

POR QUE NÃO SOU SÁBIO? UM COMENTÁRIO SOBRE A RESPOSTA DE HANS-GEORG GADAMER AO ELOGIO DE REINHART KOSELLECK

Dr. Francisco Gouvea de Sousa

Professor Adjunto UERJ-Maracanã

E-mail: chico_gouvea@yahoo.com.br

Texto recebido em/Text submitted on: 20/02/2016

Texto aprovado em/Text Approved on: 11/07/2016

Resumo

A resposta dada por Hans-Georg Gadamer a Reinhart Koselleck abre para um conjunto de questões para a Teoria da História. Sem pretender esgotá-las, este artigo pontua algumas proximidades e diferenças entre estas suas duas personagens. Neste sentido, apesar de Koselleck e Gadamer reconhecerem que linguagem, historicidade e história se imbricam, a posição de cada uma varia. Em síntese, a diferença diz respeito ao entendimento do que seja conhecimento. Enquanto para Gadamer conhecer se relaciona com uma disposição em *deixar as coisas incertas e sofrer com a carência da linguagem*, para Koselleck, por vezes, o conhecimento não comporta compreensão. Não existe necessidade de deixar o conhecimento em aberto, pois que o passado, mesmo quando conhecido, não necessariamente comporta um sentido, pelo contrário, às vezes nega e constrange a compreensão.

Palavras-chave: *Teoria da História; História dos conceitos; Gadamer; Koselleck; Filosofia da história*

Abstract

The answer given by Hans-Georg Gadamer to Reinhart Koselleck opens to some questions on the Theory of History. Without intending to exhaust them, this paper points out some proximities and differences between these two characters. In this sense, although Koselleck and Gadamer recognize that language, historicity and history are related, the position of each one of them varies. In short, the most intense difference concerns the understanding of what knowledge is. Knowledge to Gadamer is related to a disposition to embrace the uncertainty and suffer from and with the limits of language. To Koselleck knowledge sometimes overflows understanding. There is no need to embrace the uncertainty, since the past, even as knowledge, do not necessarily entails a meaning, on the contrary, often negate and obliterate understanding.

Keywords: *History Theory; Conceptual History; Gadamer; Koselleck; Philosophy of History*

Introdução

Este artigo se interessa por uma resposta que ocorreu em terra distante a de quem escreve. Resposta a uma homenagem feita por Reinhart Koselleck, historiador e

teórico consagrado, para um filósofo que tem se tornado frequente nos debates e cursos sobre Teoria da História: Hans-Georg Gadamer. Aí estão as referências principais deste texto: a terra distante é a Alemanha; Gadamer, o filósofo cuja resposta é enredo principal deste artigo; e aquele que apresenta o discurso de homenagem, Reinhart Koselleck, historiador que fora aluno de Gadamer e que tem se notabilizado especialmente por sua relação com a escrita e teorização sobre a história dos conceitos (*Begriffsgeschichte*). Essas referências não são desconhecidas, o próprio debate – como veremos ao longo do artigo – já foi tema de reflexões, o que não impede que seja novamente discutido. Pelo contrário, o revisitar tem algo de importante para Gadamer.

Se este artigo, então, não é de uma voz só, podemos colocar desde já que Koselleck e Gadamer também não falam sozinhos, falam se remetendo e experimentando *pontos de vistas de possíveis outros*. Falam, cada um por um caminho, a partir de questões que não são exclusivamente suas, mas também do passado.

Sendo assim, o artigo, com seu assunto específico, faz parte de um movimento e interesse pela Teoria da História já estabelecido dentro dos espaços universitários e suas irradiações; o que implica um certo perfil e um conjunto de compromissos. Talvez, um ponto comum seja um tensionamento das separações usuais dos campos científicos, especificamente aqui entre história e filosofia, algo que o interesse por Gadamer personifica. Se aí está um perfil, mesmo que amplo, o compromisso é o de dar à Teoria um espaço sem pretender que esta seja uma espécie de instrumento regulador ou juiz metodológico. Cabe perguntar, como sugere Jörn Rüsen, o que o historiador exercita quando está fazendo história¹, ou falando com Elías Palti, cabe indagar sobre suas aporias.

Dentro desta perspectiva que tem a Teoria da História como exercício reflexivo, fica claro que o objeto da história não são apenas suas fontes que lhe conferem autoridade e lhe desafiam; o passado é um campo compartilhado que não é, por sua vez, objeto exclusivo do historiador. Algumas reflexões recentes, como as de Berber

¹“Uma ‘teoria da história’ consiste justamente na análise da pretensão de racionalidade da ciência da história. Ela é uma ‘teoria’ da ciência da história no sentido do conceito clássico de teoria, que nada mais significa do que a análise de um determinado conteúdo em busca de suas determinações racionais manifestas” (RÜSEN: 2001, 13).

Bevernage habitam este horizonte, para não falar em todo um debate em andamento sobre os “usos públicos da história” (PIHLAINEN 2014).

Se o “ofício” pode assumir regras e referências próprias, isto não implica que suas bases teóricas possam ser autônomas a esta esfera compartilhada; pelo contrário, pode se formar por ela. Em primeiro, é por todos se compreenderem por um passado (ou passados) que a história usualmente é pensada e produzida. Em segundo, a compreensão própria da historicidade do homem também é um meio interessante de pensar a história teoricamente.

Por caminhos distintos, tanto Gadamer quanto Koselleck partem da compreensão de que é pelo homem ser histórico que é fundamental e possível pensar a história. Em sua homenagem a Gadamer, Koselleck deixa claro que pensar a historicidade do homem é uma base para a teoria da história. Por sua vez, uma das razões da escrita deste artigo é a forma como Gadamer apresenta o conceito de *senso comum* em sua obra principal *Verdade e Método* (refiro-me ao subcapítulo “Os conceitos básicos do humanismo”), pois a partir dele é possível indicar certos meios pelos quais o conhecimento histórico pode fundamentar-se sem sustentar uma oposição entre *público* e *autor*, ou entre *senso comum* e *ciência*.

Se em mais de um momento Gadamer afirma que a história se assemelha mais as artes performativas (como o teatro e a música) do que com as ciências (GADAMER 2006), isso quer dizer, inicialmente, que a conquista da audiência deve fazer parte de um efeito desejável para a história.

Ao chegar neste ponto, porém, é prudente informar ao leitor sobre as motivações internas à Teoria da História que perpassam o artigo. Interessa a resposta dada pelo filósofo Hans-Georg Gadamer à homenagem que recebeu de Reinhart Koselleck, por dois motivos principais. Em primeiro, o interesse pela resposta de Gadamer vem da já estabelecida difusão da obra de Reinhart Koselleck nem sempre acompanhada de uma leitura dos debates e referências em que suas reflexões estavam envolvidas². A própria

²Para uma apreciação mais ampla do que a proposta por este artigo vale a leitura das introduções de Elías Palti a **Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia** e de Antonio Gómez Ramos a **historia/Historia**. Destaco da introdução de Palti a referência a ambiência neokantina que marca os anos de formação de Koselleck que, segundo este comentador, reaparece em diferentes pontos das reflexões teóricas de Koselleck, associando o interesse pela “análise das condições de possibilidades das histórias” – tema central de sua homenagem a Gadamer – com a continuidade de um projeto de “crítica da razão

História dos Conceitos (*Begriffsgeschichte*), especialmente pelo projeto do dicionário que Koselleck coordenou, inicialmente ao lado de Werner Conze e Otto Brunner, por vezes parece ser um domínio específico ou até autônomo, o que não é uma imagem adequada³. Se Koselleck tornou-se um teórico central (PALTI 2001), a História dos Conceitos é um meio amplamente utilizado pelo menos pela filosofia e pela história numa certa tradição germânica. A resposta de Gadamer a Koselleck sugere, mesmo que pontualmente, esta amplitude e a diversidade que a história do conceito teve e tem, talvez até mesmo no interior da obra de Koselleck que também tem uma dinâmica e um movimento⁴. Em segundo, este artigo se coloca ao lado de um interesse pelas possíveis contribuições da hermenêutica à Teoria da História.

Pedro Caldas (2010) já indicou um conjunto interessante de questões sobre estas possíveis contribuições. Seu artigo chama atenção a este texto por alguns motivos. Primeiro a escrita de Caldas se apresenta como uma resposta a questões levantadas por Sérgio da Mata, um interlocutor que mobiliza e está presente em parte de Hans-Georg Gadamer e a Teoria da História, ou seja, o interesse por Gadamer parece já ter nascido, desde a partida, pelo interesse pelo debate e pela escuta. Em segundo, o argumento de Caldas se desenvolve por duas formas que parecem ser recorrentes nas leituras de Gadamer: 1) uma leitura interna, onde vozes e *pontos de vistas* de *outros* aparecem como formuladoras das questões assumidas por Gadamer; 2) uma leitura externa, onde Gadamer é posto em diálogo com autores que não necessariamente assumiu como sendo parte de sua própria voz, como é o caso de Jörn Rüsen e de Walter Benjamin (que ocupa um lugar secundário no argumento de Caldas, mas nem por isso sem importância).

Assim, ao mesmo tempo em que aparece um autor – cujo aparato conceitual pode ser apropriado pela Teoria da História, como no caso dos conceitos *compreensão*,

histórica” iniciada por Dilthey ao fim do oitocentos. O ponto central é destacar o quanto a *Begriffsgeschichte* se constrói por um projeto teórico no qual pensar as condições do ser do homem enquanto um ser histórico fundamenta a própria *Historik*, ou seja, a teoria que Koselleck dava desdobramentos.

³ Enquanto apresentação densa a história dos conceitos, especialmente para expor o quanto não se trata de uma empreitada possível em uma vida isolada, vale a leitura da introdução de **O conceito de história** escrita por Arthur Assis e Sérgio da Mata. Somadas as introduções já mencionadas, um leitor menos familiarizado com a obra de Reinhart Koselleck tem acesso a um material que lida tanto com as questões mais gerais que perpassam a obra quanto uma atenção mais detida ao lugar que a história do conceito de história assume no corpo da obra.

⁴ Por exemplo, entre seus últimos textos, *War Memorials: Identity formations of the survivors*, questões distintas das que animam a história dos conceitos aparecem.

tradição e formação – esse parece chamar para algum tipo de constrangimento da sua própria condição de autor, como se sua fala e escrita não pudessem se dar apenas por si, mas necessariamente pelo *ponto de vista de possíveis outros*. A leitura interna diz respeito àqueles pelos quais Gadamer constrói seu percurso, o que chama de “uma filosofia responsável”. A leitura externa é justamente colocar os caminhos de Gadamer em movimento com outros não previstos pelo próprio filósofo.

Neste sentido, se existem divergências entre Gadamer e Rüsen, não se faz necessário resolvê-las, porém, para que um conhecimento aconteça; pelo contrário, parece que o conhecimento é justamente saber do que, onde, em que direções se diverge. A compreensão não é a revelação de uma verdade escondida a espera de ser “descoberta”; a compreensão é como o jogo, como o diálogo, algo que não existe em solidão e que não implica uma solução, mas saber ver uma “oposicionalidade”⁵. Assim, vale assumir uma questão levantada por Caldas: “quais são as inquietações fundadoras e exclusivas do conhecimento histórico?” (CALDAS, 2010, p.62). A questão é lançada sem pretender, porém, uma resposta unívoca, mas um certo conjunto de questões.

Lúisa Rauter Pereira dedicou, aliás, sua dissertação ao debate entre Koselleck e Gadamer assim como um interessante artigo (PEREIRA 2011). De suas colocações, destaco um diálogo que a autora estabelece, em sua Dissertação, entre o campo da história e as reflexões de Gadamer, diálogo que pretende demonstrar o quanto certos conceitos centrais têm sentidos distintos nas reflexões de Gadamer e no campo da história.

“Tradição”, por exemplo, tem sido amplamente pensada e discutida na história a partir de Hobsbawm e Turner em *A invenção das tradições*. Por esta referência, assume-se que as tradições devem ser expostas a sua artificialidade, ou seja, deve-se mostrar ao que serviram e que vida política lhes animou. A expectativa que constrói é a de demonstrar que a naturalidade com que lidamos com certos hábitos “tradicionais” desconhece o quão recentes e construídos por relações sociais eles são. Ou seja, as tradições são alvo de crítica. A relação entre história e tradição é uma relação hierarquizada semelhante à relação entre ciência e senso comum, onde a ciência se coloca fora e acima do senso comum. As questões que esta perspectiva não resolve são:

⁵Ficam aqui meus sinceros agradecimentos ao Professor Marco Antônio Casanova pela tradução de *Oposicionalidade*, expressão advinda de Günter Figal (2007).

1) que local é este que o historiador deve se colocar no qual se tornaria capaz de se afastar das tradições que lhe forma para poder ver sua artificialidade? 2) Como escolher qual tradição desconstruir e qual manter? 3) O que se silencia quando o passado que nos constitui é posto enquanto alteridade a ser criticada e superada?

Rauter opõe esta concepção a maneira como Gadamer, por sua vez, lida com o conceito de tradição. Nesta outra direção, somos necessariamente lançados em tradições. Seu interesse, porém, não é afirmar uma necessidade de revisão ou crítica, mas de que, desde a linguagem em que usamos, conceitos nos envolvem, conceitos nascidos antes de nós e que por isso nos formam. É evidente que todo conceito é fruto de uma construção social, demonstrá-la não muda necessariamente o quanto este conceito está em nós ou não. Apesar de toda crítica aos conceitos de nação e nacionalismo feitos inclusive pelo próprio Hobsbawm, estes não perderam sua força no mundo, vide a necessidade de publicação de *Um mapa da questão nacional*. O ponto para Gadamer é o inverso. O interesse é demonstrar o quanto a compreensão de nós mesmos pode ser ampliada pelo interesse pela vida dos conceitos ao longo do tempo. Assim, ao invés de inventadas, as tradições são formadoras de mundos, por isso é melhor encará-lo com alguma proximidade (e talvez humildade). No mínimo, falamos por ele.

Assim o artigo basicamente se dirige à curta resposta de Gadamer que será ampliada principalmente por um segundo texto: *A história do conceito como filosofia*. Por vezes, porém, será impossível não recorrer a sua obra principal, *Verdade e Método* – tenho sinceras dúvidas sobre o uso do conceito obra para descrevê-la – assim como de *O problema da consciência histórica* que se tornou uma espécie de referência introdutória ao filósofo (algo que seria melhor desempenhado, me parece, pelo texto *História do conceito como filosofia* ou *Homem e linguagem*).

A questão inicial, como o título do artigo anuncia, é por que Gadamer não aceita ser reconhecido enquanto sábio. Partindo desta provocação, o artigo tem por objeto principal alguns conceitos que serão caminhos pelos quais proximidades e distâncias entre Gadamer e Koselleck serão comentadas. Ao fim, o artigo retoma a questão que abre o texto: como pensar Teoria da História se a história não é o domínio exclusivo do historiador?

Para que o texto não seja de todo inacessível a um leitor menos habituado com

suas personagens, um breve comentário sobre cada uma delas é pertinente.

Teoria (*Historik*) e os conceitos de história (*Historie* e *Geschichte*):

A diferencia de la historia (*Historie*) empírica, la Histórica como ciencia teórica no se ocupa de las historias (*Geschichten*) mismas, cuyas realidades pasadas, presente y quizá futuras son tematizadas y estudiadas por las ciencias históricas (*Geschichtswissenschaften*). La Histórica es más bien la doctrina de las condiciones de posibilidad de historias (*Geschichten*). Inquieta aquellas pretensiones, fundadas teóricamente, que deben hacer inteligible por qué acontecen historias, cómo pueden cumplimentarse y asimismo cómo y por qué se las debe estudiar, representar e narrar. (KOSELLECK, 1997, p.70).

A distinção entre *Historie* e *Geschichte*, a qual a citação faz referência, aparece em mais de um momento na obra de Koselleck. No sentido mais conhecido, esta distinção marca na linguagem a emergência de um *novo tempo moderno* onde conceitos – inclusive o próprio conceito de história – deixam de ser mobilizados por uma emulação pelo passado e se organizam por uma compreensão da história enquanto processo. Assim, as narrativas de casos particulares (*Historie*) que ofereceriam até então exemplos de virtude perdem força na medida em que vigora a compreensão da História (*Geschichte*) como um enredo, um teatro que narra passado presente e, por vezes, futuro. Neste caminho, a vida política deixa, ao fim do setecentos, de ser organizada por uma relação de orientação por emulação de virtudes relativamente estáveis – presentes, por exemplo, nas tradições retóricas – para, no oitocentos, dirigir-se ao futuro vivido enquanto expectativa de algo novo. Esta distinção entre *Historie* e *Geschichte* é uma síntese de uma profunda ruptura e emergência de um *novo tempo histórico* marcado por conceitos como *progresso* e *civilização*, índices da “... gênese de uma nova percepção de tempo, a qual se caracteriza pela experiência da mudança, pela abertura em direção ao futuro e pelo sentimento de aceleração do tempo” (ASSIS, 2011, p.129). A mudança conceitual opera como índice tanto de transformação da vida social e política quanto da forma de se relacionar com o tempo. Este *novo tempo*, inclusive, seria uma condição comum a matrizes políticas distintas como o liberalismo e o marxismo; mas não apenas. Em consonância com Arthur Assis, Júlio Bentivoglio demonstra que esta é apenas uma das faces das reflexões de Koselleck.

O ponto alto de sua contribuição foi demonstrar os vínculos existentes entre o pensamento social ou político e os sujeitos, por um lado e como se dá o

amálgama entre as expressões de determinadas consciências históricas por outro, que expressam o quanto o conhecimento histórico pode tematizar as condições de possibilidade de histórias e a própria existência humana (BENTIVOGLIO, 2010, p.115)

Além de um enlace entre vida social, política, linguagem e tempo histórico, a compreensão do conceito de história lança luz as *próprias condições de possibilidade de história*. "La Histórica apunta, por conseguinte, a la bilateralidad propia de toda historia, entendiendo por tal tanto los nexos entre acontecimientos (*Ereigniszusammenhänge*) como sua representación" (KOSELLECK, 1997, p.70). Neste sentido, abarca-se, ainda nesta Teoria da História também pela experiência do conceito de história, tanto o desenrolar dos acontecimentos quanto a própria representação, ou possibilidades de representação destes. Isso é possível na medida em que existe um solo comum entre o que acontece e o que possibilita a escrita da história. Este solo é investigado, no elogio a Gadamer, a partir de *Ser e Tempo*:

Para nosotros se plantea ahora más bien la cuestión de juzgar si las determinaciones de Heidegger, citadas de un modo general, bastan para desarrollar una Histórica que logre derivar también las condiciones de posibilidad de historias a partir de la determinación fundamental de la finitud y de la historicidad (KOSELLECK, 1997, p.72).

A partir disso, Koselleck inicia uma reflexão antropológica a partir de Heidegger – mesmo que este negue o termo – considerando que o vocabulário de *Ser e Tempo* abre para um conjunto de questões que podem ser desenvolvidas por uma Teoria da História. Em proximidade com a leitura que Koselleck faz de Heidegger, pode-se indicar que em *Ser e Tempo*

...o homem é uma estrutura específica, o *Dasein*, a qual é determinada pelo seu "aí" e pelo "poder-ser" que ele também é. O aí, ou, ainda, o "mundo", significa, mais propriamente, um conjunto de significados e de sentidos sedimentados a partir dos quais o *Dasein* se orienta, e o poder-ser é a própria necessidade de projetar ou mesmo de desejar algo mais do que determinado mundo oferece ao menos de forma evidente. Dessa forma, é a partir da tensão entre aí e poder-ser que a "História" ou mesmo o tempo se temporaliza ou, ainda, diferencia-se e sedimenta-se (ARAÚJO, RANGEL, 2015, p.323)

Se neste momento, a fala de Koselleck tem autonomia em relação a história dos conceitos (destaco isso apenas para demarcar uma pluralidade no interior da obra de Koselleck), a apropriação de *Ser e Tempo* implica também um afastamento, afinal este entendimento ontológico 'fundamental' não é suficiente: "Los tiempos de la historia no

son idénticos y ni siquiera derivables enteramente de las modalidades existenciales desarrolladas en el hombre como *Dasein*" (KOSELLECK, 1997, p.73). Isso não implica qualquer possibilidade de isolamento do homem como uma unidade para a compreensão. O tempo é vivido, para Koselleck, "Desde el comienzo, los tiempos de la historia están constituidos por interrelaciones humanas" (KOSELLECK, 1997, p.73)⁶.

O caminho desenvolvido, a partir deste ponto, é a ampliação do par antitético *vida* e *morte* por outros pares, o que mereceria outro artigo/debate. O que existe em comum entre os pares é serem condições pré-linguísticas da linguagem que se realizam, na vida, por *índices temporais*. Se o *índice temporal* como meio de compreensão da experiência e da vida são ponto comum a Koselleck e a Gadamer, o que aparece depois é um debate.

A escuta como resposta:

Incluso alguien me ha llamado "un gran sabio" (Gelehten). He sentido que me temblaban las piernas. Lo que el siglo XIX quiso caracterizar tan dignamente con este concepto se halla a una distancia inalcanzable para todos nosotros (GADAMER, 1997, p.97)

Ao começar sua resposta a uma homenagem desta forma, Gadamer parece lançar mão da usual "falsa modéstia", mas não é esse o caso. O elogio não é dispensado numa tentativa de cativar a audiência – até porque a audiência ali presente provavelmente já estava cativada a esta altura de sua carreira – a recusa acontece principalmente como artifício para Gadamer expor sua atenção a vida dos conceitos. A recusa é necessária na medida em que, se aplicado desta forma, o conceito perderia a força que teve um dia, o que já nos indica um dos traços da forma pela qual Gadamer escreve e lida com a história dos conceitos: não se trata de uma história inscrita numa longa diacrônica, mas o interesse pelo *originário*⁷. *Sábio*, então, é algo que seria compreensível especialmente

⁶Valde Araújo (2013) investe, em seu artigo *História da historiografia como analítica da historicidade*, em posição semelhante ainda por *Ser e Tempo*. "Heidegger chama de *historicidade própria* a possibilidade de o homem reconhecer a natureza modalizante (enlaçamento de passado/futuro na abertura do agora) do seu acontecer, contrapondo-a à *historicidade imprópria*, em que o homem se imagina "no tempo", ocultando o seu caráter internamente constitutivo. É no ser com os outros que a historicidade própria se realiza mais profundamente, o que Heidegger chama de 'envio' comum" (ARAÚJO, 2013, p.39).

⁷Enquanto elemento provisório, o que se quer indicar como *originário* pode ser ilustrado pela definição que Heidegger dava a hermenêutica em suas aulas em 1923, aulas frequentadas assiduamente por Gadamer. "A hermenêutica tem a tarefa de fazer acessível o existir próprio de cada momento em seu caráter de ser ao existir mesmo, de comunica-lo, de esclarecer essa alienação de si mesmo de que o existir se encontra afetado. Na hermenêutica, configura-se para o existir uma possibilidade de chegar a entender-

dentro do horizonte oitocentista.

O respeito com a formulação *originária* de um conceito parte da compreensão de que a linguagem só tem vida por seus usos, mas pode ter potências distintas ao longo do tempo. Aparece, a partir daí, uma das posições necessárias da filosofia contemporânea desde a abertura de *Verdade e Método*.

...a conceptualidade em que se desenvolve o filosofar já sempre nos possui, da mesma forma em que nos vemos determinados pela linguagem em que vivemos. É uma **nova consciência crítica** que a partir daí deve acompanhar todo o filosofar responsável, colocando os costumes de linguagem e de pensamento que se formam para o indivíduo na comunicação com o seu mundo circundante diante do fórum da tradição histórica, da qual **todos nós fazemos parte** [grifos meus] (GADAMER, 2012, p.33)

A necessidade desta "nova consciência crítica" decorre da forma como a consciência histórica *moderna* (em alguns momentos, Gadamer chama *moderna*, em outros *burguesa*, mas parece se referir ao mesmo ponto) impõe uma relação de afastamento da *tradição histórica*, na medida em que esta aparece sempre como um passado superado. A própria concepção de causalidade em jogo na imagem de um presente que se vê como resultado de um passado é esclarecedora na medida em que se constrói por um *índice temporal* pelo qual o presente e o futuro são como ausências, o que já não é mais (passado) ou o que não será o que é hoje (futuro).

Em vez de *consequência*, Gadamer, ainda em *Verdade e Método* (justamente discutindo conceitos fundamentais para repensar as fundações das ciências humanas) trata o presente como *formado* pelo antigo (falo novamente do subcapítulo "Os conceitos básicos do humanismo"). A temporalidade não implica, neste caso, exclusão (como o conceito de *consequência* sugere), mas permanência; ou, como ficará mais claro ao fim da fala de Gadamer, necessidade de saber *escutar*, de conviver com.

se e de ser esse entender" (HEIDEGGER, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la factividad*. Madrid: Aliança Editorial, 1999, p.33). Como argumenta André de Melo Araújo, de quem a referência foi conhecida, o *originário* implica a reapresentação da questão do *ser* encoberta pela tradição. A diferença que Gadamer iria assumir em relação a esta posição diz respeito justamente ao meio pelo qual a *alienação de si mesmo* poderia ser enfrentada. Gadamer assumiria a necessidade do diálogo com a tradição e não uma necessária suspensão da mesma enquanto encobrimento da questão do ser, tal como seria a posição de Heidegger nestes anos (suspensão aqui não quer negação, mas a necessidade de reabrir perguntas enrijecidas por respostas já sedimentadas). O *originário* do conceito, então, seria como uma abertura para um momento no qual ele vibra em intensidade e brilho peculiar e próprio, como se só os homens do oitocentos tivessem tido uma compreensão viva do que seja ser *sábio*. Não que seja um tipo de historicismo, pois que o caminho não é demonstrar a especificidade do passado dentro de seus próprios contornos, mas o quanto a compreensão depende do encontro com este outro que é o passado.

Numa civilização em que a consciência coletiva é comandada pelo progresso da ciência, o aperfeiçoamento da tecnologia, a crença na riqueza e o ideal do lucro – e talvez também marcada pelos presságios de que esse sonho chega ao fim – a novidade e a inovação já não oferecem mais verdadeiras resistências nem encontra defensor. Tal é provavelmente o aspecto mais importante da consciência histórica atualmente caracterizada como burguesa: não que o antigo deva ser relativizado, mas que o novo, por sua vez relativizado, torne possível uma justificação do antigo (GADAMER, 2006, p.15).

A necessidade de *consciência crítica* (ambos conceitos pouco usados por Gadamer) é fundamental em um mundo para o qual a novidade é também uma medida para a compreensão. Nomear essa consciência histórica como *burguesa* fala de um reconhecimento pouco comentado de marxismos, e, ao mesmo tempo, confere uma identidade, um período, que delimita essa consciência. A crítica a esta *consciência histórica* é sobretudo à noção de distanciamento formadora desta consciência moderna. Como diria Paul Ricoeur “A distância é um fato. O distanciamento uma escolha metodológica” (RICOEUR, 2011, p.124).

O *problema* é que a *consciência histórica moderna* investe mais na compreensão do processo histórico do que nas heranças que nos formam, que nos fazem ser quem somos. O processo histórico é a identificação de algo que move a história e se constrói justamente pelo distanciamento enquanto escolha metodológica. Para o processo, não interessa exatamente o que ocorreu numa dada circunstância, mas o que fez com que de um certo estado se chegasse ao outro, donde a diferença entre cada etapa é fundamental. O *problema* é supor disso que o acontecer por si só não tem valor ou, em igual medida, que estar com o passado, ainda que este passado seja um outro, não fala diretamente ao presente.

Talvez por isso, Gadamer negasse ser sábio, no mínimo por assumir que o presente em que o elogio era feito desconhece o que é ser sábio. Apenas para afirmar a razão deste artifício, é importante destacar que se a compreensão de um texto não se dá livremente, mas dentro de uma *justesse* (GADAMER, 2012, p.8), o mesmo vale para a compreensão de um conceito. Essa semelhança aparece na forma como Gadamer escreve história do conceito, por hora, vale dizer que existe um interesse por ter a dissonância (a presença de vozes contrastantes) como forma⁸. Não sem razão, esta

⁸Talvez seja nesse sentido que Robert J. Dostal (2002) afirme a força singular que Platão tem na formação e reflexão de Gadamer. Dissonância, saber escutar, conviver com contrastes, fala justamente de como a

mesma forma aparece na maneira como Gadamer responde a Koselleck.

"Quien juzga importante la hermenéutica deve saber ante todo que es necesario escuchar y que se puede hacer comprender algo sólo a quen es capaz de escuchar" (GADAMER, 1997, p.98). *Aprender e constituir* caminham juntos como elementos que compõe a hermenêutica. *Saber escutar*, neste caso, diz sobre a busca pelo "ponto de vista de possíveis outros", que não se resume a relativização do presente como forma de abertura para o Antigo.

Escutar é, no sentido mais literal, estar aberto a algo que está fora de nós e que não ocorre dentro de nós. O som não se realiza dentro de cada um, mas no espaço que nos é comum; a nossa própria voz, aliás, só se realiza enquanto som na medida em que se percebe partilhada com outros; a *filosofia responsável*, que nasce da atenção à relação entre linguagem e mundo, assume que *escutar* implica reconhecer e conviver com vozes distintas. O interesse é justamente por situar a tessitura dos conceitos, que por vezes implica repousar a compreensão na dissonância. O próprio Gadamer, em *A história do conceito como filosofia*, reafirma que a questão é ética, envolvendo uma necessidade de constrangimento do uso das palavras e conceitos que não se limita apenas a desnaturalizá-los.

A pressuposição de que o importante é a univocidade dos conceitos implica uma outra pressuposição, a saber, que os conceitos são instrumentos por nós elaborados para nos acercar dos objetos e submetê-los ao nosso conhecimento (GADAMER, 2011, p.96).

O movimento em direção a história dos conceitos que Gadamer sustenta é, porém, quase o inverso.

A tarefa da história do conceito surge no âmbito dessa vida da linguagem, que prossegue produzindo efeitos e sustenta a formação de conceitos. Não se trata somente de esclarecer historicamente conceitos individuais, mas de renovar a tensão de pensamento que se mostra nos pontos de fratura do uso filosófico da linguagem, em que se recusa o esforço do conceito. Esse "recusar", onde a relação de palavra e conceito se rompe e onde palavras cotidianas ganham a cunhagem artificial de enunciados conceituais novos, representam a verdadeira legitimação da história do conceito enquanto filosofia (GADAMER, 2011, p.110).

"Renovar a tensão de pensamento" e essa *recusa* de que fala Gadamer associam ética ao reconhecimento do que tenho chamado de dissonância como forma de

cada diálogo mais do que resposta importa como caminho. A circularidade dos diálogos – o retorno a uma questão já apresentada que, porém, reapresentada não é a mesma questão – é quase como um estilo, comum ao diálogo e ao círculo hermenêutico.

compreensão. Se os conceitos só têm vida no uso, cada conceito pode aparecer apenas na tessitura que alcança no mundo. Conceitos, assim, não encontram uma definição, mas ao contrário, aparecem justamente pela extensão de uma determinada voz.

A questão de saber se o ser de Parmênides é o prelúdio de um conceito filosófico supremo [o que seria uma primeira leitura] ou um nome coletivo para o conjunto de todos os entes [a segunda], não pode ser encarada como se fosse uma alternativa a que se precisa escolher. **Devemos, ao contrário, sofrer essa carência de linguagem...** [grifos meus] (GADAMER, 2011, p.105).

O reconhecimento da *carência da linguagem*, assim, ao mesmo tempo parece justificar a necessidade da história do conceito como já coloca que a compreensão não vai ser unívoca, mas dissonante. Não existe antagonismo entre identidade e dissonância. “Sólo si nos exponemos a la posibilidad de una visión contraria, tenemos la oportunidad de trascender la estrechez de nuestras propias prevenciones” (GADAMER, 1997, p.98). A questão vai além de simplesmente ser uma solução individual – como se aceitar a divergência fosse uma forma de aprimoramento interno –, o que se está dizendo é que a própria compreensão depende do contraste.

Esta posição não é relativista como a primeira impressão pode parecer, pois o *escutar* não é estar em liberdade – em sua fisionomia *moderna e liberal* – que permite uma alteração consciente de pontos de vistas. Se existe autonomia com relação ao ponto de vista no qual olhamos o mundo, esta autonomia é limitada. “... a conceptualidade em que se desenvolve o filosofar já sempre nos possui, da mesma forma em que nos vemos determinados pela linguagem em que vivemos” (GADAMER, 2011, p.33). Porém, não é só a linguagem que se impõe, o próprio mundo se impõe; e a resposta de Gadamer se dá “en un mundo em peligro y com la conciencia de un futuro amenazado” (GADAMER, 1997, p.99). A busca pela compreensão ganha uma força ainda maior neste mundo.

Quizás habría esperar que decir que la fuerza suprema del hombre consiste en esto: resistir a todos los desafíos que la realidad nos impone mediante el sin sentido (*Unsinn*), la demencia (*Wahnsinn*) y la desconcertante absurdidad (*Sinnlosigkeit*), y hacerlo perseverando en una búsqueda de lo comprensible y del sentido (GADAMER, 1997, p.100).

Esta busca se afirmar pelo reconhecimento da presença da linguagem na vida. Este reconhecimento, por si, não estabelece uma garantia. A fala de Gadamer caminha entre o reconhecimento da filosofia correr o risco de decair em “um mundo de sonho” e a necessidade de rever o mundo por uma compreensão crítica da linguagem; que, por sua vez, é formada por uma atenção constante para a distinção entre *razão e linguagem*.

Produzindo dissonância com uma herança que confunde *razão e linguagem*, Gadamer afirma que a determinação latina *animal rationale* não daria conta do sentido aristotélico dado à linguagem; pois a linguagem abre o *milagre* da “posibilidad de dejar algo incierta, sin decidir (...) la hermenéutica es la elaboración de este poder (*Könnens*) tan maravilloso como peligroso” (GADAMER, 1997, p.101). O homem não é apenas um ser racional.

Novamente linguagem, ética e hermenêutica se entrelaçam: a capacidade de deixar algo incerto é justamente o que possibilita a distinção entre benéfico e prejudicial; é pela linguagem que um objeto pode ser visto como um ou como o outro; e é pela linguagem que nasce a possibilidade da escolha. Não é a razão como um princípio unívoco, mas a linguagem como polifonia o que permite isso. É a razão em sua fisionomia moderna que supõe não depender do passado para a compreensão de si. A linguagem, pelo contrário, só se ilumina pelo reconhecimento da diversidade e da carência pela qual ela se dá.

Essa crítica a consciência histórica moderna aproxima Gadamer de Koselleck; o que os separa é o meio pelo qual se pretende se afastar desse efeito negativo da modernidade; desta *razão* que construiu ao longo do tempo predileção por verdades unívocas, estáveis e universais. Se Koselleck parece ser ao mesmo tempo crítico, ao mesmo tempo filho da modernidade – inclusive por se apresentar como historiador reconhecendo o lugar da história no mundo moderno – Gadamer tenciona essa modernidade. Tencionar, aqui, não é abandono ou negação (Gadamer não é “pós-moderno”!), mas não se deixar determinar por.

Porém, não é o que por si só distingue Gadamer de Koselleck. Gadamer assume como positiva a homenagem de Koselleck e a construção de categoriais de historicidade a partir de Ser e Tempo – eixo central de sua exposição.

Es, por tanto, perfectamente legítimo por parte de un historiador leer *Ser y tiempo* desde el punto de vista de su contenido enunciativo antropológico y desplegar las categorías de la historicidad tal como lo há hecho aquí Koselleck. No obstante, restan aún en ese caso categorías, conceptos fundamentales de un mundo objetivo y de su conocimiento. Me parece que son básicamente diferentes de los conceptos heideggerianos, que pretenden elaborar la historicidad del Dasein y no las estructuras fundamentales de la historia y de su conocimiento (GADAMER, 1997, p.102).

A questão fundamental de Koselleck, pensar as aporias da história a partir da

própria condição do homem, não é estranha a Gadamer. A tensão irrompe quando o que decorre daí pretende assumir o caráter de conhecimento sem tensionar o estatuto do conhecimento no mundo moderno; ou seja, Gadamer identifica em Koselleck a permanência de traços e a defesa de um conhecimento objetivo. Koselleck não parece estar disposto a “sofrer a carência da linguagem” até suas últimas consequências; como se, ao fim, operasse uma instrumentalização da “carência da linguagem”, convertendo ela em um método para a história.

Ao contrário, Gadamer reconhece que na própria tradição que Koselleck se coloca e pela qual pensa a história do conceito de história existe uma outra compreensão possível. Operando um deslocamento na apropriação usual de Aristóteles sobre poesia e história, Gadamer considera que “Ella [*Historie*] se expone enteramente al enigma de la contingencia y se desvanece em él”. (GADAMER, 1997, p.105). Mesmo a história praticada pelo historiador fruto da crítica erudita como no caso da filologia (tradição que Gadamer considera constitutiva desta prática), mesmo em Droysen ou Dilthey – ligados a tradição pela qual Koselleck fundamenta sua *Historik* –, mesmo nestes casos, a história não aparece necessariamente como conhecimento objetivo, mas como contingência. Não que a história seja poesia, mas que também lida com o possível. Pode acontecer a intenção da objetividade, mas isso não significa que ela se realize. O que ocorre sistematicamente quando se escreve e lê história é justamente aquilo que se deseja encontrar na história, um *outro* e um *acontecer*:

Por qué nos encadenan las historias? Existe sólo la respuesta 'hermenéutica' a esta pregunta: porque nos reconocemos em lo outro, em lo outro de los hombres, em lo outro del acontecer. Este vale tambien para los pares de categorías que Koselleck há mostrado tan convincentemente

El reconocimiento presupone la distancia, pero simultáneamente la anula [grifos meus] (GADAMER, 1997, p.105).

Este jogo do reconhecimento na alteridade é o que justifica a história e é, ao mesmo tempo, o seu modo de ser. Novamente se torna necessário conviver com a dissonância, reconhecer e sofrer com a *carência da linguagem*, *escutar*, recuperar a *capacidade de deixar algo incerto*.

No porque todo sea lenguaje. El lenguaje no habla de sí, sino de lo que es o presumiblemente es (*vermeintlich ist*). Pero puesto que el lenguaje se orienta hacia lo abierto, hacia el todo y la amplitud del tiempo y del futuro, de la libre elección y del problema abierto, se delinea el vasto horizonte 'ahí' de mundos humanos. Por eso escuchamos a quien narra historias (GADAMER, 1997, p.106)

Ao fim, as categoriais pré-linguísticas da linguagem, que são no argumento de Koselleck um ponto de tensão em relação a Gadamer, não são o local de divergência principal; o que aparece como maior tensão é a história ser ou não sustentada enquanto *conhecimento* e o estatuto deste ser o de *conhecimento objetivo*. Não se trata, porém, de uma crítica à história como ciência, mas sobretudo ao mundo contemporâneo; uma crítica que não se resume a crítica, pois existe uma proposta: mais do que criticar a ciência ou a objetividade, é necessário recuperar uma potência da condição humana que decorre do uso da linguagem: a *escuta*.

Considerações finais:

Se a homenagem a Gadamer na qual Reinhart Koselleck discursa se transformou em debate, esse por sua vez não trouxe exatamente um conjunto de respostas diretas à Teoria da História; pelo contrário, o debate traz uma abertura, mas o que se quer dizer com essa expressão comum a leituras de Gadamer? Talvez essa seja uma pergunta que possa conduzir a algumas considerações finais. Vejo, neste sentido, pelo menos duas direções importantes.

1. A carência da linguagem

O primeiro ponto é definir que *compreender* e *conhecimento* não são uma mesma coisa, especialmente quando o conhecimento passa a ser construído pela *ciência moderna*. A distinção está em que a compreensão não precisa ser sólida e estável – como no caso do encontro com uma obra de arte –, algo que o conhecimento, especialmente quando científico, depende ser. *Sofrer* com a *carência da linguagem* não é, neste sentido, um princípio hermético (como parece sugerir a expressão), mas uma forma de ler textos e, principalmente, de chamar atenção para um conjunto amplo de questões do passado que podem interessar ao presente desestabilizando respostas sedimentadas. Dito de outra forma, escutar o passado também é reabilitar perguntas. A questão é ampliar nossa disposição de lidar e conviver com incertezas. Se trata de se interessar pelo *verossímil* mais do que pela *verdade*.

Quando a *verdade* é fruto do método e do controle da razão científica, ela tem estatura alta e não depende de dialogar com o mundo. E desde que este assumo o

método científico como a tecnologia autorizada de formulação da verdade, o que vier da ciência aparecerá como conhecimento e, isso é fundamental, mesmo que sua audiência não compreenda o que está sendo dito. Uma verdade científica pode ter autonomia em relação ao seu auditório. O *verossímil*, pelo contrário, se constrói pela sociabilidade e pelo *senso comum* – tal como Gadamer identifica em sua vida no setecentos –, a verdade aqui depende de ter força de sedução além de ter vida interna. O *verossímil* jamais poderia ser representado pela imagem do solitário Newton que lendo um livro é acometido por uma maçã e deste encontro “descobre a lei da gravidade”. O próprio conceito de autoria muito menos o de *gênio*, como aqui empregado, teria espaço.

Não é sem razão que Gadamer se interessa, em *Verdade e Método*, pelo o quanto num dado período – poderíamos dizer no *barroco* – a arte é objeto de conhecimento, alcançando um lugar positivo no argumento; como se fosse interessante resgatar essa compreensão de conhecimento. Nela, *gosto* e *senso comum* caminhavam juntos, formando um gosto compartilhado que não produzia exatamente um conjunto de verdades estabelecidas, mas uma compreensão pelo possível. Gadamer, assim, reconhece que a arte pode e deve ser objeto de conhecimento, mas não um conhecimento estruturado pelo paradigma das ciências da natureza; muito pelo contrário, seria uma forma de conhecimento que reconheceria os efeitos da arte.

“A principal fonte de verdade que serve de guia às reflexões gadamerianas é a resistência pública do sentido posta em prática com a matéria da arte” (ARAÚJO, 2008, p.45). Da arte não resulta uma experiência subjetiva e autônoma, mas uma experiência que toma efeito no mundo e em que o mundo interfere. “A resistência pública do sentido posta em prática com a matéria da arte” sintetiza justamente a relação entre *gosto* e *senso comum*, quando o gosto é vivido em coletivo e não o confinamento do privado. Essa experiência, e isso é fundamental, nasce do encontro com um momento específico, quando os valores dos *humanistas* ainda eram vigentes. O originário do conceito de gosto não é, assim, uma digressão interna sobre o conceito, pois o gosto não existe em si. O que torna possível ver o originário é justamente o encontro com experiências passadas.

A própria experiência da arte era vivida de outra forma. O ritmo era vivido como algo que faz pulsar em conjunto e não como uma experiência solitária. Neste contexto, a

música não era ouvida em cadeiras desconfortáveis (materializando a negação do corpo necessária para o encontro entre a alma e o som). Quando a arte pode ser conhecimento a música traz consigo a dança. A compreensão, quando o conhecimento se sustenta no *verossímil*, está aberta a pulsar em coletivo. Se a distinção entre *verdade* e *verossímil* é possível a partir de Verdade e Método, essa disposição do *verossímil* a sociabilidade e a vida que nos é comum já é um desdobramento que faço de Gadamer, pois o que acontece sistematicamente em suas reflexões não é uma *abertura para o mundo* diretamente, mas uma *abertura para o mundo* mediada pela *tradição*. Não existe, porém, uma técnica ou caminho para precisar definitivamente o sentido de um texto, mas meios para se viver as suas possibilidades.

Este talvez seja um dos pontos de tensão mais claro entre Gadamer e Koselleck, na medida em que Koselleck afirma um conhecimento do passado que alcança estabilidade. Até mesmo a condição antropológica em seu discurso de homenagem a Gadamer se dá por estruturas, mesmo que mínimas, perenes e compartilhadas. O conhecimento para Koselleck não precisa ser deixado em dúvida, em aberto; isso porque o conhecimento da história – que especificamente lhe interessa – pode desafiar a compreensão e escapar a ela. Saber algo preciso sobre o passado não implica compreendê-lo de forma igualmente precisa. Dito de outra forma, o passado por vezes justamente nega a compreensão, especialmente quando ao olhar para ele aparece o espanto e o insuportável.

Apesar da distância entre Gadamer e Koselleck existe uma direção comum: ambos reconhecem limites para um certo fim. Numa simplificação, Gadamer insiste nos limites do conhecimento (especialmente pela carência da linguagem) visando deixar a compreensão em aberto, enquanto que Koselleck pensa o conhecimento como necessário, mas sem que isso confine a compreensão, pelo contrário, a constranja. Ao fim, ambos argumentam por uma abertura da compreensão. Para Koselleck, conhecer o passado de forma precisa e controlada, mediada pela ciência, não implica um conhecimento do já estabelecido; pelo contrário, existe uma força específica e importante quando a história se faz verdade e rompe com o que é recorrente na cultura histórica vigente. Se ao fim ambos pretendem deixar a compreensão em aberto, o passado e a *tradição* ocupam um lugar especial.

2. O lugar do passado

Se Gadamer mira as ciências sociais, pretende igualmente *relativizar o presente* para dar lugar ao *antigo* e assim à *tradição* que nos forma. Existe, pois, um espaço no qual Gadamer encontra a alteridade: a *tradição*. Em *O problema da consciência histórica* fica clara a preocupação em explicitar seu desacordo com mundo contemporâneo burguês (conceito que usa nesse momento), mas é na *tradição* que estão certas possibilidades de redescoberta; como no caso do conceito de *senso comum* (já discutido nessas considerações). Importava mais saber o que era possível do que saber determinar o que é certo. O que *Verdade e Método* parece mobilizar é a expectativa de que o contato com esses *pontos de vista de possíveis outros* possa se dar pela relação, quase íntima, com a *tradição*. Estar aberto, aqui, é usar o passado para o encontro com um pensar distinto e que apresentou a potência de certos conceitos. Neste sentido, não existe uma hierarquia pré-definida ou articulada entre os períodos, cada conceito tem uma vida própria. Isso significa que a *tradição*, por vezes, ganha corpo definido constituído por um panteão (ocidental e masculino), o que não deixa de ser um limite.

Esse limite, porém, não implica uma relação passiva com o presente ou com a própria *tradição*. O narcisismo característico de um mundo que se vê como novo e elogia, *a priori*, o que é novo – uma descrição do que na vida material ganha forma no consumismo e na mensuração da “qualidade de vida” por índices materiais definidos pelo mercado – é insustentável nos termos colocados até aqui. O elogio da *tradição* é, assim, um contraponto radical ao nosso tempo.

A relação entre *formação* e *tradição* não nega a escolha. Ao mesmo tempo que estamos lançados no mundo, nós nos movemos nele. Gadamer certamente fez escolhas que não são ao acaso e sua escrita se defende pela defesa das vozes que devem ser de novo entoadas. Ao mesmo tempo que a *tradição* forma o pensamento de Gadamer (e a diversidade da *tradição* garante a diversidade e polifonia deste pensamento) a escrita de Gadamer forma uma *tradição*. Neste sentido, reconhecer o quanto de passado existe em nós abre sempre para a escolha. A escuta é uma postura ativa. Ser passivo, pelo contrário, é se deixar levar por um mundo que não dá lugar ao *ponto de vista de possíveis outros* na medida em que só se interessa pelo novo.

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, André de Melo. *A atualidade do acontecer*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- ARAÚJO, Valdei Lopes. *História da historiografia como analítica da historicidade*. História da Historiografia, v. 12, p. 34-44, 2013.
- ARAÚJO, Valdei e RANGEL, Marcelo. *Apresentação - Teoria e história da historiografia: do giro linguístico ao giro ético-político*. História da Historiografia, v. 17, p. 318-332, 2015.
- ASSIS, Arthur. *Por que se escrevia história? Sobre a justificação da historiografia no mundo ocidental pré-moderno*. In: SALOMON, Marlon (org.). *História, verdade e tempo*. São Paulo: Argos, 2011, p. 105 – 131.
- ASSIS, Arthur e MATTA, Sérgio. *O conceito de história e o lugar dos Geschichtliche Grundbegriffe na história da história dos conceitos*. In: KOSELLECK, Reinhart [et al.]. *O conceito de história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 9 – 34.
- BENTIVOGLIO, Julio. *A história conceitual de Reinhart Koselleck*. Dimensões, vol 24, 2010, p. 114-134.
- BALAKRISHNAN, Gopal. *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- BEVERNAGE, Berber. *History, Memory and State-sponsored violence*. Time and Justice. New York/London, Routledge, 2011.
- CALDAS, Pedro S.P. *Hans-Georg Gadamer e a Teoria da História*. Revista de História (UFES), v. 24, p. 55-74, 2010.
- FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- GADAMER, Hans Georg. *Verdade e Método I*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GADAMER, Hans Georg. *Verdade e Método II*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2003.
- GADAMER, Hans Georg; KOSELLECK, Reinhart. *Historia y hermenêutica*. Barcelona: Paidós, 1997.
- GRONDIN, Jean. *Hermenêutica*. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

JASMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João (orgs.). *História dos conceitos: debates e perspectivas*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Edições Loyola; Iuperj, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Ed. Uerj; Contraponto, 1999.

_____. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Contraponto, 2006.

_____. *Los estratos del tiempo: sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001.

_____. *The Practice of Conceptual History*. Stanford: Stanford Press, 2002.

_____. *historia/Historia*. Madrid: Trotta, 2010.

PALTI, Elías J. *Aporías: tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación ley*. Buenos Aires: Alianza, 2001.

_____. *Introducción*. In: KOSELLECK, Reinhart. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Ed. Paidós, 2001, p. 9 -32.

PEREIRA, Luisa Rauter. *O debate entre Hans-Georg Gadamer e Reinhart Koselleck a respeito do conhecimento histórico: entre tradição e objetividade*. *História da Historiografia*, n. 7, p. 245-265, 2011.

_____. *A História e "o diálogo que somos": a historiografia de Reinhart Koselleck e a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer*. Dissertação. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Departamento de História, 2004.

PIHLAINEN, Kalle. *On historical consciousness and popular past*. *História da Historiografia*, n. 15, p. 10 – 26, Agosto. 2014

RAMOS, Antonio Gómez. *Koselleck y la Begriffsgeschichte. Cuando el lenguaje se corta con la historia*. In: KOSELLECK, Reinhart. **Historia/Historia**. Madrid: Ed. Minima Trotta, 2010, p. 9 – 23.

RICOEUR, Paul. *Hermenêutica e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 2011.

RÜSEN, Jörn. *Razão histórica: teoria da história: fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.