



## A ONTOLOGIA HERMENÊUTICA NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Gianni Vattimo

### Introdução a *Verdade e Método*, de Hans-Georg Gadamer<sup>1</sup>

#### 1. O espírito objetivo e o problema da Interpretação

Em uma conferência ocorrida em Paris em 1962, sobre *Die philosophischen Grundlagen des swanzigsten Jahrhunderts*, Gadamer pôs a claro, no modo mais sintético e perspicuo, o significado que se atribui à sua ontologia hermenêutica no quadro da problemática filosófica hodierna. O ponto de partida da filosofia de hoje, disse Gadamer, permanece ainda Hegel: um Hegel em que o conceito dominante não é aquele da *Versöhnung*, da conciliação e, portanto, do sistema completo, da autotransparência do espírito absoluto; mas o conceito de espírito objetivo. Em base a esse conceito se pode afirmar que Hegel triunfa sobre todos os críticos que fizeram valer contra ele o alcance do conhecimento objetivo das ciências.<sup>2</sup> O processo de uma “socialização” sempre mais acentuada do homem contemporâneo, antes de ser um fenômeno a se avaliar moral e politicamente, é uma confirmação da atualidade desta noção hegeliana: na época do homem socializado, vale mais do que nunca aquilo que Hegel – para tomar o exemplo mais notório e significativo de sua polêmica antikantiana – observa contra a moral de Kant, isto é, que os fenômenos morais não se deixam descrever exaurientemente em base à doutrina do imperativo categórico. “A situação em que em geral se pode instaurar uma reflexão moral é já sempre uma situação excepcional, uma situação de conflito entre dever e inclinação, de escrupulosidade da consciência e de destacado exame de si”.<sup>3</sup> Ademais, a vida moral se identifica com a pertença – que não é puramente imediata, mas tampouco alcança o outro extremo, excepcional, da reflexão explícita – ao “costume”, às instituições, em suma, precisamente àquilo que Hegel chamou de espírito objetivo.

A crítica a que, no século e meio que nos separa dele,<sup>4</sup> submeteu-se o pensamento de Hegel, não provocou nenhum elemento decisivo contra esta noção, mas pelo contrário, não fez senão confirmar e aprofundar sua atualidade e sua ineludibilidade. Aquilo pelo que Hegel foi criticado com razão é a noção de espírito absoluto, e exatamente – como agora se vê de modo mais claro – em nome do espírito objetivo. Isto não tanto por obra do pensamento positivista, o qual não fez senão reduzir a objetividade à pura estranhez da natureza; mas sobretudo por obra daquela reflexão que, partindo da subjetividade em função antihegeliana, claramente reconheceu os seus

<sup>1</sup> O presente texto foi publicado como introdução à primeira tradução realizada de *Verdade e Método*, a qual se deu para a língua italiana, publicada em 1972, por obra também de Vattimo, discípulo de Gadamer. [VATTIMO, Gianni. *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*. In: GADAMER, Hans-Georg. *Verità e Metodo*. Tradução de Gianni Vattimo. Edição bilingue. Milano: Bompiani, 2000]. [Nota do tradutor. Salvo quando dito em contrário, todas as notas de rodapé são do autor].

<sup>2</sup> Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Kleine Schriften*. v. I. Mohn: Tübingen, 1967, p. 134.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>4</sup> Poder-se-ia dizer “dois séculos”, obstando a acrescida crítica das quase cinco décadas que separam a presente tradução da publicação original desta *Introdução*. [Nota do tradutor.]

limites. Esta espécie de paradoxal derrocada da crítica existencialista de Hegel se pode ver em Nietzsche, que para Gadamer representa o verdadeiro ponto diferencial que distingue o antihegelianismo daquele espírito romântico contra o qual Hegel já havia combatido e com o qual já havia acertado as contas. Nietzsche tem essa importância decisiva porque liquidou o mito da consciência como último ponto de referência de cada operação crítica. A consciência, a certeza que o eu tem da verdade enquanto caracterizada pela clareza e pela distinção, que de Descartes, igualmente até Hegel, permanece a instância suprema, para Nietzsche não é mais um testemunho confiável.

De modo mais radical que Marx e Freud, que também são positivos campeões do desmascaramento no pensamento do nosso tempo, Nietzsche universaliza a suspeita nos confrontos da autoconsciência, introduzindo de modo definitivo na nossa cultura a conscientização da atividade de desmascaramento e de desmistificação em que consiste a própria vida da consciência. Esta suspeita, se vale contra a consciência subjetiva, vale também contra as formas supremas do espírito absoluto hegeliano: tais formas permanecem sempre sendo formas de autoconsciência, nas quais a síntese entre espírito subjetivo e espírito objetivo é operada ainda do ponto de vista da subjetividade; dessarte, também essa autoconsciência não se subtrai da suspeita do desmascaramento e da mistificação. Isso equivale a dizer que o problema que Hegel acreditava haver resolvido com a síntese do espírito absoluto está, ao contrário, ainda em aberto: a relação da consciência subjetiva com o mundo histórico, no qual surge e se afirma, não se deixa pensar na forma desta conciliação, mas requisita outros esquemas interpretativos.

Precisamente com Marx, Nietzsche e Freud vem em primeiro plano na filosofia o problema da interpretação (*Interpretation*): “o inconsciente (em Freud), as relações de produção e o seu significado determinante para a realidade social (em Marx), o conceito de vida e do seu “trabalho produtivo de ideias” (em Dilthey e na escola histórica), o conceito de existência como foi feito valer por Kierkegaard contra Hegel – todos estes são pontos de vista interpretativos, isto é, modos de se sobrelevar para além daquilo que é entendido explicitamente pela consciência”.<sup>5</sup> Refutada a noção hegeliana de espírito absoluto, trata-se de encontrar um outro modo de formular a relação entre consciência subjetiva e espírito objetivo: um modo que não feneça ante a suspeita nietzschiana contra a autoconsciência, ou seja, que não opere a síntese do ponto de vista da subjetividade. Ora, embora Gadamer não formule, no ensaio a que nos referimos, juízos explícitos sobre os pontos de vista interpretativos que recordou, é, porém, claro que para ele nem mesmo os esquemas propostos pelo marxismo, pela psicanálise e pelo historicismo fogem completamente da crítica que eles mesmos endereçam ao espírito absoluto hegeliano. O modo de relacionar-se com o “tu” que é exemplificado pelo discurso psicanalítico (no qual aquilo que o outro diz nunca é tomado de fato a sério em seu conteúdo, mas é entendido apenas como sintoma; a consciência da qual se veem os limites é aquela do outro, não a própria; o saber do analista permanece ainda, de qualquer modo, o saber absoluto de Hegel) e a espécie de atitude historicista ante os confrontos com o passado é um exemplo desta permanente insuficiência das formas de desmascaramento propostas pelo pensamento pós-hegeliano.

Destes exemplos parece que, uma vez Hegel levado a sério em sua doutrina do espírito objetivo, é difícil ou até mesmo impossível subtrair-se da conexa absolutização da consciência, absolutização que talvez se mascare por sua vez nas próprias doutrinas da desmistificação e do desmascaramento. O problema da filosofia contemporânea se define, portanto, segundo Gadamer, como aquele de conceber seriamente o conceito hegeliano de espírito objetivo, tendo junto à consideração a descoberta, que se pode chamar, no sentido mais vasto e genérico, existencialista (de Kierkegaard a Marx e a Heidegger), da não definitividade da instância da consciência, isto é, da finitude do homem.

Este problema, que os pontos de vista interpretativos propostos pelo pensamento pós-hegeliano não resolvem autenticamente, pode começar a ser

<sup>5</sup> Ibid., p. 139.

solucionado, segundo Gadamer, apenas redescobrimo – aqui em associação com uma tradição de pensamento que atualmente se está consolidando em nosso século, de Heidegger a Wittgenstein – a centralidade da noção de linguagem. A ontologia hermenêutica que Gadamer formula em *Wahrheit und Methode* se apresenta precisamente como uma solução deste problema:

O conceito de espírito que Hegel retoma da tradição espiritualista cristã [...] está ainda sempre à fundação de cada crítica do espírito subjetivo que, em base à experiência da época pós-hegeliana, se nos apresenta como dever. Este conceito de espírito, que transcende a subjetividade do eu, encontra o seu verdadeiro correspondente no fenômeno da linguagem, o qual hoje veio a encontrar-se sempre mais ao centro da filosofia contemporânea; e isso porque, em confronto com aquele conceito de espírito que Hegel retomou da tradição cristã, o fenômeno da linguagem possui a vantagem, adequada à nossa finitude, de ser infinito como o espírito, e contudo finito como cada acontecer.<sup>6</sup>

## 2. A experiência extrametódica da verdade

Para chegar a esta conclusão, que substitui o espírito hegeliano pelo fenômeno da linguagem, Gadamer percorre um longo itinerário de pesquisa, que corresponde à totalidade do discurso de *Wahrheit und Methode*. O ponto de partida desta reflexão é o reconhecimento – além da mistificação operada pela filosofia moderna a partir de Kant – da experiência de verdade que se dá fora da esfera do método científico e daqueles métodos que sobre a ciência possuem a pretensão de modelar-se. Viu-se que o problema que permanece aberto depois de Hegel é o de encontrar uma fórmula capaz de pensar a relação entre consciência individual e espírito objetivo: uma vez que a solução perspectivada por Hegel, a qual resolve essa relação na conciliação suprema do espírito absoluto, não faz senão operar uma síntese do ponto de vista do sujeito. Poder-se-ia dizer que, para Gadamer, o conceito de espírito absoluto é aquele pelo qual Hegel permanece mais profundamente prisioneiro dos esquemas “subjetivísticos” da filosofia moderna. Deste ponto de vista, o espírito absoluto não seria aquilo que há de mais autêntico em Hegel; isso, ao contrário, seria mormente caracterizado pelo seu conceito de espírito objetivo. De resto, a dialética hegeliana, com o seu culminar na autoconsciência total do espírito, representa exatamente o esforço que Hegel fez de abraçar, no âmbito “monológico” do método científico moderno, a concreta continuidade e variedade do diálogo que constitui a história.<sup>7</sup> O “método” que aparece no título da obra de Gadamer é, portanto, introduzido pelo autor em um sentido fundamentalmente polêmico: na mentalidade filosófica moderna, método é o instrumento com o qual um sujeito, concebido originariamente como contraposto ao seu “objeto”, assegura-se da possibilidade de dispor deste último. A noção de método, que também as assim chamadas “ciências do espírito” tomaram por modelo quando começaram a refletir sobre os próprios limites e sobre as próprias possibilidades, é assinalada pelas experiências que o pensamento científico fez a partir do século XVII. Incindíveis do conceito de método, assim como a tradição europeia o foi constituindo, são as noções de objetividade e de demonstrabilidade, as quais excluem, ao menos tendencialmente, todo interesse e intervenção do sujeito, ou seja, em definitivo, qualquer característica “eventual” da verdade que se trata de alcançar.

O primeiro passo a se dar para pôr a claro a insustentabilidade desta noção de método, ou ao menos os seus limites, é reconhecer aquelas experiências de verdade que também se verificam para além dos confins que ela estabelece, isto é, aquelas que podemos chamar de experiências “extrametódicas” da verdade. Não se trata de um problema que é introduzido arbitrariamente, uma vez que antes, a partir da segunda metade do século XIX, uma larga corrente de pensamento europeu esteve justamente

<sup>6</sup> Ibid., p. 148.

<sup>7</sup> Cf. GADAMER, 2000, p. 761.

ocupada com o esforço de aplicar a noção de método elaborada pelas ciências da natureza àquelas que então se chamam *moral sciences* ou *Geisteswissenschaften*, as ciências morais ou as ciências do espírito. O resultado destes esforços, porém, foi até agora apenas o de transferir de modo mecânico a noção de método própria das ciências da natureza, com o seu ideal de demonstrabilidade e objetividade, para o campo das ciências do espírito, com a consequência de perderem de vista a verdade específica que caracteriza esse tipo de conhecimento. Em geral, como se vê, segundo Gadamer, pelas aporias indissolúveis em que se envolve o historicismo dos séculos XIX e XX, a noção de método elaborada pelas ciências da natureza não está em grau de compreender a verdade das ciências do espírito; todavia, o problema não apenas permanece irresoluto, mas mais do que isso, estes tipos de conhecimento são mais ou menos explicitamente excluídos do âmbito das possíveis experiências de verdade.

É isso que se vê, primeira e mais radicalmente que na reflexão sobre a história, no modo de conceber e teorizar a *experiência estética*. Paralelamente ao consolidar-se de um ideal “científico” do conhecimento, modelado sobre o método das ciências naturais, afirma-se na consciência europeia uma mentalidade esteticista, que tende a relegar a arte a uma zona do espírito que tem nada a ver com o verdadeiro e com o falso, com o bem e com o mal. “O domínio do modelo epistêmico das ciências naturais conduz a descreditar cada possibilidade de conhecer que se ponha fora deste novo âmbito metodológico”.<sup>8</sup> esta é a raiz do constituir-se de um domínio da experiência estética ao lado do domínio da realidade, sem nenhuma relação com esta última. Em particular, esta constituição de um reino do belo como mundo de aparência paralelo ao mundo real, que é iniciada e fundada pela crítica kantiana, efetiva-se de modo decisivo em Schiller. Daí para frente, a estética do século XIX (salvo, obviamente, Hegel) e do século XX continuou especialmente raciocinando sobre a arte em termos de contraposição entre aparência e realidade. É esta a base sobre a qual se constitui o que Gadamer chama de “consciência estética”, que toma o lugar da noção kantiana e posteriormente romântica de gênio (noção que tem ainda uma ressonância ontológica) como princípio constitutivo do mundo do belo e da arte.

A consciência estética tem, em Gadamer, as características daquilo que Nietzsche, noutro contexto, chama de “doença histórica”<sup>9</sup> (e o nexa é bem mais profundo do que uma pura recorrência analógica, como fica claro pela conexão que Gadamer estabelece entre a crítica da consciência estética e a crítica da consciência histórica), e da esteticidade, da qual Kierkegaard fala em sentido moral, como estado da existência. O mundo da bela aparência não dispõe de princípio ontológico algum que o defina e o delimite, como poderia ser, antes de Kant, o princípio da *mimesis* (que estabelecia uma bem precisa relação entre a obra e o real) ou, em Kant e nos românticos, o gênio como talento inato através do qual a natureza funda a legalidade da obra de arte. Para a consciência estética, o princípio que constitui e rege o mundo da beleza não é outro senão o reconhecimento, pela parte da própria consciência, da *qualidade estética*; mas tal qualidade, aqui, é precisamente a separação do objeto de todo nexa real, separação que se anuncia já na ateoricidade e apraticidade do juízo estético kantiano. A esteticidade, concebida nestes últimos termos, é necessariamente um correspondente da “consciência estética”; esta, de fato, subsiste apenas enquanto produto de um ato de “diferenciação estética” que coloca o objeto (*de per se* sempre radicado na história e em relações concretas: função prática, significado simbólico, alegórico, celebrativo, cultural etc) na pura esfera da qualidade estética, a qual consiste precisamente em seu constituir-se num mundo autônomo paralelo ao mundo real e sem relações com este.

De outra parte, a consciência estética – que nisso reproduz explicitamente as características da mentalidade histórica descrita por Nietzsche na recordada *Segunda Consideração Extemporânea* – não é tampouco definível como um gosto particular, que

<sup>8</sup> Ibid., p. 191-193.

<sup>9</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Unzeitgemässe Betrachtungen*, II: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, In: *Werke*, v. I. Schlechta, Monaco, 1954, p. 281ss.

tenha princípios precisos de aprovação e de refutação: também isto seria ainda um modo de radicar o mundo do belo no mundo real; o princípio do mundo da bela aparência seria o gosto histórico determinado de uma certa época e de uma certa sociedade elevado a cânone universal. A consciência estética não opera pelas escolhas; limita-se a liberar o objeto por si considerado de tudo aquilo que o liga ao mundo real como mundo do saber e do decidir, transferindo-o para a esfera da pura aparência. Nesta esfera o objeto entra não enquanto munido desta ou daquela qualidade positiva, mas apenas enquanto, negativamente, é suscetível a uma fruição ateorética e aprática.

A instituição social que corresponde à consciência estética e que a encarna do modo mais pleno é o museu. O museu é bem diverso daquilo que eram em outros tempos as coleções principescas ou privadas de obras de arte, que se organizavam sempre em base a precisas escolhas de gosto. O museu é sobretudo uma “coleção de coleções”, que ainda no critério histórico-cronológico do seu ordenamento desvela a mistificada universalidade da consciência estética.

Neste horizonte, a experiência estética interpreta (falsamente, como veremos) a si mesma sem quaisquer referências à verdade: o encontro com a obra de arte parece ser um tipo de evento onírico, que desliga o observador de toda pertença ao próprio mundo, e que, portanto, apresenta a característica de *descontinuidade* própria da vida estética kierkegaardiana, cujo emblema é a figura de Don Giovanni. O traço saliente de Don Giovanni (a cujo nome, como se sabe, Kierkegaard contrapõe a figura do marido) é de não ter história autêntica. O leitor pode encontrar um exemplo desta ahistoricidade da esfera estética, desta vez entendida propriamente como mundo da arte, na refutação crociana da noção de história da arte.<sup>10</sup>

A consciência estética, como se acenou, não é outra coisa senão o resultado da errônea interpretação que a experiência estética faz de si à luz do preconceito moderno que reserva o conhecimento da verdade às ciências e ao seu método. Trata-se, portanto, de interrogar a experiência estética em base àquilo que ela de fato é, ainda para além de seu modo de autointerpretar-se. Esta via, de resto, já foi aberta de modo decisivo pela reflexão fenomenológica da primeira metade do século XX, que fez justamente uma varredura de toda uma série de lugares comuns da psicologia e da gnoseologia do século XIX:

Todos os conceitos como imitação, aparência, “desrealização”, ilusão, encanto, sonho, pressupõem a relação com um ser autêntico ante o qual o ser estético deveria ser distinguido. Ora, contudo, o retorno fenomenológico sobre a experiência como tal ensina que esta não pensa coisa alguma em base a tal relação, mas antes vê isso que se experiencia como verdade autêntica.<sup>11</sup>

A experiência estética não termina em um desengano, como acontece, ao contrário, no caso do sonho e da ilusão. Ela é e permanece fundamentalmente certa da verdade do próprio “objeto”.

É partindo-se desta certeza que, fenomenologicamente, percebe-se ser necessário reaver os motivos para reconhecer a experiência de verdade que é própria da arte e, portanto, para pôr em discussão a ideia de conhecimento e de método que está à base da “consciência estética”. Dizer que a arte é um encontro com a verdade equivale a dizer que “na experiência da arte vemos acontecer uma experiência que modifica realmente aquele que a faz”.<sup>12</sup> se o encontro com a obra de arte é capaz de marcar assim profundamente a vida de uma pessoa, representando, por exemplo, o início de uma renovação no seu modo de ver o mundo e de se expressar nele, não podemos liquidar a obra mediante o conceito de encanto, sonho, aparência. O fato de o sujeito se modificar realmente no encontro com a obra despoja esta última de sua falsa e mistificada “autonomia”, a sua

<sup>10</sup> Cf. CROCE, Benedetto. *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. 10. ed., Bari, 1958, p. 141ss.

<sup>11</sup> Cf. GADAMER, 2000, p. 191.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 225.

pretensa pureza. À medida em que, de tal modo, é reconduzida ao contexto real, à história do indivíduo e do mundo, a obra recupera uma conexão com a verdade. Inútil seria dizer que aqui – e sobre isso tornaremos mais à frente – não é apenas a noção de beleza e de experiência estética que se modifica, mas também aquela de verdade (como objetividade e demonstrabilidade) a que ela é ligada. Por ora convém assinalar que importa também neste tocante, em Gadamer, a hereditariedade hegeliana: a reivindicação do valor de verdade da obra de arte e da experiência estética é feita em nome da experiência; mas a experiência não é entendida em um sentido empirista, mas sim no sentido que o termo *Erfahrung* assume na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel: é uma verdadeira experiência (e uma experiência de verdade) aquela que modifica efetivamente quem a faz (e juntamente também, seja para Hegel, seja para Gadamer, como veremos, o objeto).

Se, portanto, movemo-nos da constatação que a experiência estética modifica realmente quem a faz, e que, então, o encontro com a obra de arte é sobretudo e em sua essência algo bem outro que o perder-se provisoriamente em um mundo de sonho, mas que é, acima de tudo, uma efetiva readequação de todo o próprio modo de ser no mundo, estamos em grau de ver que “a experiência estética é um modo de autocompreensão”.<sup>13</sup>

Com isso não se deu mais que o primeiro passo a caminho da recuperação do valor de verdade da experiência estética. No esforço de definir positivamente esta verdade da obra de arte (esforço que pressupõe e desenvolve um conceito de verdade substancialmente diverso daquele das ciências da natureza e do seu método), reencontra-se também aquilo que era conteúdo relevante nas instâncias validadas pela consciência estética. Por exemplo, a certeza de verdade que caracteriza a experiência estética está para além de cada confronto pontual com a realidade. Mas isso, que a consciência estética interpretava como “autonomia” do mundo da bela aparência, segregado de toda relação com o “real”, não é outra coisa senão a mesma verdade da arte. Diante da obra de arte se prova a mesma joia da consciência que se prova diante da “realidade”: apenas porque é essa mesma realidade, a obra não se deixa confrontar com o real.

Todavia, na equívoca interpretação que a consciência estética faz da própria experiência, há ainda um outro elemento que é preciso recuperar em uma interpretação correta. Aquelas características (que podemos reunir sob o termo hegeliano de idealização) pelas quais a obra se distingue do mundo cotidiano e aparece como irreal, isto é, a perfeição da forma, a sua conclusividade e definitude, longe de representar um elemento de irrealidade, são os sinais de que, na obra, a realidade se apresenta como uma verdade que não se possui na experiência comum. Na noção de “transmutação em forma”,<sup>14</sup> Gadamer retoma e interpreta em sentido hegeliano a clássica noção de *mimesis*. Transmutação em forma é a transferência do real para o plano da verdade: a obra é mais verdadeira que a realidade precisamente enquanto *Gebilde*, forma-imagem, estrutura completa e concluída – e podemos ainda dizer que é supremamente inteligível à medida em que é liberada da casualidade e da indefinibilidade que caracteriza a experiência cotidiana.

A transmutação é uma transmutação na verdade. Não é uma espécie de encanto mágico que espera sempre a palavra que nos libere dela, fazendo-nos retornar ao mundo de antes; é, ao contrário, ela mesma uma tal liberação e um reencontro

<sup>13</sup> Cf. GADAMER, 2000, p. 217.

<sup>14</sup> Traduzimos, com esta expressão, a alemã *Verwandlung ins Gebilde*, ainda que o termo italiano [assim como o português] *forma* possa gerar qualquer equívoco. Em uma recente publicação, em que uma ampla parte é dedicada a Gadamer, Palmer traduz *Gebilde* com o inglês *image*, mas o equivalente italiano *immagine* [ou o português *imagem*] daria à fórmula de Gadamer um sentido de todo errôneo. Gadamer pretende sublinhar sobretudo o caráter de estrutura completa e definida, e não a sua correspondência a uma realidade pressuposta. Em geral, a linguagem de *Wahrheit und Methode* é apenas aparentemente mais simples e corrente que a heideggeriana, uma vez que muito de sua terminologia pressupõe precisamente Heidegger e o seu uso peculiar da língua alemã. [Nota do autor.] [Colchetes do tradutor].

com o verdadeiro ser. Na representação [...] vem à luz aquilo que é. Nela é posta à luz aquilo que em caso contrário sempre se subtrai e se oculta.<sup>15</sup>

Não é o caso de percorrer aqui toda a finíssima análise que Gadamer efetua dos conceitos de representação e de jogo (*Spiel*, com todas as ressonâncias que o termo possui em alemão). Seria bom, contudo, chamar a atenção sobre um elemento que permanece decisivo também no desenvolvimento ulterior deste discurso, em base ao qual Gadamer passará da análise crítica da consciência estética ao mais amplo problema da consciência histórica e da hermenêutica. Que na representação vem à luz aquilo que é não significa somente que a representação artística (mas também o pôr em cena ou ainda a execução de uma obra já formada) diz a verdade sobre as coisas de que fala, que toma do real, transmutando-o em forma. Ao conceito de representação e àquele de jogo, Gadamer liga estritamente a noção de *Selbstdarstellung*, autopresentação ou autorrepresentação. Que a arte é uma forma de conhecimento não apenas para quem a contempla, mas também para o executor e para o próprio artista, significa que nela há bem mais do que o sujeito nos oferece. Também para o artista a obra é um conhecer, um encontro com uma verdade. Na representação, a qualquer nível, vem à luz, isto é, mostra-se, aquilo que é. A representação é antes de tudo um evento do qual o artista, o executor, o intérprete-leitor não são autores, mas partícipes. Apenas assim o conceito de *mimesis* se liberta daquelas implicações didascálicas ou moralistas que haviam dado lugar a doutrinas como a do *miscere utile dulci*, nas quais a experiência cognitiva da arte não conseguia ser autêntica para o leitor precisamente porque não o era primeiramente para o próprio autor, considerado demiurgicamente (ou subjetivamente) como aquele que dispõe do verdadeiro e na obra se limita a orná-lo, só porque seria melhor recebido e assimilado.

Se a experiência estética tem que ser autêntica experiência de verdade para quem lê a obra, é preciso que seja assim primeiramente para o autor. Mas isso equivale a dizer que a experiência de verdade é tal apenas à medida em que é realmente *evento*. Na representação artística a transmutação em forma confere à coisa representada mais verdade (mais ser) do que ela possuía anteriormente, na realidade quotidiana. É dirigida a estabelecer isso toda a análise que Gadamer conduz do valor ontológico da imagem (*Bild*). Este incremento de ser que o real sofre na representação não é algo que compete apenas à subjetividade do artista e ao seu modo de se expressar; na representação é o ser mesmo da coisa que é realmente modificado. Tal modificação acontece *na coisa* por obra do artista, que parece, portanto, ser partícipe de um fato que o transcende. É, então, primeiramente o artista quem faz uma experiência de verdade à medida em que encontra uma realidade nova: faz, assim, uma experiência no sentido hegeliano antes recordado. O mesmo, ainda mais evidente, vale para a fruição-interpretação da obra, especificamente no caso daquelas artes que requerem “execução”, como a música e o teatro: uma obra é realmente modificada e enriquecida em seu próprio ser pelas interpretações através das quais é a cada vez revivida no decurso da história. Também esta representação é um “jogo” no sentido objetivo-ontológico que para Gadamer importa sublinhar, e para o qual quem joga é sempre, na realidade, jogado: quem executa a obra não confere a ela sua nova realidade, mas participa de um acontecimento que concerne primeiramente à própria obra.

Sobre esta base podem ser aviadas soluções dos problemas que se põem apenas se reconhecer-se que o encontro com a obra é uma experiência de verdade.

Tolhida a obra do isolamento em que a havia posto a consciência estética, fica claro que “encontramos a obra no mundo e um mundo na obra”;<sup>16</sup> nasce, portanto, a tarefa de uma integração hermenêutica destes mundos diversos. Se a representação não é reconhecida verdadeiramente como um evento que modifica o ser do representado, mas apenas como reprodução ou cópia, a execução da obra de arte se torna um problema

<sup>15</sup> GADAMER, 2000, p. 249.

<sup>16</sup> Cf. *Ibid.*, p. 217.

irresolúvel: isso se pode ver emblematicamente resumido na impossibilidade de instituir um confronto entre a execução e a obra (onde se torna visível, de fato, a obra senão na execução?); ou na aporia da imposição schleiermacheriana da hermenêutica, a qual atribui ao intérprete o dever de reconstruir a fisionomia originária da obra e o mundo passado do qual ela vem. Ora, enquanto é verdadeiro que certa reconstrução do mundo originário da obra é indispensável à sua compreensão, ligar, porém, tão estritamente a tal reconstrução o próprio significado da obra tem o resultado de tornar, com efeito, impossível a interpretação. “Do ponto de vista da historicidade do nosso ser, a reconstrução das condições originárias, como qualquer outro tipo de restauração, revela-se uma empresa destinada ao fracasso. A vida que é restaurada, recuperada do seu estado de estranhez, não é mais a vida originária”.<sup>17</sup>

A concepção da representação como evento faz, ao contrário, justiça à historicidade da existência. Também aqui o caminho é indicado por Hegel: não se trata de procurar uma impossível reconstrução das condições originárias em que a obra nasceu. O significado não está ligado à recolocação da obra no seu mundo histórico originário, mas acontece, uma vez que a obra está inserida em nosso mundo. Esta integração, na perspectiva da representação como evento, é algo que acontece na obra e enriquece seu ser, tornando-a mais plenamente aquilo que é, como cada transmutação em forma. A execução-interpretação não é para a obra o encontro acidental com algo ante o qual ela permanece estranha, ou mesmo que cobre sua autêntica fisionomia; mas é o seu modo de viver e de prosseguir historicamente sua própria existência.

### 3. Verdade, evento, história

Neste exame crítico da experiência estética, Gadamer reúne uma série de resultados decisivos para o desenvolvimento de seu pensamento; e não é um caso em que o ponto de partida seja propriamente a reflexão sobre a arte. Já se acenou que, no esclarecimento da experiência extrametódica da verdade que se verifica na arte, aquilo que se modifica e se aprofunda, ainda que não tenha uma tematização explícita, é o próprio conceito de verdade, e em uma direção que nos pareceu poder ser caracterizada através do termo “evento”, justamente pela indubitável marca heideggeriana presente em toda esta temática. Gadamer, como ele mesmo esclarece na segunda parte de *Wahrheit und Methode*, move-se sob a predominante influência de Heidegger, de cujo pensamento a sua ontologia hermenêutica representa, talvez, a mais explícita e fiel prossecução.<sup>18</sup> Ora, sobre o caminho daquela *Kehre* ontológica que conduziu Heidegger de *Sein und Zeit* às últimas meditações sobre a linguagem, a reflexão sobre a obra de arte representa uma etapa, se não até mesmo a etapa, decisiva. É no ensaio sobre *Der Ursprung des Kunstwerkes* que se encontram as bases para uma recuperação ontológica do vínculo arte-verdade, que é também o objetivo de Gadamer,<sup>19</sup> e, mais amplamente, é neste ensaio mesmo que se explicita pela primeira vez aquela noção de verdade como evento ontológico que o escrito *Vom Wesen der Wahrheit* havia anunciado ainda de modo embrionário. Sobre a base da noção de mundo elaborada em *Sein und Zeit*, Heidegger

<sup>17</sup> Ibid., p. 357.

<sup>18</sup> Nascido em Marburgo em 1900, Gadamer, depois de ter estudado filologia clássica e filosofia em Breslávia, Marburgo e Múnaco, laureou-se com Natorp em 1922, habilitando-se então com Heidegger em 1929. Foi, portanto, um dos primeiros alunos de Heidegger, precisamente nos anos decisivos da maturação de seu pensamento. No âmbito do heideggerianismo, Gadamer trouxe sua experiência e a sua permanente paixão de filólogo clássico (veja-se a lista dos seus estudos platônicos na bibliografia [constante na edição de *Verdade e Método* traduzida por Vattimo]), à qual se adiciona uma original e especialíssima atenção ao pensamento de Hegel. A formação de Gadamer em Marburgo, onde foi estudante de Natorp, explica também o porquê de o neokantismo ser uma das suas (polêmicas) referências mais frequentes. [Nota do autor]. [Colchetes do tradutor].

<sup>19</sup> Gadamer organizou uma edição do ensaio de Heidegger sobre *Der Ursprung des Kunstwerkes* [Estutgard: Reclam, 1969], acompanhando-a com uma nota introdutória esclarecedora; para o significado deste ensaio no desenvolvimento do pensamento heideggeriano, permito-me recomendar o meu *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Marietti: Genova, 1963, capítulo III. [Nota do autor]. [Colchetes do tradutor].



desenvolve nestes escritos um conceito de verdade como abertura originária de um mundo, abertura que não é uma estrutura transcendental do “sujeito” à maneira neokantiana, mas é, em conformidade com a tese da radical finitude e historicidade do ser-aí, propriamente um evento, um acontecimento histórico que tem a sua sede em certos fatos “privilegiados” e epocais, cujo modelo é a obra de arte. A conformidade da proposição à coisa, e, portanto, todas as verdades “científicas”, é possível apenas uma vez que seja instituída esta preliminar, sempre historicamente qualificada, possibilidade de relação do ser-aí com os entes intramundanos. À base da verdade como conformidade subsiste uma verdade mais originária, que é o evento no qual se instituem as estruturas de base entre as quais “sujeito” e “objeto” se tornam acessíveis um ao outro. A verdade primária, então, não é mais aquela que diz como são ou estão as coisas, mas o evento em que se anunciam estas estruturas-base, as quais tornam possível cada verdade (secundária) como conformidade da proposição à coisa.

Somente à luz desta doutrina da verdade se entende como a experiência da arte, da experiência do artista que produz a obra àquela do leitor, é experiência de verdade. Dever-se-á tomar muita atenção para não deixar deturpar-se o uso que Gadamer faz do conceito de *mimesis*, o qual poderia levar a pensar em uma verdade da obra enquanto re-presentação, depurada e idealizada, de uma essência da realidade representada. A obra não representa a essência da coisa enquanto dada independentemente desta; a obra é um autêntico incremento de ser para a coisa representada; o fato de ela ser verdadeira não significa que corresponda à coisa como ela é na realidade, mas significa sobretudo que, encontrando a obra, o leitor encontra um mundo real, o qual é verdadeiro também no sentido que se impõe na qualidade de algo que não depende dele. Substancialmente, verdade significa aqui também “objetividade”, mas apenas no sentido da efetividade de um encontro com o outro, um outro que me “compreende” mais do que eu mesmo.

A indagação sobre a experiência estética, que era motivo da constatação da efetiva modificação sofrida por quem a experiencia, não conduz apenas a reencontrar, ainda que de maneira implícita e por uma via original, a noção heideggeriana de verdade como evento; mas prepara também a passagem para a análise da consciência histórica e então ao problema hermenêutico em sua plena explicitação. Já o ato de reconhecer que a experiência estética modifica realmente quem a faz implica no problema da mediação entre a obra e o mundo do leitor. Mas além disso, tão logo se reconheça que a obra é encontrada no mundo (do leitor), abre-se também a via para se reconhecer, como se viu, que ela, por sua vez, nasceu em um mundo e o traz de qualquer modo dentro de si: a obra é verdadeira, ou seja, insere-se na minha realidade de agora, porque é verdadeira em sua origem, nasce inserida em uma realidade e traz em si esta realidade transmutada em forma. Assim que a obra é retirada do isolamento em que a consciência estética a colocou, a fruição se torna um problema da mediação entre dois mundos, o mundo da obra e o mundo do leitor, e isto é um problema hermenêutico. O problema hermenêutico se pode resumir com o termo que Gadamer usou para caracterizá-lo na conclusão da primeira parte de *Wahrheit und Methode*, em referência a Hegel: a saber, é um problema de integração. Na perspectiva do conceito de integração, a consciência estética aparece não apenas como um erro ou uma consequência do metodologismo e do cientificismo da cultura moderna, mas como sintoma legítimo e revelador de uma situação objetiva que caracteriza o espírito moderno, o qual se encontra em uma condição de ruptura com a tradição. Essa condição serve de base para a proposta da tarefa hermenêutica.

É difícil ver até que ponto essa situação de ruptura da continuidade da tradição é um evento histórico (como Gadamer parece pensar) e até que ponto, pelo contrário, é constitutivo de cada cultura como tal, precisamente no sentido em que o termo *cultura* é usado por Hegel para indicar, na *Fenomenologia do Espírito*, o momento do espírito alienado. A própria *Fenomenologia do Espírito*, na descrição do momento do “espírito verdadeiro” (imediatamente rompido pelo conflito entre leis divinas e leis humanas, conflito que se identifica, em seus limites, com a própria repartição do gênero humano em homens e mulheres – de modo que fica difícil pensar em uma situação “anterior” a este conflito), e a *Estética* hegeliana, que Gadamer tem também continuamente presente

à consideração, são todas cheias desta ambiguidade, que se identifica com a ambiguidade radical do próprio sistema hegeliano. Essa ambiguidade se reflete, talvez, através de toda uma série de passagens que não vem ao caso aqui reconstruir, na própria hermenêutica de Gadamer, que, enquanto reconhece a tarefa hermenêutica como tarefa de integração imposta justamente por uma situação de ruptura da continuidade da tradição, por outro lado parece pretender que seja possível uma relação de tipo ainda imediato e “vivo” com o passado, o qual seria precisamente justificado na irreflexiva e não problemática pertença a uma tradição (ou na perfeita coincidência com o espírito objetivo, em termos hegelianos).<sup>20</sup>

Qualquer que seja o peso que este problema assuma no desenvolvimento da hermenêutica de Gadamer, os passos dados até aqui deveriam ficar claros: o método científico moderno, tornado modelo de toda busca do verdadeiro, implica paralelamente em uma restrição da noção de verdade e em uma incompreensão da experiência do verdadeiro que se dá no plano extracientífico, no campo das ciências do espírito; trata-se, portanto, de conduzir a uma análise destas experiências extrametódicas da verdade, e sobretudo da arte. A experiência estética se revela, em seu fundo, ser o encontro de uma realidade que pede para ser mediada com a realidade do leitor; como já se dava na *Estética* de Hegel,<sup>21</sup> a fruição da obra de arte é um encontro entre mundos diversos. As deformações e os equívocos da consciência estética, que tende a isolar a obra no domínio autônomo da bela aparência, não são senão sintomas de uma condição em que o espírito moderno (ou o espírito em geral?) se encontra, e na qual a integração entre estes mundos diversos se apresenta como uma tarefa problemática justamente porque não subsiste (mais) a continuidade imediata de uma tradição. Nesta tarefa de integração reside a essência do problema hermenêutico. Mas, reconhecido que o problema do valor de verdade da experiência estética é um problema hermenêutico, devemos passar, agora, da arte à história: à medida em que a obra e a interpretação são eventos, a questão da mediação e da integração destes mundos se identifica com outra questão, mais ampla, que concerne a todas as relações com o passado.

O desenvolvimento e a clarificação a que, sob as marcas de Heidegger, a noção de verdade foi passando nesta análise da experiência estética conferem ainda à hermenêutica uma amplitude universal através da qual ela pode reivindicar a posição que, na cultura racionalística e cientificista moderna, esperava-se do método, de cujos limites partiu a reflexão de Gadamer. Se a verdade é, em seu sentido mais originário, evento, todo encontro com a verdade será um encontro com um fato que, enquanto ocorrido, é “passado”, e deve ser integrado (não simplesmente reconstruído, dada a finitude histórica da existência, finitude que, como em Heidegger, assume aqui um sentido positivo e produtivo) no mundo atual de quem se põe a interpretá-lo.

A hermenêutica, que põe e procura resolver este problema de integração, não é, portanto, apenas uma disciplina técnica, como era entendida por toda a tradição, ao menos até Schleiermacher, nem uma reflexão filosófica sobre as ciências do espírito que não toca as ciências da natureza; mas reivindica legitimamente aquela universalidade que o cientificismo moderno atribui ao método científico. À luz desta concepção da verdade como evento e das implicações que ela comporta para a universalidade da hermenêutica, parece que se pode ver também aviado a uma solução o problema da relação da hermenêutica com as ciências positivas. É bem verdade que a ciência lida com “dados de fato”. “Mas a quais perguntas estes dados de fato oferecem uma resposta [...] é

<sup>20</sup> Esta ambiguidade é um dos pontos relevantes da crítica de Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, in “*Philosophische Rundschau*”, Beiheft n. 5, 1967, pp. 149-70; sobre este problema, cf. p. 177ss da tradução italiana, *Logica delle scienze sociali*, Bologna: Il Mulino, 1970. Veja-se a resposta de Gadamer no ensaio *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, in *Kleine Schriften*, v. I, pp. 113-30; e a ulterior discussão de Habermas em *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, na coleção *Hermeneutik und Dialektik* (em homenagem a Gadamer por ocasião de seu 70º aniversário). v. I. Mohr: Tübingen, 1970, pp. 73-104.

<sup>21</sup> Confira-se, sobretudo para este problema, as páginas do capítulo III da primeira parte, dedicadas à “Exterioridade da obra de arte na relação com o público”. HEGEL, G. W. F. *Estética*. Tradução para o italiano de N. Merker e N. Vaccaro. Einaudi: Torino, 1967, p. 296ss.

uma problemática hermenêutica”: apenas do ponto de vista hermenêutico se pode, portanto, chegar a uma fundação da ciência.<sup>22</sup>

#### 4. A consciência histórica e o círculo hermenêutico

A análise da experiência estética – que quisemos relatar de modo mais detalhado sobretudo porque a literatura sobre Gadamer tende, em geral, a omiti-la, passando imediatamente à discussão do problema hermenêutico em sentido estrito – põe-nos agora à disposição os conceitos fundamentais da ontologia hermenêutica de Gadamer. A sucessiva análise da experiência historiográfica e hermenêutica, de fato, não fará senão aprofundar e generalizar os resultados já obtidos, acarretando todas as consequências nela implícitas. Também por isso que compete à análise da experiência historiográfica a necessidade de mover-se pelo nexos entre verdade e “integração”, que já vimos estar à base do discurso até aqui conduzido: onde quer que haja uma experiência de verdade, ela deve necessariamente concretizar-se em uma integração entre dois mundos; e por outro lado, quando encontramos uma integração deste tipo (por exemplo, uma experiência que “modifica realmente” quem a faz), podemos dizer que estamos diante de uma experiência de verdade. À diferença da consciência estética, a “consciência histórica”, que é aqui objeto de crítica, não é tanto evocada em relação ao valor de verdade da experiência historiográfica quanto o é em relação ao nexos verdade-integração. O “método”, de cujos limites a pesquisa de Gadamer partiu, pretende, com efeito, indicar exatamente o caminho para a descoberta da verdade no campo das ciências históricas de modo independente de qualquer integração, inclusive explicitamente contra ela. A objetividade historiográfica tende a assumir como ideal a *reconstrução* schleiermacheriana do passado, recusando polemicamente a posição de Hegel. Assim como a consciência estética, também a histórica concebe a verdade como objetividade a alcançar-se para além de todo interesse e perspectiva pessoal, segundo um conceito que não corresponde à efetiva experiência da verdade que aqui se verifica e que possui sempre as características da *Erfahrung* descrita pela *Fenomenologia do Espírito*.

A experiência historiográfica, interrogada de um ponto de vista exterior à sua própria autoconsciência, revela-se, também ela, uma experiência de integração, ou seja, de mediação entre dois mundos. Gadamer se religa aqui explicitamente a Heidegger e à sua teorização do círculo hermenêutico. Como é notório, Heidegger retoma a noção – tradicional na hermenêutica desde a antiguidade – da circularidade da compreensão, trazendo-a às suas extremas consequências ontológicas. Na sua forma mais simples, o círculo hermenêutico significa que as partes de um texto se compreendem apenas à luz do todo, mas o todo é compreendido apenas em base às partes. Toda compreensão, diz Heidegger, articula uma pré-compreensão da qual o intérprete já sempre dispõe. Isso não significa, contudo, que a interpretação se reduza a um mover-se do “sujeito” ao interno dos seus próprios pré-juízos e das próprias fantasias arbitrárias. E isso por duas razões: a primeira é que, de fato, precisamente por mover-se pela pré-compreensão que já sempre tem da coisa que interpreta, o intérprete se move para a descoberta desta última, pondo à prova os próprios pré-juízos, não tanto em um impossível confronto destes com a coisa “em si”, mas verificando se eles possibilitam ou não um diálogo coerente com a coisa mesma. É isso que Heidegger quer dizer na passagem de *Sein und Zeit* que Gadamer cita extensamente no capítulo sobre os “Elementos de uma teoria da experiência hermenêutica”:

O círculo não deve ser degradado em um círculo vicioso, nem considerado um inconveniente eliminável. Nele se oculta uma possibilidade positiva do conhecer mais originário, possibilidade que é efetivada de modo genuíno apenas se a interpretação compreendeu que sua tarefa primeira, durável e última é aquela de

<sup>22</sup> Cf. o ensaio sobre *L'universalità del problema ermeneutico*, tradução italiana em *Filosofi tedeschi d'oggi*, organizado por A. BABOLIN e com introdução de F. BATTAGLIA. Il Mulino: Bologna, 1967, p. 114.

não deixar-se nunca impor a pré-disponibilidade, pré-vidência e pré-cognição do caso ou das opiniões comuns, mas de fazê-las emergir das coisas mesmas, garantindo-se, assim, a cientificidade do próprio tema.<sup>23</sup>

Deixando aqui à parte as questões de exegese heideggeriana que essa página levanta, é importante, porém, ver como ela abre a via para uma segunda e mais radical razão do fato pelo qual a circularidade da compreensão são significa fechamento do “sujeito” nos próprios pré-juízos ou nas próprias fantasias. É isso que também Gadamer acena sublinhando que, na passagem heideggeriana citada, não é, primeiramente, indicada uma regra do compreender, mas é descrito um modo de ser fático seu. O intérprete, na realidade, nunca é um sujeito fechado que pode ter pré-juízos ou fantasias de todo remotas e apartadas do objeto de seu compreender. Eis aqui, em síntese, a raiz das insuficiências do metodologismo moderno e, também, do que para alguns intérpretes parecer ser a ambiguidade da posição de Gadamer diante do problema do método das ciências do espírito. A possibilidade de que o pré-juízo e a pré-compreensão com a qual o intérprete enfrenta o seu objeto não representem um limite e um fechamento intransponível está no fato de que ao início deste processo não há uma verdadeira estranhez entre intérprete e a coisa, como, ao invés, imaginam as teorias que contrapõem rigidamente o sujeito do objeto. É isso aquilo que, ainda uma vez sobre a base decisiva de uma doutrina heideggeriana, vem à luz no alargamento das análises da verdade da arte à hermenêutica histórica: o intérprete possui uma pré-compreensão fundada da coisa porque pertence existencialmente a uma história constituída e co-determinada pela coisa mesma que se lhe dá a interpretar.

A ambiguidade a que acenávamos – e que é uma ambiguidade da própria situação do compreender, mais do que uma insuficiência da teoria – está no fato de que, se se acentua exclusivamente a não estranhez do intérprete à coisa, arrisca-se não se entender mais o esforço real que a interpretação sempre requisita; no entanto, se se confere demasiada importância a este esforço, não se pode não retornar ao metodologismo que se move precisamente pelo esquema não correto de contraposição radical entre sujeito e objeto. Que a ambiguidade esteja na situação mais do que na teoria, pode-se ver pelo fato de que o ato interpretativo se dá precisamente no “espaço” entre a familiaridade e a estranhez: o problema, ao qual já se acenou, da ruptura com a tradição, que caracteriza a nossa situação e que põe a tarefa da integração, seja esta uma condição histórica própria do espírito moderno ou, ao contrário, uma condição constitutiva da própria existência do homem, não se resolve escolhendo uma das duas alternativas, mas reconhecendo o círculo hermenêutico em seu significado ontológico-existencial. Aquilo que é constitutivo do homem não é o estar distante do próprio passado histórico, mas o ser sempre colocado, nos seus confrontos, em uma posição média entre familiaridade e estranhez: isso funda a centralidade e a universalidade do problema hermenêutico.

A doutrina heideggeriana do círculo hermenêutico, enquanto primeiramente descrição daquilo que a experiência interpretativa e historiográfica de fato é, serve para pôr à luz como tal experiência é também uma experiência de integração, e, portanto, de verdade no sentido que se veio precisando. Reconhecida nas suas constitutivas dimensões históricas, porém, esta integração, que permaneceu indicada de maneira resumida na análise da experiência estética, adquire contornos mais definidos. A tarefa hermenêutica da integração parte sempre de uma condição de inicial pertença recíproca de intérprete e coisa; como consequência, a integração à qual se tende não poderá ser concebida como uma apropriação da parte do sujeito de um objeto originariamente estranho. Isso é muito importante para dar-se conta de como a tarefa hermenêutica, à luz da circularidade heideggeriana, configura-se de modo original a respeito da tradição e a respeito do próprio Hegel. Em análise última, pode-se dizer que também Hegel chega a pensar como terminada ou terminável de uma vez por todas a integração hermenêutica,

<sup>23</sup> HEIDEGGER, Martin. *Essere e tempo*. Tradução para o italiano de P. Chiodi. Einaud: Torino, 1969, p. 250.

ou seja, o desdobramento pleno da autoconsciência, apenas na medida em que também nele sobrevive um pré-juízo de tipo metodológico. A análise que Gadamer conduz, na segunda parte de *Wahrheit und Methode*, da experiência hermenêutica é totalmente dirigida a mostrar que, se se toma a sério sua historicidade constitutiva, como emerge no reconhecimento do círculo hermenêutico, não se pode concluir-se senão pelo reconhecimento do caráter aberto da experiência hermenêutica, a sua estrutura dialética e o seu peculiar envio para uma noção ontológica da linguagem.

Primeiramente: apenas se se concebe a interpretação como o apropriar-se da parte do sujeito de um objeto originariamente estranho se pode pensar a experiência hermenêutica como algo que se *conclui* em uma transparência final, sem resíduos que equivalham a um total “estar à disposição” do objeto. Se, porém, a coisa a se interpretar não é originariamente estranha, mas pertence ao intérprete à medida em que este pertence a ela (à história que ela passa a constituir), nunca será possível objetivá-la plenamente, e o conhecimento que dela se terá será algo a se pensar como um ato de vida sempre ainda aberto a ulteriores desenvolvimentos. O conhecimento histórico tem, assim, a estrutura posta à luz do conceito de “transmutação em forma”: é um acréscimo de ser que acontece na coisa através da interpretação, um evento ontológico que concerne ao ser que coisa e intérprete são, antes de qualquer contraposição objetivante. Seguindo Heidegger, como se vê, Gadamer retoma Dilthey (o caráter histórico do mesmo conhecimento historiográfico; a pertença à história como condição de possibilidade da historiografia), mas também o destitui de qualquer resíduo metodológico, enquanto nega coerentemente que este fundamental reconhecimento da historicidade é conciliável com um ideal de objetividade modelado sobre as ciências da natureza.

Um fundo diltheyano radical permanece, porém, na ontologia hermenêutica de Gadamer apesar de que ele mesmo não admita; o caráter aberto e radicalmente histórico da experiência historiográfica e a inconclusão de qualquer operação de integração podem, de fato, legitimamente aparecer como uma pura e simples consagração ontológica daquela (abstrata) universalidade e neutralidade da consciência histórica que Gadamer mesmo critica em Dilthey. Gadamer vê justamente que, em Dilthey, a consciência histórica se substitui pelo espírito absoluto hegeliano, transferindo a sua pretensão de universalidade a um plano abstratamente formal; mas o resultado ao qual ele mesmo alcançará, o de substituir o espírito hegeliano pela linguagem, poderia talvez comportar os mesmos riscos. Tolhida da história uma direção teleológica reconhecível (ainda que apenas como um *telos* que esteja ainda por vir), a pura historicidade como abertura permanente da interpretação parece não estar em grau de fornecer algum critério, e portanto alguma possibilidade verdadeira de integração, mesmo que provisória. Qualquer que seja a solução do problema, este é certamente um dos lados mais problemáticos (e por isso mesmo fecundos) da ontologia hermenêutica de Gadamer, ao qual se referem as críticas mais coerentes e estimulantes a que até agora seu pensamento foi submetido.<sup>24</sup>

Para Gadamer importa, sobretudo, conservar os aspectos positivos da hereditariedade hegeliana sem renunciar à finitude e historicidade da existência: a integração a que o ato hermenêutico tende, portanto, é uma integração *sui generis*, que nunca pode possuir exaustivamente o próprio objeto porque ele nunca é verdadeiramente “objeto”. É esta co-pertença originária de intérprete e coisa no contexto da tradição que Gadamer indica com o termo *Wirkungsgeschichte* (literalmente: história dos efeitos): um evento histórico não é algo que se pode contrapor às suas consequências e, quando se trata de uma obra, também às interpretações que carregou no decurso do tempo. A sua história é idêntica à história dos significados que tem pouco a pouco assumido, e a esta história também o intérprete pertence. Na precisa ilustração de

<sup>24</sup> Aludimos sobretudo ao já citado estudo de J. Habermas; ao ensaio de W. PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte*, in *Grundfragen systematischer Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1967, p. 91-122; e à recensão de *Wahrheit und Methode* dada por O. PÖGGELER, in *Philosophischer Literaturanzeiger*. Fascículo I. 1963, p. 6-16.

Habermas: “A *Wirkungsgeschichte* é unicamente a cadeia das interpretações passadas, através da qual a pré-compreensão do intérprete é objetivamente, mesmo que sem seu conhecimento, mediada com o seu objeto”.<sup>25</sup> O tipo de conhecimento histórico e de consciência metodológica que corresponde adequadamente a esta situação não é a *historisches Bewusstsein*, mas o *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*; traduzimos este termo, sob indicação do próprio Gadamer, pela expressão “consciência da determinação histórica” (mais raramente por “consciência histórico-efetiva”), onde o termo “determinação” indica que tal consciência é a conscientização do fato de que a coisa a se interpretar é um evento histórico que toca, com os seus efeitos, também o intérprete, e constitui a sua determinidade histórica, aberta sempre a ulteriores determinações.

## 5. Hermenêutica e dialética

O leitor verá por si mesmo quais são as implicações de tais conceitos na elaboração que Gadamer faz deles. Nesta introdução, em que se trata de propor uma linha de leitura, importa destacar que precisamente ao interno da noção de *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* se condensa a reflexão de Gadamer sobre o caráter aberto da interpretação, sobre sua estrutura dialética e sobre o seu retorno a uma ontologia da linguagem.

O caráter aberto da interpretação está no fato de que a integração a que ela objetiva não é, como se disse, um pôr à disposição do objeto, mas uma “fusão de horizontes” (*Horizontverschmelzung*): o modelo de linguagem, ainda que por ora apenas implicitamente, serve de base para esta noção. Aquilo que a operação hermenêutica realiza não é o conhecimento exaustivo de um objeto, mas uma sintonia entre o intérprete e um “apelo” que ele deve estar em grau de receber e escutar. A hermenêutica mira constituir uma linguagem comum entre o intérprete e o texto (ou, em geral, o evento passado, que nos advém, também este, como mensagem linguística). É claro que o entendimento é sempre um entendimento sobre um conteúdo; mas a hermenêutica, naquilo que tem de constitutivo e universal, tem a ver primeiramente com o estabelecimento das condições que tornam possível a comunicação. A “fusão de horizontes” assim se chama, então, meio que impropriamente: o horizonte de significado do texto e o horizonte de compreensão do intérprete não são verdadeiramente dois horizontes distintos. Todavia, ao interno de um âmbito fundamentalmente unitário, subsiste uma distinção e alteridade, à qual se acenou na discussão sobre o círculo hermenêutico, que impede que a interpretação seja pura articulação de pré-juízos subjetivos. Nisso reside a estrutura dialética da experiência hermenêutica, estrutura que Gadamer descreve retomando mais uma vez um conceito-chave hegeliano, que acentua, porém, o significado platônico originário, que o reporta ao diálogo.

O conceito de fusão de horizontes alude ao fato de que, sobre a base de uma fundamental familiaridade e penetrabilidade, a coisa a se interpretar apresenta uma estranheza que o ato hermenêutico deve superar. A pré-compreensão que o intérprete já sempre possui, que guia a interpretação, articula-se em uma série de hipóteses que são perguntas verdadeiras e adequadas postas pelo texto. Sobre esta base, a lógica hermenêutica se configura como lógica de pergunta e resposta. Numa análise mais aprofundada, contudo, a estrutura de pergunta e resposta se revela muito mais complexa: de um lado, isto se dá porque o texto não é estranho ao constituir-se de sua pré-compreensão, mas, ao contrário, passa a determiná-la; a pergunta que o intérprete lhe impõe é, por sua vez, resposta a um apelo-pregunta que o próprio texto lhe endereça.<sup>26</sup> De outra parte, que é ainda mais importante, o texto é, por sua vez, um ato histórico que responde a uma situação precisa: é, portanto, resposta a uma pergunta

<sup>25</sup> HABERMAS, 1967, p. 161.

<sup>26</sup> Oportunamente, sobre este ponto, W. Pannenberg, no ensaio citado, recorda Bultmann (PANNENBERG, 1967, p. 103). Sobre a posição de Gadamer nos confrontos com Bultmann, confira-se GADAMER, 2000, p. 383ss.

mais radical, que é reconstituível apenas a partir dele, e que é reconstruída para que possa acontecer uma compreensão verdadeira.

Parece-me que a complexidade desta lógica de pergunta e resposta que rege a interpretação não é algo a que a teoria deva propor-se a reduzir e enquadrar no escopo de fuga de sua indeterminidade; trata-se de trazê-la à luz, deixando-a subsistir em sua circularidade, que é tal apenas à medida em que esta lógica não chega em um ponto fixo em que o processo possa ser abraçado de modo exaustivo. Que a pergunta a que o texto responde deva, de um lado, ser reconstruída para entendê-lo, e de outro, possa penetrar-se apenas através da resposta que o texto constitui, é uma aporia que não se resolve, mas realça de modo evidente que a interpretação tem a ver, além e através daquilo que o texto diz, com um não-dito que permanece constantemente, pelo menos no sentido de que não pode ser enunciado em proposições e juízos. Gadamer, na terceira parte da obra, fundamenta sobre esta importância da não enunciabilidade da experiência hermenêutica (e isto é, de toda experiência de verdade) a fim de conduzir a sua polêmica contra a redução da linguagem à enunciação e para recuperar o seu sentido ontológico.

## 6. A linguagem como mediação total

Trata-se, agora, de ver como é operada a passagem para a discussão da linguagem, que constitui a parte mais propriamente construtiva da ontologia hermenêutica de Gadamer. A lógica de pergunta e resposta, que se pôde brevemente aqui delinear, fornece a base para falar de uma estrutura dialética da experiência hermenêutica. O caráter de abertura e o não-dito que está permanentemente em seu fundamento constituem a primeira diferenciação desta dialética “dialógica” da correspondente noção hegeliana. Há, porém, uma outra e mais profunda razão de diferenciação. As críticas que foram endereçadas a Gadamer a partir de pontos de vista mais ou menos hegelianos (já recordamos a crítica de Pannenberg) fundam-se, em análise última, sobre o fato de que cada discurso de integração hermenêutica, admita-se ou não, implica sempre em entrar no jogo de noções de totalidade que o reconduzem a Hegel. Também o pôr a claro o não-dito que está sempre ao fundo de toda interpretação, e a relativa crítica à linguagem puramente enunciativa, parecem não resistir a essa imposição da categoria de totalidade na integração hermenêutica: Pannenberg aposta bem em sustentar que também o horizonte do não-dito se torna visível apenas na enunciação, e que, primeiramente, o objetivo da interpretação é propriamente trazer o não-dito à expressão.<sup>27</sup>

Todo discurso sobre o caráter aberto da experiência hermenêutica, assim, parece necessitar, ao final, sucumbir diante do caráter totalizante que toda integração comporta, com todas as consequências que a isso estão conectadas. Estas objeções hegelianas a Gadamer, porém, parecem não levar bastante a sério aquela razão que indicamos como a segunda, mais fundamentalmente, pela qual a noção de dialética desenvolvida em *Wahrheit und Methode* se distingue da hegeliana, e que se resolve na substituição do espírito absoluto pela linguagem. O vir ao primeiro plano da linguagem, na terceira seção da obra, não representa uma passagem de que se deva procurar uma legitimação; limita-se sobretudo a tomar consciência daquilo que desde o início da pesquisa tivemos sob os olhos: que todas as características da experiência hermenêutica a cada vez evidenciadas se dão apenas ao interno da linguagem. O “meio” (não como instrumento, mas como elemento regente) em que a experiência hermenêutica acontece é a linguagem. Aquela totalidade a que todo ato de específica integração hermenêutica não pode não fazer referência é a linguagem. É verdadeiro que cada integração hermenêutica em particular, cada reconhecimento do sentido de um texto ou de um evento, implica em sua inserção na perspectiva de um sentido geral da história. Isso ao menos no sentido de que cada mediação parcial implica e requisita uma mediação total (não apenas sem resíduos, mas

<sup>27</sup> Cf. PANNENBERG, 1967, p. 114.

totalizante e conclusa: os dois aspectos, de um ponto de vista hegeliano, aparentam ser incindíveis).

Contudo, observa Gadamer, esta mediação total não pode ser pensada nem como um apropriar-se da coisa pela parte do intérprete (a autotransparência completa do espírito absoluto hegeliano), nem como uma subordinação teleológica da consciência subjetiva a uma ordem estavelmente dada do ser (como na metafísica tradicional). Tais modos de conceber a mediação total não fazem jus ao caráter aberto e finito da experiência; porém, ainda mais fundamentalmente, não levam a sério esta finitude na sua linguisticidade essencial. Aquilo que vem à luz na terceira seção da obra, de fato, não é apenas que todos os processos hermenêuticos até agora examinados acontecem na linguagem; mas que as suas características constitutivas, sobretudo a finitude, são *fundadas* em seu ser feitas de linguagem. Neste sentido, Gadamer fala de uma ontologia hermenêutica voltada para o fio condutor da linguagem: a ontologia, afinal, não é senão meditação sobre a linguagem. Esta constitui a absoluta mediação de consciência subjetiva e espírito objetivo que Gadamer procurava, e isso porque a sua absolutez não contradiz, mas antes é inseparavelmente ligada, a finitude e historicidade da experiência.

A fórmula de Gadamer: "*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*",<sup>28</sup> possui uma multiplicidade de sentidos que, explicitados, especificam a estrutura de sua ontologia hermenêutica. O primeiro sentido é aquele que resulta imediatamente da reflexão sobre a experiência hermenêutica: aquilo que é objeto de compreensão – a obra de arte, um documento do passado, o discurso que o outro nos endereça – é sempre linguagem. Mas, em segundo lugar, todo encontro com o mundo, também com as coisas na assim chamada imediatez, revela-se um encontro linguístico: muitas páginas da terceira parte de *Wahrheit und Methode* são dedicadas a ilustrar este fato, teoricamente fundado em Heidegger, sobre a base da história do conceito de linguagem no pensamento europeu, do *logos* grego à teologia medieval do *verbum*. Não há um dar-se das coisas para além da linguagem, em que a palavra se adicione como meio de conservação ou comunicação de uma experiência em si pré-linguística. Também a relação da palavra com a coisa é pensada um pouco sob o modelo da transmutação em forma: a palavra cresce conjuntamente com a coisa e pertence a ela, e à medida em que pertence à coisa, passa a constituir a própria experiência que o homem faz dela. A coisa nunca é *Ding*, mas *Sache*: o mundo é tal apenas enquanto é uma totalidade de instrumentos e de significados do começo ao fim organizados pelo homem, antes de qualquer ato particular de organização e de mediação, como mostrou definitivamente Heidegger em *Sein und Zeit*. A formação do conceito da coisa, a busca da palavra justa para uma certa experiência, não são esforços de registrar experiências já feitas, para determiná-las e comunicá-las, mas *constituem* a própria experiência.

A absolutez da experiência linguística do mundo consiste, portanto, no fato de que ela "precede tudo aquilo que é reconhecido e enunciado como ente".<sup>29</sup> o mundo não é objeto da linguagem; o apresentar-se das coisas como *em si* não é senão uma particular posição na qual o homem decide colocá-las e colocar-se no confronto com elas. Antes de qualquer individuação de relações definidas entre eu e o mundo, está aquela unidade de base que é o mundo-linguagem, a linguagem como "horizonte do mundo".<sup>30</sup> Para retornar ao problema da totalidade que é pressuposta por toda integração particular, diremos que toda mediação particular de consciência e mundo é possível apenas ao interno da mediação total que é constituída pela linguagem; qualquer enunciado particular pressupõe a linguagem como seu elemento regente.

Mas se a linguagem é essa mediação total, não refletirá ela as mesmas características de conclusividade que são próprias do espírito absoluto hegeliano? Como sublinhou justamente Otto Pöggeler,<sup>31</sup> a linguagem, em Gadamer, é absoluta

<sup>28</sup> Ser, que pode ser entendido, é linguagem. [Tradução nossa]. GADAMER, 2000, p. 965. [Nota do autor].

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.*, p. 917.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, p. 917 e passim.

<sup>31</sup> Cf. o citado comentário de PÖGgeler, In: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 1963, n. 1, p. 8.



precisamente à medida em que é finita. A mediação total constituída pela linguagem, de fato, é total (isto é, sem resíduos, sem exterioridade entre eu e o mundo) justamente à medida em que nunca pode tornar-se total no sentido de ser concluída. Uma mediação total concluída (o saber absoluto de Hegel) pressuporia sempre uma estranhez originária que possa ser superada de uma vez por todas por uma definitiva apropriação. Mas se eu e o mundo somos já sempre totalmente mediados pela unidade da linguagem, o movimento do uno nunca é cindível daquele do outro; não pode ser um ponto de chegada representado por uma apropriação última, já que esta é já sempre advinda, e, simultaneamente, ainda sempre advém continuamente.

A linguagem é história; a sua absolutez coincide com a sua finitude. Os discursos individuais nunca são apenas articulações de possibilidades já presentes no vocabulário, mas modificam continuamente sua estrutura, enriquecendo-a e transformando-a. O mundo, de outro lado, não é algo que se contrapõe a este vocabulário em contínuo devir: o devir da linguagem é o devir do mundo e vice-versa.

O nexa entre absolutez e finitude da mediação total representada pela linguagem é um nó problemático que está bem longe de ser exaurido: é o tema de fundo da ainda aberta especulação sobre Heidegger, e Gadamer, por ora, trouxe uma clarificação decisiva ao conectá-lo explicitamente com a experiência hermenêutica das ciências do espírito. Podemos tomar consciência deste nexa ao refletir sobre a experiência que se tornou central na meditação do último Heidegger, e que hoje, embora um tanto banalizada, retorna juntamente com certo pensamento estruturalista: falamos a linguagem e também ela *nos* fala; não dispomos da linguagem, mas à medida em que a usamos, ela dispõe de nós. Se devemos procurar uma unidade entre eu e o mundo que não seja nem a redução do eu ao ser (como na metafísica tradicional), nem a redução do ser à subjetividade absolutizada (como em Hegel), é na linguagem que devemos procurá-la. Sobre esta base, a ontologia da linguagem pode reivindicar uma autêntica originalidade a despeito das considerações da filosofia precedente.

## 7. Gadamer e a filosofia hodierna

O significado da pesquisa de Gadamer no quadro da filosofia contemporânea se afigura, em toda a sua complexidade, na presente hipótese de leitura esquemática da sua obra que ora propomos. Pode-se perceber quais são os principais pensadores presentes nela, além da hereditariedade hegeliana e da influência direta de Heidegger – que nos pareceram decisivas –, mas também a hereditariedade do pensamento antigo, do qual Gadamer sempre foi um estudioso atento e apaixonado, a hereditariedade da crítica kantiana e os estímulos da reflexão filosófica mais recente de diversas abordagens e derivações, ao menos implicitamente, a partir do que se disse, sem a necessidade de um mais detalhado elenco de referências, influências, analogias. De resto, ao que concerne à formação de seu pensamento, Gadamer produz uma exposição exauriente na segunda seção de *Wahrheit und Methode*.

Contudo, parece necessário sublinhar que a extensão do pensamento de Gadamer não pode ser avaliada fazendo exclusiva, ou mesmo prevalente, referência à hermenêutica.<sup>32</sup> As suas próprias recordações da hermenêutica do passado e da contemporânea, de Schleiermacher e Dilthey a Bultmann e Betti, são guiadas pela exigência de documentar teses filosóficas sobre a hermenêutica, mais do que tomadas de posição sobre problemas específicos ao interno desta disciplina.<sup>33</sup> O que acaba sendo

<sup>32</sup> Um interesse demasiadamente acentuado por este aspecto do pensamento de Gadamer constitui um limite, sobretudo na parte conclusiva, do por demais excelente trabalho de PALMER, R. E., *Hermeneutics*. Northwestern University Press: Evanston, 1969.

<sup>33</sup> Isso não exclui que, por tabela, a teoria da interpretação e a própria prática hermenêutica possam se beneficiar dos resultados da pesquisa de Gadamer. Veja-se, sobre isso, a ampla bibliografia dada por Palmer na obra citada. Em geral, Gadamer parece ter se tornado o autor chave para toda a hermenêutica pós-bultmanniana, que se recorda do assim chamado segundo Heidegger, mormente que ao Heidegger de *Sein und Zeit*, e que põe ao centro da atenção o fenômeno da linguagem. As linhas essenciais desta hermenêutica se

assinalado e modificado pela indagação de Gadamer não é a hermenêutica como teoria específica da interpretação, mas a própria filosofia que, reconhecendo as bases ontológicas daquilo que a interpretação já é por si mesma, passa por uma viragem significativa na direção de uma renovada meditação sobre a linguagem como fio condutor de toda ontologia possível.

Deste ponto de vista, o pensamento de Gadamer pode ser produtivamente aproximado e confrontado com o dos outros pensadores europeus que, hoje, desenvolvem um discurso ontológico sobre o problema da interpretação: Paul Ricoeur<sup>34</sup> e Luigi Pareyson.<sup>35</sup> A respeito de tais perspectivas, a hermenêutica de Gadamer se caracteriza pela sua mais explícita fundação na problemática das ciências do espírito e por uma mais marcada proximidade com os resultados da meditação heideggeriana; enquanto em Pareyson, por exemplo, a problemática da interpretação se qualifica de modo distinto sobretudo por conta de uma mais ampla elaboração de motivos existencialistas – Jaspers é, para ele, quase tão importante quanto Heidegger<sup>36</sup> – e do prevalecimento de uma temática de origem schellinguiana, mais que hegeliana, como, ao contrário, acontece em Gadamer.

Mas o que mais nitidamente distingue a ontologia hermenêutica de Gadamer, como se viu, é a centralidade assumida pela linguagem. Sobre este plano, o seu pensamento se depara com os resultados de muita produção filosófica contemporânea, e também com distintíssimas abordagens: o exemplo mais notável nos parece ser a afinidade que Gadamer mesmo reconhece entre seu próprio pensamento e certos aspectos do último Wittgenstein,<sup>37</sup> afinidade tal documentada inclusive pela analogia literal de certas formulações, como aquela de “jogo linguístico”, que ocorre nas últimas páginas de *Wahrheit und Methode*. Tais analogias, do ponto de vista de Gadamer, e mais ainda do ponto de vista dos desfechos da meditação heideggeriana, legitimam a implícita reivindicação desta filosofia de reassumir e fundar ontologicamente os resultados da mais viva reflexão contemporânea.

Sua vizinhança não é apenas com o último Wittgenstein e os seus desenvolvimentos na filosofia analítica ou, mais recentemente, com certas tendências ontológicas do estruturalismo francês; mas também com posições que se apresentam em explícita polêmica com a filosofia heideggeriana de um ponto de vista hegel-marxista.<sup>38</sup>

---

podem ver sobretudo nos escritos de Ernst Fuchs e Gerhard Ebeling. Do primeiro, confira-se especialmente: *Hermeneutik*, Mohr: Tübingen, 1969; *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie* Mohr: Tübingen, 1959; do segundo, confira-se o vocábulo „Hermeneutik“ na enciclopédia *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* v. III. Mohr: Tübingen, 1959, p. 242-262; *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Mohr: Tübingen, 1959; *Theologie und Verkündigung* Mohr: Tübingen, 1962; e os ensaios recolhidos em *Wort und Glaube* v. I. Mohr: Tübingen, 1962 e *Wort und Glaube* v. II. Mohr: Tübingen, 1969. Outro ponto de referência essencial para o conhecimento desta nova hermenêutica são os dois volumes da coleção *Neuland in der Theologie*. I. *Der späte Heidegger und die Theologie*, Zürich, 1964; II. *Die neue Hermeneutik*. Zürich, 1969, organizados por ROBINSON, J. M. e COBB, J. B., ambos tendo sido publicados também em inglês. Em italiano, veja-se a ampla coleção dos “Arquivos de Filosofia”, de Enrico Castelli, a qual possui uma série de volumes concernentes aos atos dos colóquios internacionais anuais sobre o problema da desmistificação.

<sup>34</sup> De Ricoeur, veja-se especialmente: *Histoire et vérité*. Seuil: Paris, 1955; *Le conflit des interpretations*. Seuil: Paris, 1969. Particularmente significativo, para a retomada e a utilização da temática gadameriana, é o recente *Événement et Sens*, texto ao Colóquio organizado pelo Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Roma em janeiro de 1971, e publicado em CASTELLI, E. (Org.) *Rivelazione e storia*. Università di Roma: Roma, 1971, pp. 15-34.

<sup>35</sup> Cf. sobretudo: *Unità della Filosofia*. Edizioni di Filosofia: Torino, 1952; *Esistenza e persona*. Edizioni di Filosofia: Torino, 1950; *Estética: teoria della formatività*. Edizioni di Filosofia: Torino, 1954; *Verità e interpretazioni*. Mursia: Milano, 1971.

<sup>36</sup> Pareyson esteve dentre os primeiríssimos estudiosos italianos do pensamento existencialista, e, em particular, de Jaspers. Neste sentido, confira-se: *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*. Loffredo: Napoli, 1940; *Studi sull'esistenzialismo* (que contém escritos publicados separadamente a partir de 1938). Sansoni: Firenze, 1943.

<sup>37</sup> Cf. o ensaio de Gadamer sobre *Die phänomenologische Bewegung*, in “Philosophische Rundschau”, 1963, p. 145.

<sup>38</sup> Parecem-me extremamente significativos neste tocante as páginas conclusivas da introdução de T. W. Adorno à sua *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1966, onde o discurso sobre filosofia e linguagem

Dentre as muitas direções em que o pensamento de Gadamer pode ser discutido e produtivamente desenvolvido, as correntes e os nomes que recordamos parecem indicar os mais próximos e, por ora, reconhecíveis: de um lado, a resolução dos desfechos da filosofia analítica sobre um plano ontológico; de outro, dito em termos muito gerais, a teologia e a hermenêutica teológica; em terceiro mas não último lugar, o desenvolvimento do pensamento heideggeriano em conexão com uma retomada e uma remediação aprofundada do hegelianismo e das suas derivações ainda vivas. É sobretudo nesta última direção que, a nosso ver, a ontologia hermenêutica de Gadamer se qualifica como uma perspectiva suscetível a fecundos desenvolvimentos.

## Referências

- ADORNO, T. W. *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1966.
- BABOLIN, A. (Org.). *Filosofi tedeschi d'oggi*. Il Mulino: Bologna, 1967.
- CASTELLI, E. (Org.) *Rivelazione e storia*. Università di Roma: Roma, 1971.
- COBB, J. B; ROBINSON, J. M. (Orgs.). *Der späte Heidegger und die Theologie*, Zürich, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Die neue Hermeneutik*. Zürich, 1969.
- CROCE, Benedetto. *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. 10. ed. Bari, 1958.
- EBELING, Gerhard. *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Mohr: Tübingen, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* v. III. Mohr: Tübingen, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Theologie und Verkündigung*. Mohr: Tübingen, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Wort und Glaube*. v. I. Mohr: Tübingen, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Wort und Glaube*. v. II. Mohr: Tübingen, 1969.
- FUCHS, Ernst. *Hermeneutik*, Mohr: Tübingen, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*. Mohr: Tübingen, 1959.
- GADAMER, Hans-Georg. *Die phänomenologische Bewegung*, In: *Philosophische Rundschau*. 1963.
- \_\_\_\_\_. *Kleine Schriften*. v. I. Mohn: Tübingen, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Verità e Metodo*. Tradução de Gianni Vattimo. Edição bilíngue. Milano: Bompiani, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, in "Philosophische Rundschau", Beiheft n. 5, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Hermeneutik und Dialektik*. v. I. Mohr: Tübingen, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Logica delle scienze sociali*, Bologna: Il Mulino, 1970.
- HEGEL, G. W. F. *Estetica*. Tradução para o italiano de N. Merker e N. Vaccaro. Einaudi: Torino, 1967.
- Heidegger, Martin. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Estutgard: Reclam, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Essere e tempo*. Tradução para o italiano de P. Chiodi. Einaud: Torino, 1969.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Werke*. v. I. Schlechta, Monaco, 1954.

---

manifesta profundas analogias com o pensamento de Gadamer, e com ele, não obstante, a explícita polêmica antiheideggeriana do autor.

PALMER, R. E., *Hermeneutics*. Northwestern University Press: Evanston, 1969.

PANNENBERG, W. *Grundfragen systematischer Theologie*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1967.

PAREYSON, Luigi. *Esistenza e persona*. Edizioni di Filosofia: Torino, 1950.

\_\_\_\_\_. *Estética: teoria della formatività*. Edizioni di Filosofia: Torino, 1954.

\_\_\_\_\_. *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*. Loffredo: Napoli, 1940.

\_\_\_\_\_. *Studi sull'esistenzialismo*. Sansoni: Firenze, 1943.

\_\_\_\_\_. *Unità della Filosofia*. Edizioni di Filosofia: Torino, 1952.

\_\_\_\_\_. *Verità e interpretazioni*. Mursia: Milano, 1971.

PÖGGELER, O. *Philosophischer Literaturanzeiger*. Fascículo I. 1963.

RICOEUR, Paul. *Histoire et vérité*. Seuil: Paris, 1955.

\_\_\_\_\_. *Le conflit des interpretations*. Seuil: Paris, 1969.

VATTIMO, Gianni. *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Marietti: Genova, 1963.

---

Tradução: Gabriel Debatin  
Doutorando em Filosofia (UFSC)