

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

DJALMA PIZARRO

A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA GADAMERIANA:

**Sob as críticas do subjetivismo e da validade do sentido
verbal**

UBERLÂNDIA

2019

DJALMA PIZARRO

A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA GADAMERIANA:

Sob as críticas do subjetivismo e da validade do sentido verbal

Dissertação apresentada no programa de Mestrado em Filosofia na Universidade Federal de Uberlândia, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História, Cultura e Sociedade

Orientador: Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto

UBERLÂNDIA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

P689h

2019

Pizarro, Djalma, 1957-

**A hermenêutica filosófica gadameriana [recurso eletrônico] :
sob as críticas do subjetivismo e da validade do sentido
verbal / Djalma Pizarro. - 2019.**

Orientador: Sertório de Amorim e Silva Neto.

**Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.**

Modo de acesso: Internet.

Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2019.982>

Inclui bibliografia.

1. Filosofia. 2. Hermenêutica. 3. Gadamer, Hans-Georg, 1900-2002.
4. Betti, Emilio, 1890-. 5. Hirsch, E. D. (Eric Donald), 1928-. I. Silva Neto, Sertório de Amorim e, 1975-, (Orient.) II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU:1

Glória Aparecida – CRB-6/2047

DJALMA PIZARRO

A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA GADAMERIANA:

Sob as críticas do subjetivismo e da validade do sentido verbal

Dissertação aprovada para obtenção do título de mestre no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (MG) pela banca examinadora formada por:

Uberlândia, 20 de fevereiro de 2019.

Prof. Dr. Lucas de Souza Lehfeld (UNAERP)

Prof. Dr. Carlos Gustavo González (UFU)

Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto (UFU)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente ao meu dileto orientador Sertório de Amorim e Silva Neto, que teve a paciência e a inteligência para suportar as limitações do seu discípulo, bem como aos demais professores da graduação e da pós-graduação em Filosofia da UFU.

Ao depois, não posso deixar de lembrar o prestigiado mestre Dr. Carlos Gonzáles, que vem acompanhando este trabalho desde a graduação, com inteligência e humildade, suportando igualmente as limitações de seu discípulo.

Por fim, ao Dr. Lucas Lehfeld, na Universidade de Ribeirão Preto, que gentil e prontamente aceitou o convite de participar da Banca Examinadora deste Mestrado. Ao Dr. Lucas devo a gênese desse trabalho, que é uma continuação do gérmen já lançado na Unaerp, no período 2010/2012, sob a sua orientação.

Agradeço também à minha família, pelas horas de convívio furtadas.

RESUMO

Desde Descartes, a procura pelo método racional, indubitável e estável foi considerado um iter para o conhecimento seguro. O combate à escolástica e à filosofia tradicional, movido pelo discurso metodologizante de Descartes, em sua busca à verdade por vias de um procedimento racional, cientificou o método e racionalizou a filosofia. A velha dicotomia sujeito-objeto ganhou ares de ciência natural, agora, com a apreensão do objeto pelo sujeito de modo seguro e matemático, testando-se todas as validades científicas e filosóficas pelo método da dúvida cartesiana. Hans Georg Gadamer (1900-2002) contesta esse discurso da modernidade, que acredita na segurança do método, criticando o iluminismo científico e reavaliando a importância da tradição, esta que foi tão obscurecida pelos ideais racionais do iluminismo. Gadamer reelabora o conceito prévio, ou pré-conceito, assim a ideia de “preconceito” tão reprimida pelo discurso da modernidade ganha, pelo pensamento revigorante de Gadamer, uma importância vital para a construção de seu modelo filosófico da hermenêutica. O entendimento é invariavelmente hermenêutico. Para Gadamer, a hermenêutica é mais que simples interpretação de textos, ganha foros de interpretação do entendimento em geral e da própria existência humana, caracterizada nos termos de um “círculo hermenêutico”. Gadamer continuou o pensamento hermenêutico de Heidegger, que demonstrou que a interpretação do mundo não é possível sem um pré-entendimento (contra Descartes). A tônica desse trabalho, contudo, além de tentar refazer a caminhada da hermenêutica, sob as luzes revigorantes de Gadamer, no sentido de uma hermenêutica filosófica, que supere a simples interpretação textual, também procurará demonstrar e avaliar as críticas de um subjetivismo que pontuasse a hermenêutica de Gadamer (BETTI, 1955), e aquela decorrente da validade do sentido verbal, que, segundo Hirsch, estaria ausente na proposta de Gadamer. Este trabalho intentará analisar a hermenêutica de Gadamer, testada sob as críticas de Betti e de Hirsch, e, obviamente, tomará uma posição de debate, avaliando a firmeza das críticas dos autores citados, considerando-se também as réplicas de Gadamer contra seus críticos, avaliando, por fim, a pretensa “subjetividade” da hermenêutica Gadameriana.

Palavras-chave: Filosofia. Hermenêutica. Gadamer. Betti. Hirsch.

ABSTRACT

Since Descartes, the search for a rational, unquestionable, and stable method has been regarded as an iter for the safe knowledge. The struggle against scholasticism and traditional philosophy, moved by Descartes' methodologizing discourse within its search for the truth by means of a rational procedure, has carried out an over scientificized method, and has rationalized philosophy. The old subject-object dichotomy has reinvigorated itself as natural science, now including the apprehension of object by subject in a safe and mathematical way, testing all scientific and philosophic validities through the Cartesian method of doubt. Hans Georg Gadamer (1900-2002) challenges such discourse of modernity – which believes in the safety of method – by criticizing scientific iluminism and reevaluating the importance of tradition – that was indeed shadowed by rational ideals of iluminism. Gadamer recreates the previous concept – or pre-concept –, thus, the idea of “preconception” (prejudice) – so repressed within the discourse of modernity – attains vital importance through Gadamer's reinvigorating thought for the fabrication of his philosophical model of hermeneutics. Comprehension is hermeneutic in all instances. According to Gadamer, hermeneutics is more than simple text interpretation. In fact, it achieves scopes of interpretation of general comprehension, as well as the own human existence one, which is characterized in terms of a “hermeneutic circle”. Gadamer carried on Heidegger's hermeneutics thought, which has demonstrated that interpretation of the world is not possible without a pre-comprehension (against Descartes). However, the key of the present work, besides holding the purpose to recreate the pathway of hermeneutics under the reinvigorating lights of Gadamer in the sense of a philosophical hermeneutics that surpasses the simple textual interpretation, also seeks to demonstrate and evaluate the criticism of a subjectivism that punctuate Gadamer's hermeneutics (BETTI, 1955), and one that is due to the validity of the verbal sense, which, according to Hirsch, would be absent of Gadamer's proposition. This research intends to analyze Gadamer's hermeneutics, tested under the criticism of Betti and Hirsch, therefore taking a stand for debate in order to evaluate the tough criticism of said authors considering also replication by Gadamer against his critics, eventually assessing the pretentious “subjectivity” of Gadamerian's Hermeneutics.

Keywords: Philosophy. Hermeneutics. Gadamer. Betti. Hirsch.

SUMÁRIO

1.	Introdução	3
2.	Justificativa	7
3.	As origens do termo “hermenêutica”	7
3.1	A hermenêutica como dizer.....	8
3.2	A hermenêutica como explicar	10
3.3	A hermenêutica como traduzir.....	12
4.	As acepções modernas de hermenêutica.....	13
5.	A hermenêutica universal de Schleiermacher.....	16
6.	Dilthey e a metodologia aplicável às ciências humanas.....	23
7.	“A hermenêutica da facticidade” de Heidegger	28
8.	Gadamer e seu projeto hermenêutico	37
8.a	A verdade como caminho para o método	37
8.b	O problema do juízo prévio	40
8.c	A verdade como experiência.....	43
8.d	A verdade é histórica.....	44
8.e	A fusão de horizontes	46
8.f	O caráter dialógico do entendimento	48
8.g	A hermenêutica como jogo da arte e da compreensão	51
8.h	A importância da linguagem na hermenêutica de Gadamer	53
8.i	A ideia do sensus communis de Vico	57
09.	A desmitologização de Bultmann	59
10.	A hermenêutica metodologizante de Betti	62
11.	Hirsch – A hermenêutica como validação.....	68
12	Considerações finais	72
13.	Referências.....	77

1. Introdução

Desde Descartes, a procura pelo método racional, indubitável e seguro, foi considerado um iter para o conhecimento seguro. O combate à escolástica e à filosofia tradicional, movido pelo discurso metodologizante de Descartes, em sua busca à verdade por vias de um procedimento racional, cientificou o método e racionalizou a filosofia. A velha dicotomia sujeito-objeto ganhou ares de ciência natural, agora, com a apreensão do objeto pelo sujeito de modo seguro e matemático, testando-se todas as validades científicas e filosóficas pelo método da dúvida cartesiana.

A modernidade pós-Descartes, malgrado refizesse o caminho cartesiano, e procurasse combater o cartesianismo para os cânones até da rejeição pura, não se desfez, contudo, do método do questionamento racional puro, idealizado por Descartes.

Hans Georg Gadamer (1900-2002), em sua obra “Verdade e Método”¹¹, procura contestar esse discurso da modernidade, que acredita piamente na segurança do método, criticando o iluminismo científico e reavaliando a importância da tradição, esta que foi tão obscurecida pelos ideais racionais do iluminismo. Para Gadamer, não se pode avaliar a tradição utilizando-se um método racional puro, pois o homem não pode (e nem consegue) desviar-se de seus próprios referenciais, mesmo adotando um método racional de eliminação ou suspensão de qualquer juízo anterior, inserto na tradição.

Gadamer reelabora o conceito prévio, ou pré-conceito, assim a idéia de “preconceito” tão reprimida pelo discurso da modernidade, ganha, pelo pensamento revigorante de Gadamer, uma importância vital para a construção de seu modelo filosófico da hermenêutica. Preconceito não significa deformação de pensamento, para Gadamer, mas sim um juízo prévio do qual o homem não tem como fugir, e ele funciona não somente para a hermenêutica tradicional, mas também e principalmente para a própria vivência do ser no mundo, na linha heidegueriana da hermenêutica da facticidade.

Para Gadamer, os preconceitos estão incrustados em todas as formas de entendimento, que, por sua vez, estão umbilicalmente presos à linguagem e à cultura, assim o apelo por um método racional puro para o conhecimento e a verdade (como quer a modernidade) é um projeto absurdo, segundo Gadamer.

¹¹ GADAMER, Hans Georg. **Verdade e Método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer, com revisão de tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

O entendimento é invariavelmente hermenêutico, que, no Dicionário Oxford significa “variável do conhecimento que lida com a interpretação”. Historicamente, a hermenêutica foi concebida para interpretar os textos sagrados e históricos, principalmente a Bíblia. Para Gadamer, a hermenêutica é mais que simples interpretação de textos, ganha foros de interpretação do entendimento em geral e da própria existência humana, caracterizada nos termos de um “círculo hermenêutico”.

Quando interpretamos uma parte do texto, estamos antecipando um sentido total do texto (ideia do círculo hermenêutico), “mas a hermenêutica é também um filamento submerso, existindo através da história da filosofia”.² Gadamer continuou o pensamento hermenêutico de Heidegger, que demonstrou que a interpretação do mundo não é possível sem um pré-entendimento (contra Descartes).

Gadamer acrescenta a ideia de ”fusão de horizontes”, que é o encontro da visão do intérprete e o do horizonte da coisa a ser interpretada. Outra dimensão da fusão de horizontes, preconizada por Gadamer, e de igual ou maior importância, é a do relacionamento sempre constante com o passado. Ele entende que a linguagem existe anteriormente à razão: “Os produtos naturais (incluindo a arte) e o mundo natural não são objetos para investigação racional, mas sim vozes dentro da fábrica de uma conversação interminável.”³

A tônica desse trabalho, contudo, além de tentar refazer a caminhada da hermenêutica, sob as luzes revigorantes de Gadamer, no sentido de uma hermenêutica filosófica, que supere a simples interpretação textual, também procurará demonstrar e avaliar as críticas de um subjetivismo que pontuasse a hermenêutica de Gadamer (Betti), e aquela decorrente da validade do sentido verbal, que, segundo Hirsch, estaria ausente na proposta de Gadamer.

Na verdade, hodiernamente, ainda tem-se o confronto de uma visão da hermenêutica que remonta a Schleiermacher e Dilthey, que dispõe acerca de um viés metodológico da análise; de outro, na linha de Heidegger, que enxerga a hermenêutica como uma exploração filosófica e uma teoria da compreensão.

Emílio Betti é defensor da linha metodológica, ao passo que Hans-Georg Gadamer propõe uma hermenêutica filosófica da compreensão. Betti aduz que

² LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Trad. de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007., p.

³ BAGGINI, J. & STANGROOM L. (organizadores). **GREAT THINKERS A.Z.** Londres: Continuum, 2004.

Heidegger e Gadamer relativizaram a ciência da interpretação, empurrando a hermenêutica a um terreno movediço, sem regras.

Betti não via utilidade no desejo da compreensão do ser, como em Heidegger, ou que devesse incursionar para uma avaliação da obra de arte como análise paradigma (Gadamer), ou que devesse alcançar a compreensão contemporânea da obra bíblica, pelo acesso desmitologizante, como em Bultmann. Para Betti interessa apenas a objetividade da interpretação. Para Betti⁴ “o objeto mantém-se objeto (...) um objeto fala, e pode ser ouvido de um modo correto ou incorreto, precisamente porque nele há um significado objetivamente verificável.”

Para ele, o objeto a interpretar é uma objetificação do espírito humano. O movimento do intérprete parte do significado que o autor quis colocar no objeto, traduz-se para uma subjetividade que lhe é estranha e volta para a ideia interpretada da incorporação do objeto. Logicamente, Betti não anula a necessidade da subjetividade do intérprete, mas ele deve projetar sua subjetividade no entendimento do objeto. Essa é a primeira regra de interpretação como sendo a autonomia essencial do objeto.

Hirsch, por seu turno, revigora Dilthey, num sentido de interpretação objetiva e válida, renegando a hermenêutica de Gadamer, aduzindo que seu pecado foi estabelecer a confusão entre sentido verbal e significante.⁵

Hirsch⁶ publicou em 1967 sua obra “Validade na Interpretação”⁷, um verdadeiro tratado de hermenêutica, reavivando que a intenção do autor deve ser levada em conta para a interpretação de uma obra, de uma texto ou simplesmente de uma frase. Para ele, a intenção é uma entidade, e, em cima dela, podemos concluir objetivamente, evidencialmente, que estamos seguros da interpretação correta’, na linha de Dilthey, que também procurava essa interpretação objetivamente válida, e também da linha de Scheleiermarcher, que pontificava a intenção psicológica do autor.

Para Hirsch, o objetivo da hermenêutica é o de clarificar o sentido verbal de um texto, e não propriamente encontrar seu significado. Para ele, Gadamer, Bultmann e outros seguidores erraram ao negar o sentido objetivamente verificável da coisa a ser esclarecida. Hirsch não aceita que o sentido de uma frase possa mudar, pois aí não teríamos elementos objetivos para aferir a validade da interpretação. Na esteira do

⁴ BETTI, Emilio. **Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften**. Tübingen: J. C.B. Mohr, 1962, apud PALMER, Richard E., **Hermenêutica**. Lisboa, Edições 70, 1969 , p. 65.

⁵ PALMER, Richard E., **Hermenêutica**. Lisboa, Edições 70, 1969, p. 68.

⁶ HIRSCH Jr. Eric Donald. Pensador americano, educador e crítico literário, nascido em 1928,

⁷ HIRSCH, E. D. **Validity in Interpretation**. New Haven: Yale University Press, 1967.

pensamento de Betti, Hirsch também argumenta que Gadamer não oferece um viés normativo à interpretação, nem a estabiliza.

Este trabalho intentará analisar a hermenêutica de Gadamer, testada sob as críticas de Betti e de Hirsch, e, obviamente, tomará uma posição de debate, avaliando a firmeza das críticas dos autores citados, considerando-se também as réplicas de Gadamer contra seus críticos, avaliando, por fim, a pretensa “subjetividade” da hermenêutica Gadameriana.

2. Justificativa do tema e da dissertação.

O presente trabalho tem como objetivo cumprir a obrigação pedagógica e acadêmica do autor no curso de Mestrado em Filosofia na Universidade Federal de Uberlândia, que é exatamente o trabalho final de dissertação perante a banca adrede designada, sob a tutela do Prof. Dr. Sertório de Amorim e Silva Neto.

O autor do trabalho sentiu que o tema em discussão – hermenêutica filosófica – ainda é muito novo nas lides acadêmicas, sendo objeto de invertidas interpretações – o que é bastante contraditório, pois seria a hermenêutica sendo tratada por ela mesma, quer dizer, uma meta-hermenêutica, já que as interpretações apressadas do trabalho de Gadamer podem levar a equívocos.

Com este trabalho, tentar-se-á apresentar uma visão história da hermenêutica, como simples instrumento de interpretação de textos, até seu refinamento – por Gadamer principalmente – sendo tratada como uma linha de pensamento filosófico, ou o que se chama hodiernamente de hermenêutica filosófica. Neste trabalho serão carreadas duas fortes críticas de dois grandes estudiosos – Hirsch e Betti.

3. As origens do termo “hermenêutica”

A palavra “hermenêutica” deita raízes no verbo grego “*hermeneuein*”, usualmente traduzido por “interpretar”, assim como do substantivo “hermeneia” decorreu “interpretação”.

Aristóteles referiu-se ao termo “hermenêutica”, no Organon, no esboço de um tratado “Peri hermeneias” (“Da interpretação”). Platão, Xenofonte, Eurípedes, Epicuro, dentre outros filósofos da antiguidade utilizaram o termo com o mesmo significado,

atrelando-o ao sentido mitológico do Deus Hermes, o mensageiro dos deuses junto aos homens.

É de se lembrar que os gregos atribuíam ao Deus Hermes a descoberta da linguagem e da escrita – que são justamente os instrumentais de que os homens se servem para atingir os significados das coisas, e para transmiti-los a terceiros. Em trabalho específico sobre o tema, o pesquisador Richard Palmer⁸ desvendou os três significados latentes do termo hermenêutica, assim dispostas: a) a hermenêutica como “dizer”; b) como “explicar” uma situação ou um texto; c) como “traduzir”, no sentido literal da tradução de uma língua estrangeira para o vernáculo.

Estudo de Micheline Batista⁹ é muito elucidativo ao apresentar o tema, começando pela pergunta básica que o filósofo deve fazer: O que é hermenêutica?:

Para entendermos a hermenêutica filosófica de Gadamer e o debate que se estabeleceu entre ele e Habermas uma pergunta se faz necessária: o que é a hermenêutica? Segundo Ramberg & Gjesdak,¹⁰ o termo se refere tanto à arte quanto à teoria de compreender e interpretar expressões linguísticas e não-linguísticas. Enquanto teoria da interpretação, a hermenêutica remonta à antiga filosofia grega. O próprio termo hermenêutica é uma versão latinizada do grego hermeneutice, muito utilizado por Platão em seus diálogos e também por Aristóteles. Na Idade Média e na Renascença, a hermenêutica emerge como um ramo dos estudos bíblicos. De acordo com os autores, Santo Agostinho – de quem Heidegger iria se inspirar em sua noção de Ser – é quem primeiro reivindica a universalidade da hermenêutica, ao estabelecer uma conexão entre linguagem e interpretação nos seus estudos das sagradas escrituras. Para ele, a interpretação envolve um nível profundo e existencial de autoentendimento.

3.1 Hermenêutica como “dizer”

⁸ PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa, Edições 70, 1969

⁹ BATISTA, Micheline. **Hermenêutica filosófica e o debate Gadamer-Habermas**. Revista Crítica e Sociedade: revista de cultura política. v.2, n.1 jan./jun. 2012. Texto extraído na Internet site: www.seer.ufu.br/index.php/criticasociedade/article/download/15000/9769. Acesso em 23/01/2019.

¹⁰ RAMBERG, B.; GJESDAK, K. **Hermeneutics**. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2005. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics>. apud Micheline Batista, item 09.

O Deus Hermes sempre anuncia algo, assim, a hermenêutica acena com alguma possibilidade, diz alguma coisa. Num sentido teológico, o sacerdote anuncia a palavra de Deus, ele traz as boas novas da mensagem divina para os homens. O objeto a ser dito pode sê-lo de várias maneiras, assim, um ator pode dizer de forma diferente do convencional, dramatizando o dito. Aí se verifica a interpretação do comunicador, que diz diferente em relação à média de falantes.

A linguagem escrita não tem a firmeza e a tenacidade da linguagem oral, e desde os primeiros tempos, as obras literárias foram feitas para serem lidas em voz alta. Platão satiriza, na Carta Sétima, e também no Fedro acerca da inutilidade e da fraqueza da linguagem escrita. O leitor exprime ao texto a compreensão individual que tem sobre ela, assim, a compreensão da linguagem está presente na interpretação da obra literária.

Mesmo uma leitura silenciosa de um texto significa que o leitor está interpretando oralmente o texto, ainda que não exprima sons audíveis, mas, indene de dúvidas, ele faz uma leitura oral silenciosa. A religião cristã, que funda seus postulados num código sagrado – a bíblia – sempre ponderou que os textos sagrados eram para ser lidos em voz alta, e não apenas no aspecto visual. As escrituras significam mensagens que devem ser proclamadas.

Assim, desde os primórdios da escrita e da linguagem, principalmente na literatura e na teologia, a linguagem escrita deve ser convertida em discurso, e isso constitui uma preocupação da hermenêutica.

Segundo o trabalho dos pesquisadores Meireles e Spiess, acerca do livro de Richard Palmer¹¹ (“Hermenêutica”), a interpretação como “dizer” tem íntima relação com a mensagem do deus Hermes em contato com as palavras latinas “sermo” e “verbum”:

A palavra Hermes tem uma aproximação com as palavras latinas sermo e verbum, que significam, respectivamente, dizer e palavra. Neste sentido, destaca-se a função anunciadora de Hermes, onde o sacerdote grego, ao apresentar a palavra, anuncia e afirmava algo, não sendo meramente um anunciador, mas um proclamador. O sacerdote, tal como Hermes e tal como o sacerdote de Delfos, deveria trazer notícias fieis da divindade naquilo que diz ou proclama sendo um mensageiro de Deus. A interpretação oral ajuda a crítica literária a lembrar-se da sua intenção secreta, quando considera (de um modo

¹¹ MEIRELES, Marcos Vinicius da Costa; SPIESS, Marcos Afonso. **A interpretação da experiência hermenêutica segundo Richard Palmer**. CES REVISTA, Juiz de Fora, v. 30, n. 1. p. 145-156, jan./jul. 2016, p. 147/148.

mais consciente) a definição de “existência” de uma obra, não como uma coisa estática e conceptual, não como uma “essência” atemporal que se coisificou enquanto conceito expresso por palavras, mas antes como uma existência que realiza o seu poder de existir enquanto acontecimento oral no tempo . A linguagem escrita apela para uma reconversão na sua forma falada; apela para um poder perdido, pois a escrita não tem a expressividade primordial da palavra falada. As palavras orais parecem ter um poder quase mágico; as escrituras, especialmente na teologia de Bultmann, são kerygma no sentido de algo que deve ser proclamado. No cristianismo o poder da palavra oral ocupa lugar importante, pois tanto São Paulo quanto Lutero são famosos por dizerem que a fides ex audi (A fé vem pelos ouvidos). A intenção da Nova Crítica em hermenêutica é de preservar a integralidade da existência da própria obra, evitando-se a ocorrência herética da paráfrase. Não como se o texto tivesse seu ser nas palavras, mas trabalhando para que o texto fale por si mesmo. A crítica é para que a palavra deixe de ser apenas visual e conceitual e passe a ser evento, onde dados biográficos, históricos ou psicológicos sejam realçados.

3.2 Hermenêutica como “explicar”

Para Aristóteles, a mente formula juízos para achar a verdade ou a falsidade das coisas e das argumentações. Assim, a interpretação deveria coincidir com um “juízo verdadeiro” acerca do objeto a ser investigado (“interpretado”). Assim, num discurso, há verdades e falsidades, e a tarefa mesma da hermenêutica é separar o verdadeiro do falso.

A interpretação não pode confundir-se com a lógica, porque esta compara juízos formulados, ao passo que a interpretação provém da compreensão, que serve de base à interpretação e a condiciona. Segundo a visão da hermenêutica de Gadamer, método e objeto não podem separar-se, pois o intérprete já moldou o significado de seu objeto.

Aristóteles situou o momento da interpretação como anterior aos processos de análise lógica, erro em que a modernidade costuma incidir, ao achar que a interpretação está apresada à lógica. Quanto o intérprete acha que está compreendendo uma obra, ele, na verdade, já a pré-interpretou.

Palmer¹² traz um exemplo interessante extraído do Novo Testamento, precisamente em Lucas 24, 25-27, quando Jesus ressuscitado diz aos apóstolos:

¹² PALMER, Richard E., **Hermenêutica**. Lisboa, Edições 70, 1969, p. 34.

E disse-lhes: Ó homens loucos, lentos em acreditar no que os profetas disseram! Então não era necessário que Cristo sofresse tudo isso antes de ser glorificado? E começando pelos livros de Moisés e por todos os profetas **interpretou**-lhes (diermeneusen) tudo o que acerca dele acerca dele se dizia nas Escrituras.

Cristo apelou para as faculdades dos discípulos, depois contextualizou o sofrimento e a redenção do filho de Deus, o que demonstra que a tarefa explicativa de Jesus tinha que ser entendida dentro de um contexto geral bíblico, das profecias e da redenção, assim, o significado da interpretação decorre de um contexto histórico, e o processo explicativo induz a compreensão.

O objeto não tem sentido fora da relação com alguém, adverte Palmer¹³, os horizontes significativos já são pré-acordados na relação discursiva.

No estudo já demonstrado acima de Meireles e Spiess¹⁴, as palavras rationalizam e vivificam algo:

A interpretação enquanto explicação dá ênfase ao aspecto discursivo da compreensão. As palavras não se limitam a dizer algo, elas explicam, rationalizam e clarificam algo. As mensagens críticas do oráculo de Delfos não eram interpretadas como um texto preexistente, mas a partir de uma situação dada. Levavam o significado de uma situação à sua formulação verbal, onde o sentido não estava escondido no estilo ou na maneira de dizer. Os oráculos, num primeiro momento, apenas diziam ou anunciam, enquanto a explicação orientava-se para explicar ou dar conta de algo. A interpretação explicativa nos torna conscientes de que a explicação é contextual, é horizontal, devendo ser processada dentro de um horizonte de significados e intenções. Leva-nos a perceber que não é possível falar de algo independente de um sujeito que o perceba, bem como uma neutralidade frente ao texto. Conforme ensina Bultmann, nós interpretamos a partir de uma pré-compreensão, ou seja, uma área de compreensão pressuposta. Para que um intérprete faça uma performance do texto é necessário, portanto, compreender previamente a situação antes de entrar no horizonte de seu significado. Esse é o chamado círculo hermenêutico sem o qual o sentido do texto não pode emergir. A função de uma interpretação explicativa pode ser vista neste contexto como um esforço para colocar os fundamentos numa pré-compreensão que permita compreender o texto. Aqui encontramos um dos grandes problemas hermenêuticos, que consiste na complexa dinâmica da interpretação, na fusão entre o horizonte comprensivo, com o horizonte comprensivo que vem ao encontro do leitor pelo texto.

¹³ PALMER, Richard E., **Hermenêutica**. Lisboa, Edições 70, 1969.

¹⁴ MEIRELES, Marcos Vinicius da Cost; SPIESS, Marcos Afonso A **interpretação da experiência hermenêutica segundo Richard Palmer**. CES REVISTA, Juiz de Fora, v. 30, n. 1. p. 145-156, jan./jul. 2016.

3.3 Hermenêutica como “traduzir”

Quando se traduz um texto para uma língua diferente, o contraste cultural é manifesto, pois os horizontes não se encaixam numa primeira análise. A tarefa é similar a do deus Hermes, mediador entre os dois mundos. A própria língua é continuamente reinterpretada. A tradução da Bíblia é um exemplo vigoroso de como uma realidade plasmada há mais de 20 séculos envolve várias questões no momento da hermenêutica translativa (tradução) do texto bíblico.

O horizonte do nosso universo linguístico e cultural deve interceptar o horizonte do texto, a cultura daquela época e sua linguagem própria, fundindo-se ambos os horizontes numa mensagem linguística que, se não puder ser perfeitamente fiel (e nunca o será) com a mensagem original, que ao menos diminua consideravelmente as diferenças translativas decorrentes do horizonte do presente, em rotação com o horizonte do texto (passado longínquo). “*Traduttore, Traditore*”, como se diz em italiano (tradutor, traidor), resume bem o aparente caos interpretativo resultado da tradução, onde o tradutor deve esmerar-se por trair com menor densidade possível o texto original, para alcançar uma performance desejável.

O teólogo Rudolf Bultmann apresentou um projeto de desmitologização, adequando ou procurando fazê-lo, as ideias anteriores com as da modernidade, pois a mensagem atual é sempre vista em contraste com a antiga crença, procurando saídas contextuais para que a tradução alcance o mundo do leitor contemporâneo. Analisar uma obra literária italiana, como a Divina Comédia, não é apenas uma questão de tradução linguística, mas também de tradução histórica. A desmitologização é um importante meio para a leitura de documentos históricos, mas ela deve ser efetivada com o máximo de cuidado, sob pena de massacrar a mensagem original da obra literária.

O fenômeno da tradução deita raízes na hermenêutica, pois o tradutor deve compor o sentido do novo texto, encampando e depurando os conceitos gramaticais e sintáticos, mas também lidando com a problemática da história e da desmitologização. São dois mundos em confronto, e um mediador (o Deus-Hermes), a desvendar a mensagem mais escorreita entre esses dois mundos distantes.

No mesmo estudo acima relacionado de Meireles e Spiess¹⁵, quando analisam a função de tradução apontada à hermenêutica, veem Hermes como o mediador entre dois mundos:

A tradução é um processo básico para tornar algo que é estranho e ininteligível em algo comprehensível. Assim ocorre quando um texto é comum à nossa língua nativa, o choque entre mundos passa despercebido, mas quando se trata de outra língua, o contraste não é ignorado. A língua considerada como repositório de experiências culturais nos torna conscientes de como as palavras moldam a nossa visão de mundo, mesmo as nossas percepções. Tal como Hermes, o tradutor é um mediador entre dois mundos. Assim, a tradução não se apresenta como uma operação mecânica de encontrar sinônimos, mas de uma atividade útil de mediar mundos distintos. A proposta de Bultmann de desmitologização é uma tentativa de superar a mensagem essencial da mitologia cosmológica na qual nenhum ser humano moderno pode acreditar. Como exegeta e teólogo sistemático, “no entendimento de Bultmann, [a] Teologia Sistemática nada mais é que exegese consequente, isto é, direcionada para a existência de um ser humano atual” (KÖRTNER¹⁶). A desmitologização não se apresenta como um problema meramente teológico, mas uma necessidade ao ato de interpretar qualquer obra de cujos elementos escapem do nosso horizonte de significação. O ato de traduzir clama uma precisão de significância para a obra. Uma abordagem da interpretação que se concentre na enumeração de imagens de um ou outro tipo, que se focalize na forma de uma obra, ou que faça análise temática, deixa passar despercebido o problema da significação e deixam de se tornar humanamente relevantes. A Bíblia é, em primeira linha, uma coletânea de antigos textos sagrados do judaísmo e do cristianismo, que podem perfeitamente ser considerados da perspectiva da ciência da religião ou da história da literatura. Eles se tornam Escritura quando são lidos e interpretados como textos que apresentam uma demanda atual ao leitor ou intérprete, que deve receber uma resposta. Tal como os deuses, a literatura morreu pela atividade dissecativa. Os intérpretes estão mais interessados nas estruturas e funções do que mantê-la viva e humanamente significativa. O sentido da realidade e o modo de estar no mundo potente na obra devem ser um ponto central para uma interpretação literária capaz de nos agarrar pela significação humana da ação sendo a chave para comprehendê-la. “A metafísica (definição de realidade) e a ontologia (característica de estar no mundo) de uma obra são fundantes para uma interpretação que torna possível uma compreensão significativa” (PALMER¹⁷).

¹⁵ MEIRELES, Marcos Vinicius da Costa; SPIESS, Marcos Afonso, **A interpretação da experiência hermenêutica segundo Richard Palmer**. CES REVISTA, Juiz de Fora, v. 30, n. 1, jan./jul. 2016. p. 149/150.

¹⁶ KÖRTNER, Ulrich H. J. **Dogmática como exegese consequente? Sobre a relevância da exegese para a teologia sistemática em conexão com Rudolf Bultmann**. Estudos Teológicos, São Leopoldo, v. 49, n. 1, p. 58-78, jan./jun. 2009.

¹⁷ PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 40

O estudioso da hermenêutica deve ter sempre em vista essas três orientações significativas da hermenêutica: ora como dizer, ou explicar, ou como traduzir.

4. As acepções modernas da Hermenêutica

Segundo Vattimo¹⁸, citando o célebre aforisma de Nietzsche – “Não há fatos, só interpretações” – a hermenêutica é a língua comum – a koiné – do nosso tempo, que contraria tudo o que a hermenêutica clássica pretendeu ser – uma doutrina que estipulasse regras seguras da boa e fiel interpretação, com vias a combater qualquer eiva de subjetivismo relacionada com a interpretação.

Contrassenso com aquilo que significa a hermenêutica filosófica de hoje, que não vê uma verdade a ser alcançada, pois a fusão de horizontes, o legado da tradição e de historicidade, bem como a facticidade, não se constituem em porto seguro da uma interpretação fixa e imutável, bem ao revés, esses pólos de articulação funcionam com catapultas para elevar o sentido do texto – e a própria interpretação filosófica da existência humana – para um horizonte móvel e que depende da fusão de horizontes de interpretação e do intérprete, E também depende do legado da tradição e da historicidade.

Hans Georg Gadamar (1900-2002), assim como Paul Ricoeur (1913-2005), são filósofos da nova hermenêutica, que demarcaram o papel da interpretação, calcada numa geração histórica e de natureza linguística. Para Gadamer, a hermenêutica é a teoria filosófica de conhecimento, que, em todos os casos de compreensão, faz-se mister a combinação de interpretação e aplicação.

Entretanto, não se pode descurar do sentido clássico do termo “hermenêutica”, que sempre pretendeu ser a arte de interpretação dos textos, seja na teologia (para a interpretação de textos sagrados), seja do direito, e, por fim, na filologia.

A hermenêutica, nesse sentido clássico, sempre foi encarada como um apêndice, ou uma ciência ou meio de estudo auxiliar, para enfrentar apenas as situações difíceis de entendimento do texto. A arte de interpretar desenvolveu-se no âmbito da Retórica, uma das ciências fundamentais. Santo Agostinho foi um dos maiores hermeneutas nesse sentido, principalmente em sua obra: “Doutrina Cristã”.

¹⁸VATTIMO, G. *L'herméneutique comme nouvelle Koiné*. In *Éthique de l'interprétation*, Paris: La Découverte, 1991, p. 45-58.

Esse aspecto de função auxiliar da hermenêutica prevaleceu até o magistério de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), que, mesmo partindo dessa tradição, ele estabeleceu um modelo mais universal de hermenêutica, que será em parte apropriada por Wilhelm Dilthey (1831-1911), para fincar uma nova etapa da hermenêutica, pois, para Dilthey, a hermenêutica deve oferecer um método aplicável a todas as ciências humanas. Assim, “A hermenêutica torna-se uma reflexão metodológica sobre a pretensão de verdade e o estatuto científico das ciências humanas”, como asseverou Grondin¹⁹.

Essa reflexão decorreu do sucesso do método aplicado com rigorismo às ciências duras (ciências físicas e matemáticas), assim, se se quiser levar as ciências humanas a sério, há de se lhes imprimir um rigor metodológico do mesmo naipe daquele aplicado às ciências da natureza.

O terceiro viés da hermenêutica resulta de uma reação a ideia de que a hermenêutica tem a simples função interpretativa de textos. Dilthey já havia pré-concebido tal ideia, no sentido de que a interpretação participa do próprio núcleo da vida, decorrente da existência do homem no mundo. Nietzsche também prefigurou uma filosofia universal da interpretação, mas foi em Heidegger que a viragem da hermenêutica cristalizou-se, pois o mestre de Freiburg entende que a hermenêutica não tem a ver com interpretação de textos, mas ela lida com o fenômeno da própria existência, que já é intensamente interpretada, assim, a hermenêutica dos textos passa para a hermenêutica da facticidade.

Gadamer, Ricoeur e outros hermeneutas contemporâneos seguiram a lição de Heidegger, mas não inteiramente, pois eles reataram com a tradição de Shleiermacher e Dilthey, até certo ponto (não na linha da rigidez metodológica), e procuraram um paradigma da hermenêutica da facticidade, mas sem apelar para o rigor metodológico, antes, sim, apoiada na lingüística, na relação dialógica e na historicidade.

Meireles e Spiess²⁰, em seu trabalho sobre Richard Palmer e seu livro “Hermenêutica” mostram que a compreensão do texto pelo esquema sujeito-objeto, tão caro à metafísica, à filosofia aristotélica, à escolástica, ou ainda à filosofia da consciência, é bastante insuficiente para desvendar ou “desvelar” (termo caro a Heidegger) o sentido do texto, pois ele deixa à deriva o fator da consciência histórica:

¹⁹ GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. Trad. Marco Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2002, p. 13.

²⁰ MEIRELES, Marcos Vinicius da Costa; SPIESS, Marcos Afonso, **A interpretação da experiência hermenêutica segundo Richard Palmer**. CES REVISTA, Juiz de Fora, v. 30, n. 1, jan./jul. 2016. p. 150/151.

Na perspectiva de Palmer, para compreender um texto é necessário romper com o esquema interpretativo operante pela ordem sujeito – objeto, pois este modelo interpretativo é, segundo ele, uma ficção realista. Para se libertar deste esquema a consciência histórica ocupa papel importante. Esta não consiste em apenas sentir o elemento histórico, mas antes, uma compreensão genuína de como a história atua na tensão entre contexto da obra e nosso tempo. Palmer cita pelo menos três consequências do esquema sujeito-objeto na interpretação: (I) conceber a obra como objeto, pois desta forma, ela se torna apenas uma entidade sobre a qual adquirimos conhecimento e o meio utilizado para tal é a dissecação conceitual. (II) Compreender a obra como objeto mais do que como obra, o que distancia o leitor do texto. (III) Sobre o uso de métodos que estruturam previamente o encontro que vamos ter com a obra. A nova crítica consistiu, nalguns dos seus aspectos, uma exceção a isto, com a referência que faz a uma “rendição” ao ser da obra, na tentativa salutar de evitar a heresia da paráfrase a favor de uma experiência direta da obra das intenções que tem de falar sobre forma e conteúdo da obra, mais do que de perder-se e afundar-se em informações extrínsecas sobre ela. Perguntar sobre a compreensão é para Palmer uma forma de ultrapassar o esquema sujeito-objeto para uma concepção mais lata da compreensão. Palmer se utiliza do caráter ontológico presente em *Ser e Tempo* (1927) do filósofo alemão Martin Heidegger, onde considera haver um ultrapassamento da relação realista. Em Heidegger, a compreensão deixa de ser uma propriedade para se tornar um modo de existência [...] Gadamer, fazendo uso de vários ensinamentos de Heidegger, surge com uma crítica radical ao pensamento científico-espiritual que perdurou por todo o século XIX, fazendo da hermenêutica uma disciplina filosófica que, para além de seu foco epistemológico – presentes na obras de Schleiermacher e Dilthey -, passa a investigar o fenômeno da compreensão em si mesmo, ou seja, passa a ter como finalidade explicitar o que ocorre nesta operação humana fundamental do compreender (PEREIRA²¹, 2001, p. 17)

5. A hermenêutica universal de Schleiermacher

Schleiermacher apresenta uma hermenêutica geral e universal, um modelo interpretativo que se aplica a todas formas de interpretação, não apenas aos textos bíblicos e livros históricos. O termo “círculo hermenêutico” já aparece em Schleiermacher, mas não é ideia original, porquanto a retórica clássica já o utilizava. Aqui uma passagem prenunciando a ideia de um círculo hermenêutico:

²¹PEREIRA, Rodolfo V. **Hermenêutica filosófica e constitucional**. Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

“Existe uma oposição entre a unidade do todo e as partes individuais do trabalho, de forma que a tarefa seja organizada em duas partes, por exemplo: entender a unidade do todo através das partes individuais e o valor das partes individuais através da unidade do todo.”²²

Quando lemos um romance ou um conto, sempre vamos antecipando os capítulos seguintes ou até o final da história, o leitor vai tentando encaixar as peças e já pré-formula os juízos do desenrolar dos fatos narrados.

Sempre há uma rotação entre as partes e o todo, o que se circunscreve na ideia do círculo hermenêutico. Michael Inwood²³ observou isso com muita perspicácia, como se observa de seu texto abaixo:

“Em cada nível de interpretação, nós estamos envolvidos em um círculo hermenêutico. Não podemos conhecer a leitura correta de uma passagem em um texto, a menos que saibamos, de maneira aproximada, o texto como um todo; não podemos conhecer o texto como um todo; não podemos conhecer o texto como um todo a menos que conheçamos determinadas passagens. Não podemos conhecer o significado de uma palavra, a menos que conheçamos os significados das palavras vizinhas e o texto como um todo; conhecer o significado do todo envolve conhecer o significado de palavras individuais. Não podemos entender totalmente o texto a menos que conheçamos a vida do autor e as palavras como um todo; mas isso requer conhecimento dos textos e outros eventos que constituem sua vida. Não podemos entender totalmente um texto a menos que conheçamos toda a cultura da qual foi extraído, mas isso pressupõe um conhecimento dos textos, etc., que constituem a cultura.”

Schleiermacher adota duas vertentes para a interpretação: a gramatical, numa primeira análise, e depois a interpretação psicológica, cuja base situa-se no entendimento psicológico do autor, suas inclinações, sua história pessoal, ou, em outra análise, o intérprete deve penetrar “na alma” do autor, quer dizer, entender qual a mensagem pessoal (psicológica) que o autor quis transmitir.

A interpretação linguística tem um lugar comum na comunidade linguística dos falantes, de forma genérica, ao passo que a interpretação psicológica diz respeito à subjetividade psicológica de cada autor, considerado individualmente.

Batista²⁴ alinhava com precisão as ideias de Schleiermacher:

²²SCHLEIERMACHER, F. **Herméneutique**. Paris: Labor & Fides, 1988. P. 109

²³INWOOD, Michael. In CRAIG, E. & FLORID. **Routhledge Encyclopedia of Philosophy**, Londres, Ed. Routhledge, 1998

Também formado na escola kantiana – ainda que nunca tenha sido kantiano de pleno direito, inclinando-se mais ao romantismo do que ao realismo –, Friedrich Schleiermacher é quem articula uma concepção de hermenêutica universal desvinculada de um tipo particular de texto, como a Bíblia. Ele interpretou, por exemplo, Heráclito e Platão, utilizando a ideia (que já aparecia em Lutero) do círculo hermenêutico: só podemos compreender uma passagem de texto se conhecermos o texto como um todo; só podemos conhecer o texto como um todo se conhecermos determinadas passagens. Como o círculo é vicioso, precisamos ir e voltar a cada palavra, cada frase, cada texto, necessitamos conhecer a vida e obra do autor, os textos que ele leu, a cultura à qual pertence. Cada nível de interpretação contém uma circularidade e assim também ocorre entre os níveis de interpretação. Segundo Ramberg & Gjesdak²⁵, Schleiermacher queria utilizar a hermenêutica para entender não apenas textos, mas também povos e culturas. Para tanto, era preciso haver uma abertura para o fato de que o que parece racional, verdadeiro ou coerente pode, na verdade, estar encobrindo algo que não nos é familiar. E essa abertura só é possível na medida em que nós examinamos minuciosamente nossos próprios preconceitos hermenêuticos, pois “O esforço da compreensão surge toda vez que não se dá uma compreensão imediata, e assim toda vez que se deve contar com a possibilidade de um mal-entendido” (GADAMER)²⁶. Segundo o próprio Gadamer, esse contexto envolvendo a estranheza e o mal-entendido enquanto elementos universais é o que determina a ideia de uma hermenêutica universal em Schleiermacher. Ele dizia que “em todo lugar onde houver qualquer coisa de estranho, na expressão do pensamento pelo discurso, para um ouvinte, há ali um problema que apenas pode se resolver com a ajuda de nossa teoria”, isto é, com a ajuda da hermenêutica (SCHLEIERMACHER)²⁷. Para Schleiermacher, o uso da linguagem está situado em algum lugar entre a individualidade radical e a universalidade e nenhuma das duas existe em uma forma completamente pura. “Todo uso da linguagem se refere a uma gramática e a um vocabulário de uso comum, ainda que usemos de modo individual, como na poesia, ou menos individual, como no discurso científico ou nas conversas sobre o clima” (RAMBERG & GJESDAK). Dessa forma, Schleiermacher reformula o conceito de hermenêutica, levando-a para o âmbito da filosofia. Para ele, tudo que é objeto de compreensão é linguagem e, nesse sentido, ninguém pode pensar sem linguagem. A hermenêutica, que em sua época ainda estaria em um “estado ainda caótico”, deveria se desenvolver “a partir da natureza da linguagem e das condições fundamentais entre o falante e o ouvinte” (SCHLEIERMACHER).²⁸

²⁴ BATISTA, Micheline. **Hermenêutica filosófica e o debate Gadamer-Habermas.** Revista Crítica e Sociedade: revista de cultura política. v.2, n.1 jan./jun. 2012. Acesso na Internet site: www.seer.ufu.br/index.php/criticasociedade/article/download/15000/9769. Acesso em 23/01/2019.

²⁵ RAMBERG, B.; GJESDAK, K. **Hermeneutics.** In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2005. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics>. Apud Micheline Batista, item 09.

²⁶ GADAMER, Hans G. **Verdade e Método.** Tradução de Flávio Paulo Meurer, com revisão de tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

²⁷ SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação.** Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008, p. 31.

²⁸ Idem, ibidem, p. 63.

Gadamer considera que Schleiermacher revolucionou a hermenêutica, ao tratar da universalização da interpretação linguística, mas o criticou quanto este partiu para a análise psicológica do autor, como se fosse um processo divinatório (estudar a mente e as ideias básicas do autor da obra). A interpretação linguística cuida dos signos linguísticos, ao passo que a interpretação psicológica situa-se apenas no nível da individualidade do autor.

O telos do intérprete é tentar compreender o autor melhor do que este mesmo comprehendeu o texto de sua criação, no aspecto psicológico da interpretação, ideia que Gadamer reputa absurda, pois o processo de divinação negligencia a importância do intérprete, pois para Gadamer, o processo de interpretação resulta do movimento de oscilação entre a parte e o todo.

Gadamer utiliza-se do termo “divinação,”²⁹ para caracterizar a hermenêutica de Schleiermacher, no sentido que se empresta a este vocábulo aquilo que se intenta a vontade de buscar a verdade do próprio autor, quer dizer, o autor desenvolve uma estrutura interna, guiadora de toda atividade criativa. O intérprete exerce uma função de divinação, isto é, ele procura revelar o significado de uma peça teatral ou obra literária, recompondo ou recriando o estado original do pensamento do autor. Ele vai intentar infiltrar-se no pensamento do autor, em ato prospectivo de divinação, para estudar todas as intenções e motivos inspiradores do autor. Segundo Gadamer³⁰, analisando Scheleirmacher, “o intérprete deve entender o autor melhor que este entende a si mesmo.”

Schleiermacher, na leitura de Gadamer³¹, entende que a hermenêutica possui uma função auxiliar, sempre dependente da coisa a ser interpretada, e a relação dialética é de extrema importância na tarefa da interpretação hermenêutica, no viés da leitura de Scheleirmacher. Para esse pensador, é necessário isolar o procedimento do compreender, tornando-o autônomo, com metodologia própria. Para ele, o que deve ser compreendido não é a literalidade das palavras, mas também a individualidade e o psicologismo do autor.

²⁹ GADAMER, Hans G. **Verdade e Método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer, com revisão de tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 257.

³⁰ Idem, ibidem, p. 263.

³¹ Idem, ibidem, p. 255.

Para Gadamer³², a contribuição mais importante do pensador da linguagem alemão foi a de concatenar a interpretação gramatical junto à interpretação psicológica, o que contribuiu por mudar o eixo da interpretação e influenciou os estudos do séc.

XIX. Para ele, a cisão entre filologia e dogmática é de muita importância até mesmo para a interpretação da bíblia. Assim, na interpretação do texto, há um processo psicológico divinatório, num retorno à intenção do autor, com o fito de captar a gênese da obra, realçando-se a superioridade do intérprete sobre seu objeto.

Gadamer sempre ressaltou a posição de virada hermenêutica operada por Schleiermacher, na leitura de Ruedell³³, que alinhavou as seguintes observações acerca da apropriação das ideias de Schleiermacher por Gadamer:

Gadamer inicia a discussão marcando bem sua posição de reconhecimento da “guinada hermenêutica” operada em Schleiermacher. À semelhança de Frank e outros filósofos, ressalta a novidade de sua hermenêutica a partir de sua confrontação com os filólogos que o precederam:

“A formação de uma ciência hermenêutica – afirma Gadamer – desenvolvida por Schleiermacher na confrontação com os filólogos F. A. Wolf e F. Ast e ampliando a hermenêutica teológica de Ernesti, não representa um mero passo adiante na história da arte de compreender” (GADAMER³⁴, 2003).

Essa história da compreensão, sem dúvida, já vinha acompanhada por uma reflexão teórica desde a filosofia antiga. Eram, porém, reflexões que tinham o caráter de uma “doutrina da arte” (Kunstlehre), cujo sentido era servir à arte da compreensão, assim como a retórica serve à arte de falar e a poética à arte de poesar. “Nesse sentido, também a hermenêutica teológica da patrística e da Reforma foi uma doutrina da arte” (GADAMER³⁵, 2003). Com Schleiermacher, embora se fale em “doutrina da arte”, a discussão é bem diferente. Situa-se em outro nível. A compreensão como tal converte-se em problema. E a universalização desse problema não deixa dúvidas de que a tarefa da compreensão tem agora um novo sentido. Também a reflexão teórica, que a acompanha, recebe um novo sentido. Já não se trata mais de uma doutrina da arte a serviço da práxis do filólogo ou do teólogo. Deixa de ser uma disciplina auxiliar, e ela mesma, a hermenêutica, constitui-se em disciplina autônoma. Ao falar na hermenêutica como “doutrina da arte”, esta expressão tem agora um caráter sistemático

³²GADAMER, Hans G. **Verdade e Método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer, com revisão de tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 256.

³³RUEDELL, Aloísio. **Gadamer e a recepção da hermenêutica de Friedrich Schleiermacher: uma discussão sobre a interpretação psicológica**. Revista Veritas, v. 57, n. 3, set./dez. 2012, p. 75-76.

³⁴GADAMER, Hans G. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 5. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer; nova revisão da tradução por Enio Paulo Giachini e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 246

³⁵GADAMER, Hans G. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 5. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer; nova revisão da tradução por Enio Paulo Giachini e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 246.

bem diferente: “fundamentar teoricamente o procedimento comum a teólogos e filólogos, remontando, para além da intenção de ambos, a uma relação mais originária da compreensão do pensamento” (GADAMER³⁶, 2003). O que é e como se dá a compreensão como tal, independente do objeto da compreensão? Até aí, a hermenêutica era determinada pelo conteúdo a ser compreendido, ou seja, historicamente, pela “unidade óbvia da literatura vetero-cristã” (GADAMER³⁷, 2003). Schleiermacher, ao contrário, já não busca a unidade da hermenêutica na unidade de conteúdo da tradição a que se deve aplicar a compreensão; mas, abstraindo de toda especificação de conteúdo, ele a procura na unidade de um procedimento, que nem sequer se diferencia pelo modo como as ideias são transmitidas, se por escrito ou oralmente, se numa língua estranha ou na língua própria e contemporânea. O esforço da compreensão surge toda vez que não se dá uma compreensão imediata, e assim toda vez que se deve contar com a possibilidade de um mal-entendido, o que, para Schleiermacher, significa sempre. Diante do desafio de compreender o outro, o diferente – e a rigor todo texto é outro – o mal-entendido já está dado de antemão.

Gadamer critica Scheleirmacher por este enfatizar o poder do artista literário, como revelador divino do que ele quis dizer, descompromissando-se com a linguagem, esta sim veiculadora das verdades do texto. Ele critica ainda a importância desmedida ao enfoque psicológico do autor, dizendo que a relevância da interpretação psicológica sobre a linguística, levada a cabo por Scheleirmacher, ofusca a mensagem do texto, que também pertence ao intérprete, ou ao rol de intérpretes.

Gadamer³⁸ resume a pretensão hermenêutica de Schleiermacher, fincada nos termos de que a própria história não passa de um espetáculo de criação do escritor:

36

A fórmula de Schleiermacher, tal como ele a entende, não inclui mais a própria coisa de que se está falando, mas considera a expressão que representa um texto, abstraindo de seu conteúdo de conhecimento, como uma produção livre. Corresponde a isso o fato de que ele orienta a hermenêutica, que nele está voltada para a compreensão de tudo que pertence à linguagem. O falar do indivíduo é efetivamente um fazer livre e configurador, por mais que suas possibilidades estejam restritas pela estruturação fixa da língua. A linguagem é um campo de expressão e sua primazia no campo da hermenêutica, significa, para Scheilermacher, que ele, como intérprete, considera os textos como puros fenômenos de expressão, à margem de sua pretensão de verdade.

GADAMER, Hans G. Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.

5. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer; nova revisão da tradução por Enio Paulo Giachini e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 247.

37

³⁷Idem, ibidem, p. 247.

³⁸Idem, ibidem, p. 269.

Para Gadamer, Schleiermacher procurou desenvolver uma doutrina da arte de compreender, em vez de um aglomerado de informações linguísticas e culturais, assim, para ele, a dificuldade de compreensão tem uma função importante na tarefa de interpretação, pois ele intenta clarificar o “mal entendido”. Se tal dificuldade de interpretação obnubila o entendimento, essa dificuldade deve ser levada em conta na estrutura metodológica por ele utilizada para atingir o entendimento do texto. Assim, ele vai utilizar os cânones gramaticais e psicológicos que se afastam da ligação dogmática de conteúdo (Gadamer³⁹):

Por certo que Schleiermacher não foi o primeiro a restringir a tarefa de hermenêutica em tornar comprehensível a intenção de outras pessoas em discursos e textos. A arte da hermenêutica jamais foi o organon da investigação das coisas. Desde o início, isso a distinguiu daquilo que Schleiermacher chama de dialética. Entretanto, sempre que alguém se esforça por compreender – por exemplo, a Sagrada Escritura ou os clássicos – está operando indiretamente uma referência à verdade que está oculta no texto e que deve vir à luz. Na realidade, o que se deve compreender não é um pensamento enquanto um momento vital, mas enquanto uma verdade. Este é o motivo por que a hermenêutica possui uma função auxiliar, permanecendo subordinada à investigação da coisa em questão. Também Schleiermacher leva isso em conta, desde o momento em que relaciona a hermenêutica por princípio – no sistema das ciências – à dialética.

O estudo de Ruedell⁴⁰ aponta que é no contexto da interpretação psicológica que Schleiermacher finca seu sentido hermenêutico, aí carreado o objeto da interpretação da vida do autor, identificando os motivos que o levaram a escrever daquela maneira:

Para Gadamer, está claro que “Schleiermacher não foi o primeiro a restringir a tarefa da hermenêutica em tornar comprehensível a intenção de outras pessoas” (GADAMER⁴¹ 2003). Como deve ser entendido esse propósito? É no contexto da interpretação psicológica que Schleiermacher propõe esse sentido da hermenêutica, incluindo como objeto de interpretação a vida do autor, no sentido de saber os “motivos” que o levaram a escrever. Diante do estranhamento dessa

³⁹ GADAMER, Hans G. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 5. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer; nova revisão da tradução por Enio Paulo Giachini e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 255.

⁴⁰ RUEDELL, Aloísio. **Gadamer e a recepção da hermenêutica de Friedrich Schleiermacher: uma discussão sobre a interpretação psicológica**. Revista Veritas, v. 57, n. 3, set./dez. 2012, p. 74-85

⁴¹ GADAMER, Hans G. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 5. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer; nova revisão da tradução por Enio Paulo Giachini e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 255.

tarefa da hermenêutica, mostrada por diversos autores, à semelhança de Gadamer, é oportuno trazer o comentário que Gunter Scholtz faz sobre esse tema. Ele chama atenção para que se observe bem ao que Schleiermacher realmente quer dizer. Ao perguntar pela intenção do autor, pelos “motivos” que o levaram a escrever ou pelo “projeto originário” de uma obra, pergunta-se, em verdade – afirma ele – pelas circunstâncias que o provocaram. O autor não é uma figura abstrata, mas situado num contexto, que, de alguma forma, o constitui. E certamente não é sempre indiferente ter diante de si apenas uma obra a ser interpretada ou ter, além disso, uma descrição externa de sua origem. Excluir a pergunta pelo autor seria, no mínimo, reduzir toda arte a um e mesmo denominador (SCHOLTZ⁴², 1995).

6. Dilthey e a metodologia aplicável às ciências humanas

Dilthey apresenta um modelo de método para as ciências humanas, diferente do método para as ciências da natureza, pois ele acha que os objetos das ciências físicas são diferentes dos das ciências do espírito. Ele enfatiza o aspecto de que as ciências humanas necessitam de um método próprio calcado na compreensão, em contraposição à explicação.

No seu trabalho “Ascensão à hermenêutica”,⁴³ Dilthey define a hermenêutica como um conjunto de regras para interpretar monumentos escritos, apoiando-se numa validade universal de interpretação histórica para enfrentar o romantismo e o subjetivismo.

O projeto de Dilthey é o de justificar filosoficamente uma metodologia para as ciências humanas, aduzindo que a maneira de tratar do tema deve ser aquela já emanada pela tradição, que via a “explicação” como ocorrente nas ciências da natureza, e a “compreensão” como dando guarida às ciências humanas. Entretanto, ao contrário da tradição, Dilthey considera que os dois métodos são interdependentes.

Para ele, o método para análise das ciências humanas não pode ser o mesmo aplicável às ciências naturais, como fizeram Augusto Comte e Stuart Mill, que impregnaram e truncaram a realidade histórica apenas para justificar um método “duro”.

⁴²SCHOLTZ, Gunter. *Ethik und Hermeneutik; Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, p. 115.

⁴³DILTHEY, W. *Obras Escolhidas. Select Works*. Organizado por MAKKREEL, R. e RODI, F. Princeton: Princeton University Press, 1989. Vol. IV, p. 238.

Como o ser humano é uma “unidade vital psicofísica”⁴⁴ as ciências humanas prevalecerão sobre as ciências naturais. Os seres humanos afetam a natureza pela vontade e pela ação. Entretanto, é só através da compreensão que os indivíduos acessam os outros indivíduos.

Roberto Novaes⁴⁵, em trabalho específico sobre a hermenêutica de Dilthey, pondera que para Dilthey, o mundo espiritual apresenta categorias distintas daquelas do reino da natureza, seus fenômenos apresentam-se sempre imbuídos de valores e nexos finalistas, tudo se encontra perpassado por intencionalidades:

Segundo Dilthey, a delimitação de um campo próprio às ciências do espírito se impõe pela necessidade de transferir a alguns organismos animais e aos humanos, baseando-nos em suas manifestações de vida, um acontecer psíquico análogo àquele que nos dá a nossa própria experiência interna. Essa dimensão psíquica ou espiritual possui duas características importantes. Em primeiro lugar, como foi dito, ela se dá enquanto realidade exterior através de uma “transferência” ou “transposição” de fenômenos da experiência interna a outros corpos humanos. Tal transferência pressupõe, por sua vez, uma segunda característica que é a “homogeneidade” das possibilidades de experiências internas dos diversos corpos humanos, o que permite estabelecer as conexões de um mundo espiritual comum. Essas duas características possibilitam a “experimentabilidade” e fornecem uma espécie de “fundamento empírico” que justificam o estatuto de científicidade das disciplinas humanas: “por toda parte se mostra a conexão homogênea de toda a vida espiritual como o fundamento sobre o qual é possível levantar-se as ciências do espírito” (Dilthey,⁴⁶ 1951.). Além disso, o mundo espiritual apresenta categorias distintas daquelas do reino da natureza, seus fenômenos apresentam-se sempre imbuídos de valores e nexos finalistas, tudo se encontra perpassado por intencionalidades. Portanto, não são úteis, aqui, as categorias de substância e causalidade, fundamentos da teorização científico-natural, e, sim, categorias como significado, valor, finalidade, força etc. Reconhecido o âmbito peculiar às ciências do espírito, Dilthey estabelece as diferenças radicais com relação às metodologias próprias de cada um dos dois campos de saberes científicos. Para ele, a identificação do método científico-natural como metodologia geral das ciências, sua transformação em critério mesmo de científicidade, não é senão um fenômeno histórico. Diz ele: “Destaquemos a verdade: as mudanças que têm sofrido os métodos segundo as diversas épocas são

⁴⁴ DILTHEY, W. **Obras Escolhidas. Select Works.** Organizado por MAKKREEL, R. e RODI, F. Princeton: Princeton University Press, 1989. Vol. I, p.67.

⁴⁵ NOVAES DE SÁ, ROBERTO. **As contribuições de Dilthey para uma fundamentação hermenêutica das ciências humanas.** Boletim Interfaces da Psicologia da UF Rural RJ Página 39-40. Acessado na Internet no sítio <http://www.ufrj.br/seminariopsi/2009/boletim2009-1/novaes.pdf>, em 24/01/2019.

⁴⁶ DILTHEY, W. **Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica.** Obras Completas, Vol. 6. México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 293.

extraordinárias” (Dilthey,⁴⁷ 1951). Foi somente devido ao sucesso que o método científico-natural atingiu em seu próprio domínio que os pesquisadores do campo das ciências do espírito têm buscado soluções análogas e não em virtude de uma adequação intrínseca daqueles aos seus verdadeiros problemas.

Jovanka Scocuglia⁴⁸ aduz que Dilthey renegou a visão positivista e empirista aplicável às ciências humanas, clamando pela impossibilidade de se falar em leis gerais direcionando as ciências do espírito:

Dilthey, que analisou a causalidade na história criticando a visão positivista e a empiricista, afirmava não ser possível no campo das “ciências do espírito” (Geissenswissenchaften) ou das ciências humanas, se falar em “leis gerais”, questionava o próprio conceito de “causa”, pois, para ele, esse conceito implicava a ideia de necessidade e inexorabilidade sendo mais correto pensar-se em termos de “motivos”, de “desejos” para explicar situações de mudança. Deste modo, pode-se dizer que uma questão subjacente à abordagem anti-naturalista de Dilthey é: como a compreensão dos significados pode ser elevada ao mesmo nível de clareza metodológica característico das ciências da natureza? Quais são os métodos que permitem uma leitura objetiva das estruturas simbólicas de qualquer tipo, incluindo ações, práticas sociais, normas e valores? Esta problemática refere-se, portanto, a uma busca de científicidade para as ciências interpretativas, numa época em que as ciências da natureza avançavam rapidamente.

Scocuglia⁴⁹ analisa as duas abordagens – a de natureza positivista e a de índole interpretativa:

O conceito filosófico central era, sobretudo, o conceito de expiação (Erklärung) e evidenciava-se a distinção, nas ciências sociais e na história, entre explicar (Erklären) as ações e as crenças humanas e compreender (Verstehen) seus significados. A partir disto, duas abordagens se diferenciavam quanto ao estudo da ação humana. Uma abordagem “positivista”, que investia na compreensão de significados apenas como uma reconstrução imaginativa das intenções ou propósitos dos atores. O aspecto científico, mais próximo da verdade, no estudo da ação seria a possibilidade de construção de hipóteses explicativas que deveriam ser incorporadas às teorias gerais sobre o comportamento humano e verificadas ou testadas através de métodos seguros de observação empírica. Acreditava-se que o resultado seria a unificação das ciências, numa estrutura única para os

⁴⁷ DILTHEY, W. **Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica.** Obras Completas, Vol. 6. México, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 301.

⁴⁸ SCOCUGLIA, Jovanka Baracuhey Cavalcanti. **A hermenêutica de Wilhelm Dilthey e a reflexão epistemológica nas ciências humanas contemporâneas.** Soc. Estado. vol.17 n.2 Brasília Dec. 2002. internet: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922002000200003> - acesso em 24/01/2019.

⁴⁹ Idem, ibidem.

diversos campos de pesquisa. Tal estrutura seria a identificação de seqüências regulares de comportamento e a possibilidade de formulação de leis universais e de teorias para, através delas, predizer ou explicar a ocorrência dos eventos. De outro lado, na abordagem interpretativa, os teóricos da "Verstehen" e da "Hermenêutica" argumentavam que as ciências sociais e a história não poderiam ser adaptadas à lógica das ciências naturais porque a compreensão interpretativa tem um papel diferente nas ciências. E, assim, compreender uma dada ação ou credo é um trabalho científico que precede a explicação do porquê da ocorrência da ação. Seria um trabalho de leitura da situação, de análise do contexto ao qual a ação ou crença pertencem, compreendendo-as sob a ótica de outras ações e crenças historicamente constituídas. A construção de hipóteses explicativas e seus testes empíricos se tornariam problemas de interpretação dependentes de uma pressuposição específica de como é o evento a ser explicado e, portanto, de como ter acesso ao significado (Warnke,⁵⁰ 1987).

Dilthey lista algumas teses sobre a compreensão:

- a) Objetivação empírica da vida psíquica, expressões faciais ou palavras para conhecer a vida psíquica;
- b) Procurar características comuns nas condições específicas deste modo de cognição;
- c) Interpretação dos textos ou exegese;
- d) Regras de interpretação similares àquelas aplicadas às ciências naturais;
- e) Compreensão como procedimento fundamental às ciências humanas;

Dilthey insiste na dimensão histórica da compreensão, no seu ensaio “A compreensão de outras pessoas e de suas manifestações na vida.”⁵¹

Chamamos de exegese ou compreensão a compreensão guiada por regras de manifestações de vida permanentemente fixas. Como é apenas na linguagem que a vida da mente e do espírito encontra sua expressão completa e exaustiva – expressão que possibilita a compreensão objetiva – a exegese culmina na interpretação dos registros escritos da existência humana. (...) A ciência desta arte é a hermenêutica.

⁵⁰ WARNKE, Geórgia. **Gadamer: hermeneutics, tradition and reason**. Califórnia: Stanford University Press, 1987, p. 07.

⁵¹ DILTHEY, W. **Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica**. Obras Completas, Vol. 6. México, Fondo de Cultura Económica, 1951, Vol. III, p. 237-238.

Observa-se que Dilthey ainda permanece com a ideia de que a hermenêutica refere-se à arte de interpretar os textos escritos, mas ele já prenuncia que a hermenêutica é modelo para as formas de compreensão da vida. Dilthey recusa a base metafísica para fundamentar as questões da hermenêutica, porquanto seus resultados não decorreriam de premissas válidas universalmente.

Ele apela para a epistemologia para resolver a quaestio acerca dos fundamentos da metodologia utilizável para as ciências humanas. Nesse sentido, Dilthey fundou-se em Kant, ainda que ele não se considere um neokantiano, pois aquele circunscreveu sua temática acerca dos fundamentos epistemológicos das ciências humanas.

Dilthey proclamava, com razão, que qualquer estudo da vida humana enfrenta um problema no sentido de que sempre somos parte daquilo que procuramos entender, ainda que os metodologizantes das ciências naturais e positivas digam que é possível uma ação de suspensão do juízo, como se fosse possível isolar o objeto da pesquisa – o ser humano – da sua própria existência humana e de sua trajetória mundana.

Roberto Novaes⁵² lança luzes sobre Dilthey, sob a lupa de Ortega y Gasset, ao afirmar que Dilthey tem o mérito de trazer a “vida” as ciências, deixando de lado a iterativa busca à razão, centrando sua busca filosófica no devir humano:

Segundo Ortega y Gasset⁵³, Dilthey é um dos primeiros pensadores em que se dá a emergência de uma nova concepção fundamental no panorama das ideias filosóficas que compõem a história da filosofia. Tal concepção surge em homens distintos que, inicialmente, ignoravam-se uns aos outros, não possuindo conexão direta a não ser a de serem portas vozes do destino intelectual de sua época. Refere-se ele a ideia de “vida”. Para o pensamento moderno, até então, a natureza humana era constituída pela razão, suas manifestações históricas representavam deformações encobridoras da verdadeira essência racional não histórica. Esta concepção era partilhada tanto pelo idealismo quanto pelo empirismo. Contra o primado da razão, Dilthey recorre à noção de “vida” enquanto integralidade do devir histórico do espírito humano. Trata-se, pois, de fundar o conhecimento, não em condições a priori de uma razão transcendental e, sim, na totalidade da experiência histórica, incluindo suas condições intelectuais, volitivas e afetivas. Essa reversão de perspectiva implicaria, se assumida radicalmente, na irreversibilidade da questão do conhecimento e da verdade a um problema de metodologia, já que qualquer critério será sempre uma

⁵²NOVAES DE SÁ, ROBERTO. **As contribuições de Dilthey para uma fundamentação hermenêutica das ciências humanas.** Boletim Interfaces da Psicologia da UF Rural RJ Página 38-43. Acesso na Internet no sítio <http://www.ufrj.br/seminariopsi/2009/boletim2009-1/novaes.pdf>, p. 42-43, em 20/02/19.

⁵³ORTEGA Y GASSET. **Goethe - Dilthey.** Madrid, Alianza, 1983, p. 143.

objetivação histórica produzida a partir da vida e, portanto, incapaz de ter sobre ela a última palavra. Conhecimento e verdade são produções que envolvem o existir histórico integral. Embora Dilthey aponte isso com toda clareza, não lhe é possível desprender-se totalmente das exigências intelectuais de sua época. Ortega⁵⁴ vislumbra com precisão esta encruzilhada do pensamento diltheano: “[...] Dilthey é filho do seu tempo, que vê todo o filosófico como uma ocupação direta com as ciências, com a cultura etc., e só indiretamente e através disso, com o real. Por isso, sem que se justifique, a autognose (*Selbstbesinnung*), que devia ser a ciência da realidade „homem”, converte-se, desde logo, em teoria dos saberes que o homem construiu. Esta „marca do seu tempo” é o que torna impossível a Dilthey alcançar a plenitude de si mesmo. Sua genial intuição da „vida espiritual” como realidade fundamental fica para sempre muda, não pode pensá-la, porque a intercepta a mania epistemológica, a ontofobia kantiana e positivista.” Com isso, a hermenêutica atinge em Dilthey um ponto de inflexão em que se preparam, com a ideia de “vida”, tanto a superação da perspectiva psicológica, quanto o desprendimento com relação ao problema metodológico – ambos ainda totalmente dominantes em Schleiermacher. Na continuidade da tradição hermenêutica, caberá à filosofia hermenêutica de Heidegger e de seu discípulo Gadamer liberar totalmente o problema da compreensão do restrito âmbito do método, remetendo-o, de modo radical, ao plano mais originário da existência.

O estudo de humanidades deita raízes na experiência vivida das pessoas, mas Dilthey sempre acata essa ideia em conexão íntima com o passado e com a tradição, são – presente e passado – no contexto hermenêutico. Os seres humanos são irremediavelmente históricos, ainda que o neguem, que seja por qualquer tentativa de suspensão do juízo ou “epoché”. O círculo hermenêutico, de que fala Dilthey, será apropriado mais à frente por Heidegger.

7. “A hermenêutica da facticidade” de Heidegger

A obra máxima de Martin Heidegger – “Ser e Tempo” – está preenchida de vários referenciais hermenêuticos. Sua análise do “dasein” está atrelada a um redirecionamento do círculo hermenêutico.

Para Gadamer, Dilthey ainda estava preso à metodologia das ciências humanas, malgrado a sua preocupação com a existência e a vida. Foi em Heidegger que a hermenêutica desvinculou-se do método, na projeção da facticidade do “dasein”, e a questão da historicidade ganhou relevo. Heidegger, entretanto, desviou-se do foco filológico à hermenêutica, impregnado por Dilthey, conforme se depreende no estudo

⁵⁴ORTEGA Y GASSET. *Goethe - Dilthey*. Madrid, Alianza, 1983, p. 201.

abaixo, de Josiel Batista, em estudo sobre ensino de matemática na EAD, sob o enfoque da hermenêutica filosófica de Gadamer:

No entanto, conforme descrito por Mondini⁵⁵ (2013), em *Ser e Tempo*, Heidegger desvia-se do foco filológico de Dilthey, pois busca fundamentos de uma hermenêutica para uma compreensão „verdadeira apresentando uma Hermenêutica Filosófica, que não se preocupa com as regras e o desenvolvimento das mesmas, mas sim, com o pensar.“⁵⁶. De acordo com Espósito (1991) “Heidegger não nega a perspectiva de Dilthey, mas coloca-a num contexto ontológico, onde mundo e compreensão são partes inseparáveis da constituição ontológica da existência do *Dasein*.” Acredito que o que tornou a hermenêutica fenomenológica de Heidegger tão diferente do que já havia sido proposto no campo da hermenêutica, fundamenta-se no fato de que Heidegger foi buscar a o essencial de cada um dos dois e rechaçou aquilo que acreditava não ser importante.

Em “Verdade e Método”, Gadamer analisa a importância do círculo hermenêutico de Heidegger, como se depreende abaixo⁵⁷:

É por isso que retomamos a descrição heideggeriana do círculo hermenêutico a fim de que o novo e fundamental significado que adquire aqui a estrutura circular possa se tornar fecundo para nosso propósito. Heidegger escreve: „Embora possa ser tolerado, o círculo não deve ser degradado a círculo vicioso. Ele esconde uma possibilidade positiva do conhecimento mais originário que, evidentemente, só será compreendida de modo adequado quando ficar claro que a tarefa primordial, constante e definitiva da interpretação continua sendo não permitir que a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia lhe sejam impostas por intuições ou noções populares. Sua tarefa é, antes, assegurar o tema científico, elaborando esses conceitos a partir da coisa ela mesma.“

Heidegger acena com a ideia de que este círculo tem um sentido ontológico positivo, no qual as pré-interpretações tornam possíveis as demais interpretações. Heidegger descreve a forma realização da própria interpretação comprehensiva, acentua Gadamer⁵⁸. A busca da compreensão lança o sujeito a eventuais erros de opiniões prévias, que não se confirmam nas coisas. A tarefa da compreensão é a de buscar a correção de interpretação nas “coisas”, quer dizer, na experiência.

⁵⁵ MONDINI, Fabiane. **A presença da álgebra na legislação escolar brasileira**. 2013. 433 f. Tese (Doutorado) - Curso de Educação Matemática, Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista - Campus de Rio Claro, Rio Claro, 2013.

⁵⁶ Idem, ibidem, p. 24.

⁵⁷ GADAMER, Hans G. **Verdade e Método**. Petrópolis, Ed. Vozes, 10ª. ed. 2008, p. 355.

⁵⁸ Idem, ibidem, p. 355.

Na leitura de Gadamer⁵⁹, Heidegger “faz uma descrição fenomenológica ao descobrir a pré-estrutura da compreensão”, que ele converte na questão primordial que é a do desvelamento do “ser”. Heidegger critica o pensamento cartesiano, ao calcar a sua introspecção em fundações absolutas, como se aquilo que não pudesse ser duvidado, precisaria estar além de qualquer dúvida. Para Heidegger, as condições que facultam o pensamento não são autogeradas, mas já estão pré-definidas antes mesmo de iniciarmos o processo de interpretação. Segundo Paula Rosa⁶⁰, em trabalho específico sobre a crítica de Heidegger a Descartes, alinhavou:

Descartes é um dos notáveis representantes das metafísicas que foram desenvolvidas na modernidade. No § 8 de *Ser e Tempo* o filósofo já sinaliza um diálogo com Descartes, afirmando a necessidade de investigar os fundamentos ontológicos constituintes do *cogito ergo sum*, assim como o lugar que a metafísica cartesiana ocupa no desenvolvimento do projeto que visa à construção de uma ontologia fundamental. Segundo Heidegger: [...] Com o “cogito sum” Descartes pretende dar a filosofia um fundamento novo e sólido. O que, porém, deixa indeterminado nesse princípio “radical” é o modo de ser da res *cogitans*, ou, mais precisamente, o sentido de ser do “sum. A elaboração dos fundamentos ontológicos implícitos no “cogito sum” constitui o ponto de parada na segunda estação a caminho de um retorno destruidor à história da ontologia [...] De acordo com Cornejo⁶¹, o lugar que a filosofia cartesiana ocupa no itinerário histórico que Heidegger tem em mente, se relaciona com o fato de que Descartes se estabelece como um ponto de intermédio entre a filosofia medieval e moderna. Por um lado, sem questioná-las ele aplica as categorias medievais ontológicas ao seu ponto de partida, ou seja, o “cogito”, interpretando-o à luz da metafísica grega como *ousia* ou substância. Heidegger também observa que em Descartes está latente uma das mais importantes ocultações da pergunta inicial pelo sentido do ser, e com isso o esquecimento da diferença ontológica.

Para Cornejo⁶², Heidegger propõe uma leitura destrutiva da filosofia tradicional, desde Aristóteles, Platão, os escolásticos e, na intermediação entre a filosofia medieval e moderna, também vê inconsistências no cartesianismo:

⁵⁹ GADAMER, Hans G. *Verdade e Método*. Petrópolis, Ed. Vozes, 10ª. ed. 2008., p. 359.

⁶⁰ ROSA, Paula. *Heidegger sobre descartes: crítica à objetificação da metafísica*. Trabalho apresentado na Universidade de Fronteira do Sul/RS, 2016.

⁶¹ CORNEJO, P.N. *La lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes*. n.º 9. Revista de filosofia Factótum Acesso Internet em 26/01/2019, p. 35.

⁶² HEIDEGGER, M. (2003) *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta, p.

La lectura de Descartes que hace Heidegger en su primera etapa se encuadra dentro de su proyecto de “destrucción” (*Destruktion*) de la ontología occidental desarrollado en *Ser y tiempo*. Esta destrucción consiste en el replanteamiento de la historia de la metafísica a la luz de la pregunta por el sentido del ser. Para Heidegger, esta pregunta se encuentra históricamente determinada, de manera que se ve obligada a traer a la luz la historicidad a la que pertenece y a enfrentarse a la tradición precedente. Heidegger nos advierte entonces de que, en virtud del carácter ingenuo o dogmático en que se está en la tradición, la pregunta por el ser suele pasar desapercibida, o bien le confiere a sus contenidos la apariencia de lo incuestionable: “La tradición que así viene a imperar, hace inmediata y regularmente lo que transmite tan poco accesible que más bien lo encubre. Considera lo tradicional como comprensible de suyo y obstruye el acceso a las fuentes originales de que se bebieron, por modo genuino en parte, los conceptos y categorías transmitidos. La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal origen.” (Heidegger, 2003⁶³)

Na leitura de Cornejo⁶⁴, Heidegger critica Descartes, porquanto este não examina propriamente a questão do ser, e a analítica existencial de “Ser e Tempo” é o caminho, segundo Heidegger, para aprofundar as questões que Descartes deixou em aberto. Mas Heidegger propõe mais que isso: ele inverte o pensamento radical do cartesianismo, partindo do exame preliminar da questão do ser:

Si el cogito sum hubiera de servir como punto de partida de la analítica existencial del Dasein, no sólo sería necesario invertir sus términos, sino que además se requeriría una nueva verificación ontológico-fenomenológica de su contenido. La primera afirmación sería entonces el “sum”, en el sentido de yo-estoy-en-el-mundo. En cuanto tal ente, “yo soy” en la posibilidad de estar vertido hacia diferentes comportamientos (*cogitationes*), como modos de estar en medio del ente intramundano. En cambio Descartes afirma que las *cogitationes* están-ahí, y que junto con ellas está presente un ego, como res cogitans carente de mundo.” (HEIDEGGER⁶⁵, 2003).

Heidegger aponta a destruição da tese cartesiana do “cogito” bem como a primazia da autoconsciência. Heidegger afirma que a procura de Descartes por fundações absolutas foi responsável pelo encobrimento do ser, e também do sujeito do

⁶³ HEIDEGGER, M. (2003) *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta, p.

7.

⁶⁴ CORNEJO P.N. *La lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes*. n. 9. Revista de filosofía Factótum Acesso Internet em 26/01/2019, p. 37.

⁶⁵ HEIDEGGER, M. (2003) *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta, p.

“cogito” bem como pelos objetos (*res cogitata*) interpretados como “mundo” (*res extensa*).

Heidegger entende que a concepção cartesiana de “mundo” iludiu o verdadeiro fenômeno da mundanidade ocorrente na metafísica moderna, pois que, para o pensador alemão, Descartes ignorou o aspecto constitutivo do ser-aí: ser-no-mundo, e cometeu o equívoco de radicar seu discurso em uma de suas convicções mais fundamentais: o caráter espacial do mundo. Nas palavras de Antichi i Valero⁶⁶:

La lectura heideggeriana de la definición cartesiana de “mundo” y de sus fundamentos la encontramos en el capítulo III de *Ser y Tiempo*, secciones 19-24. Antes, al principio del capítulo II, Heidegger desarrolla y justifica la idea de que la estructura fundamental del Dasein es la de “ser en el mundo”, pero no ya en el sentido de “estar situado espacialmente en” sino en el sentido más preciso de “habitar en”. Posteriormente, pasa a criticar los presupuestos de la metafísica moderna tal como se había planteado desde Descartes, una metafísica que ha “pasado por alto” la estructura esencial del Dasein en tanto que “ser en el mundo”, y, por ello, ha ignorado el fenómeno de la “mundanidad”. Y es que, para Heidegger, es necesario emprender nuevamente la tarea de examinar el fenómeno del mundo con el fin de determinar cuál es su “mundanidad”, es decir, concretar en qué consiste la estructura de aquello sobre lo cual se constituye el Dasein. Dicho examen revela el mundo como *Umwelt*, como mundo que envuelve, rompiendo así con la idea de “mundo” como una substancia independiente frente al sujeto y como una mera “categoría” para pasar a ser un “existenciario” en sentido pleno. Este análisis plantea entonces la cuestión sobre el papel que juega el espacio (la extensión) dentro de la configuración de la mundanidad, revelando dos opciones posibles: o bien es el espacio lo que nos proporciona el atributo constitutivo de la mundanidad y, entonces, la exégesis del mundo debe hacerse partiendo de la espacialidad como hace Descartes; o bien, al contrario, la espacialidad sólo puede ser explicada partiendo de la estructura misma de la mundanidad. Heidegger sostendrá esta segunda opción pero para ello necesitaba revisar la postura cartesiana mediante una crítica de sus presupuestos ontológicos.

Quando realizamos algum pensamento sobre o mundo, já estamos nele e, bem antes dos julgamentos sobre o mundo, já estamos inarredavelmente presos nele, bem antes do que façamos alguma tentativa de separação filosófica ou suspensão do juízo.

A interpretação do mundo é uma hermenêutica da facticidade, segundo Heidegger, porquanto o “dasein”, por meio de seus envolvimentos práticos com o

⁶⁶ ANTICH I VALERO, X. *La crítica de la mundanitat cartesiana i la noció d'espai a Heidegger*. En Acadèmia de filosofia Liceu Joan Maragall, Lectura de Heidegger. Barcelona: PPU, 1991.

mundo, já incorporou a carga de historicidade da qual o homem não consegue se desvincilar.

Com Heidegger, a hermenêutica mudará de objeto, deixando de incidir sobre interpretação de textos, para incidir sobre a própria existência. Ela terá uma função fenomenológica e não metodológica, e, por fim, ela não será apenas uma reflexão sobre a interpretação, mas uma filosofia da própria existência.

Heidegger vai ser o primeiro filósofo a fazer da hermenêutica uma filosofia, que ele a nomeará de “hermenêutica da facticidade”, em sua obra “Ser e Tempo”. A facticidade não deve ser vista de modo pejorativo, como simples vivência cotidiana do ser humano, mas sim como a existência concreta e individual que constitui uma aventura do ser humano – a aventura do “projetar-se”.

Esse gérmen já havia sido lançado por Dilthey, segundo o qual já dissera que a vida é intrinsecamente hermenêutica. Heidegger também foi influenciado pela concepção de intencionalidade de Husserl, pois, segundo este, a percepção do mundo dá-se por uma perspectiva fenomenológica.

A interpretação hermenêutica deve ser realizada pela própria existência. O autor, ou o intérprete da hermenêutica não tem como substituir-se à própria existência, “apesar de ele elaborar indicações formais que permitirão à existência de apropriar de suas próprias possibilidades de existência”, como disse Grondin⁶⁷. Mas é a própria existência que deve elaborar a hermenêutica de sua própria facticidade, como adverte o mesmo autor Grondin.⁶⁸

Heidegger dá o nome de “ser-lançado-aí” ou “dasein” à facticidade de o ser lançar-se em sua própria existência, que não é vista como objeto, mas como uma relação consigo mesmo. O “dasein” é ato fenomenológico de despertar-se a si mesmo, dentro de uma ótica de um projeto existencial.

A hermenêutica, para Heidegger, não tem mais como objeto os textos, como era na hermenêutica clássica, mas sim com a facticidade e a existência individual e o despertar-se a si mesmo.

A hermenêutica heideggeriana veio para destruir a inércia do ser existencial, “a hermenêutica realiza sua tarefa unicamente pelo viés da destruição”⁶⁹. Isso porque a existência deve evitar-se a si mesmo, no sentido de que o ser humano deve acordar da

⁶⁷ GRONDIM, J. **Hermenêutica**. São Paulo: 2012. Parábola Editorial, p. 40.

⁶⁸ Idem, ibidem, p. 40.

⁶⁹ HEIDEGGER, M. **Herméneutique de la facticité**. Obras Completas, p. 15. In GRONDIM, J. **Hermenêutica**. São Paulo: 2012. Parábola Editorial, p. 41.

sonolência intelectual que lhe é inerente, afastando-se de interpretações banalizadas no cotidiano, e lançar-se no projeto hermenêutico da facticidade e do enfrentamento com a existência.

O “dasein” participa das decisões fundamentais do ser, ou pelo menos deveria participar, afastando-se das distrações mundanas que afetam o ser.

Heidegger defende que a questão principal do ser nunca fora corretamente analisada pela tradição grega, nem pelos filósofos posteriores, pois, para ele, toda compreensão fundamental nas ciências e toda relação com os objetos decorrem da compreensão do ser. O questionamento sobre o ser caiu totalmente no esquecimento, como se diz na primeira linha de sua obra máxima – “Ser e Tempo”,⁷⁰ –

Continua Heidegger⁷¹ em sua crítica à omissão da análise do ser:

E não apenas isso. Sobre a base dos pontos-de-partida gregos de interpretação do ser construiu-se um dogma que não só declara supérflua a pergunta pelo sentido do ser, mas além disso sanciona sua omissão. Diz-se “ser” é o conceito mais universal e o mais vazio e, como tal, resiste a toda tentativa de definição. Mas esse que dentre os conceitos é o mais universal e, portanto indefinível, não requer também definição, pois cada um de nós o emprega constantemente e cada vez já entende o que visa com ele. Assim, o que movia e como algo oculto mantinha na inquietação, o filosofar antigo passou a ser claro como o sol, um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo.

O desvelamento do ser proposto por Heidegger deve lançar mão da fenomenologia, que deve mostrar o que à primeira vista não se mostra, portanto, a fenomenologia será a porta de entrada para a redescoberta do ser.

Como será feito isso, quer dizer, como a fenomenologia adentrará o íntimo da questão do ser? Heidegger responde que será através da hermenêutica da facticidade, ou da existência, o que ele chamará de “virada hermenêutica”. Pois, para Heidegger, a ocultação da análise do ser foi intencional, tentando esquivar-se de que o ser humano é finito. A tarefa da hermenêutica é enfrentar o esquecimento do ser, redespertando a existência de seu tema fundamental.

Como bem observou Grondin⁷², há de se enfrentar um duplo esquecimento: o da própria existência (o esquecimento de si mesmo como projeto), e “o esquecimento do

⁷⁰ HEIDEGGER,M. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Ed. Unicamp, 2012, p. 33.

⁷¹ Idem, Ibidem.

⁷² GRONDIN, J. **Hermenêutica**. São Paulo: 2012. Parábola Editorial, p. 44.

ser como tema fundamental da filosofia”⁷³. Para enfrentar esse duplo esquecimento, Heidegger propõe uma hermenêutica destruidora da facticidade, que deve ser entendida no sentido positivo de desvelamento do ser, redescobrir o que foi recoberto, redespertar o que estava sonolento.

Em “Ser e Tempo” Heidegger vai ressaltar as duas coisas que devem ser anunciadas à compreensão do ser: 1) o sentido autêntico do ser; 2) as estruturas fundamentais do próprio ser.

Para Heidegger, a compreensão é uma estrutura do ser, e está presente em todo ato de interpretação, assim, a compreensão é anterior à própria existência. Ela tem um caráter também prospectivo, porque a compreensão sempre se relaciona com o futuro.

Ele acena com o termo “significação” para designar a base ontológica em que se relaciona a compreensão. Assim, a linguagem fornece tal base, mas, para Heidegger, o sistema lógico da linguagem funda-se sobre algo anterior à linguagem, já inserido no mundo, que é a totalidade relacional, nas palavras de Palmer⁷⁴.

“A significação não é algo que o homem dê a um objeto; é aquilo que o objeto dá ao homem, fornecendo-lhe a possibilidade ontológica das palavras e da linguagem”, assevera Richard Palmer⁷⁵.

Assim, dentro desse contexto, a tarefa da interpretação (hermenêutica) é a de tornar explícita a compreensão, que já pré-existe na totalidade relacional e é anterior à linguagem.

Quando eclode a compreensão por meio da linguagem, aí entra em cena outro fator de peso, porquanto a própria linguagem já traz elaborados um modo de ideação e compreensão, que lhe são inerentes. Assim, a compreensão e a significação são a base da linguagem e da interpretação.

Heidegger repele a interpretação clássica sujeito-objeto, em vista da validade da estrutura prévia de compreensão. Ataca também a antiga separação do intérprete e de seus pressupostos, porquanto, para o mestre de Freiburg, a interpretação sempre pressupõe uma carga de pressupostos conferida pela historicidade. Para Heidegger, a compreensão e a interpretação pré-existentes à relação sujeito-objeto.

A hermenêutica é uma teoria da revelação ontológica, pois a existência humana também a é. Impossível separar-se a ontologia da existência humana, o projetar-se do

⁷³ GRONDIN, J. **Hermenêutica**. São Paulo: 2012. Parábola Editorial.

⁷⁴ PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1989, p.139.

⁷⁵ Idem, ibidem, p. 139.

ser, o “dasein”. Na lição de Palmer⁷⁶ - “Heidegger junta, em sua análise, a hermenêutica à ontologia existencial e a fenomenologia” - aduzindo que o fundamento da hermenêutica funda-se na “facticidade do mundo e na historicidade da compreensão”.⁷⁷

Segundo Krell⁷⁸, em estudo sobre a importância da fenomenologia e hermenêutica heideggeriana para os estudos jurídicos, as perguntas da metafísica e da escolástica sempre eram dirigidas para o “ser como um todo”, nunca pelo próprio ser, que sempre foi confundido como um ente comum. Heidegger destrói tal entendimento, desvelando o ser, e incrementando o fundamento da finitude da existência, onde o tempo ganha especial relevância. O tempo representa a dimensão da compreensão do ser, em que este consegue concatenar o sentido de sua existência, sabendo, de antemão, que ele está limitado pela finitude, ele é um ser-para-a-morte. Ele aponta também a importância da linguagem na hermenêutica da facticidade, pois ela desvela o sentido do ser em sua instância mais originária, em que Heidegger apoia sua tese sobre o “ser-aí”, ou “dasein”, que tanto pode desvelar como ocultar:

As perguntas teriam sido feitas sempre pelo “ser como um todo” ou “ser supremo”, mas nunca pelo próprio ser, pré-condição de todo ser existente no mundo. Este, contudo, jamais poderia ser descrito como um ente ou algo que simplesmente é. Assim, ter-se-ia caído no “esquecimento do ser” justamente porque este fugia da objetivação, embora sempre haja sido considerado o conceito “mais vazio, genérico e auto-evidente”. Já a atitude típica da existência do homem (seu “ser-no-mundo”) seria o cuidado e a sua experiência fundamental: o temor perante a certeza do fato de que, um dia, deverá morrer. A própria morte afrontaria o homem continuamente e constituiria parte intrínseca do próprio ser-aí, que nada mais é do que um ser-para-a-morte. Perante o limite absoluto da mortalidade, o ser-aí ganha a sua verdadeira significância. Se o homem dispusesse de tempo infinito, nada seria importante e verdadeiro para ele. Portanto, a temporalidade é, simultaneamente, motivo, fronteira e horizonte do ser-aí, que “não tem um fim no tempo, mas existe finitamente”. O tempo representa o imprescindível “horizonte de compreensão” do ser: apenas a partir dele é possível formar relações de sentido entre as coisas no mundo. Já o nada é chamado pelo filósofo de “véu do ser”, pois constitui o “radical diferente” de tudo que existe. Para Heidegger, é a linguagem que marca e determina o homem, uma vez que através dela se desvela o sentido do ser enquanto verdade originária; ela é o meio “no qual o ser,clareando-se, vem à fala”. Este possui, portanto, uma verdadeira essência, sempre ocultada, porém capaz de ser revelada mediante reflexão filosófica. Contra o paradigma científico

⁷⁶PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 141.

⁷⁷Idem, ibidem.

⁷⁸KRELL, Andreas Joachim. **A hermenêutica ontológica de Martin Heidegger, o seu uso da linguagem e sua importância para a área jurídica**. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, n. 113, jul./dez. 2016, p. 109/110.

dominante, que tratava a linguagem como objeto capaz de ser analisado racionalmente pelo sujeito, o autor sugeriu uma “ontologia hermenêutica do ser-aí”, caracterizada pela “aporia originária do ser”, que tanto desvela quanto oculta.

Heidegger teria dito ao filósofo Otto Poggeler, em janeiro de 1973 que “a hermenêutica filosófica é lá coisa de Gadamer, com ele esta se tornou um bom contrapeso à filosofia analítica e à linguística”, citado no livro de Roberto Mertens⁷⁹. Assim, a hermenêutica filosófica é uma criação Gadameriana, que, embora nascida sob o manto da filologia e da interpretação dos textos, foi perdendo sua vertente exclusivamente textual, pela hermenêutica filosófica, para adentrar-se no vasto terreno do horizonte humano.

Gadamer apropria-se da evidência fenomenológica de Heidegger no sentido de que a compreensão não é um processo psíquico, mas um modo existencial de ser-no-mundo, como bem acentuou Mertens⁸⁰. Isso significa um passo avante à tradicional objetificação da coisa a ser apreendida, numa relação pareada e não conexa entre o sujeito cognoscente e o objeto a ser compreendido. Não há necessidade de um método seguro para conhecer a coisa, nem a exigência da tão falada neutralidade científica. Gadamer, na esteira de Heidegger, sempre defende que a interpretação leva em conta sempre a antecipação da compreensão do mundo fático, naquele mundo da experiência e da tradição na qual estamos inseridos.

8. Gadamer e seu projeto hermenêutico

8.a A verdade como caminho para o método

Paralelamente aos estudos e pesquisas fundamentais de Gadamer acerca da hermenêutica, outro teórico, de origem italiana, BETTI⁸¹, publica a sua vasta obra “Teoria Generale della interpretazione”⁸², em que se mantém fiel à tradição idealista de interpretação de textos, no que atacou Heidegger, chamando-o de ameaça à ideia de resultados válidos objetivamente no campo da filosofia e das ciências humanas.

⁷⁹ KAHLMEYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Gadamer**. Petrópolis/RJ: Ed. Vozes, 2017, p. 43.

⁸⁰ Idem, ibidem, p. 52.

⁸¹ BETTI, Emílio. 1890-1968. Jurista italiano, estudioso do Direito Romano. Também filósofo e teólogo.

⁸² BETTI, Emilio. **Teoria Generale della interpretazione**. Milão: Giuffrè Editore, 1955.

Coube a Gadamer estender o espectro inicial da visão heideggeriana, aplicada à hermenêutica da facticidade, e o fez com uma obra de envergadura – “Verdade e Método – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica”, livro publicado em 1960. Nesta obra vigorosa, Gadamer analisa a facticidade hermenêutica e a amplitude da compreensão, como sustentáculos de seu modelo de hermenêutica filosófica.

Gadamer deixa de lado a hermenêutica como simplesmente interpretativa de textos, e como metodologia, aliás, o próprio estatuto de metodologia é questionado, assim, o título de sua obra máxima deveria ser “Verdade contra o Método”. Gadamer, na trilha de Heidegger, pretende esclarecer o fenômeno da compreensão, e não, como na hermenêutica clássica, buscar uma metodologia para interpretação correta de textos.

Gadamer manteve o termo “hermenêutica” e o seu conceito traçado por Heidegger, mas “não com o sentido de uma doutrina do método, mas como uma teoria da experiência real, que é o pensamento.”⁸³ Tal qual Heidegger, Gadamer critica o pensamento moderno sujeito às regras do método, e preso ao subjetivismo, e também a filosofia “da consciência”, como se fosse o fundamento do edifício humano. Para o grande hermeneuta, os gregos suplantaram os modernos, pois eles buscaram no ser as respostas a que se perguntavam, ao passo que os filósofos da modernidade – a partir de Descartes – centraram sua busca partindo no subjetivismo e na apropriação sujeito-objeto.

A dialética é um importante instrumento de que se serve Gadamer, para a tentativa de se alcançar a verdade, ao contrário da apostila moderna na importância do método, aliás, “a dialética é a antítese do método”, segundo Palmer.⁸⁴ Para Palmer, na trilha de Gadamer, “o método é incapaz de revelar uma nova verdade, apenas explicita o tipo de verdade já implícita no método.”⁸⁵

No trabalho de Rodhen e Kussler⁸⁶, acerca da dialogicidade entre a hermenêutica filosófica e a filosofia budista, enfoca a questão de o ser estar sempre aberto à alteridade, quer dizer, sempre disposto a ouvir a verdade alheia:

⁸³GADAMER, Hans G. **Verdade e Método**. Vol. I. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008, 10^a. edição, p. 23.

⁸⁴PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1989m, p. 170.

⁸⁵Idem, ibidem.

⁸⁶ROHDEN, Luiz e KUSSLER, Leonardo Marques. **DIALÉTICA, EXPERIÊNCIA E INTUIÇÃO: ENTRE HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E FILOSOFIA BUDISTA**. Kriterion vol.57 n. 133 Belo Horizonte Jan./Apr. 2016.

A hermenêutica filosófica gadameriana nutre-se da concepção originária de filosofia que entrelaça experiências de ordem ética, política, metafísica, estética, próprias da tessitura dos textos platônicos. Gadamer sustentou um modo de filosofar tramado pelo espírito dialógico, no qual o que importa mesmo é aprender a dar e a receber argumentos sobre temas que dizem respeito ao nosso modo de pensar e de agir. (...) Em Gadamer, o termo método já não é mais compreendido meramente como um meio para determinado fim, de modo que se conforme a verdade a uma certeza. A metodologia desenvolvida por Gadamer, própria hermenêutica filosófica, desenvolve-se sob a forma de uma dialética-dialógica, um jogo circular, uma troca virtuosa, que torna o sujeito consciente e capaz de compreender suas idiossincrasias e suas implicações no processo da compreensão e da instauração de sentido. A noção de círculo hermenêutico é tomada de Heidegger, e explica o elemento da historicidade e das marcas preconceituais do sujeito - da sua compreensão repleta de preconceitos/juízos sem fundamento [Vorurteile] - que estão presentes no processo hermenêutico. Assim, quem filosofa hermeneuticamente está aberto à alteridade de outrem, à verdade alheia. Dar-se conta das próprias condições de verdade, das limitações e da finitude faz parte do processo dialético-dialógico, que se fundamenta em uma proposta de alteridade e consideração da verdade do outro.

O método é enganador, pois o sujeito transforma-se no objeto a ser perquirido, sendo certo que o sujeito inquiridor já traz consigo uma carga de historicidade, e uma presunção de verdade, alheia ao objeto. A dialética Gadameriana não é a mesma de Hegel, pois, para este, a dialética funda-se na autoconsciência, ao passo que, para aquele, os fundamentos do edifício estão calcados no ser, na linguisticidade e na ontologia. A dialética opera-se entre o contexto de cada pessoa e o contexto da tradição.

Em suma, a dialética de Gadamer não se funda na subjetividade da autoconsciência (Hegel), mas na estrutura do ser e na estrutura da pré-compreensão, como delineados por Heidegger, em “Ser e Tempo”. A dialética de Gadamer é fenomenológica, porque ela intenta desvelar ou desocultar o objeto, pois as coisas revelam-se ao ser, e isso se dá, segundo Gadamer, pela linguisticidade da compreensão humana, quer dizer, do próprio ser.

A noção de “verdade” na construção teórica de Gadamer nada tem a ver com a certeza matemática ou física, mas com a “desocultação”, quer dizer, estar aberto para o projeto do mundo experimental. Quirino⁸⁷ analise esse ponto em seu trabalho:

⁸⁷ QUIRINO, Regio Hermilton Ribeiro. **O conceito de jogo, arte e a linguagem para hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer.** Acesso na Internet em 27/01/201, no site:

Para não pairar dúvidas, é preciso explicitar o que é verdade, segundo a hermenêutica filosófica, pois, se assim não for, pode-se causar dúvidas acerca daquilo que Gadamer fala. A verdade tematizada aqui não é aquela que possui seu ponto de ancoragem no dado físico, no cálculo matemático ou na experiência de verificação via laboratório. Portanto, a verdade tematizada pela hermenêutica filosófica de Gadamer vai além da verificação ou da proposição de enunciados correspondentes. A verdade é defendida para além dos métodos técnicos-científicos. Como o próprio Gadamer expressa: “verdade é desocultação”, isto é, estar aberto àquilo que é enunciado sobre algo. A abertura significa que é preciso realizar um movimento constante de estar aberto, de não se fechar com o enunciado imediato e aceita-lo como definitivo, conclusivo, pois a verdade é um todo e, todo não significa o somatório das partes. O todo é a possibilidade de conhecimento da “coisa mesma” pela finitude, ou seja, uma unidade de sentido que marca o horizonte de conhecimento de cada um e que reciprocamente é marcada pela história. A verdade se mostra pela pergunta, pois a cada pergunta formulada, já se pressupõe uma resposta. Esta dialética, este movimento, desoculta a verdade, descobre sem possuir, explicita sem positivar.

8.b O problema do juízo prévio

Gadamer critica a posição de teóricos da literatura, que intentam isolar o passado do presente ao analisar-se uma obra de período anterior, pois, para ela, essa separação é impossível, haja vista que a obra de arte emanada do passado é sempre vista pelo olhar do presente, quer dizer, as questões colocadas pertencem ao presente do intérprete, que sempre as projeta tendo em vista um futuro. Assim, a arqueologia literária funda-se num erro projetado pelo Iluminismo, pois, para Gadamer, os juízos prévios partem da interpretação do presente: “Os juízos prévios do indivíduo são mais que meros juízos; são a realidade histórica do ser.”⁸⁸

Os juízos prévios são inarredáveis da experiência humana, não se colocando opções para o intérprete, que não os pode recusar, ainda que o queira ou formule algum pretenso juízo de suspensão. Gadamer entender ser impossível uma interpretação sem pressupostos. A compreensão, que está acumulada operativamente, precede a interpretação, mesmo na interpretação das ciências da natureza. Assim, seja nas ciências humanas, seja nas ciências duras, não pode haver compreensão sem pressupostos.

<http://www.fescfafic.edu.br/revista/index.php/artigos/8-o-conceito-de-jogo,-arte-e-a-linguagem-para-hermeneutica-filosofica-de-hans-georg-gadamer>.

⁸⁸ PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1989, citando Gadamer, p. 185

Os preconceitos, ou o juízo prévio, são fundamentais para a compreensão hermenêutica, na esteira do pensamento de Gadamer, funcionando como condições inevitáveis no projeto existencial humano, tese detectada no trabalho de Bresolin⁸⁹:

Segundo o autor de *Verdade e Método*, “o que está em questão não é o que fazemos, o que deveríamos fazer, mas o que nos acontece além de nosso querer e fazer”. Estamos, desde já, lançados em um momento histórico e somos determinados pelos fatores de tal momento, isto é, pela educação, pela sociedade, pela política, pela religião, etc. Não compreendemos fora de nosso momento histórico, não nos transponos acima da história para uma transparência, pelo contrário, estamos com os “pés no chão” e com a historicidade sobre os ombros. Disto resulta o seguinte: a própria razão não é mais senhora de si, mas repleta desta historicidade. Por conseguinte, “é só o reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso de toda a compreensão que pode levar o problema hermenêutico a sua real agudeza. (Gadamer). Para Gadamer, os preconceitos são fundamentais para a compreensão, pois eles formam a pré-compreensão do sentido da obra. Logo, os preconceitos são condições inevitáveis de um ser-no-mundo. Ou ainda, ser homem é estar submetido as contingências determinantes de sua vivência temporal.

Gadamer acentua o fato de que os pressupostos da compreensão repousam na tradição, no entanto, não adquirimos os pressupostos inteiramente da tradição, como disse Palmer⁹⁰, interpretando Gadamer, pois a autocompreensão já se situa na historia, mas é o presente que alarga o espectro da compreensão do passado, e a projeta para o futuro, numa relação dialógica entre os horizontes, o do passado e o do presente.

A tradição e a autoridade desafiam os pressupostos da investigação cartesiana e também da chamada filosofia da consciência. A tradição nos dá um fluxo de informações no qual estamos inseridos, e dele não podemos escapar, e temos de ser capazes de separar os pressupostos benéficos, que conduzem a uma interpretação com olhar prospectivo, e os que aprisionam o ser. A razão não é inimiga da tradição, como acentua Gadamer, antes, ela está inserida nela, a tradição.

Gadamer raciocina que, se não pode haver interpretação sem pressupostos, a tão falada interpretação correta é um ideal impensável, pois não há interpretação sem que o presente se inter-relacione com o passado, e o presente não é um comportamento involucrado, ao revés, é móvel e flexível.

⁸⁹ BRESOLIN, Keberson. **Gadamer e a reabilitação dos preconceitos.** Porto Alegre: INTUITIO, n.1 Junho 2008 p. 63-81, acesso Internet em 27/01/2019, site:
<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/viewFile/3671/3297>.

⁹⁰ PALMER, Richard. **Hermenêutica.** Lisboa: Edições 70, 1989, p. 186.

A hermenêutica está a meio caminho entre o passado e o presente, adverte Gadamer, mas a hermenêutica não tem apenas a função de fornecer um procedimento para a compreensão, mas também de explicitar as condições em que a compreensão pode ocorrer. E o tempo exerce uma função importante à compreensão, porque só ele dirá o que é frutífero e o que não é em relação à compreensão de um texto, por ex. Aqui, a distância temporal ganha relevo na analítica da compreensão.

O Iluminismo (*Aufklärung*) sempre crivou o termo “preconceito” como absolutamente pejorativo, condição em que o bom investigador das humanidades ou das ciências deveria se esmerar para escapar das armadilhas dos pré-juízos, como observa o pesquisador José Barbosa⁹¹

Como já pode ser percebido, o estudo do termo preconceito tem grande importância no processo da hermenêutica e, especialmente, na compreensão de Gadamer. Para o autor, esse juízo prévio que todo homem faz de tudo aquilo que será submetido à sua análise é extremamente importante, à medida em que é o próprio “ponto de partida do problema hermenêutico” (GADAMER).

Contudo, desde o início da modernidade, com o *Aufklärung*, tem prevalecido na consideração da palavra preconceito um sentido pejorativo do mesmo. O bom cientista deve buscar livrar-se a todo custo dele para, assim, conseguir um resultado que seja verdadeiramente confiável e mais próximo do verdadeiro. Desde Descartes, a partir da busca pela eliminação de toda dúvida, em um método coerente e confiável, tudo o que o intérprete oferece ao diálogo com o objeto de pesquisa deve ser reduzido, a tal ponto que apenas o próprio texto seja analisado em sua plenitude.

Segundo Gadamer, nessa “despotencialização da tradição”, claramente motivada por pretensões contrárias à religião (eliminando, por exemplo, toda a tradição da compreensão das Sagradas Escrituras, a fim de analisá-las apenas de modo científico), o processo de conhecimento sofre uma grande perda, uma vez que os preconceitos fornecem, sim, grande parte das vezes, um apoio a mais ao pesquisador, a fim de iniciar sua pesquisa. Passado e presente, na hermenêutica, formam como que um todo harmônico que possibilita o processo de interpretação e conhecimento.

Enquanto o historicismo insistiu num distanciamento entre o presente e o passado, que resultou no postulado metodológico do reconhecimento de acontecimentos passados através de conceitos utilizados na altura, a fim de se chegar a resultados objetivos, a

91 BARBOSA, José Mário Santana. [O processo dialógico na hermenêutica de Gadamer: uma ligação entre a tradição e a razão](#). Acesso Internet, em 27/01/2019, site:
<http://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=2707>.

filosofia hermenêutica considera contínua esta “distância”, i.e., ligada pela tradição que proporciona ao intérprete o potencial cognitivo.

8.c A verdade como experiência

A verdade não pode ser capturada dentro de uma estrutura teórica, ela deve ser experimentada ou encontrada, segundo Gadamer. A filosofia empírica assinala que o conhecimento da experiência é fundamento se for repetível. Gadamer concorda em parte com tal preceito, entretanto, ele aduz que a experiência apenas capta elemento parcial da compreensão, pois ela ignora as nuances de significado do fenômeno.

A experiência vivida (experiência hermenêutica) não encontra validade na repetição, pode ser decorrente de uma experiência única. Na verdade, algumas expectativas humanas são frustradas, porque o repetível não ocorreu, assim, a revelação da experiência encontra um caminho na não-repetição.

A desunião entre as partes e o todo já foi vista como característica da interpretação, quer dizer, as hermenêuticas românticas já diziam que a função do intérprete seria a de encontrar o ponto de esclarecimento entre essa desunião.

Na pesquisa de Silveira⁹², ele anota que Gadamer critica a visão totalmente científica do conceito de experiência, que enxerga a experiência como algo que pode ser repetido dentro de uma esquematização metódica objetivadora. Gadamer propõe um exame histórico da experiência, observando-se a finitude humana:

Gadamer começa a análise da experiência hermenêutica criticando o conceito dominante que tende a defini-la de um modo orientado totalmente para o conhecimento científico.

Na ótica científica, experiência é tudo aquilo que pode ser repetido por quem quer que deseje a qualquer tempo, ou seja, liga-se fundamentalmente a um método objetivador do conhecimento. Logo, não se pode falar de qualquer historicidade interna da experiência, já que esta é a própria retirada das contingências em favor da cientificidade.

Dessa forma, Gadamer faz uma revisão do conceito ora analisado, perpassando diversos matizes filosóficos, para que se livre das amarras de sua intrínseca correlação com as ciências naturais e se permita vislumbrar sua possibilidade hermenêutica, até alcançar a real nuance da experiência hermenêutica.

Gadamer pôde concluir, assim, que experiência é, na verdade, a consciência da finitude humana, ou seja, é conhecer seus próprios

⁹² SILVEIRA, Felipe Arruda Aguiar Sobreira da. **Gadamer, a verdade e a compreensão nas ciências do espírito.** ConteudoJuridico, Brasília-DF:15mar.2016. Internetsite:
<http://www.conteudojuridico.com.br/?artigos&ver=2.55432&seo=1>. Acesso em: 30 /jan. 2019

limites, saber que não é senhor do tempo nem do futuro. O homem experimentado sabe, portanto, seus limites e a insegurança dos seus planos.

A experiência ensina, ainda, a distinguir o que é real. Ela faz reconhecer que toda expectativa e toda planificação dos seres finitos, é, por sua vez, finita e limitada.

Aqui a experiência ganha uma característica qualitativa nova, entendida como essência histórica do homem. Nesse sentido, é pressuposto da experiência que se frustrem muitas expectativas, pois é apenas a partir disso que ela pode ser adquirida. O fato de a experimentação ser dolorosa e desagradável, constituindo uma desilusão multifacetada, não é, no entanto, uma visão pessimista, mas advém da sua própria essência.

Ela pertence, por conseguinte, à própria natureza do homem, de modo que é constantemente adquirida, estando qualquer um impossibilitado de livrar-se dela.

Gadamer infere, ainda, em decorrência do supracitado, que o homem experimentado evita o dogmatismo, uma vez que já aprendeu com tantas experiências que possui capacitação para voltar a fazer mais experimentações, ou seja, está aberto para realmente viver. Assim, as experiências nunca chegam ao fim, adquirindo sempre uma nova forma de saber.

O fato de o experimentado possuir uma abertura para novas experiências é, portanto, o que constitui as fases do processo de experiência.

Por conseguinte, dado que, pela experiência, alcança-se o futuro que se espera e dado que a experiência passada ensina como todos os planos são incompletos, conclui-se que coexiste aqui, nitidamente, a estrutura da historicidade. Essa maturidade na experiência, que coloca o intérprete numa abertura adequada ao futuro e ao passado, constitui a essência daquilo que Gadamer tem em mente quando fala de uma consciência historicamente operativa, ou verdadeiramente histórica.

Para Gadamer, entretanto, a experiência de verdade encontra-se na novidade que advém dessa desunião, que decorre de uma tensão com aquilo que já foi compreendido. O texto escrito serve como boa analogia para explicar o parágrafo anterior, por quanto, ao analisarmos um texto literário, sempre nos deparamos com novas possibilidades de interpretação, ainda que o leiamos repetidamente.

O desvelamento heideggeriano é seguido aqui à risca por Gadamer, pois a verdade é revelação, ao invés de correspondência. A versão iluminista da experiência, que a via como acúmulo de conhecimento, é criticada aqui, pois a experiência não é mais que a experiência da finitude humana, no dizer de Gadamer⁹³ (citado por Chris Lawn⁹⁴).

⁹⁴ LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Trad. de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007., p. 88.

A “sociedade do conhecimento” é criticada pelo hermeneuta alemão, pois, em sendo a vida curta, nunca a compreenderemos totalmente. A experiência, para Gadamer, jamais pode ser condicionada ao acréscimo de conhecimento, mas sim ela é a abertura para novas possibilidades, pois a experiência é uma forma de entendimento do mundo, constitui um modo de ser perante as novas experiências, sob o legado da tradição e guiada pela autocompreensão.

8.d A verdade é histórica

A filosofia analítica combate a ideia de que a verdade seja histórica. O raciocínio funda-se no pressuposto de que a passagem do tempo não tem o condão de mudar a verdade, pois esta supõe-se infinita e imutável. Desde a filosofia grega, até os dias atuais, muitos se conformam com tal afirmação, entretanto, Gadamer a rejeita, conforme observação de Lawn⁹⁵:

“A história não pertence a nós; nós pertencemos a ela. Antes de entendermos a nós mesmos através dos processos de autoexame, nós entendemos a nós mesmos de maneira autoevidente na família, na sociedade, no Estado em que vivemos. O foco na subjetividade é um reflexo distorcido. A autopercepção do indivíduo é somente uma corrente oscilante nos circuitos fechados da vida histórica. É por isso que os preconceitos do indivíduo, mais que seus julgamentos, constituem a realidade histórica do seu ser.” GADAMER.

Gadamer diz que também não estamos presos à historicidade, pois as medidas de autopercepção devem ser opostas ao novo e ao inesperado. Os pré-conceitos são os pré-julgamentos que precedem ao julgamento. Os julgamentos individuais ocorrem dentro de uma rede de pré-conceitos, sempre dentro de uma realidade histórica. Os homens estão num ambiente já dado pela tradição, ao contrário do que asseverou o Iluminismo. Não podemos nos tornar objeto de investigação, pois estamos já inseridos nela, e nem podemos ficar num ponto fora dela. Para enfrentarmos o dilema historicidade-tradição em relação com os acontecimentos presentes, devemos apelar para aquilo que Gadamer chamou de “fusão de horizontes”, termo chave na hermenêutica Gadameriana.

⁹⁵ LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Trad. de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007., p. 90.

Na leitura de Sirley Oliveira⁹⁶, em pesquisa sobre a experiência estética de Gadamer, o tema da historicidade e o da distância temporal tornaram-se decisivas para Gadamer:

A questão do tempo histórico para a compreensão e interpretação de uma obra tornou-se primordial em Gadamer e, eminentemente, deve ser entendida como uma contribuição importante pra todos aqueles que pensam a arte no campo da História. Para o teórico, a distância temporal e a ocasião de representação da obra, são possibilidades positivas e produtoras da compreensão: “só a distância permite que o objeto não seja recebido com a mesma preconcepção de seus contemporâneos tornando possível questionamento”. Nesse sentido, o modo de ser da arte não existe em um espaço neutro, atemporal e circunstancialmente apolítico. Ao contrário disso, a ocasionalidade, a temporalidade são instrumentos que permitem à obra de arte determinar-se de maneira nova, redimensionar seus significados e receber outras interpretações. Para Gadamer, [...] é incontestável que a arte jamais é passado, mas consegue superar a distância dos tempos através da presença do seu próprio sentido. Assim, parece que a partir de um duplo ponto de vista o exemplo da arte nos mostra um caso privilegiado de compreensão. A arte não é mero objeto da consciência histórica e, no entanto a sua compreensão implica sempre uma mediação histórica. (...) se sabemos e reconhecemos que a obra de arte não é um objeto a-temporal da vivência estética, mas pertence a um mundo e somente este poderá determinar plenamente o seu significado, parece que devemos concluir que o verdadeiro significado da obra de arte só pode ser compreendido a partir desse “mundo”, portanto, principalmente a partir de sua origem e de seu surgimento.

8.e A fusão de horizontes

A mediação entre passado e presente fornece os instrumentos para a idéia da “fusão de horizontes” preconizada por Gadamer. Só conseguimos entender o passado a partir do horizonte do presente. Há de se “traduzir o passado na linguagem do presente, onde se fundem os horizontes do passado e do presente”, como adverte Grondin⁹⁷, assim, a interpretação bem sucedida só pode advir dessa fusão entre passado e presente.

Mas há outra intersecção a ser considerada: a adequação entre o sujeito-intérprete e o objeto a ser traduzido, que caracteriza outra fusão de horizontes: o

⁹⁶OLIVEIRA, Sílvia Cristina. *A Experiência Estética De Hans-Georg Gadamer e a Vivência De Wilhelm Dilthey: Contribuições Da Hermenêutica aos Estudos Da História*. Goiânia/GO: Revista de Teoria da História Ano 1, Número 3, junho/ 2010, p. 75-93, Universidade Federal de Goiás.

⁹⁷GRONDIN, Jean. *Hermenêutica*. Trad. Marco Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2002, p.73.

horizonte do texto ou do objeto e o horizonte do sujeito. Deveremos ter então um encontro bem sucedido entre a adequação sujeito-objeto.

Entender é aplicar um sentido do presente, fundamento que faz Gadamer criticar as hermenêuticas anteriores, que intentavam separar o presente do passado. Para ele, não existe entendimento sem aplicação do presente ao passado. A tradução é o exemplo clássico utilizado por Gadamer, para vivificar sua tese de fusão de horizontes: quando vertemos uma língua estrangeira para o vernáculo, o tradutor deve fazê-lo com a máxima fusão de horizontes possível e com a menor ruptura de entendimento entre os textos original e a tradução, como se o leitor não percebesse que se trata de uma tradução.

Gadamer considera a ideia da “fusão de horizontes” como um dos sustentáculos de seu modelo hermenêutico, como se observa de seu texto⁹⁸:

Quando nossa consciência histórica se transporta para horizontes históricos, isso não quer dizer que se translade a mundos estranhos que nada têm a ver com o nosso; ao contrário, todos eles juntos formam esse grande horizonte que se move a partir de dentro e que abarca a profundidade histórica da nossa autoconsciência para além das fronteiras do presente. Na realidade, trata-se de um único horizonte que engloba tudo quanto a consciência histórica contém em si. O nosso próprio passado e o dos outros, ao qual se volta a consciência histórica, faz parte do horizonte móvel a partir do qual vive a vida humana, esse horizonte que a determina como origem e tradição.

Gadamer adverte que o horizonte histórico é só uma fase da realização da compreensão, não se subsumindo alienadamente à consciência passada, pois ele sempre encontra seu próprio horizonte comprehensivo no presente. Um horizonte fechado e estático é impossível, como diz Schmidt⁹⁹, porque o movimento histórico da vida humana não está ligado a algum acontecimento em particular. O horizonte do presente reflete estágios do horizonte do passado, e essa dinâmica não é imutável, daí que o conceito de verdade não é fixo, como tentou impingir o positivismo e o iluminismo.

A fusão de horizontes de uma obra de arte, na esteira do pensamento Gadameriano, mostra que o intérprete contemporâneo verá a obra de arte de 500 anos atrás com outro olhar comprehensivo, afastando qualquer ideia de uma interpretação fixa

⁹⁸ GADAMER, HANS G. **Verdade e Método**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008, 10^a.ed., p. 402.

⁹⁹ SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012, p. 155.

e estável. Uma encenação de uma peça de Shakespeare no séc. XVII será vista com outra hermenêutica em relação a uma encenação similar no século XXI.

Ana Maria Lopes¹⁰⁰ aduz que a fusão de horizontes envolve a relação dialógica continuamente, porquanto o horizonte de uma pessoa está permanentemente trocando informações com o horizonte do próximo:

Assim, o espaço que separa as pessoas será preenchido pela compreensão. É o que se chama de “fusão de horizontes”, sendo que horizonte é o âmbito de visão existente desde um ponto determinado da história, ou seja, o resultado dialético do contraste do passado como o presente. Tal horizonte, na medida em que desenvolvemos nossos pessoais preconceitos e geramos novos espaços de compreensão, nunca se esgota, nem se estabiliza, pois evolui sem fim. Dessa maneira, a compreensão que se realiza mediante o diálogo hermenêutico implica fundir o meu horizonte histórico com o do outro, ganhando um novo; isto é, não só conhecer o horizonte do pensamento do outro, senão inter-relacionar os horizontes próprios e os alheios para dar origem a uma nova expressão dos fatos. Esse diálogo hermenêutico, por outro lado, realiza-se dentro da própria consciência da “história efetual”, ou seja, dentro da constituição objetiva da cadeia de interpretações feitas sobre o mesmo texto. A consciência da historicidade do texto que o intérprete tem forma parte, por sua vez, da história efetual do próprio texto, porque toda compreensão é histórica e todo entender se incorpora ao processo histórico, independentemente da vontade do intérprete. A história efetual opera, conscientemente ou não, em toda compreensão, condicionando e controlando a fusão de horizontes.

Jorge Luis Borges, poeta e escritor argentino, já disse em sua obra “Ficciones¹⁰¹”, no título: “Pierre Menard, autor del Quixote” que compor D. Quixote no séc. XX era uma tarefa assaz árdua, pois inviável a figura de um cavaleiro errante e andante no aspecto temporal e cultural da contemporaneidade:

Componer el Quijote a principios del siglo XVII era una empresa razonable, necesaria, acaso fatal; a principios del XX, es casi imposible. No em vano han transcurrido trescientos años, cargados de complejíssimos hechos. Entre ellos, para mencionar uno solo: el mismo Quijote. (...) He reflexionado que es lícito ver en *Quijote “final” (o de Pierre Menard)*, una especie de palimpsesto, en el que deben translucirse los rastros – tenues pero no indecisfrables –

¹⁰⁰LOPES, Ana Maria D’Ávila. **A hermenêutica jurídica de Gadamer.** Revista de Informação Legislativa, Acesso Internet em 27/01/2018, site: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/560/r145-12.pdf>, p. 105/106.

¹⁰¹BORGES, Jorge Luis. **Obras Completas. Ficciones**, Buenos Aires, 4ª. Ed. P. 535/536.

de la previa escritura de nuestro amigo. Desgraciadamente, sólo un segundo Pierre Menard, invertiendo el trabajo del anterior, podría exhumar y resucitar esas Troyas.

8.f. O caráter dialógico do entendimento

Para Gadamer¹⁰², o entendimento está sempre inserido num discurso dialógico, que se contém na fusão de horizontes:

O pensamento central das discussões que se seguem é o de que a fusão de horizontes que se deu na compreensão é o genuíno desempenho e produção da linguagem. (...) Quando tentamos considerar o fenômeno hermenêutico guiado pelo modelo de conversação que se dá entre duas pessoas, o caráter comum que serve de orientação entre essas duas situações aparentemente tão diversas, entre a compreensão do texto e o acordo numa conversação, Consiste, sobretudo, no fato de que toda compreensão e todo acordo têm em mira alguma coisa com a qual estamos confrontados.

O horizonte do passado deve ser entendido não como oposição ao horizonte do presente, mas sim como expansão, quer dizer, o horizonte do passado “é adotado e expandido no presente”¹⁰³. A verdade somente pode emergir do diálogo, e este provém da tradição. Gadamer justifica isso com a experiência dos diálogos de Platão, que escrevia nessa forma, porque a relação dialógica mostra a verdade.

Segundo Gadamer, os interlocutores numa conversação não têm o controle absoluto da relação dialógica, eles não sabem onde e em que ponto o diálogo atingirá ou fluirá, pois o diálogo transcende as aspirações subjetivas. Os diálogos se movem para uma direção imprevisível, mas deve sempre prevalecer a verdade autêntica, que se dá numa espécie de tribunal da relação dialógica, em que os participantes muitas vezes não detém o total controle da conversação. O diálogo produtivo muitas vezes nos mostra coisas que se contrapõem ao nosso primeiro entendimento, quer dizer, somos forçados a combater o que acreditamos e a ver a situação sob novas perspectivas.

¹⁰²GADAMER, HANS G. **Verdade e Método**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008, 10^aed., p. 492/493.

¹⁰³LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Trad. de Hélio Magri Filho. Petrópolis/RJ: Ed. Vozes, 2007, p. 97.

No trabalho de Rohden¹⁰⁴, que explora a relação permanente dialógica entre Gadamer e Platão, e a preocupação com a proposta ética a ser ensinada aos “moços e velhos” da Grécia Antiga:

Em seu conjunto, podemos dizer que a proposta hermenêutica de Gadamer equipara-se, basicamente, à face descendente da dialética platônica. Segundo nossa hipótese, o diálogo hermenêutico, enquanto modelo estrutural tanto de compreensão quanto de „correção“ do real, implica também a efetivação da justiça e da liberdade. Por essa razão, designamos de dialético-dialógico o modo de proceder proposto pela hermenêutica filosófica em complemento crítico àquela dialética sintética cuja meta consiste em culminar numa síntese absoluta e definitiva. A postura platônica revela e justifica o que compreendemos por dialética dialógica que se instaura sobre alguns traços distintos e complementares entre si lidos na carta. Em primeiro lugar, pela motivação de Platão para escrevê-la, ou seja, de ajudar moços e velhos a compreenderem melhor o que havia sucedido com ele ao procurar efetivar seu projeto filosófico de tornar o mau tirano em um bom tirano [ou filósofo] em Siracusa.

Não se pode olvidar a aversão de Platão ao discurso escrito, que se estende de algum modo também ao discurso oral, no sentido de que a Academia Grega defenestrava a retórica sofista, assim, surge uma aparente contraditio sine qua non em relação à proposta dialógica de Platão, já que, de princípio, como haveríamos de cumprir a relação dialógica sem o diálogo (escrito ou oral) propriamente dito. Rohden adverte que Platão, para contornar esse obstáculo, fez uso dos escritos epistolares, bem como os relatos pessoais e testemunhais, como se depreende da análise de Rohden,¹⁰⁵

Apesar de suas restrições à linguagem escrita – aplicável também à oral – escreveu-a para apontar a inesgotabilidade da filosofia frente às limitações próprias da sua expressabilidade. Nesse sentido, é inegável que o escrito – dialógico, epistolar de Platão – constitui um caminho excelente, ainda que deficitário, auxiliar à compreensão e à prática da justiça. Em segundo lugar, o relato pessoal testemunhal escrito das experiências de sua atuação ético-política, configura outro traço essencial da dialética dialógica. O testemunho da sua prática filosófica – com os pequenos êxitos e fracassos do seu ensino filosófico – em suas idas e vindas a Siracusa erigiu uma experiência filosófica. Embora não tenha ocorrido um diálogo filosófico pleno entre Platão e Dionísio – pela falta de compromisso com a coisa mesma e ausência

¹⁰⁴ ROHDEN, Luiz. **FILOSOFANDO COM GADAMER E PLATÃO: MOMENTOS E MÉTODO[S] DA DIALÉTICA**. Artigo no prelo da revista Kriterion que será publicado no número 127, janeiro/julho de 2013: “Hermenêutica e[m] resposta ao Elogio da verdadeira filosofia da Carta Sétima de Platão. Acessado na Internet em 27/01/2019, site: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8660/5685>.

¹⁰⁵ ROHDEN, ibidem, p. 109/110.

de exigências imprescindíveis por parte dele – podemos dizer que houve um ensaio dialógico que foi interrompido.

Rohden analisa as condições em que se dá a relação dialógica platônica, bem como a posição Gadameriana em relação a Platão, partindo do conceito à palavra, próprio do percurso dialógico-ascendente, entretanto, o autor Rohden¹⁰⁶ insiste que também devemos nos ater ao estudo dialógico descendente, da palavra ao conceito:

Vejamos indícios estruturais do método dialético descendente expressos em algumas exigências do exercício dialógico. O modelo estrutural do diálogo instaura-se sobre as seguintes condições: ele acontece plenamente entre parceiros que comungam dos elogios da verdadeira filosofia; nele se procura um acordo linguístico – mesmo que não se efetive plenamente; os envolvidos nele necessitam ouvir e compreender o que o outro está dizendo; o exercício dialógico possibilita que o outro se manifeste e construam um compromisso com coisa buscada; ele é pautado pela abertura e acolhimento do real, do outro e da palavra „final“ instituída com consciência de que o processo dialógico não se encerra; os parceiros assumem os riscos decorrentes do itinerário trilhado; leva-se a sério as condições espaço-temporais em que o diálogo se efetiva; e por fim, à luz de Platão de Aristóteles, o método dialético-dialógico acontece em clima de amizade filosófica, onde os parceiros do diálogo filosofam em colóquios amistosos, sem ressaíbos de inveja em prol da prática justa e livre. Atrelado e em complemento à face dialógica da dialética – correspondente ao esforço fenomenológico-hermenêutico – subjaz e sustenta o viés teórico estampado no seu movimento ascendente. Trata-se da face lógico-teórica inteligível da dialética tecida pelo esforço de elevar o real ao conceito em complemento ao caminho de descida que constitui o exercício ético-político. Embora Gadamer tenha concedido ênfase ao caminho do conceito à palavra – próprio da face dialógico-descendente – precisamos percorrer a estrada que vai da palavra ao conceito de modo a justificar o filosofar enquanto um horizonte e itinerário onde a descida e a subida sejam entrelaçadas e tão indistinguíveis quanto o são o início e o fim na circunferência do círculo.

8.g A hermenêutica como jogo da arte e da compreensão

¹⁰⁶ ROHDEN, Luiz. **FILOSOFANDO COM GADAMER E PLATÃO: MOVIMENTOS,**

MOMENTOS E MÉTODO[S] DA DIALÉTICA. Artigo no prelo da revista Kriterion que será publicado no número 127, janeiro/julho de 2013: “Hermenêutica e[m] resposta ao Elogio da verdadeira filosofia da Carta Sétima de Platão. Acessado na Internet em 27/01/2019, site: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8660/5685>, p. 111.

Gadamer recorre à arte para evidenciar a atividade da compreensão. A arte, assim como a história, não se curva à rigorosidade da metodologia aplicada às ciências naturais e físicas. A arte carrega em seu bojo uma atividade de compreensão existencial, que traz consigo a experiência hermenêutica em todos seus matizes. Roberto Mertens¹⁰⁷ observa com acuidade que Gadamer não procura transigir para uma teoria da estética, com o ideal kantiano e o romantismo, antes e ao revés, ele intenta dar seguimento ao projeto desconstrucionista de seu mentor Heidegger:

Diante da inconveniência de simplesmente retomar a meditação sobre a arte em sua situação hermenêutica tradicional, nosso filósofo (Gadamer) vê-se impelido a repetir o gesto desconstrucionista de Heidegger. Bem como seu mentor, Gadamer precisará desobstruir o horizonte que permitiria a intuição da situação originária da arte suspendendo pontos de vista, posições teóricas e marcos conceituais daquela racionalidade estética (=metódica) que interpreta a verdade da arte na forma de “uma satisfação desinteressada” ou “do produto do equilíbrio entre as faculdades.”

Para Gadamer, a arte é muito mais que uma simples fruição estética, porquanto ela vivencia a verdade e o ato de compreender, em sua experiência prática. A arte apresenta-nos a verdade, que é transfigurada para os homens num sistema de jogo. Para ele, nas essências de toda arte há um caráter de jogo, o que traduz uma naturalidade, pois a arte como o jogo, põe em condições infinitas possibilidades . A dinâmica do jogar, como a dinâmica da arte, buscam finalidades descomprometidas com as exigências alheias, bastando-se a si elas próprias, num movimento de vaivém, que é essencial ao jogo.

Nas palavras de Gadamer¹⁰⁸:

Mas a experiência da arte que precisamos fixar contra a nivelação da consciência estética consiste justamente em que a obra de arte não é um objeto que posta na frente ao sujeito que é por si. Antes, a obra de arte ganha seu verdadeiro ser ao se tornar uma experiência que transforma aquele que a experimenta. ”sujeito” da experiência da arte, o que fica e permanece, não é a subjetividade de quem a experimenta mas a própria obra de arte. É justamente esse o ponto em que o modo de ser do jogo se torna significativo, pois o jogo tem uma natureza própria, independente da consciência daqueles que jogam. O jogo

¹⁰⁷ KAHLMEYER-Mertens, Roberto S. **10 Lições sobre Gadamer**. Petrópolis/RJ, Ed. Vozes, 2017, p.

¹⁰⁸ GADAMER, Hans G. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 5^a. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer; nova revisão da tradução por Enio Paulo Giachini e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 155.

encontra-se também lá, sim, propriamente lá, onde nenhum ser-para-si da subjetividade limita o horizonte temático e onde não existem sujeitos que se comportam ludicamente

Não sabemos como o jogo terminará, assim como também não sabemos como uma conversação terá fim, dadas as infinitas possibilidades dialógicas, no instante mesmo da conversação, e dos movimentos constantes do vaivém do diálogo. No jogo, o menos importante é o jogador, assim como na linguagem, o mais importante é ela mesma, a conversação. Para Gadamer, no jogo da arte, o que fica não é o autor ele mesmo, mas sim sua obra de arte.

Gadamer apresenta o jogo da arte como o resultado de um vaivém avesso à racionalidade apodíctica das ciências. O objeto do jogo serve para exemplificar como “ele suprime a distância entre o objeto da compreensão e o compreender.” (Mertens).¹⁰⁹ Cappellari¹¹⁰ acentua que a vida é um jogo com muitas jogadas, onde se pode acertar ou errar, assim como no círculo hermenêutico, onde não se tem o controle do resultado, pois não existem padrões matemáticos e rígidos a serem aplicados ao conhecimento:

Dessa forma, verifica-se que a vida é um jogo, com inúmeras jogadas, ou tomadas de decisões, onde se pode acertar ou errar, sempre correndo uma certa forma de risco, e o refletir sobre o jogo, sobre as jogadas, sobre as regras do jogo, é o filosofar. O jogo e o círculo são modelos estruturais da hermenêutica filosófica, já que neles encontra-se uma lógica em aberto: modelos e indicadores, e não padrões rígidos e absolutos a serem aplicados ao conhecimento. Neste sentido, são princípios metodológicos abertos, que não conduzem a uma síntese única e absoluta, mas possibilitam diferente conclusões. De acordo com Rohden¹¹¹ (2002) “a concepção de jogo, melhor que o método analítico, dialético, sintético, conserva e explicita de modo mais autêntico o acontecer do princípio da experiência hermenêutica ao conjugar num mesmo movimento ser e tempo”. O jogo como metodologia da hermenêutica filosófica extrapola a concepção de método, como instrumento das ciências naturais, desta forma, é importante resgatar os traços antropológico-culturais para se demonstrar a origem e o sentido do jogo na vida humana em função da e como filosofia.

110. CAPPELLARI, Rodrigo Toaldo. **A ideia de jogo e a importância da hermenêutica filosófica na compreensão do saber e construção da subjectividade.** Petrópolis/RJ: Synesis, v. 6, n. 2, p. 150.

111 ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002, p. 112.

8.h. A importância da linguagem no modelo hermenêutico de Gadamer

Desde o princípio da filosofia grega, a linguagem sempre foi considerada um móvel pelo qual a cognição transmitia suas mensagens, assim, a cognição era superior à linguagem. A linguagem sempre foi entendida como meio de transporte pelo qual os pensamentos viajam. O projeto fundamental da filosofia sempre buscou apreciar os mecanismos do raciocínio, sendo que a linguagem expressava esses mecanismos.

A teoria designativa da linguagem expressa esses conceitos, aduzindo que o sistema de sinais chamado linguagem atua como substituto dos objetos reais. Platão e Aristóteles corroboram a teoria designativa, assim como o empirismo de Locke, todos reafirmando o caráter de significância das palavras. A teoria designativa considera as palavras como representantes dos objetos.

Outra teoria, também proveniente da tradição, considera uma visão expressivista da linguagem, em que o poder das palavras representa algo com o que significa o ser humano, e isso se dá pela autenticação conferida à linguagem no caminho percorrido pela solidariedade linguística.

Existe uma rede implícita e explícita sustentando a linguagem, regulando-a, e isso confere à linguagem um caráter de fenômeno social e cultural. O expressivismo tem uma tradição cultural que deita raízes no período antigo da filosofia, mas, em épocas modernas, foi Hammann¹¹² o pioneiro, seguido por Herder e Humboldt, depois, Heidegger e Gadamer. Para estes, a atitude da linguagem é fundamentalmente expressivista. Na posição expressivista, a linguagem não se refere a um objeto, mas ao uso abonado pelas convenções e acordos linguísticos. Segundo Lawn¹¹³ “a fonte de significado linguístico é a distinção principal entre a posição expressivista e a designativa.

A linguagem expressivista constitui o mundo, e isso se dá apenas na solidariedade linguística da vida cultural. Gadamer adverte que o “mundo é verbal por

¹¹² Johann Georg Hammann (1730-1788) é crítico de Kant, e desenvolveu um trabalho sobre a linguagem, que, de certo modo, influenciou Heidegger e Gadamer.

¹¹³ LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Trad. de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007, p.

natureza”¹¹⁴. O mundo só é possível através da linguagem, que se funde no substrato cultural e social da humanidade.

Entretanto, a teoria designativa despreza os usos expressivos da linguagem, relegando-a a algo secundário, assim, para a teoria expressivista, não só as sentenças formais da linguagem, mas os signos lingüísticos que expressam as literaturas, as artes, a vida cotidiana, também nesses casos a expressividade da linguagem tem igual importância.

Gadamer emerge da tradição expressivista da linguagem, e ele não adere à opinião de que a linguagem é apenas uma meio de transmissão do aparelho cognitivo, como se existisse uma lacuna entre as palavras e aquilo que elas representam. A rejeição da teoria do signo é essencial no projeto Gadameriano, que assinala a nossa participação na linguagem. Gadamer critica a ideia de que a linguagem funciona como instrumento de subjetividade separada da coisa pensada.

A quem pertence a linguagem, então? Gadamer entende que ela não pertence ao homem, mas à situação, ao ambiente linguístico, do qual o homem se apropria, por força da herança e da tradição. Ele aprende-a. Gadamer critica a noção de signo linguístico, que diz que podemos manipular os signos e imprimir-lhes significados. Antes, a idealidade do significado reside na própria palavra, pois ela é sempre significativa.

Inexiste experiência que possa ser concebida sem palavras, quer dizer, primeiro existe a experiência, depois buscamos palavras para identificá-la. A invenção de palavras não é um ato gratuito, pois elas já preexistem à experiência. Palmer¹¹⁵ observa com perspicácia a ideia da linguagem em Gadamer, exprimindo-a nestes termos:

Encarar a linguagem e as palavras como instrumentos de reflexão e da subjetividade humanas é o mesmo que colocar a carroça diante dos bois. Considerar a forma como sendo o ponto de partida da linguagem é cometer essencialmente o mesmo erro de tomar a forma como ponto de partida da estética. O caráter de evento do fenômeno e a sua temporalidade perdem-se, e sobretudo, caímos no erro de designar o sujeito humano, em vez da natureza da coisa que se exprime, como sendo um ponto de referência fixo. No caso da linguagem, o fato central e decisivo é o poder que ela tem de dizer e não a sua forma. A forma não pode ser separada do conteúdo, mas quando pensamos na linguagem em termos instrumentais,

¹¹⁴ LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Trad. de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007, p.

¹¹⁵ PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Ed. Edições 70, 1969 p. 206/207.

automaticamente fazemo-lo. (...) a linguagem não pode divorciar-se do pensamento. (...) a linguagem não pode ser objetificada; tal como a compreensão, a linguagem engloba tudo quanto pode tornar-se objeto para nós.

A linguagem é o meio pelo qual a tradição é transmitida, e a hermenêutica é o encontro entre a tradição da herança e o horizonte do intérprete (fusão de horizontes), sendo certo que a experiência não ocorre antes da linguagem, mas sim ela decorre no âmbito da linguagem. O homem acessa o mundo porque está imerso em linguisticidade.

Para Gadamer, estamos a falar de um ontologia linguística universal, pois a linguagem revela o ser das coisas de forma genuína, primeira e pré-compreensiva. Gadamer entende que já estamos envoltos na linguagem, assim, não podemos torná-la objeto de investigação. Nós estamos imersos na linguisticidade, de onde não podemos achar um ponto de observação externo, para examinar o próprio objeto que somos nós próprios.

Nas palavras de Lawn¹¹⁶:

Entender o fenômeno da linguagem, para Gadamer, é procurar descobrir o que a linguagem é, e tem sido, mesmo que não seja possível permanecer fora dela. Um exame anterior da experiência conclui, implicitamente, que todos os aspectos da vida têm uma estrutura hermenêutica e que tal estrutura é basicamente linguística. Toda experiência é revelada como algo que não pode ser expresso através da linguagem, pois ela também tem estrutura hermenêutica de linguagem.

No que tange à proeminência da palavra falada sobre a escrita, cuja discussão remonta aos pré-socráticos e a Platão, Gadamer posiciona-se francamente na predileção pela palavra escrita, pois os textos escritos apresentam os verdadeiros desafios hermenêuticos, já que, para Gadamer, toda escrita é uma forma de autoalienação, e os sinais precisam ser transformados em fala e diálogo.

Gadamer revitaliza a palavra escrita, de modo que ela retorne ao modo de fala, pois a relação da linguagem sempre é dialógica, ainda que leiamos um texto escrito serenamente e sem o compartilhar com outrem. Quando lemos um texto escrito, nós imediatamente o transformamos em fala, pela aplicação da relação dialógica.

¹¹⁶ LAWN, Chris. **Compreender Gadamer**. Trad. de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007, p. 109.

O texto escrito é o parceiro com o qual o intérprete fala, que o revitaliza a cada nova leitura, que, por ser dialógica, por ser histórica, por fundir novos horizontes a cada leitura, ele pode, por isso mesmo, fundir novos entendimentos na distância temporal;

Devido o seu caráter dialógico, o intérprete sempre abrirá novos caminhos de investigação e entendimento¹¹⁷, assim, não existe uma verdade hermenêutica fixa e imutável em relação ao texto escrito, ele é um objeto móvel, o que afasta a ideia de uma verdade absoluta, fixa e imutável.

8.i. A ideia do “sensus communis” de Vico e sua aprovação por Gadamer

Por “sensus communis” entende-se a posição de Vico reinterpretada por Gadamer, nestes termos, em texto de Alberto Damiani¹¹⁸:

Como noción viqueana reinterpretada por Gadamer el sensus communis refiere el apego que debe guardar todo ser humano ante el interés común que circula en las sociedades y que resguarda el valor de las certezas compartidas entre los miembros de un grupo para posibilitar la comunicación y el sustento de los acuerdos prácticos imprescindibles de la vida social. Y en lo que a formación concierne, lo entendemos como un sentido espiritual de pertenencia a la comunidad, que acerca al investigador educado "bajo el patrón del pensamiento metódico de la ciencia moderna" al tan necesitado sentido compartido por los miembros de la comunidad política en la que se vive, tomando cuerpo el cultivo a los principios viqueanos que aluden a la prudencia, la verosimilitud, la fantasía y la retórica tanto como cuerpo tienen las verdades científicamente confirmadas.

Gadamer apoia-se também nas ideias de Vico¹¹⁹, principalmente na leitura de “*De nostri temporis studiorum ratione*”, que propõe uma defesa do ¹¹⁹ sua ¹²⁰

¹¹⁷ **Jansenismo.** Surgido no seio da Igreja Católica no século XVII e condenado em várias bulas papais, já foi definido como "a doutrina de santo Agostinho vista com olhos calvinistas". Conhece-se como jansenismo a doutrina dos seguidores de Cornelius Jansen, teólogo holandês que se tornou bispo católico de Ypres e faleceu em 1638. Baseado na doutrina de santo Agostinho, reafirmada por santo Tomás de Aquino, o jansenismo atribuía a salvação da alma ao juízo prévio e insondável do Criador, e não às "boas obras" ou à disposição da criatura. O livre arbítrio era impensável para os jansenistas. Seus principais adversários eram os teólogos da Companhia de Jesus que, influenciados pelo humanismo renascentista, passaram a pregar a importância do livre-arbítrio e da colaboração da vontade humana na salvação.

¹¹⁸ DAMIANI, Mário Alberto. Site da Internet:
<https://www.google.com.br/search?q=sensus+communis+em+vico+e+gadamer&ei=Y1XWW6zsLNCazwKh1aWoBg&start=10&sa=N&ved=0ahUKEwjjsqcTDs6reAhVQzVMKHaFqCWUQ8tMDCIQB&biw=1224&bih=581>, acesso em 28/10/18, às 22 horas.

humanismo, mediada pela pedagogia jesuítica, endereçada contra Descartes e o jansenismo. Seu manifesto planteia-se sobre velhas verdades, referindo ao senso comum e ao ideal humanista de eloquência, revitalizando o espírito da retórica.

Na antiguidade, a arte de bem falar foi cultivada pelos professores de filosofia e de retórica, sendo certo que esta última vivia em confronto com a filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles, em vista das vãs especulações dos sofistas. Gadamer¹²¹ assinala que “muita coisa do que se irá ocupar este livro já ressoa em Vico”, pois o apelo ao senso comum retira da tradição o debate entre o acadêmico e o sábio, entre a sophia e a phronesis, elaborada por Aristóteles e alimentada pelos peripatéticos, como ideal teórico de vida. A ciência jurídica em Roma, mais tarde, foi ideada principalmente sobre o saber prático da phronesis, relegando a sophia a um segundo plano.

Vico não contesta as benfeitorias das ciências modernas, mas preocupa-se em indicar seus limites, pois não se pode prescindir da sabedoria dos antigos, o cultivo da prudência e da eloquência, mesmo diante das certezas matemáticas. Também na educação, Vico entende que o senso comum deve se alimentar não do verdadeiro, mas do verossímil. O senso comum não é apenas a capacidade universal que medeia os homens, mas principalmente o sentido que nutre a ideia de uma comunidade de homens.

Vico entende que aquilo que governa a entidade da razão humana não é um ser abstrato, mas a universalidade concreta de um grupo, de uma nação. Esse senso comum é o que dá vitalidade às aspirações humanas. Em sua crítica ao cartesianismo, Vico procura encontrar um sentido para o que é convincente, verossímil, que sofre a influência temporal, da tradição do saber, e por isso não pode ser substituído pela ciência moderna.

Defendendo o direito ao verossímil, Vico está seguindo a tradição retórica que remete a Platão, mas, na verdade, ele visa aprofundar o debate entre o saber prático e o saber teórico, um antagonismo que não se enquadra na fórmula simplista da querela entre o verdadeiro e o verossímil. O saber prático, ou phronesis, é uma forma de saber direcionada a uma situação concreta, e Vico sugere subtrair o saber ao conceito racional de saber. Em Aristóteles, a phronesis é uma “virtude espiritual”, nas palavras de Gadamer, que consiste para o estagirita num conjunto de virtudes éticas, donde Vico

¹¹⁹ VICO, Giambattista (1668 - 1744) filósofo e jurista italiano, crítico da filosofia de Descartes.

¹²⁰ VICO, J. B. *De nostri temporis studiorum ratione*, trad. W.F. Otto, 1947, apud Gadamer, “Verdade e Método”, p. 56.

¹²¹ GADAMER, Hans Georg. *Verdade e Método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer, com revisão de tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2008., p. 56.

sugeriu, que, neste ponto, Aristóteles antecipou o “senso comum” para enfrentar a ideia do bem em Platão. Ao contrário de São Tomás, cuja ideia de senso comum é a raiz comum dos sentidos exteriores, Vico entende o senso comum como um sentido para a justiça e o bem comum, que está presente na humanidade, e o conceito adequado para Vico de “senso comum” não deriva diretamente dos gregos, mas dos clássicos romanos, que privilegiam suas tradições da vida civil e social, um enfrentamento contra a filosofia teórica especulativa, e contra a ciência moderna.

Em estudo específico sobre o tema, Micheline Batista¹²² pondera:

Outra importante contribuição para o desenvolvimento da moderna hermenêutica veio de Giambatista Vico. Ele argumentava, indo de encontro às ideias cartesianas do seu tempo, que o pensamento está sempre enraizado em um dado contexto cultural, intrinsecamente relacionado à linguagem comum. Vico não rejeitava o conhecimento matemático, mas teria impugnado “a teoria do conhecimento cartesiana, com as suas aplicações de que nenhuma outra espécie de conhecimento era possível” (COLLINGWOOD,¹²³). Para o autor de *Scienza nuova* (1725), o critério da verdade é subjetivo ou psicológico e “a convicção não é mais que a vivacidade das nossas percepções”. Vico acreditava que o nosso pensamento é feito de ficções ou hipóteses, ou, talvez possamos dizer, é feito de alegorias. A natureza alegórica das interpretações dos textos sagrados tal como se verificava na filosofia medieval seria, inclusive, reabilitada posteriormente por Gadamer.

Gadamer defende que o posicionamento de Vico acerca do sensus communis é de interesse especial para seu desenvolvimento teórico em “Verdade e Método”, pois ele entende que Vico procurava resgatar a validade das tradições, em plena proliferação do cartesianismo e das ciências matemáticas, em tese de enfrentamento, e que também o racionalismo científico não esgotava todas as formas de conhecimento. Gadamer vai se apropriar do sensus communis de Vico, cujos estudos retrocedem à antiguidade, tentando traçar as repercussões até o séc. XX. Nessa toada, Gadamer também colocará em questão a validade do método científico para a abordagem das ciências do espírito, para afirmar que o método científico não é caminho adequado para desvendar o sentido das ciências do espírito.

¹²²BATISTA, Micheline. **Hermenêutica filosófica e o debate Gadamer-Habermas.** Revista Crítica e Sociedade: revista de cultura política. v.2, n.1 jan./jun. 2012. Acesso Internet site: www.seer.ufu.br/index.php/criticasociedade/article/download/15000/9769. Acesso em 23/01/2019.

¹²³COLLINGWOOD, R. G. **A ideia de história.** Lisboa: Editorial Presença, 1994.

9. A desmitologização de Bultmann

Segundo Palmer¹²⁴, a tradição dos estudos hermenêuticos tem um ramo apoiado na estrutura metodologizante de Schleiermacher e Dilthey, que veem a hermenêutica como método de interpretação de textos, e em outra vertente, temos Heidegger, explorador do ser e da pré-compreensão, que enxerga a hermenêutica como exploração filosófica.

Na primeira vertente, o pensador pontificante é Betti¹²⁵, autor de uma obra sobre teoria da interpretação¹²⁶. Ele pretende objetificar a interpretação, partindo das experiências humanas. Defende a autonomia do processo de interpretação e busca apenas resultados válidos e uma objetividade histórica.

Gadamer, na esteira do círculo hermenêutico de Heidegger, na pré-compreensão e na ideia da facticidade hermenêutica, do dasein, do “ser-lançado-aí”, do desvelamento ontológico, apresenta uma teoria da interpretação conectada com a própria filosofia, asseverando que o processo hermenêutico é filosófico, pré-compreensivo, e fincado na linguisticaidade. Não existe interpretação desconectada da tradição, segundo Gadamer, que vê a objetificação válida de interpretação uma inocuidade, pois impossível compreender com base em um ponto exterior à história.

Posteriormente, os teólogos da desmitologização – Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling e Ernst Fuchs, associaram-se ao pensamento de Heidegger e Gadamer, numa linha fenomenológica. Betti¹²⁷ (citado por Palmer) criticou todos esses, aduzindo que Heidegger e Gadamer “são críticos destrutivos da objetividade, que pretendem mergulhar a hermenêutica num pântano de relatividade, sem quaisquer regras.” Antes de partirmos para a análise da crítica de Betti, vamos discorrer brevemente sobre a teoria interpretativa da desmitologização proposta por Bultmann.

¹²⁴PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Ed. Edições 70, 1969, p. 55.

¹²⁵BETTI, Emílio, (1890-1968), jurista italiano, filósofo e teólogo, mais conhecido pelos estudos hermenêuticos.

¹²⁶BETTI, Emílio. **Teoria generale della interpretazione**, 2 volumes. Milão: Dott Gyufré, 1955.

¹²⁷PALMER, op. cit., p. 56

Rudolf Bultmann¹²⁸ foi um conhecido teólogo protestante do séc. XX, um profundo estudioso do Novo Testamento, e um dos protagonistas da “desmitologização” da hermenêutica. Com seu projeto, ele pretende desmitificar ou desmitologizar as passagens bíblicas, tornando-as acessíveis para os contemporâneos intérpretes de cada época. Ele não intenta profanar a interpretação dos textos sagrados, nem é iconoclasta, como Nietzsche ou Marx, só para citar dois nomes de peso. Interpretar uma mensagem religiosa significa trazer a mensagem para a realidade atual do cristão. Bultmann foi fortemente influenciado por Heidegger, haja vista que o projeto de Bultmann é de matiz hermenêutica e existencial.

O caráter das derivações assertivas lógicas da linguagem, bem como a importância do “logos” cristão, bastante análogos ao conceito linguístico da compreensão defendido por Heidegger, assim como a autocompreensão existencial, são exemplos pontificadores da influência do filósofo de Marburg sobre Bultmann. A palavra no Novo Testamento equivale à chamada de consciência em “Ser e Tempo”, de Heidegger.

Bultmann defende que toda interpretação da história é orientada por um interesse¹²⁹, ligada a uma compreensão prévia e preliminar sobre o assunto em questão. A noção de pré-compreensão do intérprete, cujo contorno já tinha sido cunhado por Heidegger, é o que vai marcar os sinalizadores da interpretação num dado texto. O historiador escolhe um ponto de vista, tornando-o receptivo aos pontos de vista que vão se sucedendo nessa análise.

Pode-se afirmar que essa dissertação de mestrado, que ora se passa para análise da Banca, também está eivada dessa pré-compreensão, desse olhar histórico e pela decisão particular do pesquisador, que, no caso, escolheu anteriormente um ponto de vista bastante amigável à filosofia hermenêutica de Gadamer, na linha de Heidegger e Bultmann, assim, invariavelmente, o que se verá aqui será incontrastavelmente uma tendência a acolher a tese hermenêutica de Gadamer, contra Betti e Hirsch, seus vorazes críticos. O simples fato de se escolher um texto e não outro, ou de dar importância maior a uma passagem refletida de Gadamer, em prejuízo de Betti ou Hirsch, antes de significar um tendenciosismo a-científico, significa principalmente uma posição já anteriormente debatida no estágio da pré-compreensão do intérprete.

¹²⁸ BULTMANN, Rudolf, (1884-1976), teólogo e hermeneuta alemão, produziu vários trabalhos sobre interpretação bíblica.

¹²⁹ PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Ed. Edições 70, 1969, p. 59.

Palmer cita¹³⁰ a teoria do campo, ou o princípio de Heisenberg, ou seja, que o objeto a ser observado é sutilmente alterado pela simples condição de estar sendo observado, e o historiador é parte do próprio objeto a ser investigado, quer dizer, ele faz parte do campo de investigação, e não há maneiras de se desconectar desta realidade. “O conhecimento histórico é ele um próprio evento histórico; o sujeito e o objeto da ciência histórica não existem independentes um do outro”.¹³¹ Dessa maneira, a objetividade defendida por Betti, no campo da interpretação, não tem serventia alguma pela teoria do campo e pela análise da hermenêutica da pré-compreensão.

10. A hermenêutica metodologizante de Betti

Emílio Betti consagrou-se mais como estudioso do Direito, visto que sua hermenêutica foi apontada preponderantemente para a interpretação dos textos jurídicos, tendo fundado um Instituto para a Teoria da Interpretação. Betti criticou Gadamer, bem como Bultmann, alegando em suas objeções: a obra “Verdade e Método” de Gadamer não serve como aparato metodológico para os estudos de humanidades; ao depois, as ideias Gadamerianas colocam em xeque à objetividade da interpretação. Começa assim a crítica de Betti em sua obra de 1962.¹³²:

A hermenêutica como problemática geral da interpretação, essa grande disciplina geral que tão nobremente se originou no período Romântico como preocupação comum a todas as disciplinas, que ocupou a atenção de muitos espíritos eminentes do século XIX – como por exemplo Humboldt na filosofia da linguagem, August Wilhelm von Schlegel, o grande historiador literário, Bock o filósofo e enciclopedista, Savigny o jurista, e historiadores como Niebuhr, Ranke e Droysen – essa venerável forma mais antiga de hermenêutica parece estar a desaparecer da moderna consciência alemã.

Betti lançou sua grande obra sobre hermenêutica – um tratado na verdade¹³³ – “Teoria general della interpretazione” em 1955, acreditando que seu trabalho seria bem aceito na Alemanha, mas ele mostrou-se bastante decepcionado, posteriormente, tendo

¹³⁰PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Ed. Edições 70, 1969, p. 60.

¹³¹Idem, ibidem, p. 60.

¹³²BETTI, Emílio. **Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften**. Tübingen: J. C.B. Mohr, 1962, apud PALMER, op. cit., p. 63.

¹³³BETTI, Emílio. **Teoria generale della interpretazione**, 2 volumes. Milão: Dott Gyufré, 1955.

lamentado que sua obra magna sobre hermenêutica houvera sido relegada a um plano secundário, entre os acadêmicos alemães, que deram preferência ao fascínio da filosofia de Heidegger e aos ensinamentos teológicos de Bultmann.

Para Betti, a grande tradição de estudiosos da hermenêutica, da qual ele descendia – Humboldt, Dilthey, Schleiermacher, Wach, Hartmann, pois foi neles a fonte que Betti procurou para idear sua magna “Teoria Generale...” estava perdendo terreno em solo alemão para as ideias de filosofia da linguagem, sob as influências da ontologia e fenomenologia heideggerianas.

Fascinado pelos estudos jurídicos, Betti não conseguia encontrar uma saída hermenêutica que não fosse o de uma interpretação autenticamente objetiva, pois o Direito aplicado, em última análise, deve escolher o melhor direito para o caso ofertado aos tribunais, assim, a análise interpretativa de um caso jurídico e sua emolduração no texto legal não podem prescindir de uma interpretação direta e objetiva.

Betti não via utilidade no desejo da compreensão do ser, como em Heidegger, ou que devesse incursionar para uma avaliação da obra de arte como análise paradigma (Gadamer), ou que devesse alcançar a compreensão contemporânea da obra bíblica, pelo acesso desmitologizante, como em Bultmann. Para Betti interessa apenas a objetividade da interpretação. Para Betti¹³⁴ “o objeto mantém-se objeto (...) um objeto fala, e pode ser ouvido de um modo correto ou incorreto, precisamente porque nele há um significado objetivamente verificável.”

Para ele, o objeto a interpretar é uma objetificação do espírito humano. O movimento do intérprete parte do significado que o autor quis colocar no objeto, traduz-se para uma subjetividade que lhe é estranha e volta para a ideia interpretada da incorporação do objeto. Logicamente, Betti não anula a necessidade da subjetividade do intérprete, mas ele deve projetar sua subjetividade no entendimento do objeto. Assim, ele enuncia a primeira regra de interpretação como sendo a autonomia essencial do objeto.

A segunda regra, para Betti, é a do contexto do sentido, mais ou menos como um encaixe de peças de um interior de um quebra-cabeças formando um todo, que é o objeto totalizante. O carácter tópico do significado é a terceira regra geral de interpretação, quer dizer, a relação com a posição do intérprete e com seus interesses.

¹³⁴ BETTI, Emílio. **Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften**. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1962, apud PALMER, (2008, p. 65).

Betti entende que a subjetividade do intérprete tem conexão com a experiência do mundo de cada um, na linha da concepção prévia enunciada por Bultmann, mas, diferente deste, Betti acha que o intérprete deve buscar a objetificação daquilo que deva ser interpretado. Assinala Betti que o texto é um pré-conhecimento, o texto tem algo a nos dizer, e subjetivamente, devermos procurar o sentido objetivo do texto, devemos conectar a explicação com a compreensão.

Betti critica Gadamer, porque este não teria conseguido formar uma teoria interpretativa capaz de identificar uma interpretação correta e outra errada. A intersubjetividade existencial preconizada por Gadamer, aliada à historicidade da compreensão, são dois aspectos Gadamerianos criticados por Betti. A afirmação de Gadamer no sentido de que a interpretação implica uma visão do presente, pode valer para uma afirmação jurídica, mas não para uma interpretação histórica.

Gadamer respondeu que está preocupado com “aquilo que é”, atrelado a uma interpretação que fosse universal, deixando de lado o método aplicado às ciências naturais.¹³⁵ Em réplica, Betti afirmou que Gadamer perdera-se numa “subjetividade existencial sem qualquer regras”¹³⁶ Gadamer contra-ataca e diz que a hermenêutica filosófica trabalha com condicionais históricos, não como processo subjetivo, mas ontológico. Esta resposta está no prefácio da 2ª. Edição de “Verdade e Método”:

(...) O sentido de minhas investigações não é oferecer uma teoria geral da interpretação e uma doutrina que diferencia seus métodos, como fez magistralmente E. Betti. Procuro demonstrar aquilo que é comum a todas as maneiras de compreender e mostrar que a compreensão jamais é um comportamento subjetivo frente a um “objeto” dado, mas pertence à história efeitual, e isto significa pertencer ao ser daquilo que é compreendido.¹³⁷

Na fina análise de Palmer¹³⁸, Betti, na esteira de Dilthey, procura o que é prático e útil para o intérprete, busca diferenciar a interpretação certa da errada, por uma análise objetiva, ainda que partindo da subjetividade e da pré-compreensão do intérprete. Gadamer, na linha de Heidegger, trabalha com outro referencial calcado na pré-compreensão do intérprete, na tradição e no caráter ontológico da compreensão. A

¹³⁵PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Ed. Edições 70, 1969, p. 67.

¹³⁶Idem, ibidem, p. 67.

¹³⁷GADAMER, Hans Georg. **Verdade e Método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer, com revisão de tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 18.

¹³⁸PALMER, op.cit., p. 67.

leitura de Palmer acerca da oposição entre as duas vertentes da hermenêutica, informa que elas não são verdadeiramente antagônicas, pois os dois pensadores trabalharam com diferentes aspectos do problema hermenêutico.

Não vejo sinceramente como se podem conciliar as duas vertentes da hermenêutica, discordando neste ponto de Palmer, pois os dois pontos de vista são diametralmente opostos, quer dizer, Betti vê a hermenêutica como interpretação de textos, calcada num método, e a sua procura é pela objetificação da coisa a ser interpretada, ao passo que Gadamer, partindo da compreensão ontológica, finca sua análise na historicidade, na tradição, na atualização do objeto a ser interpretado e na visão de horizontes, algo impensável para a metodologia de Betti.

Jean Grondin¹³⁹ aponta a reação de Gadamer às críticas de Betti:

Gadamer viu nessas críticas (as de Betti) uma divergência com suas verdadeiras intenções. Seu objetivo não era propor uma nova metodologia – sobretudo não a metodologia que Betti lhe imputava! – mas fazer uma reflexão sobre a experiência da verdade das ciências humanas que busca justamente ultrapassar o quadro de uma metodologia, ainda excessivamente enfeudada nas ciências exatas. Ele atenuava o alcance da distinção entre o significado (original) e a significância (atual) de uma obra perguntando-se se a significação do passado podia realmente ser entendida independentemente do sentido que ela tenha para nós e que adquiriu no decorrer do trabalho histórico.

Gadamer¹⁴⁰, na segunda parte de sua obra “Verdade e Método”, mostra que Betti “formula um cânon completo dos princípios hermenêuticos e seu ponto culminante á a autonomia do sentido dos textos”. E, dentro dessa autonomia, o intérprete deve buscar o sentido do autor, quer dizer, o que o autor quis dizer com o texto, na linha mesmo de Schleiermacher. Betti, segundo Gadamer, ainda busca a atualidade do texto, ainda que pela busca incessante da verdade proferida pelo autor. Assim, “Betti mantém-se fiel á interpretação psicológica de Schleiermacher”¹⁴¹, o que leva a interpretação de Betti ao fundo do poço, no entendimento Gadameriano.

¹³⁹GRONDIN, JEAN. **Hermenêutica**. São Paulo: Parábola Editorial. São Paulo, 2012, p. 83.

¹⁴⁰GADAMER, Hans G. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 5. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer; nova revisão da tradução por Enio Paulo Giachini e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 455-456.

¹⁴¹Idem, ibidem, p. 456.

Betti, citado por Gadamer¹⁴² anota que a compreensão é uma reconstrução do sentido original de um texto:

É do espírito que, através das formas de sua objetivação, fala ao espírito pensante, espírito que se sente aparentado àquele em humanidade comum: trata-se de um reconduzir reunivamente e de um religar aquelas formas com o todo interior que as gerou e do qual elas se separaram. Uma interiorização dessas formas: só que o seu conteúdo é deslocado para uma subjetividade diversa da originária. Trata-se, segundo isso, de uma inversão do processo criador no processo interpretativo, uma inversão em consequência da qual o intérprete precisa percorrer, em seu caminho hermenêutico, o caminho criador da direção inversa; deve levar a cabo esse repensar dentro de si.

Segundo Gadamer, com esse posicionamento, Betti alinha-se na esteira de pensadores como Schleiermacher e Croce. O hermeneuta alemão segue na crítica a Betti, aduzindo que este intenta “garantir a objetividade da compreensão com esse estrito psicologismo de espírito romântico”¹⁴³. Betti, ao sentir de Gadamer, defende que essa objetividade da interpretação estaria ameaçada por todos aqueles que, na esteira de Heidegger, consideram uma errônia esse apreço à subjetividade da interpretação.

Nas longas discussões filosóficas que ambos travaram, Gadamer enviou uma carta a Betti¹⁴⁴, tentando defender-se das acusações de que a hermenêutica Gadameriana levaria a equívocos e confusões:

No fundo, não estou propondo nenhum método, mas descrevendo o que é. Em sã consciência, creio que não se pode discutir que é assim como descrevo... Mas, por exemplo, quando se lê uma investigação clássica de Momsen, o Senhor sabe de antemão o único momento em que isso poderia teria sido escrito. Mesmo um mestre do método histórico não consegue manter-se livre dos preconceitos de sua época, de seu mundo social circundante, da sua posição racionalista, etc. Será que isso representa necessariamente uma falta? Mesmo que fosse o caso, acho que é tarefa da filosofia pensar no fato de que essa falta se faz presente toda vez que produz algo. Em outras palavras, só considero científico reconhecer o que é, em lugar de sair à cata do que deveria ser e do que se gostaria que fosse. Nesse sentido, meu pensamento busca ultrapassar o conceito de método da ciência moderna (que conserva sua relativa razão) pensando por princípio e de maneira geral o que sempre ocorre.

¹⁴² ¹⁴² GADAMER, Hans G. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 5. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer; nova revisão da tradução por Enio Paulo Giachini e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 456.

¹⁴³ GADAMER, ibidem, p. 457.

¹⁴⁴ Idem, ibidem, p. 457.

Betti contra-ataca dizendo que Gadamer reduz o problema hermenêutico a uma questão de fato (fenomenologicamente, descritivamente) e que o tema da *quaestio juris* não foi colocado. Gadamer assinala que a *quaestio juris* não resolve o problema transcendental da natureza, e que o pensamento ultrapassa as marcações de um exame metodológico. Gadamer acusa Betti de estar ressentido estranhamente contra a fenomenologia¹⁴⁵, e que Betti procura resolver o problema da hermenêutica unicamente através de um método seguro, mas confundindo-se dentro de um emaranhado de subjetivismo. Obviamente, não chegaram a um acordo, porquanto ambos partem de posições diametralmente opostas, nas análises de suas hermenêuticas. É de se lançar explicações no sentido de que Betti propôs efetivamente um método hermenêutico de aplicação às ciências jurídicas, do mesmo modo tentando copiar o modelo do método para as ciências duras, entretanto, mesmo as ciências jurídicas não se sujeitam à objetivação metódica que garanta uma certeza matemática na resolução de um caso levado ao Tribunal, questão facilmente comprovável pela divergência de votos em turmas ilustres de Tribunais, em que os julgadores são pessoas que envergam uma cultura e qualidade jurídicas invejáveis. Além disso, tentar aplicar o método divinatório para desvendar o sentido do autor original da lei, na esteira de Schleiermachar, também tem se mostrado inseguro para resolver as questões jurídicas, como bem o comprova a questão da validação jurídica da união estável homoafetiva, no Brasil, em que o Supremo Tribunal Federal¹⁴⁶, em postura de ativismo judicial, fez por revogar dispositivo constitucional (art. 226 da Constituição da República), que vedava a união formal de pessoas do mesmo sexo. Nesse sentido, também a obra de Pizarro¹⁴⁷, sobre o tema da união estável homoafetiva e a da efetiva mutação constitucional produzida por um Judiciário ativista, na esteira da hermenêutica filosófica Gadameriana:

A realidade dos acontecimentos demonstra que a Constituição não muda somente através dos mecanismos formais previstos na própria Carta Política, mas sofre também constante e silenciosa mutação, pressionada pelas forças sociais e pela conversão dos valores e costumes da sociedade, sem que tais

¹⁴⁵GADAMER, Hans G. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 5. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer; nova revisão da tradução por Enio Paulo Giachini e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 458.

¹⁴⁶BRASIL, Supremo Tribunal Federal, ADI 4277. J. Tribunal Pleno, 04.05.2011.

¹⁴⁷PIZARRO, Djalma. *União Estável Homoafetiva: uma hipótese de mutação constitucional*. Leme/SP: Editora JH Mizuno, 2014.

alterações sejam acompanhadas das correspondentes variações do léxico da Constituição. (...) Propomos uma guinada interpretativa e conceitual, com espeque na linguística, semântica, e na viragem linguística – ontological turn – sedimentada por Gadamer e na noção da pluralidade de intérpretes – tese preconizada por Häberle. A hipótese a ser testada finca-se na juridicização da união estável homoafetiva, cujos fundamentos para sua aprovação, segundo o Supremo Tribunal Federal, iterativa jurisprudência e opinião de comentaristas do direito, fincam-se na analogia, no direito de ser feliz e no fato de não estar vedada na Constituição a união de pessoas do mesmo sexo. Propomos fundamentos diferentes, com supedâneo no fato de que houve efetivamente uma mutação constitucional com alteração de texto, embora a letra expressa do texto não fosse alterada. Para tal desiderato, além da abordagem semântico-linguística, recorreremos a dois fenômenos sociais bastante demarcados no mundo, nos últimos 30 anos: a sociedade da informação – que traz em seu bojo a sociedade em rede, com nós interligados – e o processo da aceleração do tempo histórico, resultado da ebullição da intercomunicação digital, rapidez e simultaneidade das informações na aldeia global. (...) A comunidade gay no Brasil provocou a mutação constitucional, independente de qualquer alteração legislativa, e isso não ocorreu, como diz a maioria dos comentadores do Direito, pela via analógica ou isonômica, pelo princípio da “não-proibição” ou algo similar. A mutação deu-se pela força pluralista dos intérpretes da Constituição – a comunidade gay – interpretando e transformando o texto escrito, desafiando o legislador constituinte de 1988, e provocando uma releitura no documento constitucional, que não adveio – repita-se – pela via singela dos princípios da isonomia e da não proibição, ou pela analogia com os heterossexuais, ou ainda, pelo lídimo direito de ser feliz, condição afeta a todo homem, involuntariamente a quaisquer preferências ou opções, mas sucedeu-se, forte e firme, pelo pulsar vigoroso de uma comunidade difusa de homens e mulheres que passou a confrontar a sociedade mais tradicional e a exigir os mesmos direitos bem como a lutar por afastar quaisquer discriminações.

11. Hirsch – A hermenêutica como validação

Hirsch¹⁴⁸ publicou em 1967 sua obra “Validade na Interpretação”¹⁴⁹, um verdadeiro tratado de hermenêutica, reavivando que a intenção do autor deve ser levada em conta para a interpretação de uma obra, de uma texto ou simplesmente de uma frase. Para ele, a intenção é uma entidade, e, em cima dela, podemos concluir objetivamente, evidencialmente, que estamos seguros da interpretação correta. Capítulos atrás já vimos

¹⁴⁸HIRSCH Jr. Eric Donald. Pensador americano, educador e crítico literário, nascido em 1928,

¹⁴⁹HIRSCH, E. D. **Validity in Interpretation**. New Haven: Yale University Press, 1967.

que Dilthey também procurava essa interpretação objetivamente válida, e que Scheleiermarcher pontificava a intenção psicológica do autor.

Hirsch entende que Gadamer, Bultmann e os modernos teólogos pecam no erro de confundir sentido verbal e significado (ou significação dependendo do viés filosófico e linguístico). Na linha de Betti, o sentido deve ser desatrelado do significado, pois, caso contrário, não se terão resultados válidos e objetivos.

Para Hirsch, o objetivo da hermenêutica é o de clarificar o sentido verbal de um texto, e não propriamente encontrar seu significado. Para ele, Gadamer, Bultmann e outros seguidores erraram ao negar o sentido objetivamente verificável da coisa a ser esclarecida. Hirsch não aceita que o sentido de uma frase possa mudar, pois aí não teríamos elementos objetivos para aferir a validade da interpretação. Na esteira do pensamento de Betti, Hirsch também argumenta que Gadamer não oferece um viés normativo à interpretação, nem a estabiliza.

Hirsch apela para o sentido verbal normativo para entender o texto, e esse sentido é fixo, imutável. O sentido verbal deve ser sempre o mesmo, nos diferentes atos de interpretação. Ele não aceita mutação, a interpretação pela validez do sentido é uma e jamais poderá ser outra, sob pena de um relativismo odioso à boa interpretação. E essa pecha de “relativista” foi seguidamente endereçada a Gadamar, seja por Hirsch, seja por Betti.

Para Schmidt¹⁵⁰, o educador e pensador Hirsch trabalha com quatro teses para fundar sua teoria da validação:

- a) A vontade do autor é o princípio universal da interpretação;
- b) O princípio social universal é que o gênero determina o significado de uma elocução;
- c) O significado é a intenção do autor, assim, ele se distancia do significado;
- d) A compreensão do significado verbal no texto pode ser abalizado por argumentos de probabilidade.

Ele se apropria da teoria do significado de Husserl para afirmar que é a consciência o guia tradutor do significado, pois Husserl¹⁵¹ diz que a consciência é sempre a consciência de alguma coisa. O ato de consciência é intencional. Ao

¹⁵⁰SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012., p. 190.

¹⁵¹SCHMIDT, ibidem, p. 191.

examinarmos um texto, devemos nos ater ao sentido intencional planejado pelo autor. Na linha de Husserl, os atos intencionais diferentes podem ter o mesmo significado. Hirsch vê problemas na hermenêutica de Gadamer, alegando que este cometeu “conflitos internos e inconsistências”,¹⁵² já que Hirsch entende que o historicismo de Gadamer não consegue escapar das teias do relativismo, e o método Gadameriano, sem contar com uma proposta de validação segura, desemboca para uma aporia hermenêutica insustentável.

A validade da interpretação, nos moldes preconizados por Hirsch, apoia-se nesta questão fundamental do processo de exclusão, quer dizer, a interpretação única e válida de um texto exclui todas as outras, o que ele chama de “determinação” ao sentido correto e válido de uma interpretação adequada e válida. Para ele, se a hermenêutica não trabalha com validações ela não é hermenêutica, mas qualquer outra coisa. Ele critica Heidegger, também, pois este não lidou com o problema da “validade da interpretação” em sua ontologia da pré-compreensão.

A questão da interpretação dos textos antigos pela leitura atual, como Gadamer ensina, Hirsch problematiza contrariamente, alegando que a interpretação trazida por Gadamer, para reaviver os textos antigos pela interpretação atual, (como fizera Bultmann com a desmitologização da teologia), pode ser qualquer coisa próxima da interpretação literária, mas não é efetivamente hermenêutica.

Para ele, Hirsch, a hermenêutica “é o esforço filológico, modesto e antiquado, que visa encontrar o que o autor pretendia”¹⁵³. Palmer¹⁵⁴ critica essa “visão modesta da filologia”, pois ela deixa de fora a subjetividade do intérprete, ou o processo subjetivo da compreensão, mesmo na linha de Schleiermacher e Dilthey, que já trabalhavam com a subjetividade da compreensão. Hirsch não vê a interpretação como tradução, nem se preocupa em mitigar os efeitos da distância histórica dos textos antigos na leitura atual; para ele, existe apenas a questão filológica de encontrar a interpretação válida. Obviamente, se formos objetar que a distância do texto com a realidade poderia romper o papel da “validade da interpretação original”, Hirsch responderia – como de fato o fez – que esse papel não é da hermenêutica, mas sim da crítica literária ou outra coisa qualquer.

¹⁵²SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012, p. 196.

¹⁵³HIRSCH, E. D. **Validity in Interpretation**. New Haven: Yale University Press, p. 57.

¹⁵⁴PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Ed. Edições 70, 1969, p. 70.

A posição da hermenêutica filosófica de Gadamer é diametralmente oposta à de Hirsch, pois a historicidade e a tradição não devem ser relegadas ao limbo, na visão Gadameriana, antes, exercem um papel fundamental para o conceito da compreensão, como Dilthey e Schleiermacher já esboçaram em seus estudos hermenêuticos. Hirsch defende uma separação entre o sentido verbal e seu significado, porque a significação para o autor pode diferenciar do que ela significa para os leitores; contrário sensu, não haveria sentido objetivo, que pudesse sempre ser lembrado no momento da interpretação da obra, quer dizer, Hirsch pretende imobilizar o objeto da interpretação. Palmer¹⁵⁵ critica esse modelo, indagando se a compreensão atua de modo mecânico, como intenciona a leitura de Hirsch, e que, na visão de Palmer, o que Hirsch propõe são alternativas de compreensão do texto. Para o crítico, a separação entre sentido e significado ocorre tão-somente após o ato de compreensão. Observamos que Hirsch entende como hermenêutica o que ele chama de lógica de validação, qualquer outra interpretação com fins na tradição, na ontologia da compreensão, pode ser qualquer outra coisa, inclusive crítica literária, mas efetivamente não é hermenêutica, ao ver de Hirsch.

Hirsch buscou essa separação entre o sentido e o significado; entendeu que o sentido é objetivamente verificável; defende que a intenção do autor deve ser sempre a regra de partida para entender a psicologia do autor e desvendar a sua mensagem; que o sentido verbal é sempre o mesmo, imutável e reproduzível. Podemos afirmar que Hirsch desvendou o problema da hermenêutica, fincando este objetivo verificável e imutável? Um texto bíblico interpretado pela lógica da validação, com sentido clarificado, repetível e único, no decorrer dos séculos, atenderia melhor o leitor contemporâneo? Parece-nos que não, pois a compreensão do fenômeno histórico, bem como a subjetividade do leitor, em qualquer época, são cambiantes, a exigir uma hermenêutica fenomenológica, aliada à compreensão, desafiando a validade objetiva preconizada pelo pensador americano.

Para Gadamer, o significado já está contido nas estruturas prévias de compreensão, seguindo a lição de Heidegger, e vem a reboque com a historicidade e os pré-conceitos. Hirsch aponta que essa afirmação é inaceitável, porque o significado de um texto seria indeterminado, o que lançaria o intérprete para o campo do relativismo. Dois intérpretes contemporâneos explanando duas interpretações diferentes de um

¹⁵⁵PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Ed. Edições 70, 1969, p. 72.

mesmo texto antigo, para Hirsch, Gadamer não teria condições de dizer qual interpretação estaria correta, rejeitando, outrossim, a validade da tradição como base segura para sustentar o projeto hermenêutico Gadamerinao.

Esta visão fixa de Hirsch não deve prevalecer, a nosso entender, porquanto o que Gadamer propõe é a melhor interpretação, e isso talvez não seja obtido cotejando exemplos de dois intérpretes, dada justamente a carga de prévios conceitos de cada intérprete. O eixo da visão do intérprete e o eixo da visão do horizonte do texto necessariamente cambiam, seja pela historicidade, seja pelas estruturas prévias de compreensão, e nenhuma validação determinista conseguiria manter uma interpretação segura e válida, como deseja Hirsch. Duas interpretações diferentes são possíveis, é evidente, mas haveria um consenso médio pela interpretação mais depurada de um texto, e essa validação, vamos dizer assim, seria de certa forma proclamada pela crítica média e ponderada de determinada época, porque, evidentemente, na esteira do pensamento de Gadamer, o sentido de um texto não é determinado, ele cambia no tempo, em processo de redefinição.

12. Considerações finais

Hans Georg Gadamer contesta o discurso da modernidade, que acredita piamente na segurança do método, criticando o iluminismo científico e reavaliando a importância da tradição, esta que foi tão obscurecida pelos ideais racionais do iluminismo.

Para Gadamer, não se pode avaliar a tradição utilizando-se um método racional puro, pois o homem não pode (e nem consegue) desviar-se de seus próprios referenciais, mesmo adotando um método racional de eliminação ou suspensão de qualquer juízo anterior, inserto na tradição.

Gadamer reelabora o conceito prévio, ou pré-conceito, assim a ideia de “preconceito” tão reprimida pelo discurso da modernidade, ganha, pelo pensamento revigorante de Gadamer, uma importância vital para a construção de seu modelo filosófico da hermenêutica.

Para Gadamer, o pensamento filosófico e científico da modernidade está equivocado, em sua busca insana por um método seguro, confiável e infalível para resolver todos os problemas do conhecimento e do entendimento.

Gadamer considera que Schleiermacher revolucionou a hermenêutica, ao tratar da universalização da interpretação linguística, mas o criticou quanto este partiu para a análise psicológica do autor, como se fosse um processo divinatório (estudar a mente e as ideias básicas do autor da obra).

Gadamer seguiu em parte o modelo de Dilthey, embora este ficasse preso à ideia de hermenêutica como puramente interpretação de ciências humanas.

Dilthey apresenta um modelo de método para as ciências humanas, diferente do método para as ciências da natureza, pois ele acha que os objetos das ciências físicas são diferentes dos das ciências do espírito. Ele enfatiza o aspecto de que as ciências humanas necessitam de um método próprio calcado na compreensão, em contraposição à explicação.

Dilthey proclamava, com razão, que qualquer estudo da vida humana enfrenta um problema no sentido de que sempre somos parte daquilo que procuramos entender, ainda que os metodologizantes das ciências naturais e positivas digam que é possível uma ação de suspensão do juízo, como se fosse possível isolar o objeto da pesquisa – o ser humano – da sua própria existência humana e de sua trajetória mundana.

Em “Verdade e Método”, Gadamer analisa a importância do círculo hermenêutico de Heidegger, que, por sua vez, critica o pensamento cartesiano, ao calcar a sua introspecção em fundações absolutas, como se aquilo que não pudesse ser duvidado, precisaria estar além de qualquer dúvida. Para Heidegger, as condições que facultam o pensamento não são autogeradas, mas já estão pré-definidas antes mesmo de iniciarmos o processo de interpretação.

Com Heidegger, a hermenêutica mudará de objeto, deixando de incidir sobre interpretação de textos, para incidir sobre a própria existência. Ela terá uma função fenomenológica e não metodológica, e, por fim, ela não será apenas uma reflexão sobre a interpretação, mas uma filosofia da própria existência.

Heidegger dá o nome de “ser-lançado-aí” ou “*dasein*” à facticidade de o ser lançar-se em sua própria existência, que não é vista como objeto, mas como uma relação consigo mesma. O “*dasein*” é ato fenomenológico de despertar-se a si mesmo, dentro de uma ótica de um projeto existencial.

A hermenêutica, para Heidegger, não tem mais como objeto os textos, como era na hermenêutica clássica, mas sim com a facticidade e a existência individual e o despertar-se a si mesmo.

Coube a Gadamer estender o espectro inicial da visão heideggeriana, aplicada à hermenêutica da facticidade, e o fez com uma obra de envergadura – “Verdade e Método – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica”, livro publicado em 1960. Nesta obra vigorosa, Gadamer analisa a facticidade hermenêutica e a amplitude da compreensão, como sustentáculos de seu modelo de hermenêutica filosófica.

Tal qual Heidegger, Gadamer critica o pensamento moderno sujeito às regras do método, e preso ao subjetivismo, e também a filosofia “da consciência”, como se fosse o fundamento do edifício humano. Para o grande hermeneuta, os gregos suplantaram os modernos, pois eles buscaram no ser as respostas a que se perguntavam, ao passo que os filósofos da modernidade – a partir de Descartes – centraram sua busca partindo no subjetivismo e na apropriação sujeito-objeto.

Gadamer acentua o fato de que os pressupostos da compreensão reposam na tradição, no entanto, não adquirimos os pressupostos inteiramente da tradição, como disse Palmer¹⁵⁶, interpretando Gadamer, pois a autocompreensão já se situa na historia, mas é o presente que alarga o espectro da compreensão do passado, e a projeta para o futuro, numa relação dialógica entre os horizontes, o do passado e o do presente.

Gadamer raciocina que, se não pode haver interpretação sem pressupostos, a tão falada interpretação correta é um ideal impensável, pois não há interpretação sem que o presente se inter-relacione com o passado, e o presente não é um compartimento involucrado, ao revés, é móvel e flexível.

A hermenêutica está a meio caminho entre o passado e o presente, adverte Gadamer, mas a hermenêutica não tem apenas a função de fornecer um procedimento para a compreensão, mas também de explicitar as condições em que a compreensão pode ocorrer.

A mediação entre passado e presente fornece os instrumentos para a idéia da “fusão de horizontes” preconizada por Gadamer. Só conseguimos entender o passado a partir do horizonte do presente. Há de se “traduzir o passado na linguagem do presente, onde se fundem os horizontes do passado e do presente”, como adverte Grondin¹⁵⁷, assim, a interpretação bem sucedida só pode advir dessa fusão entre passado e presente.

Mas há outra intersecção a ser considerada: a adequação entre o sujeito-intérprete e o objeto a ser traduzido, que caracteriza outra fusão de horizontes: o

¹⁵⁶ GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. Trad. Marco Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2002, p.

186.

¹⁵⁷ GRONDIN, ibidem, p.73.

horizonte do texto ou do objeto e o horizonte do sujeito. Deveremos ter então um encontro bem sucedido entre a adequação sujeito-objeto.

Gadamer apoia-se também nas ideias de Vico¹⁵⁸, principalmente na leitura de sua obra¹⁵⁹ “*De nostri temporis studiorum ratione*”, que propõe uma defesa do humanismo, mediada pela pedagogia jesuítica, endereçada contra Descartes e o jansenismo.

Gadamer defende que o posicionamento de Vico acerca do sensus communis é de interesse especial para seu desenvolvimento teórico em “Verdade e Método”, pois ele entende que Vico procurava resgatar a validade das tradições, em plena proliferação do cartesianismo e das ciências matemáticas, em tese de enfrentamento, e que também o racionalismo científico não esgotava todas as formas de conhecimento. Gadamer vai se apropriar do sensus communis de Vico, cujos estudos retrocedem à antiguidade, tentando traçar as repercussões até o séc. XX.

Em posição crítica a Gadamer, Betti não via utilidade no desejo da compreensão do ser, como em Heidegger, ou que devesse incursionar para uma avaliação da obra de arte como análise paradigma (Gadamer), ou que devesse alcançar a compreensão contemporânea da obra bíblica, pelo acesso desmitologizante, como em Bultmann. Para Betti interessa apenas a objetividade da interpretação. Para Betti¹⁶⁰ “o objeto mantém-se objeto (...) um objeto fala, e pode ser ouvido de um modo correto ou incorreto, precisamente porque nele há um significado objetivamente verificável.”

Betti critica Gadamer, porque este não teria conseguido formar uma teoria interpretativa capaz de identificar uma interpretação correta e outra errada. A intersubjetividade existencial preconizada por Gadamer, aliada à historicidade da compreensão, são dois aspectos Gadamerianos criticados por Betti. A afirmação de Gadamer no sentido de que a intepretação implica uma visão do presente pode valer para uma afirmação jurídica, mas não para uma interpretação histórica.

Gadamer respondeu que está preocupado com “aquilo que é”, atrelado a uma interpretação que fosse universal, deixando de lado o método aplicado às ciências

¹⁵⁸VICO, Giambattista (1668 - 1744) filósofo e jurista italiano, crítico da filosofia de Descartes.

¹⁵⁹VICO, J. B. **De nostri temporis studiorum ratione**, trad. W.F. Otto, 1947, apud Gadamer, “Verdade e Método”, (2008 p. 56).

¹⁶⁰BETTI, Emílio. **Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften**. Tübingen: J. C.B. Mohr, 1962, P. apud PALMER, (1969, p. 65).

naturais.¹⁶¹ Em réplica, Betti afirmou que Gadamer perderia-se numa “subjetividade existencial sem qualquer regras”¹⁶².

Hirsch, por sua vez, entende que Gadamer, Bultmann e os modernos teólogos pecam no erro de confundir sentido verbal e significado (ou significação dependendo do viés filosófico e linguístico). Na linha de Betti, o sentido deve ser desatrelado do significado, pois, caso contrário, não se terão resultados válidos e objetivos.

Para Hirsch, o objetivo da hermenêutica é o de clarificar o sentido verbal de um texto, e não propriamente encontrar seu significado. Para ele, Gadamer, Bultmann e outros seguidores erraram ao negar o sentido objetivamente verificável da coisa a ser esclarecida.

A posição da hermenêutica filosófica de Gadamer é diametralmente oposta à de Hirsch, pois a historicidade e a tradição não devem ser relegadas ao limbo, na visão Gadameriana, antes, exercem um papel fundamental para o conceito da compreensão, como Dilthey e Schleiermarcher já esboçaram em seus estudos hermenêuticos. Hirsch defende uma separação entre o sentido verbal e seu significado, porque a significação para o autor pode diferenciar do que ela significa para os leitores; contrário sensu, não haveria sentido objetivo, que pudesse sempre ser lembrado no momento da interpretação da obra, quer dizer, Hirsch pretende imobilizar o objeto da interpretação. Palmer¹⁶³ critica esse modelo, indagando se a compreensão atua de modo mecânico, como intenciona a leitura de Hirsch, e que, na visão de Palmer, o que Hirsch propõe são alternativas de compreensão do texto. Para o crítico, a separação entre sentido e significado ocorre tão-somente após o ato de compreensão. Observamos que Hirsch entende como hermenêutica o que ele chama de lógica de validação, qualquer outra interpretação com fins na tradição, na ontologia da compreensão, pode ser qualquer outra coisa, inclusive crítica literária, mas efetivamente não é hermenêutica, ao ver de Hirsch.

Segundo Gadamer, os interlocutores numa conversação não têm o controle absoluto da relação dialógica, eles não sabem onde e em que ponto o diálogo atingirá ou fluirá, pois o diálogo transcende as aspirações subjetivas.

¹⁶¹PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Ed. Edições 70, 1969, p. 67.

¹⁶²Idem, ibidem, p. 67.

¹⁶³Idem, ibidem, p. 72.

Os diálogos se movem para uma direção imprevisível, mas deve sempre prevalecer a verdade autêntica, que se dá numa espécie de tribunal da relação dialógica, em que os participantes muitas vezes não detém o total controle da conversação.

A linguagem é o meio pelo qual a tradição é transmitida, e a hermenêutica é o encontro entre a tradição da herança e o horizonte do intérprete (fusão de horizontes), sendo certo que a experiência não ocorre antes da linguagem, mas sim ela decorre no âmbito da linguagem. O homem acessa o mundo porque está imerso em linguisticidade.

Para Gadamer, estamos a falar de um ontologia linguística universal, pois a linguagem revela o ser das coisas de forma genuína, primeira e pré-compreensiva.

Gadamer entende que já estamos envoltos na linguagem, assim, não podemos torná-la objeto de investigação. Nós estamos imersos na linguisticidade, de onde não podemos achar um ponto de observação externo, para examinar o próprio objeto que somos nós próprios.

A famosa citação de Gadamer – “o ser que pode ser compreendido é a linguagem” – replica outra célebre de Heidegger – “a linguagem é a casa do ser” – e isso deve ser compreendido integralmente, num sentido que confere ao modelo Gadameriano a extrema importância destacada à linguagem, colocando-a numa condição superior ao próprio aparelho cognitivo e mental, pois, para Gadamer, tudo que pode ser entendido sobre o ser é, necessariamente, linguístico.

Para Gadamer, inexiste entendimento que não seja linguagem.

13. Referências

Antich i Valero, X. (1991) **La crítica de la mundanitat cartesiana i la noció d'espai a Heidegger.** En Acadèmia de filosofia Liceu Joan Maragall, Lectura de Heidegger. Barcelona: PPU.

BAGGINI, J. & STANGROOM L. (organizadores). **GREAT THINKERS A.Z.** Londres: Continuum, 2004.

BARBOSA, José Mário Santana. **O processo dialógico na hermenêutica de Gadamer: uma ligação entre a tradição e a razão.** Acessado na Internet, em 27/01/2019, site: <http://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=2707>.

BATISTA, Josiel de Oliveira. **Contribuições da hermenêutica para compreensão dos modos de ser professor que ensina matemática na EAD.** Acesso na Internet em 26/01/19, no site: http://www.ufjf.br/ebrapem2015/files/2015/10/GD7_josiel_batista-A2.pdf.

BATISTA, Micheline. **Hermenêutica filosófica e o debate Gadamer-Habermas.** Revista Crítica e Sociedade: revista de cultura política. v.2, n.1 jan./jun. 2012. Texto acesso Internet em 20/01/2019, site:
www.seer.ufu.br/index.php/criticasociedade/article/download/15000/9769.

BETTI, Emilio. **Teoria Generale della interpretazione.** Milão: Dott Giuffré, 1955.

BORGES, Jorge Juís. **Obras Completas. Ficciones**, Buenos Aires, 4ª. Ed. P. 535/536.

BRASIL, Supremo Tribunal Federal, ADI 4277. J. Tribunal Pleno, 04.05.2011.

BRESOLIN, Keberson. **Gadamer e a reabilitação dos preconceitos.** Porto Alegre: INTUITIO, n.1 Junho 2008 p. 63-81, acesso internet em 27/01/2019, site: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/viewFile/3671/3297>.

CAPPELLARI, Rodrigo Toaldo. **A ideia de jogo e a importância da hermenêutica filosófica na compreensão do saber e construção da subjectividade.** Petrópolis/ RJ: Synesis, v. 6, n. 2, p. 140-155. https://doi.org/10.14195/1984-6754_6-2_8.

COLLINGWOOD, R. G. **A ideia de história.** Lisboa: Editorial Presença, 1994.

CORNEJO, P.N. **La lectura heideggeriana de la metafísica de Descartes.** n. 9. Revista de filosofia Factótum Acesso em Julho 2016, p. 35.

DAMIANI, Mário Alberto. Site da Internet:
<https://www.google.com.br/search?q=sensus+communis+em+vico+e+gadamer&ei=Y1XWW6zsLNCazwKh1aWoBg&start=10&sa=N&ved=0ahUKEwjsqcTDs6reAhVQzVMKHaFqCWUQ8tMDCIQB&biw=1224&bih=581>, acess Internet em 28/10/18, às 22 horas.

DILTHEY, W. **Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica.** Obras Completas, Vol. 6. México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

DILTHEY, W. **Obras Escolhidas. Select Works.** Organizado por MAKKREEL, R. e RODI, F. Princeton: Princeton University Press, 1989.

ESPÓSITO, Vitória Helena Cunha. **Hermenêutica: Estudo Introdutório.** Cadernos da Sociedade de Estudos e Pesquisa Qualitativos, São Paulo, v. 2, p.85-112, jun. 1991. Semestral.

GADAMER, Hans Georg. **Hermenêutica em retrospectiva.** Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.

GADAMER, Hans G. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** 5. ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer; nova revisão da tradução por Enio Paulo Giachini e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.

GADAMER, Hans Georg. **Verdade e Método.** Tradução de Flávio Paulo Meurer, com revisão de tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

GRONDIN, Jean. **Hermenêutica.** Trad. Marco Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2002

HEIDEGGER, M. **Herméneutique de la facticité.** Obras Completas, p. 15. In GRONDIM, J. **Hermenêutica.** São Paulo: 2012. Parábola Editorial, p. 41.

HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia.** Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Trad. Fausto Castilho. Campinas: Ed. da Unicamp e Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. (2003) **Ser y tiempo.** Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Madrid: Trotta.

HIRSCH, E. D. **Validity in Interpretation.** New Haven: Yale University Press, 1967.

INWOOD, Michael. In CRAIG, E. & FLORID. **Routhledge Encyclopedia of Philosophy,** Londres, Ed. Routhledge, 1998.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Gadamer.** Petrópolis/RJ: Ed. Vozes, 2017.

KÖRTNER, Ulrich H. J. **Dogmática como exegese consequente? Sobre a relevância da exegese para a teologia sistemática em conexão com Rudolf Bultmann.** Estudos Teológicos, São Leopoldo, v. 49, n. 1, p. 58-78, jan./jun. 2009.

KRELL, Andreas Joachim. **A hermenêutica ontológica de Martin Heidegger, o seu uso da linguagem e sua importância para a área jurídica.** Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, n. 113, pp. 101-147 - jul./dez. 2016 .
<https://doi.org/10.9732/P.0034-7191.2016V113P101>

LAWN, Chris. **Compreender Gadamer.** Trad. de Hélio Magri Filho. Petrópolis/RJ: Ed. Vozes, 2007, p. 12.

LEHFELD, Lucas de Souza. **MONOGRAFIA JURÍDICA.** São Paulo: Ed. Método. 2011.

LIXA, Ivone Fernandes Morcilo. **Hermenêutica & Direito.** Curitiba: Ed. Juruá. 1ª. Ed. 2003, 7ª. reimpressão, 2010.

LOPES, Ana Maria D'Ávila. **A hermenêutica jurídica de Gadamer.** Revista de Informação Legislativa, Acesso Internet em 27/01/2018, site: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/560/r145-12.pdf>.

MEIRELES, Marcos Vinicius da Costa e SPIESS, Marcos Afonso. **A interpretação da experiência hermenêutica segundo Richard Palmer.** CES REVISTA, Juiz de Fora, v. 30, n. 1. p. 145-156, jan./jul. 2016.

MONDINI, Fabiane. **A presença da álgebra na legislação escolar brasileira.** 2013. 433 f. Tese (Doutorado) - Curso de Educação Matemática, Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista - Campus de Rio Claro, Rio Claro, 2013.

NOVAES DE SÁ, ROBERTO. **As contribuições de Dilthey para uma fundamentação hermenêutica das ciências humanas.** Boletim Interfaces da Psicologia da UF Rural RJ Página 38-43. Acesso Internet no sítio <http://www.ufrj.br/seminariopsi/2009/boletim2009-1/novaes.pdf>, em 24/01/2019.

OLIVEIRA, Sírley Cristina. **A Experiência Estética De Hans-Georg Gadamer e a Vivência De Wilhelm Dilthey: Contribuições Da Hermenêutica aos Estudos Da História.** Goiânia/GO: Revista de Teoria da História Ano 1, Número 3, junho/ 2010, p. 75-93, Universidade Federal de Goiás.

ORTEGA Y GASSET. **Goethe - Dilthey.** Madrid, Alianza, 1983.

SCOCUGLIA, Jovanka Baracuhey Cavalcanti. **A hermenêutica de Wilheim Dilthey e a reflexão epistemológica nas ciências humanas contemporâneas.** Soc. Estado. vol.17 n.2 Brasília Dec. 2002. Acesso internet em 24/01/2019:
<https://doi.org/10.1590/S0102-69922002000200003>

PALMER, Richard E. **Hermenêutica.** Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Ed. Edições 70, 1969.

PEREIRA, Rodolfo V. **Hermenêutica filosófica e constitucional.** Belo Horizonte: Del Rey, 2001.

PIZARRO, Djalma. **União Estável Homoafetiva: uma hipótese de mutação constitucional.** Leme/SP: Editora JH Mizuno, 2014.

QUIRINO, Regio Hermilton Ribeiro. **O conceito de jogo, arte e a linguagem para hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer.** Acesso Internet em 27/01/201, no site: <http://www.fescfafic.edu.br/revista/index.php/artigos/8-o-conceito-de-jogo,-arte-e-a-linguagem-para-hermeneutica-filosofica-de-hans-georg-gadamer>.

RAMBERG, B.; GJESDAK, K. **Hermeneutics.** In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2005. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/entries/hermeneutics.>; apud Micheline Batista, item 05 acima.

ROHDEN, Luiz e KUSSLER, Leonardo Marques. **DIALÉTICA, EXPERIÊNCIA E INTUIÇÃO: ENTRE HERMENÊUTICA FILOSÓFICA E FILOSOFIA BUDISTA.** Kriterion vol.57 no.133 Belo Horizonte Jan./Apr. 2016. <https://doi.org/10.1590/0100-512X2016N13312rk>

RODHEN, Luiz. **FILOSOFANDO COM GADAMER E PLATÃO: MOVIMENTOS, MOMENTOS E MÉTODO[S] DA DIALÉTICA.** Artigo no prelo da revista Kriterion que será publicado no número 127, janeiro/julho de 2013: "Hermenêutica e[m] resposta ao Elogio da verdadeira filosofia da Carta Sétima de Platão. Acesso Internet em 27/01/2019, site: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8660/5685>. <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v36i0.8660>.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica Filosófica.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

RUEDELL, Aloísio. **Gadamer e a recepção da hermenêutica de Friedrich Schleiermacher: uma discussão sobre a interpretação psicológica.** Revista Veritas, v. 57, n. 3, set./dez. 2012, p. 74-85.
<https://doi.org/10.15448/1984-6746.2012.3.10648>

ROSA, Paula. **Heidegger sobre descartes: crítica à objetificação da metafísica.** Trabalho apresentado na Universidade de Fronteira do Sul\RS, 2016.

SCHLEIERMACHER, F. **Herméneutique.** Paris: Labor & Fides, 1988. P. 109.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação.** Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica.** Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.

SCHOLTZ, Gunter. **Ethik und Hermeneutik; Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften.** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

SILVEIRA, Felipe Arruda Aguiar Sobreira da. **Gadamer, a verdade e a compreensão nas ciências do espírito.** Conteudo Jurídico, Brasília-DF: 15 mar. 2016. Disponível em: <<http://www.conteudojuridico.com.br/?artigos&ver=2.55432&seo=1>>. Acesso em: 30 /jan. 2019.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: Ithaca, 1966.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre “Ser e Tempo”**. Petrópolis, Ed. Vozes, 3^a. Edição, 2005.

STRECK, Lênio Luiz. **Verdade e Consenso**. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Juris, 3^a. edição, 2009.

WARNKE, Geórgia. **Gadamer: hermeneutics, tradition and reason**. Califórnia: Stanford University Press, 1987.

VATTIMO, G. **L'herméneutique comme nouvelle Koiné**. In **Éthique de l'interprétation**, Paris: La Découverte, 1991.