

TRADUÇÃO

“A obra mais importante escrita por um heideggeriano”: correspondência entre Leo Strauss e Hans-Georg Gadamer sobre *Verdade e método*

Hans-Georg Gadamer e Leo Strauss¹

1. Strauss a Gadamer

Centro de Estudos Avançados em Ciências do Comportamento
202 Junipero Serra Boulevard
Stanford, California, EUA

Professor Hans-Georg Gadamer
Universidade
Heidelberg
Alemanha

26 de Fevereiro de 1961

| 1 | Caro Sr. Gadamer:

Escrevo em inglês porque minha escrita à mão se tornou muito difícil de ler e não há ninguém aqui que pudesse convenientemente datilografar algo escrito em alemão.

Eu sou muito grato a você por ter me enviado seu livro e estou muito contente por você tê-lo escrito. É uma obra importante. Até onde sei, é a obra mais importante escrita por um heideggeriano. É uma obra *de longue haleine* e revela mais uma vez a sabedoria da espera. Lê-la significou para mim mais do que a leitura da maioria dos outros livros. Lembrei-me da minha juventude na Alemanha, dos seminários de Natorp, de muitas conversas e, por último mas não menos importante, de nossa última conversa em Heidelberg, em 1954. Um certo “pano de fundo” em comum me ajudou a entender seu livro, até onde consegui entendê-lo. Como eu já sabia de antemão, nós caminhamos a partir daquele chão comum para direções opostas - daí as limitações da minha compreensão de seu livro. Antes que eu diga algo sobre esse ponto, eu gostaria de agradecer a você pela instrução que já devo a seu livro. Você

¹ Publicado em *Independent Journal of Philosophy*, 2, 1978, p. 5-12. Tradução de Felipe Ribeiro, doutorando pela Universidade de São Paulo e bolsista da CAPES.

trouxe minha atenção para uma boa quantidade de coisas importantes das quais eu não tinha ciência até agora. Acima de tudo, percebi que preciso reler seu livro com muito mais cuidado do que consegui até agora - em um momento da minha escolha, quando tiver necessidade imediata disso. Portanto, tome o que se segue como aquilo que deve ser: como nada mais do que uma primeira reação.

Eu me vejo em grande desvantagem ao falar com você. Você possui e apresenta uma doutrina compreensiva. De fato, essa doutrina aborda uma boa porção de coisas com as quais tenho experiência ou sobre as quais tenho pensado. Ainda assim, só posso julgar a respeito de uma parte de seu livro. Sua doutrina é, em grande medida, uma tradução das questões, análises e sugestões de Heidegger para um meio mais acadêmico: há um capítulo sobre Dilthey e nenhum sobre Nietzsche. Como me parece, o princípio subjacente à sua tradução é a distinção entre “metódico” e “substantivo”, como usada no início da nota na página 92.² Essa distinção está relacionada à distinção entre “existencial [*existential*]” e “existenciário [*existentiell*]”, como usada na página 248³ - uma distinção com a qual a primeira distinção dificilmente pode ser identificada, como pareceria estar indicado no próprio título de seu livro. Dito de outro modo, não parece que, do ponto de vista de sua apresentação, a radicalização e universalização da hermenêutica seja essencialmente contemporânea |2| da aproximação [*approach*] da “noite do mundo [*world-night*]” ou do *Declínio do ocidente*:⁴ o sentido “existencial [*existential*]” daquela universalização, o contexto catastrófico ao qual pertence, não vem à tona, portanto. Eu me sinto tentado a falar da situação hermenêutica *par excellence*: a situação que, pela primeira vez, clama pela compreensão de qualquer tarefa hermenêutica particular à luz da hermenêutica filosófica universal e que todos nós sabemos que pode ser sucedida por uma situação na qual possa ser apropriado algo semelhante à hermenêutica pré-historicista.

Eu poderia formular essa dificuldade da seguinte maneira. Você preserva a continuidade acadêmica aceitando, ainda que reinterpretando, “*o fato das ciências do espírito*” por parte de um “leitor pensante”. Você define a diferença entre o leitor em geral e o historiador dizendo que o historiador está preocupado com “o todo da tradição histórica” (232):⁵ como isso é possível dada a “finitude” do homem?

2 VM, p. 148 [102]. Cabe notar que o que Leo Strauss menciona aqui como “substantivo” está *inhaltliche* no original, isto é, referente ao conteúdo.

3 Idem, p. 351 [267].

4 Título obra de Oswald Spengler, publicada em dois volumes, em 1918 e 1923 respectivamente.

5 Neste ponto, não está tão claro a qual passagem específica Strauss se refere. A página mencionada (Idem, p. 329 [249]) trata do momento em que Gadamer fala da ideia de horizonte em Husserl, buscando expor de que maneira toda intencionalidade subjetiva individual é suportada por um horizonte de intencionalidades anônimas, comunitárias, que se dão no tempo, e que Husserl dará o nome de mundo da vida. Parece, portanto, que Strauss vê aí a referência ao todo da tradição histórica. As aspas sugerem, porém, que se trata de uma referência literal, que não encontramos nessa página. É mais provável que se trate de um erro de referência. No trecho mencionado, sobre o mundo da vida, Gadamer fala apenas do “todo de todas essas vivências tematizáveis” que formam

Contra sua vontade, você parece preservar “a consciência histórica da compreensão universal”. Claro, você não quer dizer que a história como disciplina pode fazer o que nenhum historiador ou aglomerado de historiadores pode.

Não é fácil para mim reconhecer em sua hermenêutica minha própria experiência como intérprete. A sua é uma “teoria da experiência hermenêutica” que, como tal, é uma teoria universal. A minha própria experiência hermenêutica não é apenas muito limitada: a experiência que eu possuo me traz dúvidas sobre a possibilidade de uma teoria hermenêutica universal que seja mais do que “formal” ou externa. Eu acredito que a dúvida surge do sentimento do caráter irremediavelmente “ocasional” de toda interpretação de valor. Seja como for, formularei de maneira “rapsódica” a dificuldade que encontrei, através de alguns exemplos que enumerarei sem ordená-los.

[1] Eu concordo com sua exigência de que o intérprete deve refletir sobre sua situação hermenêutica e aplicar o texto à sua situação (307);⁶ mas discordo de que, anteriormente ao historicismo moderno, todas as pessoas inteligentes que |3| estudei e que falaram sobre a compreensão de livros antigos e estrangeiros tenham feito isso: minha última experiência nesse assunto foi Maimônides. Eu concordo com sua visão segundo a qual uma doutrina não pode ser objeto de contemplação, a ser interpretada como a “expressão” de um certo tipo de vida, mas deve ser entendida em sua pretensão de verdade e essa pretensão precisa ser cumprida. Cumpri-la significa que eu posso, mais ainda, que eu devo aceitá-la como verdadeira, ou rejeitá-la como falsa, ou fazer uma distinção, ou reconhecer minha incapacidade de decidir e, portanto, a necessidade de pensar, ou aprender mais do que sei no presente. Isso é o que você de fato faz - ver, p. ex., 459, linha 7 ss.⁷ Eu não acredito contudo que esse estado de coisas seja trazido à tona quando se fala em “uma fusão de horizontes”. Certamente, meu horizonte é alargado se aprendo algo importante. Mas é difícil dizer que o horizonte de Platão seja alargado se uma modificação de sua doutrina se mostra superior à sua própria versão.

[2] Ao menos nos casos mais importantes, antigos ou contemporâneos, sempre notei que permanecia no texto algo da maior importância que eu não compreendi, i.e., que minha compreensão ou interpretação era muito incompleta; eu hesitaria em dizer, contudo, que ninguém possa completá-la ou que a finitude do homem enquanto homem implica necessariamente a impossibilidade de uma compreensão adequada ou completa, ou “da verdadeira compreensão” (cf. 355).⁸ Você nega essa

o mundo da vida, mas não do “todo da tradição histórica”. Esta última expressão se encontra em idem, p. 271 [202], quando Gadamer passa a falar da escola histórica e da hermenêutica romântica, sendo mais provavelmente a referência de Strauss.

6 Idem, p. 426 [329].

7 Idem, p. 622 [487] ss.

8 Aqui também não é tão claro ao que se refere Strauss. A página referida remete a idem, p. 485-7

possibilidade (375).⁹ Sua negação não é justificada pelo fato de que existe uma variedade de situações hermenêuticas: a diferença de pontos de partida e, portanto, de caminhos não conduz à consequência de que o platô que todos intérpretes enquanto intérpretes querem alcançar não seja um só e o mesmo.

[3] Você fala da produtividade essencial (e não apenas reprodutividade) do intérprete (280, 448).¹⁰ Eu acabei de ler Karl Reinhardt no *Klassische Walpurgisnacht* - um ensaio com o qual aprendi muito; seu grande mérito consiste na compreensão de Reinhardt a respeito do que o próprio Goethe pensou explicitamente mas não expressou de uma maneira que o leitor possa compreender imediatamente. A “mediação” de Reinhardt é apenas subsidiária ao texto e, precisamente por sê-lo da maneira mais inteligente, é louvável. - |4| O intérprete precisa deixar explícito o que o autor meramente pressupõe, especialmente se for algo que nós não pressupomos. Mas, caso o pressuposto em questão puder ser demonstrado como tendo sido geralmente conhecido em seu tempo ou caso aceitar o pressuposto em questão for mais sábio do que não aceitá-lo (cf. as várias acusações sem fundamento de *naiveté* lançadas contra os clássicos), então o intérprete, ao explicitar o pressuposto, não entende o autor melhor do que este entendeu a si mesmo.

[4] Eu concordo com você quando você descreve a diferença entre o autor e o intérprete como a diferença entre o modelo e o ato de seguir o modelo (321).¹¹ Mas com certeza não é todo texto que tem esse caráter de modelo e nem mesmo todos grandes textos o têm (cf. a diferença entre a *Ética a Nicômaco* e o *Leviatã*). A reflexão sobre esse exemplo pode mostrar que a tradição e a continuidade desaparecem quando se dá início à interpretação.

[5] A respeito da produtividade do intérprete, o historiador que estuda, por exemplo, Tucídides no contexto da história econômica certamente endereça ao autor uma questão nova; sua preocupação difere profundamente da do próprio Tucídides, mas ele deve dar conta do quase completo silêncio de Tucídides a respeito de assuntos econômicos; ele precisa compreender aquele silêncio, isto é, a desconsideração de Tucídides com essas coisas; ele precisa responder à pergunta sobre como as coisas relacionadas à economia aparecem a Tucídides. A resposta a esta última pergunta, a pergunta mais interessante que ocorre no interior de sua investigação, não é mais uma reprodução do pensamento de Tucídides a respeito das coisas humanas em geral.

Mas qual a base dessas e de outras dificuldades semelhantes que encontrei ao ler seu livro? Você está fundamentalmente preocupado com a “história dos efeitos [*Wirkungsgeschichte*]”, com algo que não é necessariamente um tema do intérprete

[378-9].

9 Idem, p. 514 [401].

10 Idem, p. 392 [301] e p. 610 [477], respectivamente.

11 Idem, p. 442-3 [343].

(432);¹² você vê o que é necessariamente temático para o intérprete à luz de algo que não é necessariamente temático para ele (452),¹³ o *proton pros hemas* à luz do *proton physei*.¹⁴ Você conhece então o *proton physei* - eu não posso dizer o mesmo. Em outras palavras, você nos conduz para o que é primeiro em si mesmo, não a partir do que é primeiro para nós enquanto leitores ou intérpretes, mas a partir de certas teorias falsas e das críticas a elas. |5|

Seu livro contém uma filosofia da arte, mas a relação entre filosofia e arte não é tematizada para além de uma rejeição da visão de Hegel (e, com isso, de Platão e de Aristóteles), segundo a qual a compreensão filosófica é superior à compreensão artística. Eu me pergunto se isso não se deve a uma reflexão “histórica” insuficiente. Você diz na p. 77¹⁵ que o conceito de arte se tornou questionável desde que a consciência estética que criou esse conceito se tornou questionável. Mesmo assim, você intitula a seção imediatamente seguinte como: “Retomada da questão concernente à verdade da Arte”¹⁶ - como se essa questão e portanto o conceito de arte antecedessem a consciência estética. (Cf. também p. 94).¹⁷ Na 129¹⁸ você *aceita* uma abstração feita pela consciência estética descreditada. De maneira semelhante, na p. 157,¹⁹ você aceita uma consequência da consciência histórica descreditada). Se o conceito de arte se tornou questionável, se, portanto, uma retomada de algo perdido é indicada, eu tiraria a conclusão de que precisamos começar indo *para trás* desse conceito ou da consciência que o produziu. Seríamos então conduzidos de volta à visão de que o que chamamos de arte era originalmente entendido como *sophia* (cf. Xenófanes, *Memorabilia*, I 4.2-3). Nesse estágio foi reconhecido que “arte é conhecimento”. Mas que tipo de conhecimento? Certamente, não o conhecimento filosófico. Com a emergência da filosofia nasce ali uma tensão entre filosofia e poesia, uma tensão essencial tanto à filosofia quanto à poesia, como os filósofos necessariamente sabem e como os poetas talvez saibam. Para entender essa tensão, é preciso ouvir ambos os lados (cf. *República X* na contenda entre filosofia e poesia).

12 Idem p. 588-9 [460].

13 Idem, p. 614-5 [480].

14 Trata-se de termos oriundos da filosofia de Aristóteles. O primeiro significa o que é primeiro para nós, “as coisas relacionadas aos nossos sentidos”; o segundo significa o que é primeiro em si mesmo, “as coisas relacionadas entre si”.

15 Idem, p. [86-7].

16 Idem, p. [87]. Trata-se da seção 3 da primeira parte da obra, cujo título original é *Wiedergewinnung der Frage nach der Wahrheit der Kunst*, que foi traduzido na edição brasileira por *O resgate da questão pela verdade da arte*. No entanto, cabe notar que o sentido da palavra *Wiedergewinnung* remete à ideia de retomada de posse, de retomar um terreno perdido a outrem. Isso coincide com a intenção de Gadamer de retomar a posse hermenêutica da questão da experiência da arte depois de seu sequestro pela consciência estética moderna, que tem seu centro em Kant. Sugerimos, assim, traduzir como *Retomada da pergunta pela verdade da arte*.

17 A referência é bastante geral. Cf. idem, p. 150-2 [104-5].

18 Idem, p. 195-6 [140-1].

19 Idem, p. 229 [168].

O maior documento do caso poesia versus filosofia são *As nuvens*, de Aristófanes. Não é por acaso que esse documento clássico seja uma comédia e não uma tragédia. Seja como for, estudando *As nuvens* (e outras comédias aristofânicas), eu aprendi algo que eu não poderia aprender com nenhum moderno: a interpretação moderna mais profunda da comédia de Aristófanes (a de Hegel) é muito menos adequada do que a apresentação aristofanizante de Aristófanes por Platão no *O Banquete*. (Heidegger não diz nada sobre a comédia. Quanto a Nietzsche, cf. *A gaia ciência*, aforisma 1). Em uma palavra, eu acredito que a base da filosofia moderna da arte - mesmo aquela que está livre do preconceito estético - é pequena demais.

A questão mais abrangente que você discute está indicada pelo termo “relativismo”. Você toma “a relatividade de todos os valores humanos” (54),²⁰ de todas visões de mundo (423),²¹ por |6| certa. Você percebe que essa tese “relativista” pretende, ela mesma, ser “absoluta e incondicionalmente verdadeira” (424).²² Não está claro para mim se você toma a dificuldade “lógica” como irrelevante (o que eu não faria) ou como não decisiva por si mesma. Eu acredito que não há dificuldade “lógica” pela seguinte razão. A situação histórica à qual a hermenêutica universal ou a hermenêutica ontológica pertence não é uma situação como qualquer outra; é “o momento absoluto” - similar ao pertencimento do sistema de Hegel ao momento absoluto no processo histórico. Eu digo semelhante, mas não idêntica. Eu falaria de uma situação negativamente absoluta: o despertar do esquecimento do ser [*Seinsvergessenheit*] pertence ao abalo de todo ente [*Erschütterung alles Seienden*], e aquilo para o que se desperta não é a verdade final na forma de um sistema, mas uma questão que não pode ser jamais completamente respondida - um nível de questionamento e pensamento que não pretende ser o nível final. Eu recordo a você o final de sua contribuição ao *Festschrift* de Reinhardt: você não espera que a compreensão da historicidade da própria existência e, com isso, da impossibilidade de transcender o próprio horizonte será superada na maneira pela qual Parmênides e Hegel foram superados. Sua posição me lembra a de Nartorp, que disse que a verdadeira filosofia é a de Kant, que descobriu o problema fundamental em sua forma adequada (apesar das poucas relíquias ou fragilidades dogmáticas). Você admite isso ao falar da “experiência consumada” (339),²³ que certamente não é consumada no sentido de Hegel, mas que ainda assim é consumada: no aspecto decisivo de que a experiência chegou a seu fim; uma mudança fundamental na orientação filosófica - uma mudança de significado comparável à mudança, digamos, de Hegel a Heidegger - não é encarada.

20 Idem, p. 101 [63].

21 Idem, p. 577 [451].

22 Idem, ibidem.

23 Idem, p. 467 [363].

Permita-me, a partir daqui, lançar um olhar à “relatividade de todos valores humanos”. Como você afirmou, a existência é em si mesma compreensiva [*verstehend*]; essa compreensão, é claro, é “também” compreensão do *to kalon kai to dikaion*²⁴, e portanto é essencialmente “valorativa” (224-225).²⁵ Isso significa que a existência é necessariamente existência dentro ou através de um costume-moralidade [*Sitte-Sittlichkeit*] específico, que é vinculante não como algo meramente imposto, mas como algo compreendido, como evidente; a evidência do costume-moralidade é parte e parcela da evidência da compreensão específica do mundo. Isso significa que, para a existência, o problema do relativismo nunca se manifesta. Agora, a ontologia hermenêutica, ou como quer que deva ser chamada, é ela mesma histórica no sentido de que está enraizada em um “mundo histórico” específico e, portanto, em um costume-moralidade específico, que está destinado a tomar parte no caráter final da ontologia hermenêutica. Seria possível talvez |7| dizer de maneira mais precisa que *a temática ontológica pertence a um mundo em decadência*, quando seu costume-moralidade peculiar perdeu sua evidência ou poder vinculante e portanto a hermenêutica ontológica precisa, decerto não sonhar em fabricar um novo costume-moralidade, mas preparar os homens para sua possível chegada ou tornar os homens receptíveis para seu possível acontecimento. Ainda assim, mesmo “entre” os dois mundos, a distinção básica entre o nobre e a base e suas implicações cruciais (p. ex., a respeito do estatuto do amor, por um lado, e do ódio e o do ressentimento, por outro, ou a respeito de coisas como “irmandade [*Geschwisterlichkeit*]” - *A caminho da linguagem* [*Unterwegs zur Sprache*], 67 - e portanto a família) retêm sua evidência ou poder vinculante para todo mundo que não seja um bruto. A generalidade destas e de outras coisas semelhantes não as priva do sentido definitivo pelo qual você deixou a si mesmo claro na p. 295 e ss.²⁶ *Acima de tudo, essas coisas - em contradição com o “mundo”* (cf. 432)²⁷ *e os outros existenciais* [*Existentialen*] - *são temas necessários no interior de todos “horizontes”*.

Sobre a base da “relatividade de todos os valores”, a “incansável reflexão” de Dilthey “sobre a objeção de ‘relativismo’” (224)²⁸ é, creio eu, inevitável. De forma alguma me sinto atraído por Dilthey, mas a respeito do ponto mencionado eu o defenderia contra sua crítica. Ao que você diz na p. 225,²⁹ eu redarguiria que você esquece a dúvida socrática que não é nem uma dúvida metódica nem a dúvida que vem “por si mesma”.

Eu gostaria de usar essa oportunidade para pedir dois favores a você. A editora

24 “O bom e o justo”, em grego no original.

25 Idem, p. 320-1 [242].

26 Idem, p. 410-11 [316].

27 Idem, p. 588-9 [460].

28 Idem, p. 319 [241].

29 Idem, p. 321-2 [243].

que adquiriu os direitos do meu livro sobre Espinosa quer publicar uma nova edição. Eu sinto que o livro precisaria de um novo prefácio. Eu não poderia pensar em nada melhor do que a resenha de Krüger que apareceu no DLZ [*Deutscher Literaturzeitung*] em 1931 ou algo assim. Você poderia me fazer o favor de perguntar, em meu nome, a Krüger ou à sua esposa se concederiam a permissão para republicar aquela resenha e, com alguém familiarizado com tais questões, a quem a editora teria que se dirigir para conseguir a permissão de reimprimir da DLZ. - Seria uma ajuda para mim se eu pudesse conseguir uma foto da página ou das páginas nas quais Oetinger fala de Shaftesbury a respeito do “senso comum” (p. 27 no seu livro).³⁰ Você poderia fazer com que tal foto me seja enviada às minhas custas, talvez com a ajuda do meu ex-aluno Dannhauser, que eu acredito estar agora estudando filosofia em Heidelberg? Agradeço desde já.

Eu concluo repetindo a expressão de agradecimento por seu livro.

Cordialmente,
Leo Strauss.

2. Gadamer a Strauss

Floresta em Zurique
Oberer Hiltisberg
5 de Abril de 1961

| 1 | Caro Sr. Strauss,

Sua atenção minuciosa ao meu livro significa muito para mim. Eu sei que não é fácil para nenhum de nós acompanhar as linhas de raciocínio de outrem. Eu sei disso também por experiência própria com seus livros, em que tive que me contentar com o que me era frutífero. Sou tanto mais grato a você, por ter me comunicado suas primeiras observações. Acresce que talvez eu tenha entrado aqui em uma tarefa para a qual tenho pouco talento: desenvolver a unidade de uma “teoria” a partir da variedade de exercícios e experiências interpretativos pressupõe uma transformação completa, na qual eu fico com frequência consideravelmente estagnado. E se ao fim de longos esforços eu conseguirei dizer algo de consistente é uma coisa que resta aguardar. Permita que mesmo assim eu dê, até onde conseguir, uma chance à defesa da “consistência” de meu livro contra suas observações.

Você tem completamente razão quando fala de uma transposição de Heidegger para um meio acadêmico, de Dilthey em vez de Nietzsche. Isso é certamente assim, não de propósito, mas em função da necessidade de auto esclarecimento [*Selbstklärung*]

30 Idem, p. 68 [35], n. 47.

que me invadiu enquanto filólogo e intérprete de textos filosóficos. Mas é preciso se perguntar se essa “transposição” é possível sem modificações essenciais. De fato, contra O. Becker ou K. Löwith, eu posso invocar o sentido “transcendental” do *Ser e tempo* de Heidegger. Mas aquilo onde ainda evoco a Heidegger, na medida em que busco pensar a “compreensão” como um “acontecer”, é conduzido, no entanto, em uma direção completamente diferente. Meu ponto de partida não é o *completo esquecimento do Ser*, a “noite do Ser [*Seinsnacht*]”, mas ao contrário - e digo isso contra Heidegger assim como contra Buber - a irrealidade [*Unwirklichkeit*] de tal afirmação. Isso vale também para nossa relação com a tradição [*Überlieferung*]. Através de Schleiermacher e da hermenêutica romântica, fomos arrastados para a falsa radicalidade de uma compreensão “universal” (enquanto o evitar [2] de “mal-entendido”). Eu vejo nisso uma teoria falsa para uma realidade efetiva [*Wirklichkeit*] melhor. Nessa medida, eu defendo na verdade o “fato das ciências do espírito [*Geisteswissenschaften*]” - mas contra este próprio fato! A p. 323³¹ quer dizer, no contexto, que *nem* o filólogo, *nem* o historiador, compreendem-se corretamente, porque esquecem a “finitude”. Eu não acredito num retorno da hermenêutica pré-historicista, mas em sua continuidade *de fato*, que foi encoberta apenas pela “história” [*Historie*].³²

Que o enfatizar [*Zur-Geltung-bringen*] dessa *realidade efetiva* encoberta seja uma tarefa teórica impossível (p. 2, terceira seção de sua carta) não me parece plausível. De qualquer modo, seu acento no caráter “ocasional” de toda interpretação não é, na minha opinião, uma objeção contra uma teoria que afirma precisamente isso, mas uma forma prévia [*Vorform*] dessa mesma teoria (pois você próprio considera isso justamente de maneira geral e não “ocasionalmente”). Agora, sobre as observações individuais.

[1] Eu não compreendo o “Mas eu discordo”. Esta é justamente minha *própria* tese! Ela se complementa apenas com a segunda [tese], de que, *depois* do surgimento da “consciência histórica”, essa aplicação ganha uma forma especial, a da “fusão de horizontes”. É claro que para Platão não havia isso! Trata-se apenas de uma *consequência* da consciência histórica o fato de que é preciso provar a ela mesma que ela não pode conhecer sem ser aplicada.

[2] Aqui não posso acreditar que haja uma diferença real entre eu e você: “*querem* alcançar”: é claro! Mas você entende minha tese de maneira muito particular. Isso também entra no ponto [3]. A interpretação de Reinhardt tem ainda um outro lado além do “subsidiário ao texto”. Em 50 anos ficará mais claro do que hoje o que esse outro lado é. *Por que* ele esclareceu isso e não aquilo, dessa forma e não de outra. O que ele negligenciou, o que ele acentuou excessivamente. Justamente

31 Idem, p. 444-6 [345-6].

32 Aqui, trata-se da história enquanto disciplina acadêmica.

uma interpretação tão exímia, “louvável”, da qual eu e você incorporamos lições agradecidamente, *exprime-nos a todos com ela* [*spricht uns alle mit aus*]. |3|

[4] A p. 321³³ se refere aos “humanistas”! Para seu exemplo, *Eth. Nic* e *Leviatã*, é preciso pensar, em vez de “seguidores”, em um processo muito mais complicado. Mas eu *suponho* (apesar de falar disso sem competência), que o *Leviatã* também contém uma “verdade” (e não apenas heresias) que vale *seguir*.

[5] Não, o *historiador da economia* [*historian of economics*] teria, na minha opinião, que se tornar reflexivo *sobre si mesmo* perante essa constatação. *Nisso* repousaria sua “produtividade” na compreensão.

p. 4 a base: então a “teoria do historicismo e objetivismo histórico” dominante não é o *proteron pros hemas*³⁴? E não há então procedimento metodicamente correto algum para retificá-la? Todos nós temos, no entanto, a mesma experiência concreta para a qual olhamos a partir dessas questões teóricas. Para jogar luz à realidade efetiva não temática da história dos efeitos [*Wirkungsgeschichte*], eu dei atenção à realidade efetiva não temática da *linguagem* interpretativa (ela, como *todo* falar, não é direcionada a si mesma).

p. 5: Sim, eu acredito de fato que o conceito de *arte*, em acordo com a própria coisa, *mudou* através de sua aplicação na crítica da consciência estética. Mas admito que referí-lo *As nuvens*, de Aristófanes, abrange questões importantes, que eu deveria ter visto. Minha “teoria da arte” é apenas *preparatória* para minha tese hermenêutica, e por isso talvez muito unilateral e tortuosa.

Sobre as pp. 5-6: Eu não consigo lidar com sua justificação catastrofista da “hermenêutica ontológica”. Como esclarece a introdução [*de Verdade e método*], minha opinião é a inversa. Eu não acredito de modo algum que vivemos “entre” dois mundos. Nisso não posso acompanhar nem Heidegger nem Buber. Apenas o profeta que vê a terra prometida teria, na minha opinião, a possibilidade de dizer algo assim. - Eu *recordo*, em vez disso, o *único* mundo que conheço |4| e que em toda decadência *perdeu muito menos* sua evidência e coesão do que tenta se convencer (N.B. p. 339,³⁵ a “*experiência consumada*” é a “*consumação*” daquele que não bloqueia dogmaticamente nenhuma experiência que valha a pena realizar. Ela é o *contrário* do término das experiências!).

Perdoe-me, se despejo isso tão rápido. Mas a reação do autor tem suas próprias leis. O que eu *realmente* teria que fazer seria algo totalmente diferente: mostrar a você o que quero dizer em sua obra - pois eu seria mal compreendido, se não se levasse a sério que eu gostaria de corrigir um pensamento falso sobre um procedimento que está ele próprio correto ali onde ele é bem sucedido (i. e., onde

33 Idem, p. 442-3 [343].

34 Ver nota 13 acima.

35 Idem, p. 467 [363].

“A obra mais importante escrita por um heideggeriano”: correspondência ...

efetivamente *destranca* [*aufschließt*] algo na tradição).

Talvez a tendência do meu livro ficará mais clara para você se eu acrescentar que: contra Heidegger, eu defendi por décadas que também sua “sentença” ou “salto” *para trás* da metafísica só se torna possível *através dela mesma* (= consciência da história dos efeitos!). O que creio ter compreendido através de Heidegger (e o que é resgatável para mim da minha procedência protestante) é, sobretudo, que a filosofia precisa aprender a viver sem a ideia de um intelecto infinito. Eu tentei esboçar uma hermenêutica correspondente. Mas somente posso fazê-lo na medida em que - muito ao contrário das intenções de Heidegger - eu comprove [*zur Ausweisung bringe*],³⁶ no fim, tudo o que eu vejo em uma tal *consciência* hermenêutica. Eu realmente acredito ter compreendido o Heidegger tardio, i.e., sua “verdade”. Mas preciso “prová-la” para mim - pela experiência que me é própria e que eu nomeei de “experiência hermenêutica”.

Sobre seus dois pedidos:

[1] Eu falei com os Krügers. Eles concordaram. Não há direito autoral (artigos em revistas ficam livres depois de, salvo engano, |5| 10 anos).

[2] Oetinger, *De sensu communi* - um livro que você deveria ler inteiro. Um dos livros *mais importantes* que já li. Estou preparando uma reimpressão (muito raro!). O livro só está disponível em Tübingen. Mas posso verificar as páginas em questão em Tübingen, que não consigo mais falar de cabeça, e pedir para reproduzi-las (se não me falha a memória, há apenas uma referência *geral* a Shaftesbury). Devo fazê-lo? Ou você gostaria de seguir meu conselho e ler o livro inteiro? (Há uma crítica a Leibniz e que se põe do lado de Newton).

Cordialmente,
Hans-Georg Gadamer

3. Strauss a Gadamer

Centro de Estudos Avançados em Ciências do Comportamento
202 Junipero Serra Boulevard
Stanford, California, U.S.A.

³⁶ Salvo engano, essa expressão tem uma conotação tipicamente fenomenológica. Ainda que os dicionários indiquem “expulsão” ou “deportação” como tradução de *Ausweisung*, claramente não é este sentido que o termo tem aqui. Cabe notar que, em Husserl, o termo *Ausweisung* refere-se mais a uma “comprovação” ou “legitimação”, que de fato é mais adequado neste contexto, já que Gadamer logo em seguida diz que precisa “provar” [*beweisen*] a verdade do Heidegger tardio. Preferimos então traduzir a expressão inteira por “comprovar”.

Professor Hans-Georg Gadamer
Seminário Filosófico
Universidade
Heidelberg
Alemanha

14 de Maio de 1961

| 1 | Caro Sr. Gadamer:

Peço desculpas pela longa demora em responder sua carta, mas houve vários impedimentos externos.

É estranho que deva haver uma diferença entre nós onde você assume uma posição contra Heidegger e eu a favor dele. Eu devo enunciar essa diferença de uma maneira que provavelmente não faz inteiramente justiça a você. Acredito que você terá que admitir que há uma diferença fundamental entre sua hermenêutica pós-historicista e a hermenêutica pré-historicista (tradicional); basta lembrar suas aulas a respeito da obra de arte e da linguagem, que, ao menos como você as apresenta, não são de modo algum ensino tradicional; sendo assim, é necessário refletir sobre a situação que demanda a nova hermenêutica, *i.e.*, sobre nossa situação; essa reflexão trará necessariamente à luz uma crise radical, uma crise sem precedentes e é isso o que Heidegger quer dizer com a aproximação da noite do mundo. Ou você nega a necessidade e a possibilidade de uma tal reflexão? Eu vejo uma conexão entre seu silêncio a respeito dessa questão crucial e seu fracasso em responder minhas considerações a respeito do “relativismo”.

Eu concordo com você que nossas concordâncias práticas enquanto intérpretes são muito maiores do que nossa discordâncias teóricas parecem mostrar. Mesmo assim, não posso aceitar uma teoria da hermenêutica que não traga mais enfaticamente que a sua o elemento essencialmente subsidiário da própria interpretação, que concerne à compreensão do pensamento de outra pessoa tal como ela quis dizer. Nossa diferença a este respeito se apresenta para mim de forma mais clara no que você diz no segundo parágrafo da p. 3 de sua carta (a respeito de meu exemplo do historiador econômico e Tucídides): o que o historiador da economia aprende *sobre si próprio* (*i.e.*, sobre história econômica), ele o aprende escutando com mais atenção *a Tucídides* ou através de um *retorno* não qualificado a Tucídides. Este exemplo também indica a diferença fundamental entre nós: *la querelle des anciens et des modernes*,³⁷ *querelle* na qual nós dois assumimos lados diferentes; nossa diferença a respeito da hermenêutica é apenas uma consequência dessa diferença fundamental. Eu não acredito que nenhum de nós possua total clareza sobre esse problema: razão a mais de que deveríamos continuar tentando a aprender um do outro. Eu prometo

37 Referência ao texto “A querela dos antigos e dos modernos”, de Benjamin Constant, em francês no original.

“A obra mais importante escrita por um heideggeriano”: correspondência ...

que farei isso. |2|

Sou muito grato por você ter falado com os Krüger. Quanto a Oetinger, seguirei com prazer seu conselho e lerei o livro inteiro. Mas, em sua carta, parece que o livro não está disponível agora. Quando sairá sua edição do livro? Suponho que não imediatamente. Mas preciso dessa referência a Shaftesbury muito em breve e, portanto, de uma foto da página ou das páginas em que ele fala de Shaftesbury. Eu pedi a meu estudante, Werner Dannhauser, a abordar você sobre esse assunto para que você tenha o mínimo de trabalho com isso.

Eu pedi ao meu editor para enviar dois livros meus a você que você provavelmente não viu. Na minha opinião, eles confirmam minha “teoria” da hermenêutica, mas você provavelmente vai achar o contrário.

Com meus melhores cumprimentos,
Leo Strauss.

Referências

Gadamer, H.-G. (1990). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6ª ed. Tübingen: Mohr Siebeck.

Gadamer, H.-G. (2015). *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15ª ed. Petrópolis: Vozes.

Recebido em: 22.10.2019

Aceito em: 20.03.2020