

# *Hans-Georg Gadamer e a Teoria da História* <sup>1\*</sup>

PEDRO SPINOLA PEREIRA CALDAS <sup>1</sup>  
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

**Resumo:** Este artigo oferece uma análise das possíveis contribuições de Hans-Georg Gadamer para a teoria da história. Aqui se entende “teoria da história” no sentido delimitado pela “matriz disciplinar” de Jörn Rüsen, que articula consciência histórica, metodologia científica e apresentação estética. Com o fito de avaliar a contribuição de Gadamer, este artigo argumenta que, por meio dos conceitos gadamerianos de tradição, compreensão e formação, é possível concluir que a fenomenologia pode efetivamente contribuir para uma compreensão mais profunda da consciência histórica e da dimensão estética da experiência histórica, mas apresenta dificuldades ao lidar com alguns aspectos decisivos da metodologia histórica.

**Palavras-chave:** Compreensão; Formação; Matriz Disciplinar.

**Abstract:** This article offers an analysis of Hans-Georg Gadamer’s possible contributions to the theory of history. “Theory of history” is here understood through Jörn Rüsen’s “Disciplinary Matrix”, that articulates historical consciousness, scientific methodology and aesthetic presentation. In order to value Gadamer’s contribution, this article argues that, through gadamerian concepts as tradition, comprehension and formation, one might concludes that phenomenology might really contribute to a better and deeper understanding of historical consciousness and aesthetic dimensions of historical experience, but has difficulties to cope with some decisive aspects of historical methodology.

**Keywords:** Comprehension; Formation; Disciplinary Matrix.

## **Introdução**

**O** historicismo é um dos termos mais complexos e polissêmicos que circulam no vocabulário utilizado pela historiografia.<sup>2</sup> Pode ter tanto o sentido emprestado por Karl Popper, que faz do marxismo uma

---

<sup>1\*</sup> Artigo submetido à avaliação em fevereiro de 2010 e aprovado para publicação em março de 2010.

forma de historicismo, bem como pode ser identificado com o positivismo, uma visão que é tão difundida quanto errada. É perfeitamente natural, portanto, que seu uso gere todo tipo de pequenas confusões: é o caso do ótimo trabalho de Sérgio da Mata, denominado “Elogio do Historicismo”, em que o autor, apesar de apresentar ao leitor uma visão complexa sobre o historicismo, emite, em determinada passagem, uma opinião inapropriada sobre a minha concepção de historicismo. Mas utilizarei este espaço não somente como uma resposta – que será breve – à crítica de Sérgio da Mata, mas, sobretudo, para repensar a importância de Hans-Georg Gadamer para a reflexão teórica na história.

Quando escrevi minha tese de doutorado sobre a Teoria da História de Johann Gustav Droysen, considerava que tinha em mãos uma grande oportunidade de discutir a especificidade da compreensão histórica, marcando, então, uma diferença em relação à compreensão filosófica. Agora creio que vale a pena pensar em Gadamer como um autor importante para discutir a própria Teoria da História. E, da mesma forma que julguei, há seis anos, válido pensar a Teoria da História (de Droysen) na moldura da hermenêutica filosófica, hoje considero pertinente pensar a hermenêutica filosófica na moldura da teoria da história. Para ser mais preciso, na moldura delimitada pela “matriz disciplinar” de Jörn Rüsen. Esta será a primeira parte de meu texto. Na segunda parte, verificarei se é possível, mediante alguns conceitos destacados da obra de Gadamer, a saber, *tradição, compreensão e formação*, articulá-la no escopo da matriz disciplinar de Rüsen. Para cumprir meu objetivo de avaliar a possível contribuição de Gadamer para a teoria da história, usarei a “matriz” de Rüsen como critério.

### **A matriz disciplinar de Jörn Rüsen**

A escolha da matriz disciplinar de Rüsen não é mero acaso. Sua solidez serve de abrigo para a exposição de uma metodologia unificada da História altamente refinada, em que inúmeras metodologias específicas são subsumidas a um conjunto reduzido de operações substanciais (Rüsen, 2007, p. 101-167): a analítica, a hermenêutica e a dialética.

Contudo, além de não concordar integralmente com a classificação do materialismo de Marx e Engels na categoria de “analítica”,<sup>3</sup> há algo que me deixa intrigado na proposta de Rüsen: todas as metodologias apresentadas estão filosoficamente situadas em uma modernidade que vai do século XVI ao XIX. Fica latente uma provocação estimulante: de um lado, podemos admitir que as inúmeras e ricas pesquisas historiográficas do século XX podem ser perfeitamente inseridas na unidade metodológica proposta por Rüsen, e, neste caso, os ditos “novos temas, abordagens e métodos” não inovaram tanto como pretenderam fazê-lo, algo com o que me inclino a concordar. Por outro lado, posto que os métodos analítico, hermenêutico e dialético têm origem filosófica e teológica (tendo sido adaptados para a ciência histórica), por que razão um método filosófico fundamental do século XX – o fenomenológico – não foi sequer mencionado por Rüsen? A fenomenologia poderia ser inserida como um caso de uma metodologia analítica, hermenêutica ou dialética?<sup>4</sup> De modo algum quero suprir esta lacuna neste texto, mas aproximar Gadamer da Teoria da História não deixa de ser um ensaio em que poderemos ver se é possível tal aproximação.

A matriz disciplinar de Rüsen é, de alguma maneira, o *Leitmotiv* de sua obra. Infelizmente, este não é o espaço para avaliar estas mudanças feitas pelo próprio Rüsen. Desde uma versão preliminar, feita em 1983 no livro *Razão Histórica* (Rüsen, 2001, p. 35), até versões mais recentes (Rüsen, 2009, p. 27), podemos perceber uma divisão (não estanque) fundamental entre a vida prática e a ciência especializada (ou campo da cognição). A matriz é usualmente representada como um círculo, mas com etapas definidas. Aqui, para efeitos didáticos, decido “girar a roleta” a partir de uma das dimensões da vida prática, a saber, a carência de orientação no presente, a crise que se abate, mais tempo ou menos tempo, nas pessoas, nas culturas e nas sociedades. Quando o passado, feito por mãos e mentes humanas, torna-se estranho para as mesmas mãos e mentes humanas, ele se torna um motivo de perplexidade e estupor. De alguma maneira, é a transposição de Rüsen para o dilema definido por Georg Simmel como a “tragédia da cultura”, o impasse entre cultura subjetiva e cultura objetiva, entre o material legado pelo passado e a nossa capacidade e vontade de ver nele algum sentido. As etapas subseqüentes da matriz seriam todas pertencentes à ciência especializada, às formas de cognição: os concei-

tos organizadores, os métodos de pesquisa e a forma de representação (escrita, icônica etc.). Por fim, há o retorno à vida prática, em que há uma proposta de orientação após a elaboração “cognitiva” da perplexidade inicial.

Tento, agora, oferecer uma versão específica, reduzida a três aspectos essenciais: a primeira etapa da matriz diz respeito ao “despertar da consciência histórica”, ou seja, quando, em função de nossa desorientação na vida prática, nos sentimos interessados em conhecer o passado. Ou seja, qualquer forma científica de se conhecer historicamente vem, necessariamente, *de um interesse*. O interesse corresponde a uma necessidade. A primeira pergunta da Teoria da História é: por que precisamos do passado como referência? Aqui estamos lidando com um nível bem elementar, ou seja, com a vida prática, partilhada por todos os homens, não somente aqueles que decidiram ser historiadores. O ponto 1 diz respeito à *consciência da natureza temporal da vida humana*. Socraticamente, a pergunta fundamental é: *o que é o tempo?*

Os pontos 2 e 3 da matriz de Rüsen serão aqui reduzidos a uma outra questão. Como ele trata dos conceitos organizadores da experiência (que eventualmente selecionam as fontes etc.), dos métodos empregados para extrair informações confiáveis das fontes selecionadas e das estratégias de representação, esta é a etapa que desenvolve a pergunta: como se produz conhecimento histórico? Se novamente imaginarmos o historiador alérgico à teoria, é sempre possível convencê-lo a refletir sobre seu próprio trabalho sempre que um livro de temática histórica, para o qual o historiador acadêmico usualmente torce o nariz, encabeça a fatídica lista de *best sellers*. Ao dizer “tal livro não é história”, ele parte de um pressuposto sobre o que é uma produção de qualidade, mesmo que preste tão pouca atenção a este pressuposto recalcado como ao livro de sucesso. Uma resposta possível ao enriquecido autor de um livro com temática história deve partir da seguinte pergunta: *mas o que é conhecimento?*

Os pontos 4 e 5 também podem ser sintetizados da seguinte forma<sup>5</sup>: se antes a vida (desorientada) precisava da História, agora é esta que, como diria Nietzsche, precisa retornar à vida. A pesquisa precisa adquirir uma forma e, assim, se comunicar, influir, desempenhar sua função de orientar e motivar a ação. A ação subsequente, porém, não há de ser feita somente pelos historiadores, razão pela qual ela só é possível mediante aspectos estéticos e retóricos da historiografia. A pergunta passa a ser, então, a seguinte: *o que é linguagem?*

Penso, portanto, que uma Teoria da História, com todos os seus desdobramentos e ramificações, depende destes três pilares: tempo, conhecimento e linguagem. E serão estes três conceitos que nos servirão de moldura para inserir o pensamento de Gadamer, desenvolvido, sobretudo, em *Verdade e Método* e verificar como ele contribui para a Teoria da História. Para elaborar o significado de tempo, usarei o conceito de *tradição*; para tratar do problema do conhecimento, escolhi o conceito de *compreensão* – e é neste momento que responderei aos comentários de Sérgio da Mata; por fim, para meditar sobre a linguagem como forma de orientação no mundo, creio que o conceito de *formação* será adequado. <sup>6</sup>

## Gadamer e a Teoria da História

- **Tradição**

Como surge a consciência histórica? Melhor: em que situações nos vemos como seres históricos? A resposta de Gadamer é concisa e brilhante: “Ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se” (Gadamer, 2007, p. 307). Com isso, Gadamer procura mostrar que todo esforço subjetivo de controle de sua própria identidade só é possível com um lastro, reprimido pela subjetividade, sustentado totalmente pela tradição. Descobrir como é vão o esforço do sujeito em reservar exclusivamente para si mesmo a tarefa de demarcar seus limites é a passagem, muitas vezes trágica, para a consciência de sua historicidade.

O propósito de Gadamer é claro: não se trata de recuperar um argumento reacionário, e, assim, deitar fora a ciência, mas, por outro lado, mostrar que a fundação científica não é um movimento oposto ao da tradição. O que precisa ser evitado é a dicotomia entre experiência e a teoria, entre objetos e sujeito, entre a fonte de engano e o instrumento produtor de certezas ou, se for o caso, destruidor tenaz das mesmas.

Mas qual seria este modo de ser do tempo – configurador da tradição – que dissolveria a tentativa subjetiva de controle? Aí é que se torna possível falar de tradição e de sua maneira de agir: “a tradição é essencialmente conservação e como tal sempre está atuante nas mudanças históricas” (Gadamer, 2007, p. 373).

O exemplo encontrado por Gadamer para falar da tradição é o clássico. O clássico “é o que se conserva, porque se significa e interpreta a si mesmo; isto é, aquilo que é tão eloqüente que não constitui uma proposição sobre algo desaparecido, um mero testemunho de algo a ser interpretado, antes, ele diz algo a cada presente como se o dissesse somente a ele” (Gadamer, 2007, p. 384). Ele é, portanto, inesgotável, ou, para ser mais preciso, inapreensível e ininteligível caso queiramos tratá-lo como objeto, isto é, como algo que podemos definir dentro dos termos de uma época discernível do processo histórico. Localizar algo no tempo, situar um assunto em uma vaga “historicidade”, inserir em um “contexto” – enfim, procedimentos cotidianos e mecânicos para os historiadores – são recursos de objetivação, isto é, de controle e asseguramento de uma determinada posição subjetiva.

A recuperação do valor da tradição é uma conseqüência da leitura hegeliana de Gadamer sobre o processo histórico: “A auto-reflexão e a autobiografia [...] não são fatos primários e não bastam como base para o problema hermenêutico, porque por elas a história é reprivatizada. Na verdade, não é a história que nos pertence, mas somos nós que pertencemos à história” (Gadamer, 2007, p. 367). Tal como em Hegel, a consciência histórica brota de maneira (saudavelmente) trágica, isto é, fora de qualquer pretensão de certeza sobre si mesmo (“autenticidade”, “felicidade”, “bem-estar”), e partindo do caráter essencial e decisivo da discrepância entre consciência e ação. Esta discrepância, porém, não implica uma separação fundadora da dicotomia entre sujeito e objeto, mas simplesmente um descompasso ele mesmo responsável pela certeza de nossa incompletude e finitude – de nossa *real* historicidade, portanto.

E como as reflexões de Gadamer sobre tradição contribuem para a Teoria da História? Aqui, é importante ressaltar que Jörn Rüsen também investigou detidamente o surgimento da consciência histórica a partir da vida prática. Para ele, tal como para Gadamer, a consciência histórica já ocorre na vida prática, e a ciência é apenas um modo específico de realizar a consciência histórica (Rüsen, 2001, p. 54). A consciência histórica, por seu turno, é, para Rüsen, “[...] o modo pelo qual a relação dinâmica entre experiência do tempo e intenção no tempo se realiza no processo da vida humana” (Rüsen, 2001, p. 58). Esta relação pode ser, de um lado, motivo de sofrimento, e é bastante

explícita quando o ser humano se confronta com a morte, com sua finitude radical, com a experiência da impossibilidade. Morte, aqui, não há de ser entendida exclusivamente como fenômeno biológico e físico, mas, sobretudo, como uma experiência radical de que nos percebemos determinados, mais passivos do que ativos, com uma margem de possibilidades bastante restrita. A necessidade de pensar historicamente surge com a “[...] experiência irritante de que, ao cabo de uma ação intencionalmente motivada, o resultado foi totalmente diferente do que se imaginara ao iniciá-la” (Rüsen, 2003, p. 32). O pensamento histórico, portanto, é necessário sempre quando o passado deixa de ser, para usar as palavras de Michael Oakeshott, “didático” ou “prático” (Oakeshott, 2003), isto é, quando ele quando ele deixa de ser uma ferramenta eficaz para a nossa orientação no presente-futuro, ou seja, quando ele faz parte de nosso repertório para resolver problemas práticos e para orientar nossa vida para a construção de um futuro desejável e factível.

Ao descrever a experiência que torna incontornável o ato de pensar historicamente, Rüsen chega a um resultado parecido ao de Gadamer: o fracasso da intenção, do planejamento, da tentativa de controle, e o reconhecimento de saber-se determinado, de perceber que não nos esgotamos no saber-se e que nós pertencemos à História, e não o contrário. A diferença, portanto, não está no diagnóstico, mas, sobretudo, no tratamento, na “terapia”. Para Rüsen, a consciência histórica haverá de ser elaborada como *crítica da tradição*.

Tradição, para Rüsen, não é

[...] um passado tratado incondicionalmente como história, mas sim o fato de que, antes de qualquer pensamento histórico, o passado está sempre presente nas diversas formas das intenções orientadoras do agir. Tradição é, por conseguinte, um componente intencional prévio do agir, que vem do passado para o presente e influencia as perspectivas de futuro no âmbito da orientação da vida prática atual (Rüsen, 2001, p. 76).

Assim, a tradição, para Rüsen, é pré-histórica, é uma ação inteiramente desprovida de consciência de seu caráter temporal, pois “[...] nela, o passado não é consciente como passado, mas vale como presente puro e simples, na

atemporalidade do óbvio” (Rüsen, 2001, p. 77). A tradição não precisaria ser evocada para agir. Nada mais distante do que diz Gadamer. Enquanto para Rüsen a consciência histórica surge quando percebe a eficácia da tradição – e esta, assim, tem seu modo de agir desvelado e descoberto, sendo, portanto, menos eficaz – para Gadamer a consciência histórica é simultaneamente e sempre a experiência da tradição, isto é, a saída da vivência do momento imediato e fugaz.

A contribuição de Gadamer, no que diz respeito à consciência histórica, seria a seguinte: quando não afirma que a tradição é pré-histórica, mas, sobretudo, a própria forma da historicidade, de alguma maneira Gadamer faz uma provocação que a Teoria da História não pode deixar de responder: por que a História é necessária? Por que, ao perceber que não se esgota no saber-se, na identidade, o ser humano pode e precisa elaborar sua desorientação cientificamente? Uma tarefa futura para a Teoria da História seria a de investigar as circunstâncias que fazem da pesquisa e metodologia histórica *uma* das várias respostas possíveis a uma crise de orientação. Gadamer, sem dúvida, enriquece o painel. Sem medo de errar, como veremos ao falar da idéia de formação, a arte será uma alternativa para a “terapia” da desorientação histórica.

- **Compreensão: Droysen historicista**

Não tenho qualquer dúvida de que a leitura de *Verdade e Método* ainda é fundamental para que se pensem os fundamentos do pensamento histórico. Pois, ao tratar teoricamente a História, creio que é importante não começar pela sua dimensão epistemológica propriamente dita, como se a ciência já fosse algo dado e o conhecimento, possível. A discussão a ser inicialmente feita, eu penso, deve consistir em reflexões sobre a necessidade de se pensar historicamente: quais são as inquietações fundadoras e exclusivas do conhecimento histórico?

Em *Verdade e Método*, Gadamer afirma: “o esforço da compreensão surge toda vez que não se dá uma compreensão imediata, e assim toda vez que se deve contar com a possibilidade de um mal-entendido” (Gadamer, 2007,

p. 247). A pergunta a ser feita é: o que é mal-entendido na situação hermenêutica? Poderíamos responder da seguinte maneira: é o outro que é incompreendido, seja ele uma pessoa que seja nossa contemporânea, um texto especialmente hermético (um poema exigente, ou um registro em uma língua estrangeira que não dominamos), um vestígio do passado etc. Consistiria, portanto, a tarefa hermenêutica em decifrar hieróglifos e dissipar tensões.

Mas isso é apenas uma etapa. Se formos pensar no significado da tradição, seria ela a ser o mal-entendido, o estranho, até mesmo o autoritário. Penso que a questão se torna mais interessante se pensarmos que o mal-entendido é a cisão crítica produzida no instante em que percebemos a estreiteza do nosso “saber-se” e ampliamos o horizonte que nos insere em uma tradição. Em uma conferência dada na Bélgica, Gadamer disse: “A atitude hermenêutica supõe uma tomada de consciência com relação às nossas opiniões e preconceitos que, ao qualificá-los como tais, retira-lhes o caráter extremado” (Gadamer, 1998, p. 63-64). A hermenêutica não consiste, portanto, em nossa habilidade em ler um texto, mas na eficácia do texto em *nos* ler, em abrir o intérprete para a sua própria finitude.

Neste sentido, é de fato inviável estabelecer uma separação entre sujeito e objeto a ser suplantada pelo método. Se ficarmos presos somente à experiência da alienação e do estranhamento, em que as ações do homem tornam-se estranhas para ele mesmo, de fato, há de se reconhecer que uma separação já se deu e que o emprego da metodologia adequada terá a função “terapêutica” e “técnica” de recuperar cientificamente um sentido perdido na experiência. Em jogo está, porém, algo mais radical. A estrutura temporal dada na compreensão não é, em si, negativa, fonte de perda de identidade, e sim essencialmente produtiva.

Isto posto, não somente nada teria a obstar, como ainda sigo, em linhas gerais, tal concepção de hermenêutica. O que há de problemático em Gadamer é a maneira como inclui o historicismo na história do conceito de compreensão. Creio que a alternativa estética, proposta por Gadamer, à crise de orientação acabou por descurar de um tratamento mais justo da própria metodologia científica.

Aproveito, então, para estabelecer o diálogo com Sérgio da Mata. Em seus comentários, o meu interlocutor refere-se a um texto meu publicado

em 2006. Trata-se de “O limite do historicismo: Johann Gustav Droysen e a importância do conceito de *Bildung* na consciência histórica alemã do século XIX” (Caldas, 2006). Cito o trecho de Sérgio da Mata:

[...] a crítica [ao historicismo] [...] de Pedro Caldas prolonga a de Gadamer. O duplo pecado do historicismo assentaria em sua pretensão de objetividade, por um lado, e em sua ingenuidade teórica, por outro. “Ingenuidade” nos termos de Gadamer: um pensamento histórico disposto a historicizar a tudo e a todos, com a exceção de si mesmo (Caldas, 2006) (Mata 2008, p.57).

A ausência da referência da página junto ao ano de publicação torna mais difícil identificar onde, exatamente, a minha concepção de historicismo “prolonga” a de Gadamer, e, claro, quais expressões minhas podem ter sido obscuras o suficiente para gerar o (hermenêutico) mal-entendido. Digo, em meu artigo, que o termo historicismo é de tal forma confuso que levou autores do porte de Gadamer e Georg Lukács (sem falar em Walter Benjamin) a conceituá-lo de forma pouco ou nada compatível com o que pode ser encontrado nos textos dos próprios autores da tradição historicista alemã: Herder, Ranke, Wilhelm von Humboldt, Droysen, Dilthey, só para citar os mais destacados.

Para Gadamer, em específico, a ciência histórica do século XIX falha em sua tentativa de, apoiada no romantismo, superar o iluminismo. Opor-se ao projeto iluminista de crítica dos preconceitos levaria, segundo Gadamer, a uma manutenção da oposição entre mito e logos (Gadamer, 1990, p. 278). É este o pressuposto da ciência histórica – o historicismo – no XIX.

É desta transvaloração dos românticos que surge a posição das ciências históricas do século XIX. Ela não mede mais o passado com os parâmetros do presente como se estes fossem absolutos, ela atribui ao passado um valor próprio e pode até, a partir desta ou daquela perspectiva, reconhecer-lhe a superioridade. (...) A ligação da escola

histórica ao romantismo confirma-se quando se verifica que mesmo a idéia romântica de repetição está fundada em solo iluminista. A ciência histórica do século XIX é seu filho mais pródigo e se compreende, por isto mesmo, como a locupletação do iluminismo, como último passo no processo de libertação do espírito das prisões do dogmatismo, como passo para o conhecimento objetivo do mundo histórico [...] (Gadamer, 1990, p.280).

Sob certo ponto de vista, as considerações de Gadamer são válidas: o esforço de fazer da História uma ciência autônoma, isto é, capaz de estabelecer critérios (métodos) que configurem a natureza de seu objeto, é inegavelmente um projeto racionalista. Mas, por outro lado, configurar a natureza do objeto não implica, de modo algum, que se procure sempre, em todos os casos, o conhecimento “objetivo” do mundo histórico.

Mas seus comentários sobre Droysen estão bastante comprometidos quando ele afirma que, por Droysen partir da idéia de compreensão (*Verstehen*) como compreensão de expressões, ele esteja totalmente fincado em solo cartesiano: “O eu isolado é como um ponto solitário no mundo dos fenômenos” (Gadamer, 1990, p. 216).

Droysen não é cartesiano. É um idealista, aluno de Hegel. Permita-me o leitor que eu cite uma passagem de meu próprio texto. Logo no início, escrevo palavras com as quais, em linhas gerais, eu ainda concordo:

Quando Gadamer diz que Droysen ainda move-se em terreno cartesiano, por entender a compreensão como compreensão de expressão (*Ausdruck*), ele deixa de lado toda a importância atribuída por Droysen ao presente e às circunstâncias para que fosse possível o fenômeno da compreensão. A leitura de algumas passagens de Droysen obrigaria ao adepto da interpretação de Gadamer a uma releitura de suas próprias premissas sobre a total identificação da consciência histórica com o historicismo, e, portanto, com a idéia de um método que opera pela empatia entre sujeito e objeto, e, portanto, por uma premis-

sa epistemológica. E ainda obrigaria a repensar a possibilidade de enquadrar Droysen dentro de um perfil geral do historista traçado por Gadamer e até hoje corroborado por pesquisadores de alto nível. Este perfil historista torna-se visível sempre quando um historiador procura historicizar todas as épocas e expressões, mas que, com vistas a obter a empatia necessária, não torna histórica a própria situação histórica. Poderá valer para um Ranke, ou para um Dilthey, mas não será aplicável a Droysen (Caldas, 2006, p. 145).

Imagino qual tenha sido a leitura de Sérgio da Mata: quando digo, talvez com alguma ligeireza, que o perfil historista poderá incluir Ranke e Dilthey, ou ainda quando aponto os limites do historicismo, meu interlocutor possivelmente deve ter inferido que eu concordava com as conclusões de Gadamer. Ok, há uma margem para tal interpretação. Por outro lado, porém, ressalto que, por ser meu texto sobre Droysen, não me ocuparia de verificar a procedência das palavras de Gadamer sobre outros autores (dando a possibilidade de que ele poderia estar certo sobre eles, algo que só poderia discordar mediante outros artigos).

Agora explico: minha concepção da hermenêutica historicista de Droysen, curiosamente, é uma leitura gadameriana da situação hermenêutica. Ironicamente ou não, creio que as formulações *gerais* do próprio Gadamer sobre a hermenêutica permitem outra formulação *específica* sobre Droysen, sobretudo, no que diz respeito ao conceito de *Bildung* (formação). Trocando em miúdos: *é possível criticar a leitura específica de Gadamer sobre Droysen usando a própria concepção gadameriana de compreensão.*

É necessário, em primeiro lugar, reconhecer que Droysen jamais poderia partir de uma concepção dicotômica tão claramente cartesiana. Basta lembrar que Droysen queria fazer da história uma ciência integrativa, capaz de articular especulação e empiria, espírito e natureza – tal como faria, a partir da mesma época, o materialismo dialético. Não posso deixar de notar: a dualidade espírito e corpo vigora na tradição da epistemologia cartesiana e quicá kantiana; mas parece ter dado outros frutos o legado de Hegel, cujo

pensamento, segundo Gadamer, é o cerne da história da hermenêutica. Não consegui identificar, na obra de Gadamer, alguma passagem que reconheça o caráter idealista (hegeliano) da concepção de sujeito em Droysen.

Mais ainda: será que, tal como Gadamer faria cem anos depois, Droysen já não reconheceria que o intérprete, ao invés de tentar se livrar de seus pressupostos deveria antes conhecê-los e assumi-los como marca de sua finitude?! A seguinte passagem serve como exemplo:

O homem ilumina o seu presente com um mundo de lembranças, lembranças jamais arbitrárias, caprichosas, mas lembranças tais que sejam um desdobramento e significação daquilo que ele possui em si e em torno de si como resultado dos tempos passados; ele tem esse momento primeiramente de modo imediato, sem reflexão; ele os tem, como se não os tivesse, e somente quando os observa e os traz à consciência, reconhece o que dele nelas existe, a saber, a compreensão de si mesmo e seu condicionamento e determinação imediatos. Ele nada seria sem eles, (...) e somente com este reconhecimento adquire conteúdo e profundidade. (...) com esta percepção profunda, Ésquilo faz Prometeu dizer que fez os homens enxergarem, quando somente viam, e escutarem, quando somente ouviam (Droysen, 1977. p. 10).

Difícilmente concordaria com a afirmação de que a concepção de sujeito em Droysen é cartesiana; diria, antes, que é moderna em outro sentido. Sem querer me separar da fonte, diria que uma concepção trágica e prometeica de sujeito, cuja ambição de controle é conscientemente impotente não implica uma postura resignada. É o reconhecimento do pecado da *hybris*, e a consciência de que a sabedoria, a medida, talvez não seja mais possível. E esta “consciência” tardia não seria, segundo o próprio Gadamer, ela mesma a própria possibilidade da hermenêutica, em que o desacordo é tanto com o outro quanto consigo mesmo?

Há, porém, ao menos um aspecto em que a crítica de Gadamer faria, de fato, sentido: destacasse o filósofo o excessivo idealismo de Droysen, e cer-

tamente a questão exigiria outra avaliação. Para Droysen, conforme mostrou um estudioso (Hardtwig, 1974, p. 76), o processo histórico está rompido, mas não a consciência do processo. A consciência possui uma continuidade, ou melhor, uma identidade consigo mesma que o processo “objetivo” não conhece. É necessário ressaltar, por outro lado, que esta identidade consigo mesmo é produzida pela pesquisa, e não previamente existente.

Para concluir esta parte, duas breves ponderações: em primeiro lugar, caso não tenha ficado claro em meu texto mencionado por Sérgio da Mata – o que é bem provável – espero ter aproveitado a oportunidade (dialógica) de dirimir dúvidas a respeito e de expor-me de maneira mais definida, de modo a que os interlocutores saibam, com a maior exatidão que me é possível, o que penso até o presente momento a respeito do assunto.

Em segundo lugar, qual seria, então, a contribuição de Gadamer para a compreensão histórica? Pontualmente, pouca. Mas é importante lembrar que a concepção de hermenêutica como um todo, de Gadamer, elaborada no século XX, só enriquece a grandeza discreta da hermenêutica historicista do XIX. Sobretudo, quando percebemos como são possíveis os vínculos com Hegel. Uma vez criticados os comentários específicos sobre Ranke, Droysen, Dilthey, entre outros, é fundamental o que Gadamer afirma, porquanto ele permite um tratamento de Hegel, no âmbito da teoria da história, que tira do grande filósofo todo o mofo causado pelas repetidas vulgarizações de sua Filosofia da História.

- **Formação**

Considero inestimável a contribuição de Gadamer na terceira dimensão da Teoria da História – a que permite um retorno ao mundo pela comunicação e pela ação dotada de sentido. E, nesta fronteira entre linguagem e ação, creio que formação (*Bildung*) é um conceito privilegiado.

Acabei de mostrar como a noção de compreensão de Gadamer é eficiente para combater a própria interpretação específica de Gadamer sobre o historicismo, ao menos sobre o historicismo de Droysen. O lastro desta forma de compreensão é a crítica de Gadamer à primazia do método para a

História. Nas palavras de André de Melo Araújo, autor de livro recentemente publicado sobre Gadamer:

O mundo, que nunca pode ser completamente abarcado pela experiência, não se deixa converter à categoria de objeto, visto que a própria lingüisticidade que lhe é constituinte é refratária à posição passiva e esquematicamente definível que tão bem caracteriza o comportamento dos objetos dados e moldados pela racionalidade científica; ao contrário, ele constitui, ontologicamente, a realidade significativa da existência (Araújo, 2008, p. 109).

A concepção mais usual de representação, dada pela certeza da separação clara entre sujeito e objeto, entre mente e corpo, entre consciência e experiência, não pode ser aplicada aqui. Gadamer trabalha com outra noção de representação, que, sinceramente, considero de extremo valor para a teoria da História. A razão da importância de Gadamer se encontra na capacidade de sua filosofia em tornar mais complexo um debate sobre História e linguagem que, francamente, se tornou arrastado, gasto, mecânico e ensaiado. É bastante comum que se pergunte o que há de “estético” na escrita da história, ou melhor, que recursos estéticos são indispensáveis para garantir a plausibilidade do argumento do historiador; mas Gadamer pode ajudar a pensar em outro nível: e se a experiência estética instaurasse não somente outra forma de experiência histórica, mas fosse ela mesma, histórica, ou, para usar os termos de André Araújo, o acontecer em sua ação?

Representação, para Gadamer, mais do que uma atividade mental, é, antes de tudo, uma experiência de reconhecimento, em que, pela arte, experimenta-se algo que, sem ela, teria permanecido oculto. É muito rico, por exemplo, o que Hans-Georg Gadamer tem a dizer sobre o teatro: “A encenação de um espetáculo teatral não pode ser separada dele como algo que não pertence ao seu ser essencial, já que é tão subjetivo e fugidio como as vivências estéticas nas quais é experimentado [...]” (Gadamer, 2007, p. 172).

O espetáculo é, portanto, algo que não se separa da “contingência” de sua realização – no caso do teatro, a encenação, em todos os seus detalhes:

texto, elenco, direção, cenografia, sonoplastia, figurino, iluminação, a própria sala de teatro e a localização da mesma na cidade em que ocorre a peça, o momento histórico, a recepção pela crítica especializada e pelo público etc.

Fundamental, para a representação, não é a relação dicotômica entre “texto” e “cena”, isto é, se uma encenação corresponde fielmente a um texto. A experiência é a do espetáculo. Mas o que é ser espectador? A solução de Gadamer é brilhante: é estar fora de si, assim como na “teoria”, isto é, totalmente desapegado de suas referências imediatas e concretas. Diz Gadamer: “O estar fora-de-si é a possibilidade positiva de estar inteiramente em alguma coisa. Esse estar presente tem o caráter de um auto-esquecimento. O estar entregue a uma visão, totalmente esquecido de si, é constitutivo da natureza do espectador” (Gadamer, 2007, p. 183).

Assim, uma obra não é “cópia”, isto é, algo que perde valor no exato instante em que se reconhece o referente por ela indicado – quando alguém me pede minha carteira de identidade, quer saber se minha imagem corresponde ao meu nome. Uma vez satisfeito o interesse, a carteira perde sua função. Esta é, inclusive, a razão pela qual são problemáticas adaptações teatrais que usam figurinos contemporâneos em textos clássicos e antigos. É um apelo à vida prática do espectador, que supostamente o ajudaria a entrar na peça.

A temporalidade é, portanto, algo inerente ao espetáculo enquanto tal, pois é na repetição que a origem mostra seu vigor, da mesma forma que é na encenação que o texto clássico exhibe, mais uma vez, sua força.

Outra contribuição poderia ser feita a partir de um diálogo inevitavelmente tenso com o marxismo. Gadamer não chega a se situar no debate estético do seu tempo, mas seu diálogo com o marxismo me parece evidente: ao enfatizar o que há de contingente no teatro, de alguma maneira é possível fazer o debate com a noção de “reprodutibilidade técnica”, desenvolvida por Walter Benjamin a propósito de reprodução de quadros, e, claro, do cinema, uma arte, aliás, que sequer é mencionada por Gadamer! E, ao definir o espetáculo como um estar-fora-de-si e como um auto-esquecimento, o alvo de Gadamer é claramente a teoria do distanciamento de Bertolt Brecht, para quem o espectador, ao assistir a uma peça, deveria ser lembrado de que ele era espectador (Brecht, 2005, p. 66-67). Por exemplo: o uso do teatro de Arena permite que o espectador não veja somente o palco e os atores em

cena, mas outros espectadores postados do outro lado. Assim, ao contrário do que ocorre no palco italiano, ele também vê o ato de ver, além de assistir ao desenvolvimento da trama. Considero a comparação tanto mais interessante porque tanto Gadamer quanto marxistas como Benjamin e Brecht se consideraram, ainda que de modos e em graus distintos, herdeiros da filosofia hegeliana.

A temporalidade inerente ao espetáculo artístico é, ela mesma, a experiência da simultaneidade de obra “original” e “encenação”, entre artista e público. Mesmo que se possa considerar ainda um tanto quanto clássica a concepção de arte em Gadamer, parece-me fundamental mostrar que a experiência estética é, em si, histórica, o que nos ajuda a pensar melhor o debate entre história e arte.

A concepção de espectador é, coincidentemente ou não, semelhante a do homem culto, do *gebildeter Mensch* que serviu de paradigma de gosto em todo o século XIX<sup>7</sup>: “O homem se caracteriza pela ruptura com o imediato e o natural, vocação que lhe é atribuída pelo aspecto espiritual e racional de sua natureza [...] A essência universal da formação humana é tornar-se um ser espiritual [...] Quem se entrega à particularidade é inculto [...]” (Gadamer, 2007, p. 47). A ausência de cultura, segue Gadamer, é idêntica à cobiça, ou seja, se define como a afirmação da identidade pela posse do outro, e de um outro específico, singular, limitado: é, se afirmo-o sem medo, o próprio especialista. A possibilidade de saída de si, portanto, de pensar, é dada na própria arte. Se lembrarmos do poder investido na idéia de *Bildung* ao longo do século XIX, Gadamer consegue, de maneira muito interessante, conferir-lhe um sentido de *ação*, e não de mera *re-ação* aos objetos que estão dados no mundo.

## Conclusão

É impossível concluir o assunto. Este texto, além de continuar o diálogo com Sérgio da Mata, procurou apenas propor critérios que permitam organizar o debate entre Teoria da História e Filosofia, sobretudo, no que diz respeito ao problema do método. Talvez ainda muito preocupados com a questão da subjetividade/objetividade do saber/escrever historiográfico, os

historiadores se esquecem que, antes e depois dela, há aspectos que precisam ser discutidos para que se pense teoricamente e de maneira integral a História. A Filosofia tem o grande mérito de “tocar nos grandes mistérios da vida”, abalando certezas ao lembrar que é necessário sempre reconstruir e refazer o caminho que tornou o conhecimento – entre outras coisas – algo necessário, algo sem o quê teríamos mais dificuldade em nos orientar no mundo. Penso que a tríade formada por tradição, compreensão e formação, proposta a partir de Gadamer dentro do escopo determinado pela matriz disciplinar de Jörn Rüsen, pode ser um caminho possível para debate.

### Referências

- ARAÚJO, A. M. *A Atualidade do acontecer*. O projeto dialógico de mediação histórica na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. São Paulo: Humanitas, 2008.
- BAMBACH, C. *Heidegger, Dilthey and the crisis of historicism*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1995.
- BRECHT, B. *Estudos sobre teatro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- CALDAS, P.S.P. O limite do historicismo: A importância do conceito de *Bildung* na consciência histórica alemã do século XIX. *Revista Filosófica de Coimbra*, n.29, 2006.
- DROYSEN, J.G. *Historik*. Stuttgart; Bad-Canstatt: Fromann-Holzboog, 1977.
- GADAMER, H-G. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998.
- GADAMER, H-G. *Verdade e Método*: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.
- HOLANDA, S.B. Atual e o inatual em L. von Ranke. In: \_\_\_\_\_.(Org.). *Ranke*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. v.8. São Paulo: Ática, 1979.
- MATA, S. Elogio do Historicismo. In: ARAUJO, Valdei Lopes de et al. *A*

*Dinâmica do Historicismo*: Reinventando a historiografia moderna. Belo Horizonte: Argumentum, 2008.

OAKESHOTT, M. *Sobre a história*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

RODRIGUES, J.H. *Teoria da História do Brasil*: Introdução metodológica. 4<sup>a</sup>.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978, p.81-82.

RÜSEN, J. *Razão histórica*: Teoria da História: os fundamentos da ciência histórica. Brasília: Editora da UnB, 2001.

RÜSEN, J. *Reconstrução do passado*: Teoria da História II: Os princípios da pesquisa histórica. Brasília: Editora da UnB, 2007.

RÜSEN, J. *Kann gestern besser werden? Zum Bedenken der Geschichte*. Berlin: Kadmos, 2003.

RÜSEN, J. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. *História da Historiografia*, n.2, 2009. Disponível em:<<http://www.ichs.ufop.br/rhh>>. Acesso em 18 mar. 2010.

## Notas

<sup>1</sup> Professor Adjunto do Departamento de História da UNIRIO (Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro) e Pesquisador do CNPq – Nível 2. E-mail: pedro.caldas@gmail.com.

<sup>2</sup> A meu ver, o texto mais lúcido sobre historicismo ainda é o de Gunter Scholtz: *Das Historismusproblem und die Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert*. *Archiv für Kulturgeschichte*. Köln, n. 71, 1989. Neste brilhante artigo, Scholtz consegue aliar a multiplicidade de significados do historicismo sem deixar que o problema central se desvaneça: as formas de atribuir sentido à história e como se reage a cada uma delas. Fundamentalmente, o que Scholtz faz é um texto sobre a tragédia de proporções fáusticas inerente não somente ao historicismo, mas ao próprio conhecimento produzido pela historiografia.

<sup>3</sup> Sobre a inserção do materialismo histórico no universo metodológico da história, ver: TOPOLSKI, Józef. Historical explanation in historical materialism. *Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and Humanities*, 1990, v.19.

<sup>4</sup> Charles R. Bambach lembra com muita propriedade em seu livro que Rüsen escapou de um confronto mais direto com a fenomenologia, mais

especificamente com a heideggeriana. Cf. BAMBACH, Charles R.. Heidegger, *Dilthey and the crisis of historicism*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1995, p.18.

<sup>5</sup> Nos modelos mais recentes da matriz, Rösen já situa o ponto 4 no limiar da forma cognitiva e da vida prática, entre a ciência e a ação.

<sup>6</sup> Reconheço que há um risco no fundamento do próprio artigo: a proposta sistemática de Rösen, se aplicada de maneira afoita e imprudente, pode perfeitamente ser inadequada para o pensamento gadameriano. Em Gadamer, é altamente controverso separar consciência histórica, ciência e representação, mesmo porque isto implicaria uma separação entre o mundo como o vivemos, como o conhecemos e como o sentimos. Não que Rösen o faça, mas é importante saber que a separação seria totalmente artificial e equivocada.

<sup>7</sup> André de Melo Araújo tem grande mérito em dedicar algumas boas páginas à análise da importância do conceito de Bildung para Gadamer. Cf. ARAÚJO, André de Melo. A atualidade do acontecer: O projeto dialógico de mediação histórica na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. São Paulo: Humanitas, 2008, p.39-53.