

A ONTOLOGIA HERMENÊUTICA DE HANS G. GADAMER*

João BIAGIONI

RESUMO:

O autor estuda sobretudo a 3ª parte da obra gadameriana MÉTODO E VERDADE, em que, tendo como fio condutor a linguagem, Gadamer propõe a hermenêutica como ontologia. É a hermenêutica assumida como tematização viva dos fenômenos históricos que determina o relacionamento dialogal **eu-mundo**, como crescimento e desenvolvimento contínuo dos seus respectivos sujeitos.

O tema é estudado em 3 passos. O 1º procura acompanhar a evolução histórico-filosófica do problema hermenêutico; o 2º examina a solução gadameriana ao problema: da hermenêutica à antropologia; o 3º consiste numa síntese do pensamento gadameriano, onde se busca mostrar que a hermenêutica não deve ser entendida como um simples método interpretativo mas como o modo de ser de toda compreensão.

RÉSUMÉ:

L'auteur étudie, en particulière, la troisième partie de l'ouvrage gadamerien MÉTHODE ET VÉRITÉ où Gadamer, au fil conducteur du langage, propose l'herméneutique comme ontologie. C'est l'herméneutique comme thématization vivante des phénomènes historiques que détermine le rapport dialogal **je-monde**, comme croissance et développement continuels des leurs sujets.

Le thème est développé en trois pas. D'abord l'auteur essaye de suivre l'évolution historique-philosophique du problème herméneutique, puis il fait l'examen de la solution gadamerienne du problème fondamental: de l'herméneutique à l'anthropologie; finalement, il esquisse une synthèse de la pensée gadamerienne

(*) Agradecemos à Revista Leopoldianum a permissão de publicar, na Reflexão, o presente artigo.

où il veut montrer que l'herméneutique ne doit pas être simplement interpréteé comme une méthode interprétative mais comme le mode d'être de toute compréhension.

INTRODUÇÃO

A temática da historicidade é um dos argumentos mais importantes da filosofia moderna. "A consciência histórica que caracteriza o homem contemporâneo é um privilégio-talvez, até um fardo-que não foi imposto a nenhuma das gerações anteriores"¹.

A partir de Hegel, as soluções propostas ao problema Kantiano da Crítica da Razão pura assumiram posições diversas. Sem dúvida, a mais discutida, nesse horizonte, é a da História e Linguagem. Em Heidegger e, sobretudo em Gadamer, essa temática ocupa um lugar central, e História e Linguagem são abordadas não como problemas diversos, ainda que destinados a integrarem-se e fecundarem-se reciprocamente, mas como aspectos essenciais de todo processo hermenêutico que, fundamentalmente, constitui o modo de ser do homem.

E o que pretendemos com este trabalho é uma tentativa de aprofundamento do pensamento de Gadamer, tendo diante dos olhos a sua obra *Método e Verdade*² e, mais particularmente, dentro dela, a terceira parte em que, sob o fio condutor da linguagem, a hermenêutica é proposta como uma ontologia.

Trata-se, pois, de estudarmos, com Gadamer, a hermenêutica assumida como "característica antropológica" ou como "tematização vivente dos fenômenos históricos" que determina o relacionamento dialógico, inter-pessoal, "eu-mundo", enquanto crescimento e desenvolvimento contínuo dos seus respectivos sujeitos. Longe, pois, de ser entendida com um significado técnico-operativo ou como arte de interpretar textos, a hermenêutica vem colocada como estrutura fundamental, ontológica, da existência humana.

E como a hermenêutica, assim entendida, se apresenta como estrutura constitutiva do "devir do homem", mediada na linguagem, ela é proposta como um problema universal no sentido

da afirmação de Heidegger, para quem o compreender não é uma das tantas formas possíveis de comportamento do sujeito, mas o modo de ser da ex-sistência. É o próprio Gadamer que, no prefácio à segunda edição da obra *Método e Verdade*, afirma: "Mantive o conceito de hermenêutica adotado pelo jovem Heidegger, não no sentido de uma doutrina metodológica, mas no sentido de uma teoria da real experiência que é o pensamento"³.

Entretanto, se o problema "Linguagem e História" vem colocado à testa da reflexão - tanto heideggeriana, como gadameriana - Isso não significa a afirmação do seu primado sobre o SER, mas, a forma através da qual o SER pode ser compreendido. A afirmativa é do próprio Gadamer, no mesmo contexto da citação acima: "O ser que pode ser compreendido é linguagem". Deve-se entender, então, tal assertiva não como afirmação do domínio da compreensão sobre o SER, mas, ao contrário, que o SER não se encontra lá onde alguma coisa pode ser produzida por nós e, nessa medida, conceitualmente conhecido. Mas o SER se encontra onde aquilo que acontece pode ser somente "compreendido"⁴.

Essa problemática, é claro, só pode ser entendida - pelo seu próprio modo de ser - na medida em que se colocam os seus pressupostos de base que, como já dissemos, reportam-nos, ao menos, a Kant, passando por Schleiermacher, Hegel, os historicistas, Husser, Yorck, Heidegger, para em seguida, retomarmos o argumento central de que se ocupa Gadamer, a quem procuraremos seguir.

O nosso trabalho, então, constará de três passos. No primeiro, acompanharemos a evolução histórico-filosófica do problema hermenêutico: o homem conhece? O quê e como? O que é a verdade? Há limites e formas de serem impostos ao nosso conhecimento? Numa palavra: como conciliar realidade e racionalidade.

No segundo passo, examinaremos a solução proposta por Gadamer ao problema em questão: da hermenêutica à ontologia. Caminho percorrido pelo Autor através da análise da linguagem quer como meio de toda experiência hermenêutica, quer como horizonte de uma ontologia hermenêutica.

Nosso terceiro passo será uma conclusão, onde tentaremos uma breve síntese, procurando mostrar, no pensamento

de Gadamer, pontos para aprofundamento e algumas pistas para ulteriores investigações.

I. O Problema Histórico Filosófico

A partir da impositação Kantiana do problema crítico, onde a questão *quid juris* certamente não queria possuir valor normativo sobre as ciências, mas, ao contrário, queria acertar as condições transcendentais do próprio procedimento científico⁵ é que se pode entender, então, uma nova postura diante, não somente, das ciências do espírito, mas da totalidade da experiência e da ação humana num horizonte universal-hermenêutico. Tratava-se, então, de ajustarem-se as bases do conhecimento que se torna compreensão. Uma crítica radical à razão enquanto não mais vista à maneira de Kant - razão pura - mas concebida na temporalidade, na história.

É o próprio Gadamer que, nos seus escritos, aponta as etapas do caminho, então, percorrido. Se a Schleiermacher se deve o mérito de descortinar para a hermenêutica os horizontes da universalidade, fazendo-a "extrapolar os limites estruturais e pedagógicos"⁶, é em Hegel entretanto que se encontra o ponto de partida da reflexão atual que nos interessa. Um Hegel, diz Gadamer, em quem o conceito dominante não seja aquele da *Versöhnung*, da conciliação e, portanto, do sistema pronto, da auto-transparência do espírito absoluto, mas aquele Hegel do conceito de espírito objetivo. Baseado nesse conceito, pode-se afirmar que Hegel está acima de todos os críticos que - contra ele - quiseram valorizar o peso do conhecimento objetivo das ciências⁷.

Assim sendo, a partir de Hegel, refutada a noção de espírito absoluto, tem-se procurado outra forma de equacionar a relação entre consciência subjetiva e consciência objetiva. Uma forma, pois, que não realize a síntese dessas realidades do ponto de vista da subjetividade⁸.

E Gadamer insiste em dizer que "o problema da filosofia contemporânea se define, então, como o problema de levar a sério o conceito hegeliano de espírito objetivo. Que se tenha em conta o montante das soluções que se podem chamar de existencialisti-

cas - no sentido mais amplo e genérico - da não-definitividade da instância da consciência, ou seja, da finitude do homem"⁹.

Nessa via trabalharam os historicistas - especialmente Ranke e Droysen - que tentaram, também, ampliar o horizonte da compreensão, na dinâmica hermenêutica, do texto singular à história tomada como universal. A história, pois, é o fundamento-objetivante-do-pensamento. A consciência é história. Daí a realidade hermenêutica em que só se podem compreender as partes no contexto do todo. Esse todo, porém, constituindo-se em tradição e cultura de épocas estanques, com seus próprios ideais e valores. Os historicistas, assim, reduziram os limites da história e da própria compreensão - dinamicamente já entendidas - a uma visão "universal" fechada cíclico-estaticamente. É que aqui está presente, ainda, a estrutura puramente estética da hermenêutica, apesar de já desvinculada da marcante subjetividade schleiermacheriana. Entende-se, pois, porque a escola histórica não podia tomar por base os conteúdos dessa doutrina. Não será mais cada texto o objeto da ação hermenêutica, mas a história. Em outras palavras: cada texto, em particular, não terá mais um valor autônomo (contra a subjetividade sublinhada por Schleiermacher), mas serve somente como fonte, como material instrumental para o conhecimento do contexto histórico de uma época com seus conteúdos e experiências¹⁰.

Não será com Dilthey, ainda, que o problema vai encontrar solução adequada. Ele retoma explicitamente a hermenêutica romântica e a desenvolve até fazer dela uma metodologia da história, ou melhor: uma gnoseologia das ciências do espírito. Dilthey tentara fazer, com as ciências históricas, um trabalho semelhante ao que Kant fizera com relação às ciências da natureza, ou seja: "destruir as construções racionais dogmáticas da história, mostrando a sua falta de fundamento, pondo em relevo a possibilidade de um efetivo conhecimento histórico"¹¹. Para tanto, serve-se do conceito de vida que no exprimir-se possui uma estrutura radical-hermenêutica que fundamenta as ciências do espírito. É o próprio Gadamer quem demonstra que tal perspectiva é o cume a que chegou o iluminismo histórico, enquanto "a história aparece como um texto proposto à consciência histórica"¹²,

acentuada a idéia do saber, de auto-reflexão, numa dimensão altamente gnoseológica tanto da história como do processo hermenêutico.

É preciso, entretanto, valorizar o trabalho de Dilthey, especialmente no que diz respeito às ciências do espírito, pois coloca a importância do problema de se definir adequadamente a experiência que acontece nas ciências do espírito e o tipo de objetividade ao qual estas ciências tendem¹³. Com Dilthey, então, podemos afirmar que a hermenêutica assume um caráter de universalidade com relação a todas as ciências do espírito. Nem todo saber é um saber hermenêutico, mas todo saber concernente às ciências do espírito é um saber-interpretação, compreensivo.

Na verdade, essa etapa do historicismo será superada pela fenomenologia desde que não se lembre apenas de Husserl. Este, como Dilthey, assume, diante do conceito de vida uma posição que realmente ultrapassa a pura radicalização do idealismo transcendental. Sob o título de vida - que não é apenas o estar-no-mundo de maneira irreflexa - está tudo aquilo que Husserl apresenta como a sua "descoberta"¹⁴ na crítica ao realismo ingênuo de toda filosofia precedente. Tal "descoberta" consiste, como diz Gadamer, no fato de Husserl ter entendido a real inconsistência da habitual controvérsia gnoseológica entre realismo e idealismo e de haver, pois, tematizado a íntima relação (tensão existente) entre subjetividade e objetividade¹⁵. Na verdade, segundo Husserl, em definitivo não se pode pensar a subjetividade como conceito oposto à objetividade, porque um tal conceito de subjetividade seria ele mesmo pensado objetivamente¹⁶ e vice-versa, já que toda reflexão, todo conhecimento, se faz na base da vida, da vivência, do "vivido".

Mesmo tendo dado um passo adiante na crítica ao transcendentalismo neokantiano, tanto Dilthey como Husserl se serviram do conceito de vida que, em ambos, permaneceu não desenvolvido. O primeiro usa tal conceito, polemicamente, numa investida contra a metafísica, enquanto o segundo não se apercebe de toda ligação que o conceito de vida possui com uma tradição metafísica, em particular com o idealismo especulativo.

Esse aprofundamento do conceito de vida se dá, verdadeiramente, como diz Gadamer, com o Conde de Yorck de Wartenburg. Ao publicar o seu *Nachlass*, o conde de Yorck apresenta um conceito de vida que nem Dilthey nem Husserl conseguiram atingir, e que consiste no entender a vida como "auto-divisão-originária" (*Ur-teilung*) no ato mesmo em que acontece a auto-afirmação e, vice-versa, no colher essa estrutura no interior da mesma consciência como forma de vida. Em outras palavras, "a vida é afirmação de si. Isto constitui a base. A estrutura da vida consiste em ser ela discriminação originária, divisão, isto é, divisão e direção em que a própria vida mantém sua unidade"¹⁷. Isso quer dizer: a discriminação opera a assimilação entre subjetividade-alteridade, e é apresentada como a essência da autoconsciência. Sou sempre, ao mesmo tempo, consciência de mim e do outro (subjetivo e objetivo), entretanto, sou (vida) sempre eu mesmo no "jogo alternativo" desses fatores. A consciência é concebida, por Yorck, como um comportamento vital. Aliás é o que ele mesmo propõe como exigência radical metodológica à filosofia. É a essa razão "escondida" que o pensamento precisa atender como esforço filosófico. Desse ponto de vista, a filosofia terá como papel fundamental aquele "levar a termo, num processo inverso, isto é, do fim para o início, a experiência da vida", ou seja: de conduzir à reunificação os resultados do processo de pensamento que se realizam, exatamente, graças a uma cisão e a uma separação originárias¹⁸ que se identificam com a própria vida.

E, por aqui, se chega de novo ao verdadeiro ponto de partida em que Gadamer assume sua caminhada filosófica: a concepção yorckiana da relação entre vida e autoconsciência retoma a mesma problemática hegeliana: o modo de ser do "vivente", enquanto consciência, corresponde ao modo de ser do saber que compreende o "vivente"¹⁹. Isto significa afirmar que a reflexão filosófica será legítima somente na medida em que compreender, interpretar os resultados da consciência como projeção da sua originária vitalidade. A consciência é forma de vida²⁰.

Gadamer, aqui, apresenta que - exatamente nesse aspecto - a filosofia de Yorck deve ser considerada como a ponte,

o elo de união que faltava entre a fenomenologia do espírito, de Hegel, e a fenomenologia transcendental da subjetividade, de Husserl²¹.

“A tendência, comum a Dilthey e a Yorck, que se definiu como **um compreender a partir da vida**, e que encontrou a sua expressão na forma de Husserl atingir o mundo da vida além da objetividade científica, foi também determinante para a primeira colocação da problemática da parte de Heidegger”²².

A toda essa problemática, entretanto, Heidegger impôs um tratamento muito novo e muito mais radical, retomando o problema do SER que, segundo ele, havia sido esquecido desde Platão até então. Constrói uma “hermenêutica da efetividade”: não mais o puro cógito - como estrutura essencial da universalidade - deveria constituir a base da problematização fenomenológica, mas a base seria a **EXISTÊNCIA**. A temporalidade é colocada como horizonte do SER conhecido; temporalidade, faticidade universal, na qual todos estamos envolvidos. Sem dúvida, como afirma Gadamer, uma idéia tão audaz quanto difícil de ser desenvolvida, principalmente nas suas conseqüências.

Heidegger, então, aceita - com Husserl - a tese que o ser histórico não se contrapõe (como em Dilthey) ao ser natural, com a finalidade de justificar, sob o aspecto gnoseológico, o método próprio das ciências do espírito. Aceita, ainda, que o modo de conhecer das ciências naturais revela-se como **uma forma derivada do compreender** “a qual se extraviou com a finalidade - em si legítima - do conhecimento da simples presença na sua incompreensividade essencial”²³.

O compreender, portanto, não é um ideal de resignação que nasce da experiência da vida na idade da velhice, como pensava Dilthey: nem, como queria Husserl, um ideal fundamental metódico da filosofia diante da ingenuidade do viver cotidiano e imediato. Compreender é, ao contrário, o **modo originário** de atuar se o Dasein, que é o ser-no-mundo. Antes, pois, de qualquer diferenciação nas diversas direções do interesse prático ou teórico, o compreender é o modo de ser da ex-sistência enquanto “poder-ser” e “possibilidade”²⁴.

Nessa perspectiva, abrem-se novos horizontes para a hermenêutica através de uma reflexão filosófica que não se preocupa mais em oferecer a teoria ou a metodologia das ciências do espírito, nem se preocupa em superar as aporias do historicismo. Heidegger se coloca na posição de quem procura estabelecer, fundamentalmente, o caráter da existência que é o compreender, dinâmica e intrinsecamente, temporal e hermenêutico. Verdade entendida não mais como “simples autenticidade de expressão”, mas verdade imersa no tempo, na historicidade, e aberta sempre à “possibilidade de ser”, de futuro. Não mais a ingênua verdade do “ente”, mas o SER (evento) na dinâmica do tempo²⁵.

Está posta, assim, a base da historicidade da compreensão, entendida como princípio hermenêutico que precisa ser recuperado e redimensionado a partir de uma análise da consciência da determinação histórica.

Entende-se, agora, como toda problemática gadameriana, da qual apenas um aspecto pretendemos focalizar - o da linguagem - gira em torno dos dados colocados por Hegel na **Fenomenologia do Espírito**. Gira em torno da preocupação e do esforço em conciliar realidade e racionalidade²⁶ sem reduzi-las ao espírito absoluto, à subjetividade absolutizada. Numa palavra: é a problemática do conhecer que, ontologicamente - na linguagem - se faz compreender, se faz hermenêutica.

E “se devemos procurar uma unidade entre EU e MUNDO que não seja nem a redução do EU ao SER (como metafísica tradicional) nem a redução do SER à subjetividade absolutizada (como em Hegel), é na linguagem que devemos procurá-la. Sobre essa base é que a ontologia da linguagem pode reivindicar uma autêntica originalidade com relação às posturas da filosofia precedente”²⁷.

II. Da Hermenêutica a Ontologia

Tendo presente o ponto de partida do longo itinerário percorrido por Gadamer - ao qual já nos referimos na primeira parte do nosso trabalho - seria preciso, agora, analisar alguns pontos

fundamentais que nos conduzem à compreensão do problema que nos interessa: o da Linguagem como horizonte de uma Ontologia Hermenêutica.

É preciso, ainda, deixar bem claro que a nossa iniciativa se fundamenta, sobretudo, nas premissas que Gadamer coloca a respeito do relacionamento dialógico entre autor-tradutor, entre tradutor-leitor. Encontramo-nos, quase sempre, em nossa pesquisa, nessa última posição, pois afrontamos o contato com o Autor através de uma, de várias traduções. Mais ainda: acreditamos que nesse tipo de "diálogo" com Gadamer a que nos propusemos não aconteça simplesmente uma "simples adaptação recíproca"¹. Nós nos propusemos a entender o próprio texto traduzido, significando com isso que o "horizonte" do intérprete se revela, aqui, determinante, não como um ponto de vista rígido que se queira impor, mas muito "mais como uma opinião e uma possibilidade que se põem em jogo e que, assim, contribuem verdadeiramente para a apropriação daquilo que é dito no texto"². Trata-se, pois, da verdadeira fusão de horizontes, muito mais afirmada ainda, se levarmos em conta os que poderão ler o nosso trabalho.

Tentaremos colocar em comum o "objeto" que não é do Autor nem nosso, mas qualquer coisa comum que nos une³. Firmados nisto, acreditamos, desde já, evitar a suposta posição relativista-nominalista, certos de que, na realidade, ninguém é dono da verdade e que não somos nós nem a realidade, pura e simplesmente, medidas da verdade que se re-vela e se oculta na proporção em que nos abrimos ou fechamos - historicamente - à sua ação libertadora.

No equilíbrio desse fluxo e re-fluxo entre sujeito-objeto, um-outro, eu-tu, num verdadeiro processo vital dialógico, é que a verdade se dará na linguagem, sabedores de que "toda compreensão é interpretação"⁴, ou, conscientes de que a verdade se dará no próprio acontecer deste processo hermenêutico, já que "na base da verdade como conformidade está uma verdade mais originária que é o evento no qual se estabelecem as estruturas de base nas quais "sujeito" e "objeto" tornam-se acessíveis um ao outro. A verdade fundamental, então, não é mais a que diz como estão as coisas, mas o acontecer no qual se anunciam essas estruturas-base que tornam

possível toda verdade (secundária) como adequação da proposição com a coisa”⁵.

A. A linguagem como meio da experiência hermenêutica

Compreender aquilo que alguém diz significa harmonizar-se com a coisa dita e não transferir-se para esse alguém e repetir in se as suas vivências⁶.

Ainda que na experiência do sentido de algo dito ou escrito por outrem se possa admitir uma “aplicação”, tal processo dialógico é sempre um fato de linguagem⁷, meio pelo qual os interlocutores se compreendem e no qual se verifica o entendimento sobre a coisa a respeito da qual se fala. Por isso, podemos entender que tudo o que é objeto de compreensão⁸ é sempre linguagem e que todo encontro com o “mundo”, mesmo com as coisas, na sua imediatidade, se revela como um encontro lingüístico. Como diz Gadamer: “o ser que pode ser compreendido é linguagem”⁹.

De fato, constatamos que jamais acontece o “dar-se” das pessoas, das coisas, enfim do “mundo”, fora da linguagem. Não existe forma mais radical de experiência dialógica do que a de natureza lingüística. Constatamos, pois, que não se trata de experienciarmos algo ou vivenciarmos a experiência do outro e ajuntarmos a isso uma palavra como meio de conservação ou comunicação de uma experiência pré-lingüística. Esta não se dá, jamais, pois no instante em que tentássemos realizá-la ela só aconteceria expressa em linguagem¹⁰.

É por isso que em qualquer processo dialógico - e mesmo na tentativa de uma redução solipsista da subjetividade - não pode existir um polo, “sujeito” ou “objeto”, nem mesmo a própria consciência, nem o espírito absoluto que se pretenda colocar em uma esfera meta-histórica ou a-histórica. As situações humanas vivenciais são sempre realizadas como dialogais, onde sujeito compreendente e objeto compreendido não se encontram jamais fora da história à qual pertencem. O diálogo, a experiência lingüística, é história. E a partir da mais simples e cotidiana efetivação da linguagem revela-se um conteúdo de “mundo”, de

história, e se constata a impossibilidade de desvincular-se, do "ser conhecido", a linguagem. Aliás, a palavra dá à coisa falada uma certa conclusividade e finitude: é a "forma-imagem" da realidade, à maneira do que Heidegger afirma na *Carta sobre o Humanismo*: "a linguagem é a casa do ser". Nela se re-vela ou se oculta a verdade.

Gadamer, a partir da experiência extra - metódica da verdade - que acontece, sobretudo, com a obra de arte - conclui que o método científico moderno, feito o único modelo de procura da verdade, reduz a noção de verdade e a noção do sentido da experiência do verdadeiro que acontece no plano extra-metódico, extra-científico da linguagem ou do diálogo que somos todos nós¹¹. Na linguagem, portanto, a verdade, o "mundo", se revelam e deles se pode usufruir. E a partir da experiência lingüística, dialógica, é que brota, então, a dimensão universal do fenômeno da compreensão, da hermenêutica.

Parece-nos claro que compreender - para Gadamer, a partir já da experiência cotidiana da linguagem - não significa uma simples recuperação daquilo que o outro "fala" ou pensa. A mente do nosso interlocutor não delimita o nosso horizonte de compreensão, pois não se trata jamais de repetir o pensamento do outro, mas de compreendê-lo¹². Mesmo na linguagem comum, como em qualquer situação a que chamaríamos de dialógica, é preciso deixar-se, de uma vez para sempre, "a idéia que a melhor condição para a compreensão histórica seja uma 'ascese' total, um completo distanciamento, uma pura subjetividade impessoal que permanece intacta e intangível no processo da compreensão, e reconhecer, ao contrário, que tal processo põe em questão tanto quem compreende quanto o interrogado, numa relação circular e dialética ao mesmo tempo"¹³.

E Gadamer insiste em dizer que a situação de compreensão que existe no diálogo atinge uma acepção hermenêutica verdadeira e própria precisamente na compreensão de textos.

Pensemos, em primeiro lugar, em toda situação "ritualística" do processo originário da produção de uma obra escrita. Trata-se não apenas de um aparato técnico, mas de um "mundo" todo que se coloca em ebulição e que se torna, ao mesmo

tempo, uma forma de compreensão e um objeto de compreensão quando chegada a termo. Por isso, torna-se impossível ao tradutor ou ao intérprete do texto - no caso, o leitor - por mais que este esteja penetrado pelo ânimo e pela mentalidade do autor, reviver a mesma experiência, originária da produção da obra. Mais impossível se torna ainda tal processo, se levarmos em conta que a obra é irrepitível até mesmo para o próprio autor-produtor. Do nosso próprio pensamento e das nossas próprias idéias somos intérpretes, uma vez elaboradas e concluídas.

O significado de um texto, então, no contexto do diálogo hermenêutico, jamais será comparado a um ponto de vista fixado uma vez por todas e que coloque em questão um único problema, fazendo disso o sentido previamente estabelecido, impossível de ser desenvolvido e a cuja gênese todos devem retornar. Afirmar tal coisa seria o mesmo que negar a contínua e sempre aberta possibilidade de novos conhecimentos, de revisão de posições, de correção de horizonte, de desenvolvimento de uma idéia. Seria, em outras palavras, negar o progresso, a própria evolução das ciências, a "história" do pensamento e a própria "história" da verdade.

É preciso que se leve em conta, diz Gadamer, que, ao interpretarmos um texto, seja colocado - em primeiro plano - o dado dialógico que aí se faz presente. E, como em todo diálogo - em vista da compreensão - se atua a dimensão hermenêutica, através de uma linguagem comum, segue-se que esta será muito mais que uma simples "adaptação recíproca" entre os interlocutores. Mais: tal linguagem comum não será apenas um instrumento afinado ou ajustado para que os interlocutores se compreendam, mas se identificará com o próprio processo da compreensão¹⁴. Todo texto leva consigo, sem dúvida, um certo conteúdo a ser expresso. Para que isto aconteça, entretanto, depende, em definitivo, da linguagem-horizonte do intérprete que, se de um lado é própria, de outro, como *medium*, deve deixar que se exprima o conteúdo buscado no texto.

Autor e intérprete são, pois, participantes desse processo de compreensão, desse processo hermenêutico.

E se o significado do texto - como já foi dito - jamais será um ponto de vista fixado de uma vez por todas, assim o horizonte

do intérprete, que se revela determinante na compreensão de um texto, não será uma aporia que se queira impor, mas deverá ser considerado, muito mais, como uma "opinião" e uma possibilidade que se põem em jogo para o indivíduo inteirar-se daquilo que é dito no texto.

Gadamer pretende, sem dúvida, mostrar o fato da "fusão dos horizontes" que seria a forma própria do diálogo em cujo centro se expressa um "objeto" que não é propriedade nem do que fala, nem do que ouve (para depois falar ou não falar), nem do autor (de um texto), nem do intérprete, mas é qualquer coisa de comum que os une¹⁵.

Pode-se concluir, portanto, que os conceitos de que nos servimos para qualquer compreensão jamais se juntam a ela como resíduos do "depósito da linguagem" - onde estariam já "belos e prontos"¹⁶ - e que os usamos segundo a necessidade, sobretudo na falta de uma compreensão imediata. Na verdade, "a linguagem é um meio universal no qual se atua a compreensão mesma. E o modo de atuar-se da compreensão é a interpretação"¹⁷.

Com isso, não se quer passar por cima dos vários problemas que surgem no campo da linguagem assim considerada. Lembramos, com Gadamer, as dificuldades surgidas na problemática da diferença entre a linguagem do autor e a do intérprete, a questão da distância - no tempo - que separa a obra original e o leitor (ou tradutor), a manipulação da linguagem, os "níveis de compreensão", entre os que dialogam de qualquer forma, os "pré-juízos" interpostos entre quaisquer interlocutores. Mas, com tudo isso, esses mesmos problemas da expressão lingüística são todos redutíveis ao problema mesmo da compreensão. E o fenômeno hermenêutico, assim, surge como um caso particular do problema mais geral que é a relação entre pensamento e linguagem, ou seja, a linguagem que se esconde no pensamento, fazendo de qualquer tipo de relação dialógica uma autêntica "relação histórica" que se atualiza na linguagem. E quando o compreender se torna linguagem faz-se concreta a consciência da própria determinação histórica. Assim, pode-se afirmar que toda compreensão se realiza na linguagem e que o próprio horizonte da compreensão é interpretado na linguagem. Isso significa dizer também que o acontecer do "histórico-efetivo", segundo Gadamer, é um acontecer da linguagem¹⁸.

Chegamos ao ponto de reduzir tudo o que foi dito a uma fórmula mais simples: a linguagem é o único meio da experiência hermenêutica. Em outras palavras: conhecer é compreender; compreender é interpretar e o interpretar só acontece na linguagem que é própria de quem "fala" (sujeito), mas é também a única forma pela qual o "objeto" - e por ele o "sujeito" - se deixa ser conhecido e expresso¹⁹.

Caminhamos, assim, da hermenêutica para a ontologia, enquanto o pensamento é sempre condicionado pelos "efeitos" históricos e, por isso, não se concretiza jamais a não ser no compreender e no interpretar que não se reduzem a uma das tantas formas possíveis de comportamento do sujeito, mas reduzem-se ao modo de ser da própria ex-sistência. O processo hermenêutico, é, enquanto tal, constitutivo e fundamental na vida do homem.

Gadamer, como se vê, ao lado de uma preocupação em demonstrar que para uma adequada compreensão do processo hermenêutico se devam colocar em evidência os caracteres da historicidade do compreender, possui, como Heidegger, a preocupação de demonstrar também a natureza ontológica desse mesmo processo.

É claro que precisaríamos, aqui, abordar os temas dos "pré-juízos" e do "círculo hermenêutico", tão importantes para a melhor compreensão da teoria gadameriana.

Bastaria lembrar com Gadamer, apenas, que, na realidade, os "pré-juízos" constituem - mais que os juízos explícitos e tematizados - a realidade histórica do homem. Eles possuem uma função insubstituível e fecunda no desenvolvimento da compreensão histórica. De novo, lembramos que a melhor condição para a compreensão histórica não é a "pura subjetividade impessoal", mas que, no processo hermenêutico, "sujeito" e "objeto", interrogante e interrogado, se encontram numa relação ao mesmo tempo circular e dialética.

De tal forma, o processo dialógico-hermenêutico só terá sentido enquanto subsiste uma reciprocidade funcional e insubstituível entre o "sentido total" que vem antecipado no compreender e para compreender e a determinação desse "sentido", que é conseguida e aprofundada dinamicamente no compreender, "acontecer" sempre histórico.

Mas tanto os "pré-juízos" como a "circularidade", no processo hermenêutico, são mediados no acontecer da linguagem que se faz o "fio condutor" da hermenêutica para a ontologia.

Gadamer, após analisar o fato da experiência hermenêutica cujo único pressuposto (medium) é a linguagem, passa à análise da essência da transmissão histórica que se caracteriza como uma realidade lingüística. Tal evento lingüístico acontece principalmente através da palavra falada e da palavra escrita. Isso resulta importante no plano hermenêutico, porque só a partir daí é que as pessoas se podem fazer verdadeiramente compreendidas, já que a suprema perfeição do pensar é atingida no dizer²¹.

Nessa problemática, dialeticamente, se colocam dois aspectos que, aqui, também deveriam ser aprofundados, mas aos quais apenas acenamos de passagem: o diálogo e a palavra.

A experiência verdadeiramente lingüística é sempre dialogal, dialógica. Na estrutura formal do diálogo acontece o processo dialético, não como algo que lhe seja extrínseco, mas como seu constitutivo radical.

Dialogar é um interrogar-se sobre a "coisa" para trazer à luz seus fundamentos verdadeiramente racionais - não-arentes - sobre os quais tanto a ciência como a *téchne* podem desenvolver-se. E o diálogo é sempre convertido em palavra que, por sua vez, se faz a expressão máxima do pensamento. A palavra, de fato, é o verificar-se da expressão externa, como uma irreversível entrega do próprio pensamento aos outros. Entretanto, a sua essência é "acontecer", é ser pronunciada. A palavra interna, como diz Santo Tomás, está sempre ligada à possibilidade de ressoar, externamente. Daí, de novo, repete Gadamer - ressaltando a idéia da transmutação em forma - que a verdadeira perfeição do pensar se realiza no dizer.

Como já vimos anteriormente, é a linguagem o horizonte de uma ontologia hermenêutica e a experiência do "mundo"²². Na experiência hermenêutica, pois, não se podem separar a forma lingüística e o conteúdo transmitido: por trás da perspectiva lingüística está a perspectiva de mundo. Por isso mesmo, podemos concluir que para o acontecer do diálogo a linguagem é pressuposto

fundamental. E a dialética de pergunta e resposta, que integra o acontecer da compreensão, precede sempre a dialética da interpretação. A situação-experiência dialógica, pois, é um fato lingüístico. E no "lingüístico" da compreensão se revela a concretidade da consciência histórico-efetiva, pois é a lingüisticidade que determina, como diz Gadamer, tanto o objeto hermenêutico como a própria ação hermenêutica. Vejamos.

a. A lingüisticidade determina o objeto hermenêutico

Vários são os meios através dos quais uma transmissão histórica pode se realizar. Pensemos, por exemplo, nas artes figurativas.

A compreensão, porém, daquilo que é transmitido na linguagem (falada ou escrita)²³ assume uma importância capital, pois - por tudo que se disse anteriormente - pode-se compreender que a transmissão em palavras é a tradição no sentido mais autêntico. E, supondo que a essência da tradição seja caracterizada por ser um fato lingüístico²⁴, conclui-se que quando essa tradição se torna tradição escrita, então, aí se dá o seu pleno significado hermenêutico. Na forma lingüística escrita, "tudo que é transmitido é contemporâneo de todo e qualquer presente". Tudo que é ou foi escrito está escrito e se torna con-temporâneo do ontem, do hoje e do amanhã. Isso é que possibilita a peculiar e histórica "coexistência do passado e do presente" - na dimensão dinâmica de possibilidades futuras - e dá condição à "consciência-presente" do livre acesso a toda tradição escrita. E, sem precisar recorrer à tradição oral - que mistura as "notícias" do passado e do presente - na tradição escrita a "consciência compreendente" adquire uma autêntica possibilidade de desenvolver, alargar e até mudar o próprio horizonte, enriquecendo, assim, o próprio "mundo" de uma dimensão nova.

Sem querermos nos adiantar, aqui já se abrem caminhos para uma afirmação universal do processo hermenêutico, dentro da "fusão" dos horizontes. Parece mesmo que Gadamer quer demonstrar que no acontecer lingüístico, principalmente na palavra escrita - ordenada metodicamente ou não - a compreensão reafirma a universalidade do objeto e da ação hermenêutica e se constitui na forma em que se atualiza a vida social do homem que, formalizada em termos extremos, "é uma comunidade dialógica"²⁵. Nada pode

ser excluído dessa comunidade dialógica, nenhuma experiência de mundo que será sempre um acontecer lingüístico principalmente se feito "escrita".

Daqui se pode concluir que a verdadeira tarefa hermenêutica se realiza sobretudo através dos textos escritos²⁶. A lingüisticidade, então, tornada "escrito", vai determinar o objeto hermenêutico. Ou seja: o sentido que se transmite (objeto hermenêutico), através de um texto, desencadeia todo um processo de compreensão.

Não serão as "letras", o dado gráfico (mesmo compreendido com exatidão) que irão determinar a situação dialogal, mas o texto enquanto transformado em linguagem viva, em "história". É por isso que aquele que se reporta a um texto, assim considerado, torna-se necessariamente uma consciência histórica, livre para se comunicar com uma ou com a tradição feita história na linguagem²⁷.

A compreensão de cada um traz já a marca da "tradição", ou o que Gadamer chama de antecipação do sentido. Entretanto, é importante notar, tal antecipação não é uma ação da pura subjetividade - nem é mesmo subjetivismo - mas vem da comunidade dialógica que une cada homem com a tradição. O verdadeiro lugar da hermenêutica, pois, é a posição entre o "desconhecido" e o "familiar" na tradição²⁸.

Será preciso lembrar - de novo - que o que se disse acontecer entre o texto escrito e o seu leitor não é uma relação entre pessoas, no sentido próprio²⁹, mas, uma busca de se participar daquilo que o texto pretende comunicar (objeto hermenêutico), sem se perder jamais a dimensão dialógica e, ao mesmo tempo, interpessoal desse processo.

Como no diálogo pessoal e cotidiano, também aqui o compreender deve procurar fazer "mais forte" o sentido do que é dito. A lingüisticidade do texto, a linguagem, e não as "letras", é que determina, dirige e possibilita a consecução do objeto da compreensão ou do objeto hermenêutico.

Aquilo que o texto "diz" deve ser liberado de toda contingência que lhe seja conexas e tomado na sua plena "idealidade":

é a palavra dita, como "irreversível entrega" do pensamento posto à disposição dos outros. Só assim um texto possui validade; enquanto é dom, enquanto doado para ser conhecido, compreendido, interpretado.

O que se escreve, exatamente porque separa o sentido do enunciado da pessoa que concretamente o faz, é que transforma quem lê em "advogado" da própria pretensão de verdade. Daí que o que se compreende, como leitor de um texto escrito, é sempre mais do que a simples "opinião do outro". É, muito mais, o revelar-se, o acontecer da verdade que até certo ponto se oculta ou não na linguagem, no "dizer" que determina o objeto-verdade hermenêutico.

b. A lingüisticidade determina a ação hermenêutica

Vejamos, agora, que além de a tradição - principalmente a escrita - ser de natureza lingüística, o próprio compreender possui uma relação fundamental com a lingüisticidade. Esta é que determina a própria ação hermenêutica.

De novo voltamos à temática da linguagem como mediação total que não pode, jamais, ser reduzida a uma apropriação de sentido por parte do intérprete aos moldes de uma autotransparência do espírito absoluto - como em Hegel -, nem reduzida à subordinação finalística ou teleológica da consciência subjetiva a uma ordem pré-estabelecida pelo SER - como na metafísica tradicional. Trata-se de conceber tal mediação da linguagem como uma experiência radical, aberta e finita, destinada sempre a ulteriores possibilidades. Mais: a finitude de tal experiência se encontra justamente em ser a mesma lingüisticidade; "o ser que pode ser compreendido é linguagem" que, por sua vez, vai determinar o próprio processo de "desvelamento" ou "ocultamento" do ser e do sentido de um "escrito".

Dado que a compreensão é interpretação, não se pode esquecer que ao interpretarmos um texto - ou em qualquer situação de diálogo - precisamos passar tal conteúdo compreendido para uma linguagem nossa, pessoal. Mas, como já dissemos a respeito da tradição - que nos faz membros de uma "comunidade dialógica"

- a nossa linguagem não existe isolada³⁰. Ela se move dentro de relações constantes com outras formas de linguagem do mundo em que estamos. São os horizontes que se fundem e se evidenciam na totalidade de sentido que não será jamais o sentido total, mas a interdependência de ação e significado, como uma "totalidade" atematicamente co-apreendida e pré-entendida. Torna-se, por isso, fundamental a relação do indivíduo com o todo.

O horizonte total que abarca todos os horizontes parciais e que se encontra sempre aberto e finito na linguagem, com infinitas possibilidades, é o caminho para o que se chama de objetividade ou compreensão do SER. É ele a condição primeira, segundo Heidegger, para a efetivação da ação hermenêutica que, em outros termos, se realiza, mas condicionada pela linguagem.

Emerge, desta colocação gadameriana - conforme veremos mais adiante - a temática da objetividade e subjetividade na linguagem. Dentro do horizonte do mundo, do próprio mundo que traduz a experiência lingüística, o homem não se acha só, isolado historicamente, e, muito menos, reduzido à subjetividade absolutizada. É a sua linguagem - horizonte do "mundo" como totalidade de sentido - que lhe possibilita o interpretar, isto é, realizar a ação hermenêutica. Possuir linguagem é possuir o "mundo"; possuir linguagem não é só estar-na história, mas ser histórico a quem a verdade se oculta ou se des-vela.

Se a verdade é histórica, é tanto mais seguro que, conseqüentemente, o pensar também o é. E pensar historicamente significa, na realidade, conduzir à realização a transposição sofrida pelos conceitos do passado, quando se procura pensar baseando-se neles. O pensar historicamente comporta sempre, constitutivamente - como diz Gadamer - uma mediação (que é também linguagem entre aqueles conceitos e o próprio pensamento. E querer excluir os próprios conceitos - já feitos linguagem - do processo interpretativo não é só impossível, mas um contra-senso³¹.

Outra vez, assume-se - na análise da lingüisticidade como determinante da ação hermenêutica - a idéia da fusão dos horizontes em cujo processo dialogal o que se dá a conhecer - na linguagem,

principalmente escrita - não é nem propriedade exclusiva do autor nem do "leitor", mas algo comum que os une³². Para que isso se efetue será necessário que o texto seja uma linguagem que atinja o interlocutor, determinando a própria dinâmica hermenêutica.

Assim como não se entende um diálogo em que não se relacionem os interlocutores, da mesma forma no processo hermenêutico não tem sentido uma linguagem que não se faça entender e não faça que seja superada a oposição entre "um" e "outro", que não são simplesmente sujeito (autor) e objeto (leitor), mas são dois horizontes de compreensão que se fundem dialeticamente.

Compreender, pois, que se torna interpretar através do *mêdium* linguagem traz à luz a estrutura permanente da compreensão, que é a de ser uma apropriação daquilo que é "dito", de tal modo que isso (o que é dito), ao término do processo, nos pertença total e inteiramente. Aqui, então, se pode falar de uma "transmutação em forma", enquanto, a exemplo da obra de arte, a compreensão se torna "uma forma de liberação e re-encontro do verdadeiro ser", na linguagem³³. É a compreensão elevada a um "ser" mais inteligível, enquanto livre da casualidade e da indefinição que caracteriza algumas experiências comuns. Trata-se de uma transmutação do ato de compreender em **transmutação na verdade**. Isto é: na compreensão assim entendida torna-se mais luz aquilo que é. É o incremento do ser.

Finalmente, poderíamos dizer que todos os caracteres da experiência hermenêutica - para Gadamer - só acontecem dentro da linguagem e nela se fazem mais explícitos, alargando os horizontes da própria compreensão. O "meio" (nunca instrumento) como elemento regente, em que se dá a experiência hermenêutica, é a linguagem.

"É verdade que toda integração hermenêutica particular, todo reconhecimento de sentido de um texto ou de um acontecimento implicam sua própria inserção na perspectiva de um sentido geral da história"³⁴. Com isso, pretende-se dizer que tanto a mediação total (história), como a mediação particular da compreensão (história particular), ambas possuem um referencial comum: a

linguagem como história, como "meio", como elemento determinante do processo hermenêutico.

B. A linguagem como horizonte de uma ontologia hermenêutica

Depois de termos examinado, com Gadamer, o problema da linguagem como meio radical da experiência hermenêutica sob a dimensão ontológica, onde o objeto hermenêutico é determinado pelo dado da linguisticidade que determina também a própria ação hermenêutica, chegamos a uma pergunta fundamental: o que significa o processo hermenêutico em si mesmo? Seria apenas um complexo de regras, deste ou daquele tipo, fixado para a interpretação dos diversos tipos de experiência lingüística ou, apenas, uma tentativa de distinguir posturas diversas, quer nas ciências naturais, quer nas ciências do espírito?

Reportemo-nos, inicialmente, ao prefácio à segunda edição de *Método e Verdade*, onde encontramos elementos importantes, oferecidos por Gadamer, para o esclarecimento da questão que tentaremos aprofundar com o Autor.

A partir da sua consagrada expressão "o ser que pode ser compreendido é linguagem", Gadamer insiste em dizer que tal assertiva não quer afirmar o primado da compreensão sobre o ser³⁵, nem que o ser se encontre lá onde algo é produzido por nós - reduzindo-se a isso - e, nessa medida, possa ser conceitualmente conhecido. Mas, tal expressão pretende significar que não acontece um dar-se do SER fora da linguagem ou, em outros termos, tudo que acontece só pode ser compreendido na medida em que é dito. em que é linguagem. "A linguagem é a casa do SER".

Assim, Gadamer recoloca a questão metodológica da sua pesquisa: um problema de "imanência fenomenológica"³⁶, mantendo o conceito heideggeriano de hermenêutica, não no sentido de princípios metodológicos, repetimos, mas, no sentido de uma "teoria da experiência real que é o pensamento"³⁷.

Tudo isso quer significar - conforme já foi dito - que o processo hermenêutico é constitutivo e fundamental da vida do

homem: **"o compreender não é uma das tantas formas possíveis de comportamento do sujeito, mas é o modo de ser da própria existência"**. Trata-se, pois, de afrontar o problema do compreender como um problema ontológico, ou, justificar que a linguagem é o horizonte da ontologia hermenêutica³⁸.

Gadamer, então, após analisar todo processo hermenêutico como uma teoria da experiência real que se torna compreender na linguagem, não se fixa apenas nesse ponto, mas procura demonstrar, ainda, como todos os caracteres desse processo - principalmente o dado da finitude³⁹ - são fatos de linguagem, fenômeno que possui a vantagem, adequada à nossa finitude, de ser infinito como o espírito, mas, finito como todo acontecer".

É, então, nesse sentido que Gadamer analisa - fenomenologicamente - a ontologia hermenêutica, tendo a linguagem como horizonte. Linguagem que constitui a **absoluta mediação** entre consciência subjetiva e espírito objetivo, no sentido de que tal absolutidade não contradiz, mas está indivisivelmente ligada à finitude e historicidade da própria experiência humana⁴⁰.

É na linguagem que o "mundo" se revela. A linguagem é portadora do "mundo" que nela se des-oculta. A experiência lingüística do "mundo" é, no sentido exposto, absoluta, porque ultrapassa a relatividade de toda maneira de ser, pois abarca todo in se, quaisquer que sejam as relações em que esse se mostre. A linguisticidade da nossa experiência de mundo precede tudo o mais que é reconhecido ou enunciado como ente. Nela é que reconhecemos o ente; nela, o enunciamos. É tal experiência a luz sob a qual tudo conhecemos e compreendemos.

Isso quer dizer que o "mundo" não se torna objeto da linguagem - no sentido pretendido pelas ciências naturais. O "mundo" é linguagem, pois tudo que se diz "objeto" de conhecimento e de discurso está sempre compreendido no horizonte da linguagem que coincide com o mundo.⁴¹ É preciso ter-se sempre em mente que, no processo dialógico hermenêutico, "sujeito" e "objeto" não se opõem nem se reduzem ao Ser ou à subjetividade absolutizada, mas se encontram, assimilam-se num horizonte comum: a linguagem.

Nessa perspectiva, pode-se entender claramente que a linguisticidade da experiência humana do mundo não implica na objetivação do mundo no sentido requerido pelas ciências naturais. O que existe é um "mundo-linguagem".

Assim, é claramente reconhecida a diferença entre a "objetividade" conseguida no diálogo, na linguagem, e a "objetividade" pretendida pelas ciências naturais. O domínio da experiência lingüística é diverso daquele da elaboração científica, já que no primeiro o dar-se do mundo se faz de maneira muito mais rica e multiforme, não delimitada por normas e regras metódicas; coloca o homem mais próximo de uma experiência vital, mesmo que com todos os seus "pré-juízos".

No domínio científico, porém, em que se procuram eliminar todos os supostos elementos "subjetivistas" do conhecimento humano, o mundo se faz objeto do conhecer e é submetido a uma forma construtivista de saber onde o homem - numa postura muito mais conceitual que realista e vivenciada - faz as coisas calculáveis, mensuráveis (hipóteses, experimentos, leis) e disponíveis para os mais variados fins⁴².

Mas - é importante notar - mesmo assim não se pode nunca esquecer que o mundo das "ciências" está sempre limitado, circunscrito e, até, condicionado pelo "mundo" multiforme e muito mais abrangente da linguagem, no qual acontece a totalidade de sentido que não deve ser entendida, jamais, como o sentido total. Todas as hipóteses experimentos, juízos e leis da ciência se encontram - sempre - envolvidos pelo "todo" das experiências vitais que se traduzem na linguagem.

As próprias "teorias científicas" se encontram sempre num constante "vir-a-ser" - diversamente da teoria grega⁴³ - exatamente porque encontram sua raiz no confronto com a experiência do mundo que, por sua vez, radicalmente acontece na linguagem. Aliás, a capacidade do homem para fazer ciência nasce, originariamente, da sua "positiva relação com a "objetividade" da linguagem⁴⁴ que traz sempre, consigo, o "mundo".

E Gadamer faz notar que é preciso estar, sempre, muito atento ao fato fundamental - na relação entre linguagem e

conhecimento científico - de que o homem, como ente **significante**, se exprime sempre na "palavra", na linguagem. E é exatamente aqui - e não no ideal metódico da construção racional do saber que domina as modernas "ciências matemáticas" da natureza - que o compreender, o interpretar, que se verifica nas "ciências do espírito", pode ser e é de fato reconhecido.

Ao fazer-se tal afirmação não se pode concluir que o processo hermenêutico acontece apenas nas ciências do espírito, mas que, a partir do afirmado, se deve repensar a radicalidade desse mesmo processo - que é o modo-de-ser-da-existência - envolvendo todo tipo de "saber", mesmo o das "ciências naturais".

Disso tudo conclui-se que o modo de atuar-se da consciência da determinação histórica caracteriza-se como um fato da linguagem, exatamente porque na linguagem acontece toda a "humana" experiência do mundo. E como na experiência lingüística do "mundo" o "mundo" não se torna jamais seu **objeto**, assim também a determinação histórica não será jamais **objeto** da consciência hermenêutica⁴⁵.

Se assim não fosse, toda ontologia hermenêutica estaria destruída e nem poderia ser pensada, pois não será nem a subjetividade absolutizada o critério da verdade, da história ou da linguagem, nem tão pouco a pura consciência histórica o critério de determinação do objeto do processo hermenêutico. Este será, pois, em si mesmo e no seu objeto, determinado pela linguagem.

Diante, pois, da temática da "objetividade" pretendida pelas ciências naturais e conseguida "metodicamente" e a "objetividade" da linguagem que se consegue extra-metodicamente, vem ressaltado o fato de que, "antes de qualquer individualização de relações bem definidas entre "eu" e "mundo" (sujeito-objeto), está a unidade de base que é o mundo-linguagem"; a linguagem como horizonte do "mundo"⁴⁶. O "mundo" é linguagem.

É importante, ainda, notar que aquela "objetividade" preconizada pelas ciências e sobre a qual a própria ciência se funda também faz parte daquela finitude da linguagem adequada à nossa finitude, isto é, de ser infinita como o espírito, mas finita como todo acontecer.

As coisas, então, podem ser “consideradas” absolutamente in se (“objetividade”); elas independem, na sua existência, do nosso querer e da nossa imaginação. Entretanto, quando as coisas são conhecidas no seu “ser in se” - segundo as ciências - assumem um caráter de determinação disponível do nosso saber e do nosso querer⁴⁷. Nessa perspectiva, o mundo se torna objeto do conhecimento, pois o apresentar-se das coisas in se não quer significar a não ser a posição especial ou particular na qual o homem decide colocar essas mesmas coisas, ou decide colocar-se diante delas. Isso só se torna possível através da mediação da linguagem, já que qualquer mediação entre consciência e mundo, sujeito e objeto, só é possível através da linguagem. Mais: qualquer enunciado resultante dessa mediação pressupõe sempre a linguagem como elemento regente, determinante, tanto daquilo que se compreende, como do próprio compreender.

A partir tanto do diálogo cotidiano ou extra-metódico como no discurso (sempre dialógico também) científico pode-se afirmar que a linguagem é um “fenômeno humano originário”⁴⁸.

Outro ponto importante que precisa ser destacado é que a linguagem atinge a perfeição da sua forma (incremento do ser) precisamente no diálogo, ou seja, no exercício do “entender-se” - entre pessoas - como fato vital em que o mundo se manifesta⁴⁹. E na própria situação dialógica, o homem jamais pode pensar em distanciar-se do mundo da linguagem para “considerá-la” como um puro in se. A sua atitude “analítica” desse mundo seria sempre feita na linguagem, porquanto não existe um ponto de vista, externo à experiência lingüística do mundo, do qual essa mesma experiência possa ser considerada “objetivamente”. Uma possível experiência “pré-lingüística”, a-histórica, é um absurdo e um contra-senso. Qualquer experiência de “mundo” é linguagem⁵⁰.

A análise, pois, da relação dialética entre mundo e linguagem, ou seja, do fenômeno hermenêutico, se funda exatamente no fato seguinte: assim como as coisas se exprimem por palavras - mediante a qualificação e atribuição de sentido exercidas pelo homem - também o dado histórico que, nesse processo, nos vem transmitido é por sua vez expresso enquanto - numa perspectiva

dialógica - o compreendemos e interpretamos⁵¹. Compreender o mundo é sempre interpretá-lo, não porque se queira ou se escolha, mas porque é o "deve ser" próprio exclusivamente do conhecimento humano.

Analisemos agora a estrutura especulativa própria da linguagem como "meio" de se dizer o mundo. Se é dialética a relação entre "sujeito" e "objeto", entre o "eu" e o "mundo", que terminam, na linguisticidade, não como oposições, mas assimilados dialogicamente, isso acontece - exatamente - porque a estrutura radical da linguagem é de natureza especulativa: ela é uma e múltipla, ao mesmo tempo.

O fenômeno hermenêutico que, radicalmente, coloca a linguagem como horizonte de compreensão do "mundo", tem, como pressuposto primeiro, a finitude de nossa experiência histórica que revela não só a estrutura temporal do SER, como também a correspondente estrutura da nossa experiência de "mundo" à qual o próprio SER se revela e se esconde⁵².

Entretanto, se essa experiência humana, vital, é finita enquanto alcance e compreensão do SER ou do mundo, é nela, expressa em linguagem, porém, que se encontra a solução do "enigma dialético" da multiplicidade na unidade: "a palavra da linguagem é uma e múltipla", diz Gadamer⁵³. Cada palavra faz ressoar a **totalidade** da língua a que pertence e faz aparecer, também, a totalidade da "visão de mundo" que é a base dessa mesma língua. Cada palavra - no instante do seu acontecer - torna presente, consigo, o não-dito ao qual ela se refere, tanto como resposta assim como exigência⁵⁴, sempre abertas a possibilidades "infinitas".

De novo, volta-se à clássica citação gadameriana: "o fenômeno da linguagem possui a vantagem - adequada à nossa finitude - de ser infinita como o espírito, mas finita como todo acontecer".⁵⁵

A própria linguagem que revela a finitude da nossa experiência, do "nosso mundo" como um "mundo" limitado, histórico, conserva, entretanto, sua estrutura dialógica que nos conduz - sempre - a uma totalidade maior que, tematizada ou não, nos impulsiona a novos conhecimentos. Nisso está a razão

fundamental da possibilidade de uma abertura em constante "vir-a-ser" do horizonte de compreensão. A palavra, jamais, é apenas dita; no ser dita, o que não se disse e o que se pode dizer estão sempre presentes.

E será na medida das novas "experiências do mundo" que a linguagem se desenvolverá, sem se esgotarem jamais as possibilidades infinitas de outras experiências, na finitude do acontecer da linguagem condicionada pela nossa própria história e pela própria história do SER. Todo "falar" humano é finito no sentido de que nele há sempre uma infinidade de sentido a ser desenvolvido e interpretado. Por isso também o fenômeno hermenêutico só pode ser compreendido, levando-se em consideração a finitude fundamental do SER, que é estruturalmente ligada à linguagem⁵⁶.

Pode-se compreender, então, que, a partir da linguagem assim entendida, evidencia-se a sua especulatividade. Não apenas no sentido hegeliano em que é entendida como "uma pré-formação instrutiva de relações lógicas de reflexão", mas além disso: a linguagem é um atuar-se de sentido, como acontecer - ao mesmo tempo - do discurso e da compreensão, dialéticamente⁵⁷. Em outras palavras: a natureza da linguagem é especulativa na medida em que as possibilidades finitas da palavra estão sempre abertas aos infinitos sentidos já manifestos ou não.

Todo falar humano é finito no sentido em que nele há, sempre, uma infinidade de sentidos a serem revelados e interpretados simultaneamente.

Falar, não em assertivas, mas segundo o que se tem em mente, é assumir a postura especulativa, enquanto as palavras não espelhem simplesmente o ente, mas expressem sua relação com a totalidade do SER e da compreensão. Isto quer significar a impossibilidade total, na situação dialógica, da pura e fiel repetição de sentido: conhecer será interpretar com infinitas possibilidades. Isso será garantido pela especulatividade própria da linguagem⁵⁸.

A dialética de pergunta e resposta, em que originariamente se dá o acontecer da linguagem - principalmente falada ou escri-

ta - precede sempre a dialética da interpretação. É esta, entretanto, que determina o caráter de "evento" de toda compreensão. Desta forma, pois, se pode compreender o caráter universal do processo hermenêutico que vai significar, sempre, o ser compreendido na linguagem - que no seu modo de ser especulativo - revela o seu significado universal-ontológico. A hermenêutica é, nesse sentido, 'um aspecto universal da filosofia', e não só a base metodológica das ciências do espírito⁵⁹. Pode-se então dizer: conhecer é compreender; compreender é interpretar, na linguagem, "universalmente", como modo-de-ser da existência.

Indo além, no pensamento gadameriano⁶⁰ reivindicam-se, para a universalidade do processo hermenêutico, três níveis bem distintos.

Primeiro, a hermenêutica é universal, não só porque possui a mesma amplitude da ciência, mas porque a engloba em si mesma, enquanto a experiência do mundo - objeto da hermenêutica - precede e contém todo saber e "poder" científico.

Mas não é só. A hermenêutica também é universal, enquanto descobre uma experiência de verdade extra-metódica em experiências "regionais", de tendência universalizante, tais como a experiência estética, a histórica e a lingüística. A hermenêutica parte - e nem poderia deixar de ser - da análise daquelas experiências "regionais" que trazem à luz a dimensão universal, própria do processo hermenêutico enquanto experiência de verdade. Dessa forma se precisa, exatamente, a tarefa hermenêutica que não é a de evitar a incompreensão (Schleiermacher), nem a de um simples hábito metódico, mas a de reconhecer o acontecer do "acordo" que precede qualquer incompreensão.

Enfim, a hermenêutica é universal enquanto - articulando-se na dialética do "diálogo" que é o próprio homem, diálogo que se torna possível pelo "acordo sobre a coisa" - desemboca na lingüisticidade da experiência do "mundo", na qual está articulada a relação que salva ao mesmo tempo a finitude da experiência e a sua abertura infinita.

Com o exposto, pode-se dizer: a ontologia hermenêutica nos oferece a verdade, conhecida, compreendida, interpretada.

Não porque seja instrumento metódico, mas porque se coloca como um constante perguntar e pesquisar - coincidente com a própria ex-sistência do homem - que, sempre, tem garantido o encontro com a VERDADE.

CONCLUSÃO E PERSPECTIVAS

Retomando o início da introdução deste trabalho, é preciso reafirmar que, sem dúvida, a tomada de consciência histórica é uma das mais importantes revoluções sofridas pelo homem moderno.

Ainda que o "progresso" trazido pelas ciências naturais, tenha sido revolucionário para a atualidade ele não possui em si a força, o peso, o valor e a dinamicidade da consciência que o homem tem da sua finitude e da sua total, quase infinita, capacidade de compreender que **está na história**, e que - sobretudo - faz história, preparado sempre para captar a possibilidade, a relatividade de todo saber e de toda realização.

Conforme já se disse, nenhuma geração anterior sofreu o fardo - ou o privilégio - de possuir a consciência histórica de maneira tão aguda quanto o homem moderno. Este pode, hoje, questionar as aporias que qualquer "saber" lhe pretenda impor e estar preparado para conviver com as tantas divergências que lhe são impostas pelo fato mesmo de ser histórico.

Mais: na medida em que a consciência histórica se aprofunda - fazendo-se descobrir uma postura hermenêutica do saber, que se torna compreensão histórica da verdade - é lícito colocar-se o problema acerca de uma "filosofia perene" ou do conhecer metódico "cientificamente" absolutizado. Onde se encontra a verdade? Só existe uma "fórmula" para se chegar até ela? Ou há caminho para todo caminhante?

A atitude crítica talvez seja a grande norma que deva direcionar toda pesquisa para onde quer que o homem caminhe. Não se trata de criar oposições, mas buscar - numa atividade dialógica - o revelar-se do SER e da verdade.

Tudo isto, em última análise, é a vida do homem que conhece - único, aliás - e que se reconhece "lançado" no tempo, no seu tempo, na história. É o que se tentou aprofundar um pouco, até aqui, neste ensaio: como superar a "oposição" entre história e saber. Daí perguntar-se sobre uma experiência vital: "que sentido é preciso atribuir-se ao fato que uma única e mesma mensagem - transmitida hoje, ou, principalmente, pela tradição - será sempre acolhida *ex novo*, de modo diferente, em relação à situação histórica concreta de quem a acolhe?"

Poder-se-ia responder, rapidamente, que o problema do compreender, no plano lógico, se apresenta como o de um caso especial de aplicação de qualquer coisa de geral - a idêntica mensagem - a uma situação concreta e particular¹. Tal resposta seria pouco demais para a profundidade do problema que caracterizamos como o modo de ser do homem, da *ex-sistência*. Por isso mesmo tudo o que se disse, até aqui, foi apenas um repensar desprezioso sobre toda uma tradição filosófica que precisa ser compreendida, enriquecida, alargada pelo filosofar que, segundo Aristóteles "é um saber inacabado". Por isso diz Gadamer² que o filósofo tem por missão a de "tentar encontrar o terreno comum, sobre o qual nós todos - crianças de nosso tempo - nos encontramos".

Assim sendo, muito ainda se tem que fazer. A conclusão, aqui proposta, não pretende outra coisa senão ressaltar alguns pontos mais importantes da ontologia hermenêutica de Gadamer e considerar algumas perspectivas em que seu pensamento pode ser fecundamente desenvolvido.

Toda situação dialógica conduz-nos - na linguagem - ao saber como compreensão e interpretação, na perspectiva da própria consciência histórica, tornando impossível a pura e simples repetição de sentido entre o "eu" e "tu", entre "sujeito" e "objeto".

Esse ponto fundamental, dialético, da ontologia hermenêutica, como já se disse, é a superação do problema kantiano do saber, ou seja, da tentativa de conciliação entre realidade e racionalidade. Conforme já vimos, os embaraços do metodologismo neokantiano para tentar a solução desse problema foram rompidos, definitivamente, com a postura fenomenológica

de Husserl que fez do retorno à dimensão da vida um tema de pesquisa absolutamente universal, superando, assim, o ponto de vista que se limitava à problemática puramente metodológica das ciências do espírito. E a análise husserliana do "mundo da vida" e sobre a constituição anônima de qualquer sentido e de qualquer significado que constitui o terreno e a tessitura de toda experiência vital, questionou de forma definitiva o conceito de objetividade, proposto pelas ciências "exatas".

A fenomenologia de Husserl colocou em questão também a famosa oposição entre espírito e natureza, fazendo da intencionalidade da vida - como fenômeno universal - o horizonte em que devam ser compreendidas as ciências do espírito e as ciências naturais. Na estrada de Husserl, Heidegger continuou o seu próprio caminho, radicalizando, ainda mais, as proposições husserlianas: o compreender é a forma original do realizar-se do homem, enquanto ser-no-mundo. E, antes de qualquer diferenciação do compreender - em teórico e prático - o compreender será sempre o modo de ser do Dasein e o que o constitui em "saber-ser" e em "possibilidade". Assim, para Heidegger, o compreender possui dimensão ontológica. Toda compreensão, radicalmente, é "pró-jeto" e transcendência.

Dessa forma, estava já superada toda posição hermenêutica tradicional e se inaugura, então, um novo tempo para a filosofia da linguagem como história e como posseção do mundo e se abre uma nova visão do problema da verdade, não mais isolada da finitude, isto é, da historicidade.

Gadamer vem sublinhar, então, que o discurso sobre a verdade, assim entendida, não deve se restringir ao campo da verdade "objetiva" própria dos procedimentos "científicos". Foi, aliás, esse pressuposto que sufocou, longamente, as interpretações da hermenêutica e do saber histórico.

Nesse caminho é que se encontram e se distinguem Heidegger e Gadamer: ainda que dividindo as linhas fundamentais na posição do problema da verdade e da compreensão, ou seja, do problema hermenêutico, o primeiro considera a hermenêutica sublinhando seu aspecto ontológico, enquanto o segundo se

preocupa mais em demonstrar como uma adequada compreensão do processo hermenêutico pode evidenciar todos os caracteres da historicidade do compreender.

Toda a obra de Gadamer, a que tivemos acesso por questão da língua, e particularmente **Método e Verdade**, é um esforço para demonstrar que a solução dialética, proposta por Hegel, diante da oposição entre espírito subjetivo e espírito objetivo não está na redução à pura e transcendental subjetividade, no saber absoluto, mas na compreensão dimensionada pela história e, enquanto se faz hermenêutica, na linguagem. Supera, ainda, as aporias do historicismo, na colocação do problema da universalidade do fenômeno hermenêutico.

E a partir da análise da obra de arte - que traz em si a verdade do seu mundo - e a partir também de todas as experiências dialógicas em que o homem, naturalmente, se encontra, Gadamer quer chegar ao que chamaríamos de "categorias" de compreensão da verdade. Entramos, assim, no domínio da hermenêutica - não mais como um método interpretativo ou pura questão metodológica - mas como o modo de ser de toda compreensão.

Não se esquivava o Autor de considerar a velha questão do relativismo ou subjetivismo nominalista do saber. É a historicidade que confere ao homem uma compreensão não puramente subjetivista³, mas como consciência histórica, fruto dos "efeitos" históricos (história dos efeitos) pelos quais a continuidade histórica (comunidade dialógica) faz chegar até nós - no presente - o passado, através de sucessivas interpretações desse mesmo passado.

Isso quer dizer que não é a pura subjetividade impessoal - intacta e intangível - a condição da melhor compreensão histórica. Mas o que está em evidência, no processo da compreensão, é a relação ao mesmo tempo circular e dialética entre quem compreende e o que é compreendido, entre o interrogante e o que é interrogado, e na reciprocidade insubstituível entre o "sentido total" (do todo), que vem antecipado no compreender e para compreender, e a determinação (ou mudança) desse mesmo sentido que é conseguida, pouco a pouco, através das "partes". A compreensão, pois, pela fusão dos horizontes e do círculo hermenêutico, se vai fazendo total

e totalizante. Total num sentido dinâmico e relativo, já que a totalidade de sentido que se deve compreender na história e na tradição não se entende jamais como sentido total da história.

Esta totalidade de sentido da história não deverá ser entendida, ainda, como algo "hipostasiado" ou absolutizado, pois é uma realidade dinâmica que se manifesta somente através da contínua fusão dos horizontes na qual consistem a interpretação e a tradição e cuja função não é apenas psicológica, mas possui um valor de verdade.

Assim, se caminha da hermenêutica para a ontologia, no "fio condutor" da linguagem que determina o que se compreende e o próprio ato de compreender.

Como se viu, mais detalhado, a linguagem na sua estrutura especulativa se faz horizonte do mundo, numa dimensão hermenêutica universal.

Toda problemática da linguagem e da universalidade da hermenêutica é que, comumente, são colocadas em questão como uma forma crítica que possibilitaria mascarar - como pretende Habermas - por trás da comunicação distorcida, o exercício do poder e da violência. Ressaltam-se os perigos da manipulação que se pode fazer da linguagem no domínio das ideologias. Isso determinaria não só os limites da ação hermenêutica que poderia ser posta a serviço de interesses - sejam eles quais forem - como poderia fazer da dimensão lingüística um "instrumento" subordinado a qualquer fim.

Outros autores propõem, ao invés de uma hermenêutica universal, uma sua limitação à verdade fundada cientificamente - como o próprio Habermas e E. Betti. Outros, ainda, atribuem à universalidade hermenêutica apenas o domínio das verdades sobrenaturais, metafísicas ou reveladas (Becker, J. Moller e W. Pannenberg)⁴.

A todos os seus críticos, aos aqui citados como a outros que julgam ambígua a sua posição filosófica Gadamer procura responder, reafirmando - mesmo deixando algumas perguntas sem satisfatórias respostas - a originária radicalidade da experiência

lingüística como horizonte histórico de compreensão do "mundo". O dado da historicidade da verdade - que não pode ser negado simplesmente - é a sólida base em que se firma para construir e explicar sua ontologia.

Comprometido com a fenomenologia, Gadamer recolhe as colocações heideggerianas, leva-as adiante e as faz frutíferas para o problema da compreensão histórica. Nesse colocar-se em sua perspectiva, livra-se das impositões românticas e historicistas. Por aí se pode ver, no entanto, que Gadamer quer reafirmar uma hermenêutica universal fenomenológica⁵ onde pretende mostrar o que "realmente acontece" na compreensão histórica, sem se interessar pela hermenêutica normativa que apontasse regras e normas para "o que há de acontecer" na interpretação.

Na verdade, Gadamer faz questão de mostrar que o seu intento, o seu esforço se dirige sempre no sentido de aclarar e resolver o problema fundamental de toda sua reflexão filosófica, que outro não é senão o seu ponto de partida: a crítica da solução hegeliana dada ao problema da fundamental relação entre realidade e racionalidade.

E chega às conclusões que já foram, aqui, sumariamente expostas e que merecem um maior e mais profundo tratamento.

Em jogo estarão sempre os problemas do homem e do homem concreto, do homem histórico, que é quem na verdade pode conhecer e de fato conhece, em si mesmo, no tempo, o ser e a si próprio. As perguntas sempre foram postas. As dúvidas sempre virão, porque a linguagem que revela o "mundo" não o revela na sua totalidade absoluta. O homem é "pró-jeto" e possibilidade futuros. E se deixar de sê-los não ex-sistirá e, muito menos, acontecerá o seu filosofar. Jamais a totalidade de sentido que, na linguagem, o homem diz será dita de uma vez por todas.

Sem dúvida, é por essa razão que a filosofia - hoje - é muito mais pelas perguntas e indagações que pelas respostas prontas e sistemas definitivos. O caminho se faz mais importante que a chegada, considerada como a resolução acabada dos problemas do homem e do mundo. Busca-se sempre e mais,

exatamente para se pôr em evidência a finitude do saber humano que, por ser finito, é ao mesmo tempo infinita possibilidade de futuro. E neste sentido, a ontologia hermenêutica é, sem dúvida, uma das propostas mais concretas da filosofia contemporânea, exatamente enquanto coloca o homem não apenas numa atitude de contemplação do ser ou atrelado a interesses imediatos. Ela abre sempre os horizontes do homem, de cada homem, responsabilizando a cada um e a todos na procura, no des-velamento do ser e da VERDADE que se dão a conhecer, e que, por isso, podem ser conhecidos. Trata-se de um saber inacabado, mas a cada passo oferecendo ao homem, na linguagem, a possibilidade da totalidade de sentido que não se esgota jamais. É nessa perspectiva dialética entre sentido total e todo sentido que o homem se encontra no seu modo-de-ser que se faz uma ontologia hermenêutica. Assim também é que se aguça a visão crítico-analítica que o homem tem de si mesmo e das "coisas", dimensionado pelo sentido universal: tradição-hermenêutica.

E como conseqüência de tudo isso, por que não reconhecer que a hermenêutica universal é mais interrogante, mais abrangente com relação à ex-sistência e é, também, uma postura de esperança. Enquanto revela a extra-metodicidade em que a verdade pode ser conseguida, questiona - fortemente - a posição cientificista da "objetividade", descobrindo - como pró-jeto e possibilidade - novos caminhos para a reflexão filosófica.

Conforme afirma Vattimo, tanto na linha heideggeriana como numa retomada do pensamento hegeliano é que a ontologia de Gadamer se qualifica como uma prospectiva original e "susceptível de fecundo desenvolvimento"⁶.

Muitos outros pontos poderiam ser abordados no corpo deste trabalho, como nesta conclusão. Entretanto, por decisão nossa, nos ativemos ao tema central da obra de Gadamer, **Método e Verdade**: a linguagem como meio para se caminhar da hermenêutica à ontologia.

Talvez não tenhamos conseguido ir, em nada, além do proposto pelo Autor. Mas, como não se dá "a repetição fiel do sentido", talvez o que pudemos ter feito tenha sido um ocultamento

do seu fecundo pensamento. O importante, porém, foi o diálogo. Ele se deu a conhecer na sua linhagem, e o processo hermenêutico entre o "eu" e "tu" sem dúvida aconteceu. Fica, agora, aberta nova condição de diálogo entre nós e aqueles que por acaso nos lerem. Isso realmente é que possibilita maiores interrogações e possíveis respostas. O encontro - no tempo - de "sujeitos" que se dispõem a viver seu modo-de-ser é o que pode provocar o incremento do próprio ser.

Somente a partir daí se está livre do horizontalismo historicista e, numa nova forma de pensar o SER, se retorna - sem romantismo - à verticalidade ontológica. Descobre-se sempre mais, assim, não só em que medida é intrinsecamente histórica a compreensão que o homem tem de si mesmo e do "mundo", mas também em que medida, no próprio compreender, o homem transforma contínua e inevitavelmente a própria compreensão da história.

Nessa dialética-circular-hermenêutica, em que sempre se encontra envolvido, o homem procura aproximar-se do verdadeiro, não perdido em abstrações iluminísticas, mas explorando à luz de fecundas "pré-compreensões" que o guiam no verdadeiro e vivido diálogo consigo, com os outros e com o mundo. (A.A.V.V.. *Ermeneutica e crítica dell'ideologia*. Brescia, Oueriniana, 1979, p. 314).

E tal diálogo, a nível existencial, torna-se - na linguagem - um saber que é compreensão. Tal "evento" modifica profundamente interrogante e interrogado, enriquecendo-os na compreensão do "mundo", que não é mais abordado como "objeto-disponível", como nas ciências, mas como "processo humano" a ser interpretado.

O "mundo", pois, se faz história⁷ e a história caminha como processo hermenêutico onde a verdade se manifesta: onde o ser se re-vela e se oculta dimensionado à própria finitude estrutural do homem revelada na linguagem. Voltamos a dizer: isso não conduz o homem ao "nada" ou à "angústia" de ex-sistir, mas o faz consciente de que, no processo hermenêutico, no seu modo-de-ser, a linguagem é finita como todo acontecer, mas infinita como o espírito.

Nessa linha, a hermenêutica universal pode oferecer subsídios valiosos a todas as ciências para repensarem certas aporias, tantas vezes impostas como regra única e definitiva de

saber. Abrem-se novas perspectivas de reflexão no campo principalmente das ciências da educação, das ciências sociais e políticas, sem falar das ciências naturais em geral, da teologia e, principalmente, da antropologia metafísica e da filosofia da história⁸.

Num horizonte hermenêutico, todas as conquistas "científicas", sejam elas no campo das ciências "exatas", sejam no domínio das ciências do espírito, devem ser repensadas e aprofundadas tendo sempre presente a radical e dialética forma-de-ser do próprio homem que é pró-jeto e poder-ser-mais, sempre mais.

E aqui, sem dúvida, se encontra uma saída para o homem na história, não através dum "pan-logismo" hegeliano, nem no reducionismo materialista, mas reconhecendo-se sua condição de ex-sistência e de homo viátor, a caminho do Único Transcendente, Infinito e Absoluto.

NOTAS À INTRODUÇÃO E À PRIMEIRA PARTE

(1) Gadamer, H. G., *Il problema della coscienza storica*, Napoli, Guida Ed., 1974, 2ª ed. Tradução do original francês de G. Bartolomei e introdução de V. Verra, p. 27. (Ao citarmos esta obra daqui em diante apenas colocaremos: Gadamer, H. G., C. S.)

(*) (Ao citarmos esta obra daqui em diante apenas colocaremos: Gadamer, H. G., C. S.)

(2) Gadamer, H. G., *Verità e Metodo*, Milano, Fratelli Fabbri Ed., 1972, 1ª ed. Tradução do original alemão e introdução feitas por Gianni Vattimo. (**)

(**) (Quando fizermos as citações seguintes desta obra, colocaremos somente: Gadamer, H. G., V. M.)

(3) *Idem*, p. 15.

(4) *Idem*, p. 14.

(5) *Idem*, p. 7. Apesar de Gadamer não aceitar a divisão na problemática kantiana, entre *quaestio juris* e *quaestio facti*, servimo-nos, aqui, apenas da nomenclatura *quid juris* para lembrar a mesma questão, que geralmente vem assim colocada.

(6) *Idem*, pp. 216, 217 e 233. O conceito schleiermacheriano de individualidade que correspondia bem às exigências da teologia, da estética e da filosofia, não era só uma instância crítica contra as construções apriorísticas da filosofia da história, mas oferecia também às ciências históricas uma orientação metódica que lhes indicava, por analogia com as ciências naturais, o caminho da pesquisa, ou seja, as orientações fundadas sobre a base de uma experiência mais acurada. A compreensão do curso complexo da história universal pode-se conseguir somente através da mesma tradição histórica.

- (7) Gadamer, H. G., *Kleine Schriften*. Tübingen, Mohr, vol. I, p. 37.
- (8) *Idem*, p. 139. Gadamer, aqui, mostra sinteticamente as tentativas de solução - de natureza subjetiva - ao problema crítico-hegeliano (Marx, Nietzsche, Freud).
- (9) Gadamer, H. G., V. M., introdução de G. Vattimo, p. III, de onde recolhemos a tradução de um texto clássico de Gadamer ao qual nos reportamos inúmeras vezes. Texto tirado de *Kleine Schriften*, Tübingen, 1967, vol. I, p. 148: "Il concetto di spirito che Hegel ha preso dalla tradizione cristiana dello spiritualismo e destato a nuova vita sta ancora sempre alla base di ogni critica dello spirito soggettivo che l'esperienza dell'epoca posthegeliana ci ha posto come compito. Questo concetto di spirito che trascende la soggettività dell'lo trova il suo vero corrispondente nel fenomeno del linguaggio quale oggi è venuto a trovarsi sempre più al centro della filosofia contemporanea, e questo perchè, rispetto a quel concetto di spirito che Hegel ha attinto dalla tradizione cristiana, il fenomeno del linguaggio possiede il vantaggio, adeguato alla nostra finitezza, di essere infinito come lo spirito e tuttavia finito come ogni accadere".
- (10) *Idem*, p. 238.
- (11) Gadamer, H. G., C. S., p. 14. Os grifos são nossos.
- (12) Gadamer, H. G., V. M., p. 260 e ss.
- (13) *Idem*, p. 287.
- (14) *Husserliana*, Vol. VI, B 34, p. 265 e ss., citado por Gadamer, H. G., V. M., p. 294.
- (15) Gadamer, H. G., V. M., p. 294.
- (16) *Husserliana*, vol. VI, B 34, p. 265 e ss., citado por Gadamer, H. G., V. M., p. 294 .
- (17) Gadamer, H. G., V. M., p. 297.
- (18) Gadamer, H. G. C. S., p. 15.
- (19) Um retorno à concepção realista hegeliana de vida como "assimilação" de sujeito e objeto.
- (20) Tal estrutura do "vidente", como demonstrara Hegel e, depois, Yorck, possui um paralelo com o modo-de-ser da autoconsciência. Cfr. Gadamer, H. G., V. M., pp. 298-299 e também a nota anterior.
- (21) Gadamer, H. G., V. M., p. 300.
- (22) *Ibidem*.
- (23) Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, -960, 9ª ed., p. 153.
- (24) Gadamer, H. G., V. M., p. 306.
- (25) Sobre o assunto, cfr. Vattimo, G., *Introduzione a Heidegger*, Roma-Bari, Ed. Laterza, 1980. Um ótimo trabalho sobre o pensamento heideggeriano com uma atual e abundante bibliografia.
- (26) Lowith, K., *Significato e fine della storia*, Milano, Ed. Comunità, 1979, 4ª ed., p. 73 e ss.
- (27) Gadamer, H. G., V. M., na introdução, p. XXVII.

NOTAS À SEGUNDA PARTE

- (1) Gadamer, H. G., V. M., p. 446.
- (2) *Idem*, pp. 446 e 447. O grifo é nosso.

- (3) *Idem*, p. 447,
 (4) *Ibidem*.
 (5) "Alla base della verità come conformità sta una verità più originaria, che è l'evento nel quale si istituiscono le strutture di base entro cui "soggetto" e "oggetto" diventano accessibili l'uno per l'altro. La verità primaria, allora, non è più quella che dice come stanno le cose, ma l'evento in cui si annunciano queste strutture base, che rendono possibile ogni verità (secondaria) come conformità della proposizione alla cosa. (*Idem*, introdução, p. XIII).
 (6) *Cfr.* a introdução do nosso trabalho, pp. 13-14 e a nota 29 à segunda parte.
 (7) Gadamer, H. G., V. M., p. 11, e especialmente pp. 358-363.
 (8) Documentos escritos, ditos, obras de arte.
 (9) Gadamer, H. G., V. M., p. 542. Sobre o significado de "mundo", que vamos usar com freqüência, podem-se consultar, entre outros: Coreth, E., **Cuestiones Fundamentales de Hermenêutica**, Barcelona. Ed. Herder, 1972, *pássim*. e Grabner-Haider, A., **Semiotica y Teología**, Estella, Ed. Verbo Divino, 1976, *pássim*.
 (10) *Cfr.* nota 16 à primeira parte.
 (11) Linguagem aqui é entendida como qualquer forma de comunicação do mundo.
 (12) Gadamer, H. G., **Ermeneutica e Metodica Universale**, Torino, Marietti, 1973, p. 255 e ss.
 (13) Gadamer, H. G., C. S., p. 17.
 (14) Gadamer, H. G., V. M., p. 446.
 (15) *Idem*, p. 447
 (16) *Ibidem*.
 (17) *Ibidem*.
 (18) *Idem*, pp. 300, 301, 311, 360. *Cfr.* também Coreth, E., *op. cit.*, p. 40. Sobre o problema da "distância temporal" entre o passado e presente na linguagem veja, por exemplo: Trebelle, J., **El problema ermenteutico de la distancia temporal**. Dilthey, Heidegger, Gadamer, in "Augustinianum", 1973, pp. 93-129. Gadamer demonstra uma ligação com toda a teoria da "efetividade" de Heidegger. Enquanto para este a perspectiva é, em primeiro lugar, ontológica, Gadamer desenvolve toda sua ontologia hermenêutica sob a óptica da historicidade.
 (19) Gadamer, H. G., C. S., introdução, p. 14.
 (20) Sobre o assunto, *cfr.* as obras de Gadamer, especialmente as aqui citadas e Vattimo, G., *op. cit.*, onde há uma riquíssima e atualizada bibliografia sobre o assunto em Heidegger e outros autores. Nós citaremos, agora, para uma ilustração mais rápida, as obras de: Coreth, E., *op. cit.*, p. 107 e ss., 215 e ss. e *passim*; Grabner-Haider, A., *op. cit.*, p. 105 e ss.; Martins, D., **Santo Tomás e Heidegger**, in "Revista portuguesa de filosofia", 1953, pp. 21-44; Pegoraro, O., **Notes sur la vérité chez S. Thomas et Martin Heidegger**, in "Revue Philosophique de Louvain", 1976, pp. 45-55; Vattimo, G., **Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica**, in volume miscelaneo "La filosofia della storia della filosofia. I suoi novi aspetti", Padova, 1974, pp. 205-248.
 (21) Trata-se da "transmutação em forma" ou "incremento do ser". - Quanto à evolução do conceito de linguagem na história do pensamento ocidental, *cfr.* Gadamer, H. G., V. M., pp. 465-502.

- (22) Cfr. nesta secção de notas, a de nº 9.
- (23) Lembramos, de novo, o caráter dialógico da linguagem.
- (24) Grabner-Haider, A., *op. cit.*, p. 113.
- (25) A.A.V.V., *Ermeneutica e crítica dell'ideologia*, Brescia. Ed. Queriniana. 1979, p. 289.
- (26) Sobre a palavra falada ou escrita, cfr. Gadamer, H. G., V. M., p. 451: "È vero che, rispetto al discorso parlato, lo scritto appare come un fenomeno secondario. I segni della scrittura si riferiscono al linguaggio parlato. Ma che il linguaggio si presti ad essere scritto non è un fatto secondario per la sua essenza. Questa disponibilità a divenire scrittura si fonda invece sul fatto che il parlare stesso partecipa della pura idealità del senso che attraverso di esso si comunica. Nello scritto, questo senso del discorso è presente in modo puro, in completa indipendenza da ogni aspetto emozionale dell'espressione e della comunicazione diretta. Un testo non vuol essere inteso come un'espressione di vita, ma solo in ciò che dice. Lo scritto è l'idealità astratta del linguaggio".
- (27) Gadamer lembra - referindo-se a Hegel, que afirma que só a vontade de fazer perdurar a recordação é que dá início a história - a possibilidade de se querer "perpetuar" sem se ter escrito nada. Ressalva, entretanto, o valor maior da escritura, sobretudo para a história.
- (28) Grabner-Haider, A., *op. cit.*, p. 113.
- (29) Cfr. nota, secção anterior, nº 6.
- (30) Isso seria o puro "subjetivismo". De fato, a linguagem não existe isolada. Formamos uma comunidade dialógica. Cfr. Grabner-Haider, A., *op. cit.*, p. 113.
- (31) Gadamer, H. G., V. M., p. 456.
- (32) *Idem*, p. 447.
- (33) *Idem*, p. 144.
- (34) *Idem*, introdução, p. XXIV.
- (35) Cfr. nosso trabalho, p. 2. Isso quer dizer: O ser - que possui o primado sobre a compreensão - se encontra onde o que acontece pode ser somente "compreendido".
- (36) Gadamer, H. G., V. M., p. 14.
- (37) *Idem*, p. 15. Os grifos são nossos.
- (38) *Idem*, C. S., p 53-54: "Per Heidegger, il comprendere, la comprensione, non è più - com'era per Dilthey - un ideale di conoscenza al quale doveva rassegnarsi lo spirito invecchiato, ma non è nemmeno più, semplicemente, il metodo ideale della filosofia - com'era in Husserl. Il comprendere è, invece, la forma originale del compimento dell'esser-ci umano, in quanto essere-al-mondo. E prima di ogni differenziazione del comprendere nelle due direzioni dell'interesse pragmatico e dell'interesse teoretico, il comprendere è quel modo di essere dell'esser-ci che costituisce quest'ultimo in "saper-essere" e in "possibilità".
- (39) "O fenômeno da linguagem, conforme já foi dito, possui a vantagem - adequada à nossa finitude - de ser infinita como o espírito, mas, finita como todo acontecer". Cfr. nota nº 9 à primeira parte.
- (40) Gadamer, H. G., V. M., introdução, p. XXIV; C. S., p. 57.
- (41) *Idem*, C. S., p. 56.

- (42) Fins que nem sempre são científicos!
- (43) Gadamer, H. G., V. M., p. 519 e ss.
- (44) *Ibidem*. Note-se: Quanto à relação entre o problema heideggeriano da "simples presença" e o problema moderno da "subjetividade", Gadamer insiste em dizer que "devemos estar atentos para não deixar que a objetividade da linguagem e a dignidade da coisa sejam ameaçadas pelo preconceito contra a ontologia da "simples presença" e, ao mesmo tempo, pelo conceito de objetividade, até certo ponto hiposasiado pela ciência moderna. Cfr. também: Gadamer, H. G., C. S., pp. 53-60.
- (45) Gadamer, H. G., V. M., p. 521.
- (46) *Idem*, p. 515 e pássim.
- (47) Seria importante um estudo mais profundo e comparativo entre a objetividade na linguagem (e nas ciências do espírito) e a objetividade nas ciências naturais. Sobre o assunto vale a pena recorrer a algumas obras de Popper, K. R., "La miseria del historicismo, Madrid, Alianza Ed., 1973; *Idem*, *Falsche Propheten, Hegel, Marx und die Folgen* Bern, 1958; *Idem*, *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge*, London, 1963; *Idem*, *Logik der Forschung*, Tübingen, 1966, 2ª ed.
- (48) W. von Humboldt, citado por Gadamer, H. G., V. M., p. 506.
- (49) Diferença entre "comunicação" animal e comunicação humana. Cfr. *Idem* pp. 510, 514
- (50) *Idem* p. 518.
- (51) Seria longo demais fazê-lo aqui, mas muito interessante um estudo sobre o tema da "mediação na imediatidade" na hermenêutica, em Hegel, Heidegger e no próprio pensamento de Gadamer. Cfr., por exemplo, Coreth, 7., *op. cit.*, p. 49 e ss e p. 227.
- (52) Coreth, E., *op. cit.*, pp. 193, 212.
- (53) Gadamer, H. G., V. M., p. 523.
- (54) *Ibidem*.
- (55) *Idem*, introdução, p. IV.
- (56) *Idem*, p. 524.
- (57) "O modo de ser especulativo da linguagem revela o seu universal significado ontológico". *Ibidem*, p. 542.
- (58) Gadamer demonstra-o, sobretudo, com revelação à palavra poética. Cfr. *Ibidem*, pp. 536-537.
- (59) *Idem*, p. 543.
- (60) A. A. V.V., *op. cit.*, p. 13.

NOTAS À CONCLUSÃO

- (1) Gadamer, H. G., C. S., p. 63.
- (2) Gadamer, H. G., *Ermeneutica e Metodica Universale*, Torino, Marietti, 1973, p. 9.
- (3) Heidegger, ao menos em *Ser e Tempo* parece ter proposto a subjetividade, neste contexto, como algo particular. Retoma nas últimas obras o conceito já reformulado como "pré-compreensão" coletiva.
- (4) A. A. V.V., *op. cit.* A obra toda recolhe trabalho de vários autores e suas críticas à hermenêutica universal. Gadamer, aí, apresenta respostas às críticas que são dirigidas à sua teoria.

(5) Coreth, E., *op. cit.*, p. 39.

(6) Gadamer, H. G., V. M., introdução, p. XXIV.

(7) Miccoli, P., *Introduzione alla filosofia della Storia*, Brescia, Paideia Ed., 1980, p. 37 e ss. Cfr. também Grabner-Haider, A., *op. cit.*, p. 116.

(8) Impossível enumerar aqui todos os temas e obras orientados na linha da ontologia hermenêutica de Gadamer.

A Bibliografia geral oferece algum subsídio nesse sentido.

BIBLIOGRAFIA

A.A. V.V., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*. Brescia, Queriniana, 2ª ed., 1979.

ALBERT, H., *Traktat über Kritische Vernunft*, Tübingen, 1968.

AMOROSO, L., *Il discorso come struttura esistenziale e la dimensione pragmatica della comunicazione*. Glosse al paragrafo 36 di Sein und Zeit, in "Annali della Sc. norm, Sup. di Pisa", 1976, pp. 1263-1275.

AYER, A. J., *Language, truth and logic*, London, 1967, 2ª ed.

BARTHES, R., *Mythologies*, Paris, 1957. - *Critique et vérité*, Paris, 1966.

BELLUSSI, G., Recensione di *Le problème de la conscience historique*, in "Filosofia", 1965, pp. 693-695.

BENNINCASA, C., *La struttura dell'ermeneutica* In H. G. Gadamer, in "La scuola cattolica, 1970, pp. 312-326.

BETTI, E., *Teoria Generale dell'interpretazione*, 2 vol., Milano, 1955.

_____ *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik Geisteswissenschaft*, Tübingen, 1967.

_____ *L'ermeneutica storica e la storicità dell'interpretazione*, in "Annali della Facoltà di giurisprudenza dell'Univ. di Bari", 1961.

BRAUN, J. *Language and society*, New York, 1955.

CAPELL, A., *Studies in sociolinguistics*, Haya, 1966.

CARNAP, R., *Introduction to semantics*, Cambridge/Mass, 1942.

CASSIRER, E., *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 vol., Berlim, 1923, 1925, 1928.

- CORETH, E., **Cuestiones Fundamentales de Hermenéutica**, Barcelona. Herder, 1972.
- _____ **Antropologia Filosofica**, Brescia, Morcelliana, 1972.
- CRUZ, H. M., **Filosofía y estética del lenguaje en M. Heidegger**, in "Revista de Filosofía" (Madrid), 1949, pp. 253-277.
- DE CAROLIS, M., **Il linguaggio originario in Heidegger**, Torino, 1978.
- DE GELLEY, A., **Staiger, Heidegger and the Task of Criticism**, in "Modern Language Quarterly", 1962, pp. 195-216.
- DILTHEY, W., **Introducción a las ciencias del espíritu**, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
- DOGNIN, P. D., **Introduzione a Karl Marx**, Roma, Città Nuova Ed., 1977.
- EVANS, D., **The logic of self-involvement**, London, 1963.
- FORNI, G. Recensione de **Il problema della coscienza storica**, in "Giornale critico della filosofia italiana, 1970, pp. 138-142.
- FRUCHON, P., **Comprehension et vérité dans les sciences de l'esprit**, in "Archives de philosophie, 1966, pp. 281-302.
- FUCHS, E., **Hermeneutik**, Bad Consstad, 1963, 3ª ed.
- _____ **Das hermeneutische Problem**, in **Zeit und Geschichte**, Tübingen Ed. E. Dinkler, 1964, pp. 357-366.
- GADAMER, H. G., **Verità e Metodo**, Milano, Fratelli Fabbri, 1972.
- _____ **Il problema della coscienza storica** Napoli Guida 1969.
- _____ **Ermeneutica e metodica universale**, Torino, Marietti, 1973.
- _____ **Studien zur Platonischen Philosophie**, Hamburg, Meiner, 1968.
- _____ **Volk und Geschichte im Denken Herders**, Frankfurt, Klostermann, 1942.
- _____ **Kleine Schriften**, 3 vol., Tübingen, Mohr, 1967-1971.

- _____ **Hegel und der geschichtliche Geist**, in "Zeitschr. f. die gesamte Staatswissenschaft", 1939.
- _____ **Zu Kants Begründung der Aesthetik**, in "Festschrift R. Harmann", 1939, pp. 31-39.
- _____ **Ueber die Ursprünglichkeit der Wissenschaft**, discurso reitoral, Leipzig, Barth, 1947.
- _____ **Ueber die Ursprünglichkeit der Philosophie**, Berlin, Chronos Verlag, 1948 (incluído nos **Kleine Schriften**, I, pp. 11-38).
- _____ **Die Grenzen der historischen Vernunft**, in "Actas del I Congreso Nacional de Filosofia" (1949), Mendoza, 1952, vol. II, pp. 1025-1033.
- _____ **Mythos und Vernunft**, in "Festschrift R. Benz", Hamburg, 1954, pp. 64-71.
- _____ **Che cosa è la verità?** in "Rivista di Filosofia", 1956, pp. 251-266.
- _____ **Symbol und Allegorie**, in **Umanesimo e simbolismo**, Atas do IV Congresso internacional de estudos humanísticos, in "Archivio di Filosofia", 1958, fasc. 2-3, pp. 23-28.
- _____ **Vom Zirkel des Verstehens**, no volume "M. Heidegger zum 70 Geburtstag", Plufingen, 1959, pp. 24-35.
- _____ **Hegel und die antike Dialektik**, in "Hegel Studien", vol. I, 1961, pp. 173-199.
- _____ **Hermeneutik und Historicismus**, in "Philosophische Rundschau", 1961, pp. 241-276; atualmente está como apêndice à 2ª ed. de **Wahrheit und Methode**.
- _____ **Intendimento e rischio**, in "Il problema della demitizzazione", "Archivio di filosofia", 1961, pp. 75-82.
- _____ **Die phänomenologische Bewegung**, in "Philosophische Rundschau", 1963, pp. 1-45.

- _____ **La théorie de l'argumentation**, in "Logique et analyse", 1964.
- _____ **La philosophie dans la société moderne**, in "Archives de philosophie", 1968, pp. 5-16.
- _____ **Ueber die Macht der Vernunft** (discurso inaugural do Congresso internacional de Filosofia, Viena-1968) in "Wissenschaft und Weltbild", pp. 1-8.
- _____ **Hermeneutik 1955-1965**, no vol. de A.A. V. V., **Contemporary Philosophy**, a cura di R. Klibansky, Firenze, 1969, pp. 360-372.
- _____ **A propos de l'herméneutique**, in "Archives de philosophie", 1970, pp. 19-27.
- _____ **Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie**, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1971.
- _____ **Heidegger et le langage de la métaphysique**, in "Arch. Philosophique", 1973, pp. 3-13.
- GARDINER, A., **The theory of speech and language**, Oxford, 1951.
- GEVAERT, J., **Il problema dell'uomo**, Torino-Leumann, Elle Di Ci, 1973.
- GOLDMANN, L., **Introduzione a Kant**, Milano, A. Mondadori, 1975.
- GRABNER-HAIDER, A., **Semiotica y Teología**, Estella. Ed. Verbo Divino, 1976.
- HABERMAS, J., **Logica delle scienze sociali**, Bologna, 1970.
- _____ **Der Universalitätsauspruch der Hermeneutik**, in "Hermeneutik und Dialektik", I, Tübingen, 1970, pp. 73-104.
- HEIDEGGER, M., **Che cos'è la metafisica?** Firenze, Sansoni, 1936.
- _____ **Dell'essenza del fondamento**, Milano, Bocca, 1952.
- _____ **Dell'essenza della verità**, Milano, Bocca, 1952.
- _____ **Il sentiero di campagna**, in "Teoresi", 1961, pp. 3-27.
- _____ **Kant e il problema della metafisica**, Milano, Silva, 1962.
- _____ **Essere e tempo**, Milano, Bocca, 1952.
- _____ **Che cosa significa pensare?** Milano, Sugar, 2 vol., 1978-1979.

- HUSSERL, E., *Husserliana*, 6 vol., La Haya, 1950.
- JAEGER, H., *Heidegger und die Sprache*. Bern-München, 1971.
- JANOSKA, G., *Popper und das Problem der Metaphysik: Kant-Studien*, 58, 1957.
- KATZ, J. J., *Philosophie der Sprache*, Frankfurt, 1969.
- KRAFT, V., *El círculo de Viena*, Madrid, Taurus, 1974.
- KUNZ, H., *Recensione alla II edizione di Wahrheit und Methode*, in "Studia Philosophica", 1965.
- LEFÈBVRE, H., *Le language et la société*, Paris, 1966.
- LOWITH, K., *Significato e fine della storia*: Milano, Ed. Comunità, 1979.
- MARALD, J. V., *Der hermeneutische Zirkel: Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger*, Freiburg-München, 1974.
- MORETTO, G., *L'esperienza religiosa del linguaggio in M. Heidegger*, Firenze, 1973.
- MUNSON, T. N., *Heidegger's Recent Thought on Language*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, 1960-1961, pp. 361-372.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés, *Mundo, hombre y lenguaje crítico*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1976.
- PALMER, R. E., *Hermeneutics*, Evanston, 1969.
- PANNENBERG, W., *Hermeneutik und Universalgeschichte*, in "Zeitschrift für Theol. und Kirche" 60, 1963, pp. 90-121.
- PIEPER, J., *Speranza e storia*, Brescia, Morcelliana, 1969.
- POPPER, K. R., *Logik der Forschung*, Wien, 1935.
- _____ *The poverty of historicism*, London, 1957.
- _____ *Conjectures and refutations, The growth of scientific knowledge*. London, 1963.
- _____ *Falsche Propheten, Hegel, Marx und die Folgen*, Bern, 1958.
- QUELQUEJEU, B., *Herméneutique bultimanienne et analytique existentielle heideggerienne*, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1965, pp. 577-596.
- RAHNER, K., *Oyente de la palabra*, Barcelona, Herder, 1967.
- RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté*, Paris, Aubier, 1949.
- _____ *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier Montaigne, 1967.

- _____ **Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique**, Paris, Ed. Seuil, 1969.
- _____ **De l'interprétation. Essai sur Freud**, Paris, Ed. Seuil, 1965.
- _____ **La sfida semiologica**, Roma, Armando Armando, 1974.
- _____ **Dire Dio. Per una ermeneutica del linguaggio religioso (e por Jünger, E.)**, Brescia, Queriniana, 1978.
- _____ **Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica**, Brescia, Paideia, 1977.
- _____ **Finite et culpabilité**, Paris, Aubier-Montaigne, 1960.
- _____ **Histoire et vérité**, Paris, Ed. Seuil, 1965.
- _____ **La métaphore vive**, Paris, Ed. Seuil, 1975.
- _____ **Événement et discours**, no vol. II de "Herméneutique et eschatologie", Paris, Aubier, 1971.
- STAIGER, E., **Die Kunst der Interpretation**, Zürich, 1955.
- SKJERVHEIM, H., **Objectivism and the study of man**, Oslo 1959.
- THEVENAZ, P., **La fenomenologia, da Husserl a Merleau-Ponty**, Roma, Città Nuova, 1969.
- TILLICH, P., **Symbol und Wirklichkeit**, Gottingen, 1962.
- TREBOLLE, J., **El problema hermenéutico de la distancia temporal. Dilthey, eidegger, Gadamer**, in "Augustinianum", 1973, pp. 93-129.
- VATTIMO, G., **Introduzione a Heidegger**, Roma-Bari, Ed. Laterza, 1980.
- _____ **Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica**, no vol. "La filosofia della filosofia della storia. I suoi nuovi aspetti", Padova, 1974, pp. 205-248.
- _____ **Estética ed ermeneutica in H. G. Gadamer**, in "Rivista di Estetica", 1963.
- VERRA, V., **Introduzione al problema della coscienza storica**, Napoli, Guida Ed., 1969.
- WAELEHENS, A., **La Philosophie de M. Heidegger**, Louvain, Ed. de l'Inst. Sup. de Philosophie, 3eme. éd., 1948.
- WITTGENSTEIN, L., **Tractatus logico-philosophicus**, Madrid, Alianza Universidad, 1973.
- _____ **Philosophische Untersuchungen**, Oxford, 1953.
- WOHLGENANT, F., **Was ist Wissenschaft?** Braunschweig, 1969.