêncio", in: Maurice Merleau-Ponty. *O olho e o espírito.* São Paulo: Cosac & Naify, 2004. p.70.

ressoar a validade do momento passado na emergência do instante presente. Mas se agora procuramos explorar a duplicidade da via em que se encontram as fronteiras da tarefa hermenêutica postas em confronto com as possibilidades de compreensão da história, podemos ainda abordar uma outra face do congelamento do tempo, na raiz da operação ideológica. Recai-se, no domínio da pesquisa histórica, em uma nova abordagem no que diz respeito à natureza do anacronismo.

Recapitulemos: distante da posição que vislumbra o suposto 'resgate' de um tempo pretérito em sua dimensão mais pura, Gadamer sustenta que a efetuação do passado não *acontece* sem a situação presente, onde tal acontecer se dá por meio da fusão dos *horizontes* e do momento da *aplicação*, como já indicamos. O trabalho da pesquisa histórica se define a partir dessa operação interpretativa, de modo que o *anacronismo* na história não pode ter por base a refração da perspectiva do presente, nem deve alimentar a ignorância da validade da palavra ou das práticas sociais no contexto a que se referem os vestígios das experiências passadas. O que nos interessa ressaltar, tendo em vista todas as conseqüências relacionadas à leitura que empreendemos dos textos de Gadamer, é que as bases em que o eterno anacronismo ampliado opera – em que tudo seria anacrônico, já que se procura afastar a determinação presente do sentido – impossibilita a instituição do discurso histórico, cujos termos são afinados pela leitura e interpretação de fontes que, por sua vez, resistem à correspondência perene entre a configuração de sua forma e a determinação presente do sentido. Tais fontes particularizam essa mesma atividade discursiva, de modo que não se pode abrir mão da postura interpretativa, visto que não mais podemos postular a identidade absoluta das consciências. Aliás, agora acrescentemos, ou mito da identidade plena insiste na visada da onisciência divina, ou ele próprio se define como a força ideológica por meio da qual se obstrui tanto a presença humana no mundo, quanto sua responsabilidade moral por ele. O totalitarismo ideológico identifica a vida com a engrenagem não mais responsável por si, mas preocupada apenas com bom funcionamento da máquina produtora de certezas.

Ainda lembremos nesse ponto de mais uma distinção que já víamos ser necessária. Os vestígios da experiência não se identificam de forma absoluta com o sentido mundano atribuído à sua própria matéria. Mas ora, já que a densidade humana do tempo cabe à apresentação humana do mundo [*Welt*] e não necessariamente aos focos deslocados de corpos sem sentido [*Umwelt*], e dado que o mundo circundante, comum a todos os animais, deixa de sê-lo essencialmente circundante e passa a ser mundo apenas para o homem marcado pelo

logos[128], é na forma discursiva que se institui o simbólico e, como tal, é no aparato verbal que reside o espaço para a operação da ideologia que não se esconde entre a materialidade amorfa dos restos. Agora o anacrônico passa a oscilar entre a resistência da realidade pungente e a incorporação da representação como um substituto atemporal e perfeito de tal realidade. É ao pensar a tarefa da prática da escrita da história que Gadamer começa a reconhecer a insuficiência textual, ou talvez melhor seria: a insistência vigorosa de outras fontes que, como restos, apostam no jogo das significações a favor do tempo e, aparentemente de forma paradoxal, simultaneamente contra sua identidade absoluta com a apreensão humana de seus vestígios. Lembremos que o traço marcante da efetuação da consciência histórica é o reconhecimento da finitude e da incapacidade de totalização de si. Assim, ao explorarmos as fronteiras da hermenêutica gadameriana localizamos um espaço que nos concede uma visão pouco explorada do fenômeno do anacronismo. Já que a história não partilha da prerrogativa do absoluto, ser anacrônico é postular a eternidade identitária, de modo que o anacronismo passaria assim a ser a principal força motora da ideologia. Nossa tarefa nos faz deslizar entre o crônico e o anacrônico, entre o grito no tempo e a configuração verbal do sentido, tendo em vista as margens de operação da ideologia. Esse nos parece ser um campo problematizador fértil do pensamento gadameriano, que aqui por fim colocamos em voltas com a dicotomia denunciada nas palavras do poeta: "Falo, e as palavras que digo são um som / Sofro, e sou eu."[129] O sofrimento do mundo nos é transmitido pela palavra, ainda que a pungência dor resista para além delas.

---

[128] Essa é a forma ligeiramente modificada com a qual expusemos o problema da centralidade do *logos* na hermenêutica gadameriana ao longo da primeira seção da segunda parte deste estudo. Se necessário, o leitor pode retomar tais encaminhamentos de leitura.

[129] Fernando Pessoa. [Poesia de número 81 do *Cancioneiro*, datada de 15 de janeiro de 1920], in: Fernando Pessoa. *Obra Poética*, Rio de Janeiro: Nova Aguilar. p.137.

Bibliografia

I.

GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke.* 10 volumes. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

Band 1 – *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* [1960, 1986].

Band 2 – *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register.* [1986, 1993].

Band 3 – *Neuere Philosophie I: Hegel – Husserl – Heidegger.* [1987].

Band 4 – *Neuere Philosophie II: Probleme – Gestalten.* [1987].

Band 5 – *Griechische Philosophie I.* [1985].

Band 6 – *Griechische Philosophie II.* [1985].

Band 7 – *Griechische Philosophie III: Plato im Dialog.* [1991].

Band 8 – *Ästhetik und Poetik I: Kunst als Aussage.* [1993].

Band 9 – *Ästhetik und Poetik II: Hermeneutik im Vollzug.* [1993].

Band 10 – *Hermeneutik im Rückblick.* [1995].

_____. „Wahrheit und Methode. Der Anfang der Urfassung. (ca. 1956)", Herausgegeben von Jean Grondin & Hans-Ulrich Lessing, in: *Dilthey-Jahrbuch*, 8, 1992-1993. p.131-142.

_____. *Verdade e Método.* Tradução: Flávio Paulo Meurer. Nova revisão da tradução: Ênio Paulo Giachini. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Verdade e Método II.* Tradução: Enio Paulo Giachini. Revisão da tradução: Marcia Sá Cavalcante-Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Verdad y Metodo I.* Ediciones Sígueme: Salamanca, 1994.

_____. *Truth and Method.* Trad.: Joel Weinsheimer e Donald G. Marshall. 2ª edição, revisada. New York: Continuum, 1999.

_____. *O problema da consciência histórica.* Tradução: Paulo Cesar Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

_____. *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

_____. *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 2. Auflage, 1995.

_____. *Mis años de aprendizaje.* Barcelona: Herder, 1996.

_____. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos.* Madrid: Ediciones Cátedra, 1981.

_____. *Hegel's Dialectic. Five hermeneuticals studies.* New Haven and London: Yale University Press. 1998.

_____. *Heidegger's Ways.* Translated by John W. Stanley. Albany: State University of New York Press, 1994.

_____. *A razão na época da ciência.* Tradução: Angela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. *A atualidade do belo. A arte como jogo, símbolo e festa.* Tradução: Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

_____. *Estética y hermenéutica.* Madrid: Editorial Tecnos, 1996.

_____. *Herança e Futuro da Europa.* Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *O mistério da saúde. O cuidado da saúde e a arte da medicina.* Lisboa: Edições 70, 2002.

_____. *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Riccardo Dottori.* Münster: LIT, 2002.

_____. *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary.* Translated and edited by Richard E. Palmer. New Haven: Yale University Press, 2001.

_____. „Einleitung", in: COLLINGWOOD, R. G. *Denken. Eine Autobiographie.* Stuttgart: K. F. Koehler Verlag, 1955. p.v-xiv.

_____. *El giro hermenéutico.* Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.

_____. *Herança e Futuro da Europa.* Lisboa: Edições 70, 1998.

_____. *Quem sou eu, quem és tu?.* Tradução e apresentação: Raquel Abi-Sâmara. Rio de Janeiro: Editora da EURJ, 2005.

Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics. Dieter Misgeld and G. Nicholson (eds); Trans.: Lawrence Schmidt and M. Reuss. New York: State University of New York Press, 1992.

II.

ADORNO, Theodor W. „Erfahrungsgehalt", in: ADORNO, Theodor W. *Drei Studien zu Hegel. Gesammelte Schriften 5.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

_____. *Tres estudios sobre Hegel.* Trad.: Victor Sanchez de Zavala. 2ª ed. Madrid: Taurus, 1974.

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História. Destruição da experiência e origem da história.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. *Hermenêutica e Dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____, FLICKINGER, Hans-Georg & ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica filosófica: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia. Volumes I e II.* São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. "É a morte uma condição de possibilidade de significado?". In: DE BONI, Luís A. (org). *Finitude e transcendência. Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein.* Petrópolis e Porto Alegre: Vozes e PUCRS, 1995. p. 358-370.

_____. „Verstehen", in: RITTER, Joachim (hrg). *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Band 11. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001. S. 918-38.

ARENDT, Hannah. "Martin Heidegger faz oitenta anos", in: ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 221-231.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, in: *Os Pensadores.* São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ARNDT, A. „Vermittlung", in: RITTER, Joachim (hrg). *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Band 11. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

BERNSTEIN, Richard J.. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

BLEICHER, Josef. *Hermenêutica Contemporânea.* Lisboa: Edições 70, 1992.

BIEMEL, Walter. „Heidegger im Gespräch mit Hegel: Zur Negativität bei Hegel", in: *Man and World.* N.25, 1992. p.271-80.

BULTMANN, Rudolf. "Das Problem der Hermeneutik", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche.* Herausgegeben von Gerhard Ebeling. Tübingen: Verlag J.B.C. Mohr (Paul Siebeck). 47. Jahrgang, 1950. p.47-69.

COLLINGWOOD, Robin George. *An Autobiography.* Oxford: Clarendon Press, 2002.

_____. *A idéia de história.* Lisboa: Editorial Presença, 2001.

DERRIDA, Jacques & GADAMER, Hans-Georg. *Der unterbrochene Dialog.* Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Martin Gessmann. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2004.

DILTHEY, Wilhelm. *El Mundo Histórico.* Trad.: Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Economica, 1944.

D'ORO, Giuseppina. "Re-enactment and radical interpretation", in: *History and Theory.* Middletown, Connecticut: Wesleyan University. Volume 43, Number 2, May 2004. p.198-208.

DOSTAL, Robert J. (ed). *The Cambridge Companion to Gadamer.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

ELLUL, Jacques. « Le rôle médiateur de l'Idéologie », in: *Démythisation et Idéologie. Actes du colloque organisé par le centre international d'études humanistes er par l'institut d'études philosophiques de Rome.* Rome, 4-9 Janvier 1973. Aubier. Éditions Montaigne.

FEHÉR, István M. (Hrg). *Kunst, Hermeneutik und Philosophie. Das Denken Hans-Georg Gadamers im Zusammenhang des 20. Jahrhunderts. Akten des Internationalen Symposiums. Budapest, 19.-22. Oktober 2000.* Heidelberg: Universitäts Verlag Winter, 2003.

FIGAL, Günter. *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie.* Stuttgart: Philipp Reclam, 1996.

_____, GRONDIN, Jean & SCHMIDT, Dennis J. (Hrsg). *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

_____. (Hrsg.). *Interpretationen der Wahrheit.* Tübingen: Attempto Verlag, 2002.

_____. (Hrsg). *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer.* Stuttgart: Phillip Reclam, 2000.

FRUCHON, Pierre. *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité.* Paris: Les Éditions du CERF, 1994.

GAGNEBIN, Jeanne Marie Gagnebin. *Sete Aulas sobre Linguagem, Memória e História.* Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GARDINER, Patrick. *Teorias da história.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

GARAGALZA, Luis. *Introducción a la Hermenéutica Contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad.* Barcelona: Anthropos, 2002.

GODELIER, Maurice. *L'Idéel et le Matériel. Pensée, économies, sociétés.* Paris: Librairie Arthème Fayard, 1984.

GREISCH, Jean. « Le phénomene du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique », in : *Revue Internationale de Philosophie.* Volume 54, N.213, 3/2000. p.447-68.

GRONDIN, Jean. « L'Universalisation de l'hermenéutique chez Hans-Georg Gadamer », in: *Archives de Philosophie.* Tome 53, Cahier 4, Octobre-Décembre 1990. p.531-545.

_____. *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine.* Paris: Vrin, 1993.

_____. *Introduction to philosophical hermeneutics.* New Haven: Yale University Press, 1994.

_____. *Sources of Hermeneutics.* Albany, New York: State University of New York Press, 1995.

_____. (hrsg). *Gadamer-Lesebuch.* Tübingen: Mohr, 1997.

_____. „Der junge Gadamer und Richard Hönigswald", in: SCHMIED-KOWARZIK, W. (ed). *Erkenntnis-Monas-Sprache. Internationales Richard-Hönigswald-Symposion Kassel 1995. Studien und Materialen zum Neukantianismus.* Band 9. Königshausen & Neumann: Würzburg, 1997. p.159-70.

_____. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía.* Barcelona: Herder, 2000.

_____. « L'Universalité de l'Herméneutique et de la Rhétorique: Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans *Vérité et méthode* », in: *Revue Internationale de Philosophie.* Volume 54, N.213, 3/2000, p.471-72.

_____. "Gadamer and Bultmann", in: PORKORNY, J. e ROSKOVEC, J. (dir). *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

_____. *The Philosophy of Gadamer.* Montreal: McGill-Queen's University Press, 2003.

_____. "Le passage de l'hermeneutique de Heidegger à celle de Gadamer", in: CAPELLE, P. *et alli* (org). *Le Souci du passage.* Paris : Cerf, 2003.

_____. "El legado de Gadamer", in: ACERO, J. J., NICOLÁS, J. A., TAPIAS, J. A. P., SÁEZ, L. & ZÚÑIGA, J. P. (orgs.). *El legado de Gadamer.* Editorial Universidad de Granada, 2004. p.13-23.

_____. "Vattimo's Latinization of Hermeneutics. Why did Gadamer resist Postmodernism?", in: ZABALA, S. (ed). *Weakening Philosophy. Festschrift in Honor of Gianni Vattimo.* Mc-Gill-Queens University Press, 2005.

GUSDORF, Georges. *Les origines de l'herméneutique.* Paris: Editions Payot, 1988.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz.* Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Dialética e Hermenêutica.* Porto Alegre: L&PM, 1987.

_____. "Conhecimento e interesse", in: *Os Pensadores.* São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HAHN, Lewis Edwin (ed). *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer.* The Library of Living Philosophers, Volume XXIV. Chicago: Open Court, 1997.

HARTOG, François (org). *A História de Homero a Santo Agostinho.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Nürnberger und Heidelberger Schriften. 1808-1817.* Werke 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

_____. *Propedêutica Filosófica.* Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch.* Werke 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.

_____. *Ciencia de la Lógica.* Tomo I. Trad.: Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, 1968.

_____. *Fenomenologia do Espírito.* Parte I. Tradução: Paulo Meneses. 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Fenomenologia do Espírito.* Parte II. Tradução: Paulo Meneses. 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit.* Tübingen: Niemeyer, 2001.

_____. *Ser e Tempo. Parte I.* Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. 7ª edição. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Ser e Tempo. Parte II.* Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. *Pensadores.* Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

_____. *Was ist Metaphysik?* Neunte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.

_____. "O conceito de tempo" (1924), in: *Cadernos de Tradução.* Tradução: Marco Aurélio Werle. Número 2. São Paulo: Departamento de Filosofia – Universidade de São Paulo, 1997.

_____. *Einführung in die Metaphysik.* Fünfte, durchgesehen Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1987.

_____. *Introdução à Metafísica.* Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. 4ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Gesamtausgabe.* Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

_____. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad.* Madrid: Aliança Editorial, 1999.

_____. *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944.* Band 20. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

_____. *History of the Concept of Time (Prolegomena).* Trad.: Theodore Kisiel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

_____. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.

_____. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Neske, 1997.

_____. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Carta sobre o Humanismo*. Tradução revista de Pinharanda Gomes sobre a versão de Ernildo Stein. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

HIRSCH Jr, E. D.. *Validity in Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press, 1967.

HÖLSCHER, Lucian. „Neue Annalistik. Entwurf zu einer Theorie der Geschichte (Auszüge)", in: *Zukunft der Geschichte. Historisches Denken an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*. Hg. v. Stefan Jordan. Berlin: Trafo Verlag, 2000. p.158-174.

HÖNIGSWALD, Richard. *Philosophie und Sprache. Problemkritik und System*. Basel: Haus zum Falken Verlag, 1937.

HORKHEIMER, Max. *Gesammelte Schriften*. Band 18: Briefwechsel 1949-1973. Herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag. 1996.

_____. *Eclipse of Reason*. New York: Continuum, 2003.

HOY, David Couzens. *The Critical Circle. Literature, History, and Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press, 1978.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens. O jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

HUMBOLDT, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheit des Menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Bonn: Ferd. Dümmlers Verlag, 1968. [Edição facsimilar da versão *Gedrückt in der Königlichen Akademie der Wissenschaft*, em 1836, na cidade de Berlim].

_____. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Trad.: Ana Agud. Madrid e Barcelona: Centro de Publicaciones del MEC e Editorial Anthropos, 1990.

HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe. Hamburg: Claassen Verlag, 1964.

_____. *Experiencia y Juicio*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

_____. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaft und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Herausgegeben von Walter Biemel. *Husserliana*. Band VI. Haag: Martinus Nijhoff, 1954.

_____. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology.* Transl. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

_____. *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie.* Herausgegeben, eingeleitet und mit Registern versehen von Elisabeth Ströker. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977.

_____. *Meditações Cartesianas.* Lisboa: Rés, 2001.

_____. *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo.* Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

IGGERS, Georg G. *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge.* Middletown. Connecticut: Wesleyan University Press, 1997.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

JASPERS, Karl. *Origen y meta de la Historia.* Madrid: Revista de Occidente, 1950.

JAY, Martin. "Should Intellectual History Take a Linguistic Turn? Reflections on the Habermas-Gadamer Debate", in: LACAPRA, Dominik & KAPLAN, Steven L. (eds). *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives.* Ithaca and London: Cornell University Press, 1982.

KIMMERLE, Heinz. „Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche.* Tübingen: J.C.B. Mohr. 59. Jahrgang, 1962. p.114-30.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being & Time.* Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1995.

_____ & VAN BUREN, John (orgs). *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought.* Albany: State University of New York Press, 1994.

KÖGLER, Hans Herbert. *The Power of Dialogue. Critical hermeneutics after Gadamer and Foucault.* Translated by Paul Hendrickson. Cambridge: The MIT Press, 1999.

KOSELLECK, Reinhart & STEMPEL, Wolf-Dieter (Hrsg.). *Geschichte – Ereignis und Erzählung.* Poetik und Hermeneutik – Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe V. München: Wilhelm Fink Verlag, 1973.

_____. *Le Futur Passé. Contribuition à la sémantique des temps historiques.* Traduit de l'allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990.

_____, & GADAMER, Hans-Georg. *Historia y hermenéutica.* Introducción de José Luis Villacañas y Faustino Oncina. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.

_____. *Zeitschichten. Studien zur Historik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

_____. *The Practice of Conceptual History. Timing history, Spacing concepts.* Stanford: Stanford University Press, 2002.

LEFORT, Claude. *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique.* Paris: Éditions Gallimard, 1978.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger.* Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Humanisme de l'autre homme.* Paris: Fata morgana. s/d.

LICHTENSTEIN, E.. „Bildung", in: RITTER, Joachim (hrg). *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Band 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984.

LÖWITH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts.* 7. unveränderte Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978.

_____. *Martin Heidegger and European nihilism.* Edited and introduced by Richard Wollin. Translated by Gary Steiner. New York: Columbia University Press, 1995.

MARGOLIS, Joseph. « Les trois sortes d'universalité dans l'hermenéutique de H.-G. Gadamer », in: *Archives de Philosophie.* Tome 53, Cahier 4, Octobre-Décembre 1990.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã. I – Feuerbach.* Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 11ª edição. São Paulo: Hucitec, 1999.

MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. "Rumo a uma 'história visual'", in: MARTINS, José de Souza, ECKERT, Cornélia & NOVAES, Sylvia Caiuby (orgs). *O imaginário e o poético nas ciências socias.* Bauru: EDUSC, 2005. p.33-56.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la percepcion.* Paris: Gallimard, 1967.

_____. *O olho e o espírito.* São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

MURRAY, Michael (org). *Heidegger and modern philosophy. Critical essays.* New Haven and London: Yale University Press, 1978.

NIETZSCHE, Friedrich. „Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", in: NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe [KSA].* Herausgegeben von Giorgio Colli & Mazzino Montinari. Band 1. München, Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 1999. p.243-334.

_____. "Da utilidade e desvantagem da história para a vida", in: *Os Pensadores.* São Paulo: Nova Cultural, 1996. p.273-87.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético.* São Paulo: Ática, 1992.

_____. *Crivo de Papel.* São Paulo: Ática, 1998.

_____. *Hermenêutica e Poesia. O pensamento poético.* Belo Horizonte: UFMG, 1999.

_____. *Heidegger & Ser e Tempo.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____. "A Poesia Confluente", in: NOVAES, Adauto (org). *Poetas que pensaram o mundo.* São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea.* São Paulo: Edições Loyola, 1996.

PAISANA, João. *Fenomenologia e Hermenêutica. A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger.* Lisboa: Editorial Presença, 1992.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica.* Trad.: Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

PANNENBERG, Wolfhart. „Hermeneutik und Universalgeschichte", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche.* Tübingen: J. C. B. Mohr. 60. Jahrgang, 1963.

PÖGGELER, Otto. (Hrsg.) *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes.* Königstein: Athenäum, 1984.

REIS, Róbson Ramos dos & ROCHA, Ronai Pires da (orgs). *Filosofia Hermenêutica.* Santa Maria: Editora da UFSM, 2000.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologias.* 4ª edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

_____. *O Conflito das Interpretações.* Porto: Rés. s/d.

_____. "Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire." in: *Revue Philosophique de Louvain.* 1977. p. 126-147.

_____. *Tempo e Narrativa.* Tomo 1. Campinas: Papirus, 1994.

_____. *Tempo e Narrativa.* Tomo 2. Campinas: Papirus, 1995.

_____. *Tempo e Narrativa.* Tomo 3. Campinas: Papirus, 1997.

_____. *Teoria da Interpretação. O discurso e o excesso de significação.* Lisboa: Edições 70, 1996.

_____. *Hermeneutics and the Human Sciences.* Edited and translated by John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli.* Paris: Seuil, 2000.

_____. "Teoria da solidão impossível." Entrevista concedida a Vladmir Safatle, in: *Folha de São Paulo. Caderno Mais!* 29/05/2005.

RITTER, Joachim (Hrg). *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

ROHDEN, Luiz. *Hermenêutica Filosófica. Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem.* São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

RORTY, Richard. *Philosophy and the mirror of nature.* Oxford: Basil Blackwell, 1990.

_____. *A filosofia e o espelho da natureza.* 3ª edição. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. "A utopia de Gadamer". Tradução de José Marcos Macedo, in: *Folha de São Paulo*, 13 de fevereiro de 2000. *Mais!* Páginas 10 a 14.

RÜSEN, Jörn. *Razão Histórica. Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica.* Tradução: Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora UnB, 2001.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger. Um mestre na Alemanha entre o bem e o mal.* São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada.* Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. *As palavras.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. *Hermenêutica - Arte e técnica da interpretação.* Petrópolis: Vozes, 1999.

SCHMIDT, Lawrence K. (ed). *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics.* Lanham: Lexington Books, 2000.

SILVA, Maria Luísa Portocarrero. "Razão e Memória em H.-G. Gadamer", in: *Revista Portuguesa de Filosofia.* Volume 56 (Julho-Dezembro 2000; Fasc.3-4), Faculdade de Filosofia de Braga, p.333-344.

SILVA, Rui Sampaio da. "Gadamer e a Herança Heideggeriana", in: *Revista Portuguesa de Filosofia.* 56 (2000), Braga. p.521-541.

SKINNER, Quentin. "Language and social change", in: TULLY, James (ed). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics.* Cambridge: Polity Press, 1988.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo.* São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a Verdade. Lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit.* Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Compreensão e Finitude. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana.* Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2001.

_____. "Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica", in: *Veritas.* Vol.47. n.1. Porto Alegre, Março de 2002. p.21-34.

_____. "Compreender em vez de fundamentar – a hermenêutica filosófica de Gadamer", in: *Veritas.* Vol.47. n.1. Porto Alegre, Março de 2002. p.99-102.

SZONDI, Peter. *Introduction à l'herméneutique littéraire.* Paris: Les Éditions du CERF, 1989.

_____. *Schriften II.* Frankfurt-am-Main: Suhrkamp. 1996.

TATAR, Burhanettin. *Interpretation and the problem of the intention of the author: H.-G. Gadamer vs E.D. Hirsch.* Cultural heritage and contemporary change. Series IIA, Islam; vol. 5. Washington: The council for research in values and philosophy, 1998.

THOLEN, Toni. *Erfahrung und Interpretation. Der Streit zwischen Hermeneutik und Dekonstrution.* Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1999.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger.* Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. « Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être », in : *Revue Internationale de Philosophie.* Volume 54, N.213, 3/2000, p.499-513.

WACHTERHAUSER, Brice R.. *Hermeneutics and Modern Philosophy.* New York: State University of New York Press, 1986.

WARNKE, Georgia. *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason.* Stanford, California: Stanford University Press, 1987.

WEINSHEIMER, Joel C.. *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method.* New Haven and London: Yale University Press, 1985.

WELTON, Donn. *The Origins of Meaning. A critical study of the thresholds of husserlian phenomenology.* The Hague, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

„Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache". Hommage an Hans-Georg Gadamer. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp, 2001.

Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Deutscher Taschenbuch Verlag.