

NIETZSCHE E GADAMER: PATOLOGIA DA HISTÓRIA E HERMENÊUTICA

*José Antônio Feitosa Apolinário
mestre em filosofia pela UFPE/UFPB/UFRN e professor da FACOL.*

Resumo: Neste artigo, pretendemos analisar alguns pontos de convergência entre os pensamentos de Nietzsche e Gadamer, especificamente no tocante à crítica da consciência histórica e da própria concepção de história-ciência oriunda da filosofia moderna, bem como suas respectivas apreciações do fenômeno hermenêutico. Precisar alguns tópicos nos quais se percebe uma retomada por parte de Gadamer de reflexões construídas no itinerário do pensamento de Nietzsche. Não pretendemos esgotar as possibilidades dialógicas entre os pensadores em voga, mas identificar semelhanças e dessemelhanças partindo dos pressupostos aqui delimitados.

Palavras-chave: História; Consciência; Interpretação.

Abstract: In this paper we intend to analyze some points of convergence between the thoughts of Nietzsche and Gadamer, specifically regarding the critical to historical conscience and of the very conception of Science-history that come of the modern philosophy, as well as his respective appreciations of the hermeneutic phenomenon. Specify some topics in which can be realized a resumption of the reflection built on the itinerary thought of Nietzsche by Gadamer. We do not intend to exhaust the dialogical possibilities among thinkers in vogue, but identify dissimilarities and similarities starting from the assumptions here defined.

Keywords: History; Conscience; Interpretation.

Constitui um traço da própria torrente histórico-filosófica a subsistência de elos vinculativos entre pensamentos, idéias e posturas, acatadas por pensadores oriundos de distintos momentos históricos. Do mesmo modo, vislumbra-se o compartilhamento de postulados, perspectivas e interpretações por parte daqueles que coexistem num dado tempo enquanto contemporâneos. No âmago das aspirações críticas pós-kantianas, insufladas no século XIX, verifica-se o recrudescimento das bases de sustentação da filosofia moderna e a exigência quase unânime de retaliação à metafísica, predominando o enviesamento emancipatório dalgumas categorias não muito tratadas até então: linguagem, temporalidade, historicidade, niilismo, interpretação, vida, finitude, valor, entre outras.

Considerando a filosofia contemporânea como possibilidade explícita de novas ou diferentes respostas aos problemas indagados na modernidade, é possível afirmar que não resultarão distantes algumas das contundentes apreciações do pensamento de Nietzsche, daquelas provenientes da hermenêutica filosófica de Gadamer – diríamos que, acerca de alguns temas, os vínculos são admissíveis. As ferramentas de análise nietzschianas são caras a uma reconhecível fatia das correntes filosóficas posteriores: seja para o exercício crítico de denegação, ou para a alimentação de um diálogo filosoficamente fecundo. Destarte, identificar em Gadamer uma aproximação a motivos nietzschianos representa compreendê-los numa sintonia possível instaurada pela própria historicidade do filosofar enquanto experiência de deslocamento dialógico *in corpore*.

Numa primeira visada, a contestação gadameriana do acontecer histórico na condição de um acontecer fechado, que se circunscreve em si (a lá Hegel), é o pressuposto crítico com o qual irá solavancar seu desdém pela visão moderna da história. Nietzsche, a saber, reflete sobre as implicações desta visão e as distorções que ela encerra. Outro aspecto aproximativo: o trato nietzschiano com o pensamento revela uma disposição interpretativa, fundadora de uma hermenêutica que respira na atmosfera de seu contexto, notadamente vivificado pela explícita assunção da linguagem como chave das questões filosóficas. Ora, a ontologia hermenêutica gadameriana situa-se na esteira de tal deflagração, retificando velhos paradigmas exegéticos em filosofia, içando a hermenêutica ao patamar maior da reflexão filosófica. Diante de tais convergências, acreditamos ter suficientes motivações para fomentar uma vinculação exeqüível entre os referidos filósofos, pautadas, primeiro, na crítica à consciência histórica moderna e, segundo, na configuração que em ambos toma a hermenêutica. Portanto, a tarefa que nos predispomos é a de, por meio de *Verdade e Método*, assimilar as confluências encontradas entre Gadamer e Nietzsche, de acordo com as matizes acima delimitadas.

De modo algum se deve restringir a história aos fatos históricos consumados num passado do qual a consciência se apropria mediante o recorte metodológico que institui. Por isso mesmo que, na ótica gadameriana, faz-se necessária uma reflexão mais profunda desta consciência frente à sua

inseparabilidade da rede de conseqüências que a atravessa, pois “o objetivismo histórico, na medida em que apela para o seu método crítico, oculta o entrelaçamento efetual-histórico em que se encontra a própria consciência histórica” (Gadamer, 1998, p. 450). Nesse sentido, independente de serem conscientes ou não, os efeitos daquilo que Gadamer denomina história efetual (*Wirkungsgeschichte*) estouram onde se dá toda e qualquer compreensão. Logo, o isolamento historicista calcado na fé metodológica não se livra da historicidade que o acompanha, precisando reconhecer-se a si mesmo como incluso nesse inesgotável fundamento.

O tornar-se consciente da história efetual não guarda relações com a absolutização substancializadora da história erigida num conceito – é um instante no qual se ergue o realizar-se da compreensão e, concomitantemente, emana a consciência da situação hermenêutica, não como objeto que se apresenta a nós, pois encontramos-nos desde já imersos nela: “nos encontramos face à tradição que queremos compreender” (Gadamer, 1998). O caráter de abertura define o ato hermenêutico-compreensivo que faz emergir uma tradição. Neste ponto dá-se uma primeira ligação entre o pensamento nietzschiano e gadameriano por intermédio do conceito de horizonte (campo de visão que arregimenta tudo o que é visível de acordo com um ponto determinado, revelando uma ordem articulada internamente): “a linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde Nietzsche e Husserl, para caracterizar a vinculação do pensamento à sua determinidade finita e para caracterizar, com isso, a lei do progresso de ampliação do âmbito visual” (Gadamer, 1998, p. 452). Por conseguinte, ter horizontes significa abastecer-se de uma amplitude ilimitada, manter-se aberto à possibilidade de deparar com a tradição, respaldando-se nos questionamentos que a mesma nos coloca.

Expomos então sintomas apontados por Gadamer sobre a impossibilidade do conhecimento histórico nos termos da modernidade, tanto no cerne filosófico quanto nos recônditos da cientificidade historicista. Se nos reportarmos a Nietzsche, teremos em mãos o espírito crítico indicador de tal problema, uma vez que o ultrapassamento da consciência histórica tem como mola propulsora o pensamento nietzschiano e, como continuação e ápice de tal propulsão, a ontologia hermenêutica encabeçada por Gadamer. Tal consciência é o retrato sintomático da patologia histórica a qual se almeja delatar e transpor, sendo Nietzsche um dos primeiros a denunciá-la. Justamente nesse sentido é que “muitas das posições do pensamento que, na cultura contemporânea, retomam em vários aspectos seus a temática da ontologia hermenêutica, apontam, por outro lado, para Nietzsche como seu principal predecessor” (Vattimo, 1980, p. 20). A doença histórica, diagnosticada nas linhas da *Segunda Consideração Extemporânea*¹, instaura-se atrelada ao exacerbo

¹ As *Considerações extemporâneas* foram escritas pelo jovem Nietzsche entre os anos de 1873 e 1876. São elas, respectivamente, *David Strauss, o Devoto e o Escritor* (1873), *Da Utilidade e Desvantagem da História para a Vida* (1874), *Schopenhauer como Educador* (1874) e *Richard Wagner em Bayheuth* (1876).

historiográfico da consciência moderna nos confins do XIX, arrefecendo a possibilidade de criação de uma história autêntica. No texto nietzschiano, os homens históricos embevecem-se com um *telos* da história e seu sentido que colige um futuro, porém, “não sabem quão a-historicamente, a despeito de toda a sua história, eles pensam e agem, e como até mesmo sua ocupação com a história não está a serviço do conhecimento puro, mas da vida” (Nietzsche, 1974, p. 59).

A vida e a história são intrínsecas para além de toda objetividade e de toda concepção de história enquanto *res gestae*: “o estudo do passado só é frutífero quando vem ao encontro da experiência de vida adquirida, Nietzsche rejeita a idéia de que a história possa constituir um domínio específico do saber” (Marton, 2000, p. 84). O discurso nietzschiano inscreve-se numa completa equivalência com a estigmatização do modelo objetificador da ciência histórica, e fundamentalmente, reverbera a crítica contra a pretenciosa determinação de um conhecimento historiográfico segundo os moldes metodológicos das *Naturwissenschaften*: “nesse sentido, é claro que a hermenêutica contemporânea (*Verdade e Método* de Gadamer parte precisamente da discussão deste problema) pode a justo título reivindicar a herança da crítica nietzschiana” (Vattimo, 1980, p. 22). No fundo, é o repúdio à noção de sujeito-objeto que ganha corpo – nesses meandros, Gadamer e Nietzsche mais uma vez se avizinham, pois, a perspectiva de um fazer histórico que transponha a primazia da consciência que apreende o acontecido, consiste no vigorar da criatividade aliada à produção de uma história equilibrada entre consciência e inconsciência, na qual aquela conduz ao caráter reflexivo dos fatos e a última abarca a vida e suas exigências mais intensas. Todavia, tais aspectos não se configuram separadamente, como momentos distintos, tendo em vista que a reflexão destina-se à utilidade da vida e, de maneira alguma existe reificação desta para qualquer intento cientificista mensurador.

A patologia da história é o câncer moderno que ofusca o horizonte constituído pela unidade total de manifestações vitais concernentes a um povo ou sociedade (o que remete ao importante conceito de tradição em Gadamer). Nesta ótica, distingue-se o saber histórico como acúmulo de conteúdos da própria historicidade, os quais não estabelecem contato algum: “o homem moderno acaba por arrastar consigo, por toda parte, uma quantidade desconcomunal de indigestas pedras de saber, que ainda, ocasionalmente, roncam na barriga” (Nietzsche, 1974, p. 62). A medicação para essa segregadora enfermidade humana é a coadunação entre saber histórico e historicidade numa unidade, uma vez que a contraposição entre o primeiro e a segunda, para Nietzsche, emana “como o traço essencial da doença histórica do homem moderno” (Vattimo, 1980, p. 25).

Na ontologia hermenêutica, a premissa de que há uma fusão de horizontes paira outrossim como afirmação da impossibilidade de horizontes fechados, estes não passam de meras abstrações. Nesse ponto o próprio Gadamer faz referência a Nietzsche: “convém lembrar a objeção que Nietzsche fez ao his-

toricismo, de romper o horizonte circunscrito pelo mito, único lugar onde uma cultura pode viver” (Gadamer, 1998, p. 454). Gadamer está convicto da existência de um vasto horizonte formado pela totalidade de horizontes históricos entrelaçados que produzem o movimento deste todo; a consciência histórica está lançada nas rédeas deste horizonte maior, de modo que “onde quer que compreendamos algo, nós o fazemos a partir do horizonte de uma tradição de sentido, que nos marca e precisamente torna essa compreensão possível” (Oliveira, 1996, p. 228).

Uma consciência histórica que se presta à vida e que lhe seja útil (como quer o Nietzsche das *Considerações*) está demasiadamente próxima da compreensão hermenêutica, enquanto tomada de consciência da alteridade, pelo deslocamento que efetiva para o horizonte aberto, ampliador da visão. Mas então que consciência histórica é essa que a apreciação nietzschiana de certo modo abomina e enleva? Segundo Gadamer, ao versar sobre os diversos horizontes mutáveis através dos quais a referida consciência vai se deslocando, Nietzsche não está consumando uma descrição legítima desta. Gadamer de modo algum deprecia a nuance nietzschiana, apenas mostra as reais intenções de Nietzsche quando este declara a torpeza da neutralidade de tal consciência pelo distanciamento de sua própria historicidade. Uma consciência histórica que se mutila a si mesma encontra-se subtraída do horizonte histórico; é nesse sentido que nas *Considerações*, Nietzsche aponta o caráter não vantajoso da ciência da história em relação à vida, contudo, é preciso destacar que ele não se refere “à consciência histórica como tal, mas à auto-alienação de que é vítima quando entende a metodologia da moderna ciência da história como sua própria essência” (Gadamer, 1998, p. 456).

Na óptica de Gianni Vattimo, embora haja um explícito entrelaçamento entre Nietzsche e a ontologia hermenêutica acerca da patologia da história, um filigrana distintivo cinge as respectivas abordagens: é em detrimento da objetividade historiográfica como sintoma segregador entre teoria e prática que Nietzsche se posiciona, mormente, porque ela “se fundava no pressuposto de que tornar-se consciente de um número sempre maior de dados do passado era um valor por si só, independentemente de qualquer referência aos problemas do presente e do futuro” (Vattimo, 1980, p. 37). Com Gadamer, tal objetividade é um erro enquanto método, o qual não se deve à dicotomização entre teoria e prática, mas à hegemonia destituída de legitimidade conferida ao método positivo como base para as ciências humanas.

Contraopondo-se a essa perspectiva, Gadamer estabelece a linguisticidade e a existência hermenêutica reveladora da finitude como elementos constitutivos da experiência humana, asseverando que a história está posta como um devir inesgotavelmente interpretativo e a linguagem como aquilo que perpassa o homem na condição de *medium*. Com isso, a história passa a ser história da linguagem, caracterizada enquanto transmissão de mensagens. Permitimo-nos, mais uma vez, inferir uma aproximação com Nietzsche, para quem, segundo Vattimo, a história se dá “como liberdade do mundo dos

símbolos” (Vattimo, 1980, p. 44). Linguagem e mundo não são um independente do outro; antes de ser história das coisas, é história da linguagem, da configuração de sentido, das palavras, do diálogo.

A linguisticidade que permeia universalmente o nosso experienciar denota que nosso pertencimento a uma tradição impele-nos à interpretação dos signos, obras, textos, em que foram registrados e se ofereceram à nossa decifração as diversas heranças culturais. As conclusões de Paul Ricoeur sobre as reflexões gadamerianas do *Verdade e Método* ressaltam a preocupação de seu autor em evitar o reducionismo de se conceber todo o cabedal de signos lingüísticos como ferramentas facilmente manipuláveis, dito de outra forma, a abrangência da linguagem ultrapassa a mera condição instrumental, por ser ela mesma o próprio Ser, ou o arcabouço ontológico da hermenêutica – eis aqui o evidente heideggerianismo de Gadamer.

Compreender, em sentido gadameriano, é o mesmo que interpretar, sendo toda e qualquer interpretação oriunda do solo da linguagem. Se toda compreensão realiza-se no âmbito da linguagem, é a consciência dos efeitos da história que se efetiva, manifestando esse élan indissociável entre interpretação e linguagem. Não é porque usufrui da linguagem que o ser humano autêntica e possibilita suas experiências mundanas: ela não consiste primordialmente em ser o que ele fala, mas consiste naquilo pelo qual ele é falado. Os costumes comuns a um povo aportam num lugar que os realiza *in concreto*, este lugar é a linguagem e é nesse sentido que a mesma media nosso experimentar o mundo.

Se considerarmos a filosofia nietzschiana como pautada na perspectiva da interpretação, fundadora de uma possibilidade hermenêutica (como pensou Michael Foucault ao arregimentar Nietzsche, Freud e Marx sob a mesma designação de fomentadores de uma hermenêutica na efervescência de seus contextos), o faremos norteados pela própria maneira com a qual Nietzsche fabrica suas reflexões, divisando as possíveis relações guardadas com a hermenêutica de Gadamer.

Inicialmente, Nietzsche entrega um caráter inacabado ao fenômeno da interpretação ao negar qualquer começo, o que já inspira de longe uma tentativa de afastamento da metafísica. O papel da filosofia encontra-se atestado pela mesma característica na visão nietzschiana, ele não finda. Sendo assim, pode-se imputar a esta hermenêutica a ausência de conclusão interpretativa como sua marca mais peculiar e, em decorrência disso, assertivar que nada há para ser interpretado devido à própria qualidade inacabável da interpretação: “não há nada absolutamente primário a interpretar, porque no fundo já tudo é interpretação, cada símbolo é em si mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros símbolos” (Foucault, 1987, p. 22).

O interpretar é sempre interpretar interpretações. Tendo isso em vista, Nietzsche nega a possibilidade de um significado original. Por conseguinte, do ato interpretativo jamais emanará uma nascente originária da palavra, símbolo ou texto: a interpretação aponta para uma cadeia de interpretações, e

somente nela subsiste como tal. O intérprete lança-se nesta cadeia despido de perspectivas cristalizadoras, é o protagonista do 'verdadeiro' porquanto "pronuncia a interpretação que toda a verdade tem como função recobrir" (Foucault, 1987, p. 24). Se há em Nietzsche uma primazia do intérprete (não podemos confundi-lo com um sujeito da interpretação), como princípio hermenêutico, deve-se ao fato de que o sentido da interpretação dimana dele, não enquanto sentido objetivo da coisa interpretada, mas como interpretação enclausurada numa esfera psicológica, uma vez que não há coisas a serem interpretadas, mas somente interpretações numa infinitude.

Nesse prisma nietzschiano, a crença em símbolos tomados por primários ou originais corresponde ao fenecimento da interpretação em sua circularidade como intérprete de si mesma, voltando-se sobre si mesma – prisma balizado na visão do eterno retorno. Em detrimento do "tempo dos símbolos que é um tempo com vencimentos e por oposição ao tempo da dialética, que é apesar de tudo linear, chega-se a um tempo de interpretação que é circular" (Foucault, 1987, p. 26). O existir da interpretação está diretamente atrelado à perspectiva de que só há interpretações, daí se retira o caráter circular das mesmas. Nietzsche é reconhecido, no olhar foucaultiano, por ter fomentado uma hermenêutica que adentra no infundo celeiro das linguagens, as quais reciprocamente devem implicar-se, num ambiente intermediário onde se concentram a pura linguagem e a loucura: essa hermenêutica desenvolve-se por si mesma.

Compreensão e interpretação, como já frisamos, são conceitos equivalentes em Gadamer, remetem ao traço essencial da hermenêutica: o lidar com textos. No instante da compreensão de um texto, aquele que o faz não resuscita meramente os sentimentos do autor, deixando vir à tona a depurada alma original dos escritos. Fundamentalmente, o hermeneuta reconstitui o texto, referendado pela compreensão do que se diz no mesmo: "não há dúvida de que se trata de uma interpretação e não de uma simples co-realização" (Gadamer, 1998, p. 562). Para o tradutor, o desbravamento do original não significa a sua ressurreição em outra língua, antes aquele que traduz coloca-se numa posição de intérprete do texto, propiciando uma conversação hermenêutica indispensável ao mostrar-se do próprio texto. É nela que o sentido deste (o texto) se presentifica com a iniludível participação do intérprete. Portanto, no manifestar-se do sentido de um texto já está sempre imbricada uma carga de idéias do próprio intérprete. É nesses termos que o fenômeno hermenêutico toma sua feição gadameriana, tendo a linguagem como leito no qual se dá o compreender: "*a linguagem é o medium universal em que se realiza a própria compreensão. A forma de realização da compreensão é a interpretação*" (Gadamer, 1998, p. 566. Grifo do autor).

As asserções de Gadamer dão simultaneamente ao interpretar uma configuração ontológica e epistemológica que o destitui da condição de simples produto subjetivo ou intuitivo, pois o mesmo reverbera-se no existir humano e na experiência constitutiva do mundo proveniente deste. O caráter epistemológico é registrado pela importância que se destina ao ato de *com-*

preender as coisas, muito mais que ao de *explicá-las* (atitude própria do paradigma cartesiano, severamente criticado por Gadamer). Essa compreensão é empreendida por “uma abordagem que sabe que a penetração direta do ‘real’, do ‘objeto’, é sempre permeada de *interpretações* por parte do sujeito” (Pelizzoli, 2003, p. 161. Grifo do autor), desse modo, a hermenêutica ontológica considera como indispensáveis todos os elementos circunvizinhos à ‘coisa’ a ser compreendida.

Admitindo a idéia de coisa, pensamos identificar uma nuance em Nietzsche que nos remete às reflexões gadamerianas expostas acima: a coisa isolada, reduzida a ela própria, pode ser entendida ainda como coisa? Numa de suas notas póstumas, Nietzsche declara veementemente o que poderia ser uma resposta à nossa indagação:

Que as coisas tenham uma *constituição* em si mesmas, abstraindo-se toda interpretação e subjetividade, é *uma hipótese completamente ociosa*: suporia que *interpretar e ser sujeito não é essencial*, que uma coisa, desligada de todas as relações, ainda é uma coisa (Nietzsche, 1887, *apud* Marton, 2000, p. 268; grifo do autor).

Vê-se então o compartilhamento de um pressuposto por parte de Nietzsche e Gadamer, uma vez que ambos não pensam a coisa enquanto algo desvinculado de interpretações, mas sim como algo rodeado por um arcabouço instituído por estas e pela tradição (Gadamer especificamente). Se Nietzsche discordaria de Gadamer quanto à possibilidade de que, por meio da interpretação-compreensão, a coisa *fala* ao intérprete, é porque em Nietzsche essa coisa já é ela mesma, uma interpretação, não havendo “coisa” no sentido monolítico do termo. Isso não significa que haja um desvencilhamento entre tais filósofos neste ponto, há apenas uma diferença no modo como colocam a questão, pois, na ótica de Gadamer, as coisas revelam-se (submergem para o intérprete) essencialmente associadas à sua interpretação, demarcando a compreensão enquanto fator inseparável do vir à tona da coisa mesma. Logo, o objeto como antípoda do sujeito cognoscente, no seu completo isolamento (nos moldes do cartesianismo), é rejeitado tanto por Nietzsche, quanto por Gadamer² em suas arguições.

Em suas apreciações críticas contra o ideal moderno de conhecimento, Nietzsche parece arvorar sua perspectiva epistemológica: “Que pode ser simplesmente o conhecimento? ‘interpretação’, *não* ‘explicação’” (Nietzsche,

² Em *Verdade e Método*, Gadamer empreende uma crítica à legitimidade do método (sobretudo à concepção cartesiana) preconizado na modernidade como veículo que garante o acesso à verdade e seu conseqüente domínio, bem como à idéia de neutralidade científica. Em torno do programa gadameriano em *Verdade e Método* atesta Paul Ricoeur: “a experiência nuclear, em torno da qual se organiza toda a obra, e a partir da qual a hermenêutica erige sua reivindicação de universalidade, é a do escândalo provocado, na escala da consciência moderna, pelo tipo de *distanciamento alienante* (*Verfremdung*) que lhe parece ser a pressuposição dessas ciências” (Ricoeur, 1990, p. 37. Grifo do autor).

1887, *apud* Marton, 2000, p. 220; grifo do autor). Em Gadamer, não seria justamente o meandro que se contrapõe à ciência moderna e sua rigurosidade, aquele que dá importância à compreensão antes da explicação no ato gnosiológico? Lembremo-nos: para ele, compreender é o mesmo que interpretar, sendo a compreensão a efetivadora duma aproximação à realidade distinta daquela promovida pelas primeiras, pois desembota e retira do oculto a tradição e os saberes não-metódicos. Encontraríamos aqui então mais um tópico que aproximaria nossos autores?

O pensamento nietzschiano evoca o caráter fisiológico de nossos instintos, na medida em que estes determinam nossa necessidade de interpretar o mundo. Essa exigência instintiva repousa numa multiplicidade de perspectivas, e não num direcionamento único mumificador: “o mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (Nietzsche, 2004, p. 278; grifo do autor). De certa forma, nessa questão, há uma congruência autenticada pelo descrédito no mero explicar advogado pela modernidade e seu racionalismo exacerbado. Gadamer opera com outra concepção de racionalidade, fincada sobre a base da linguagem que determina nossa vivência no mundo, situada numa comunidade histórica: “é esse mundo compartilhado e articulado na língua que possui as características da racionalidade; com ele se identifica o *logos*, entendido ao mesmo tempo como linguagem e racionalidade do real” (Vattimo, 1996, p. 132). Já não há lugar para o *logos* reducionista que deprecia os conteúdos da tradição e cria as mais diversas ilusões – como talvez diria Nietzsche.

Os desideratos da ontologia hermenêutica gadameriana condizentes à revisão da postura da filosofia moderna frente à fé metodológica e à instauração de si mesma como uma hermenêutica filosófica merecedora deste título, sem dúvida tiveram em alguns de seus alicerces básicos uma evidente contribuição do pensamento de Nietzsche. Obviamente, boa parte dessas confluências, em seus desenvolvimentos, representou dissonâncias (a concepção nietzschiana da linguagem destoa, num primeiro exame, daquela imprimida por Gadamer – tal constatação ensejaria a nós uma pesquisa para um outro momento), o que de modo algum significa que estas venham a depor contra os pressupostos por eles reconhecidamente compartilhados. No mais, a indicação de que a modernidade padecesse de uma doença histórica e que em seu período de transição para a contemporaneidade, assistiu ao surgimento de uma nova possibilidade hermenêutica, tendo Nietzsche como um de seus precursores, remete diretamente aos novos desdobramentos destas questões, que têm em Gadamer um inolvidável tratamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FOUCAULT, Michael. *Nietzsche, Marx e Freud – theatrum philosophicum*. São Paulo: Editora Princípio, 1987.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações extemporâneas – da utilidade e desvantagem da história para a vida*. In: _____. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores)
- _____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- OLIVEIRA, Manfredo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- PELIZZOLI, Marcelo L. *Correntes da ética ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- RICOEUR, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1990.
- VATTIMO, Gianni. *As aventuras da diferença*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- _____. *O fim da modernidade – nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.