

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE DIREITO

Daniel Carreiro Miranda

A HISTÓRIA DA HERMENÊUTICA

Uma reflexão a partir do conceito de tradição

Belo Horizonte

2016

Daniel Carreiro Miranda

A HISTÓRIA DA HERMENÊUTICA

Uma reflexão a partir do conceito de tradição

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Direito. Área de concentração: Direito e Justiça. Orientador: Ricardo Henrique Carvalho Salgado.

Belo Horizonte

2016

Miranda, Daniel Carreiro
M672h A história da hermenêutica: uma reflexão a partir do
conceito de tradição / Daniel Miranda Carreiro. - 2016.

Orientador: Ricardo Henrique Carvalho Salgado.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de
Minas Gerais. Faculdade de Direito

1. Direito – Filosofia 2. Hermenêutica I. Título

CDU: 340.12

Daniel Carreiro Miranda

A HISTÓRIA DA HERMENÊUTICA

Uma reflexão a partir do conceito de tradição

Dissertação apresentada e aprovada junto ao Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais visando a obtenção do título de Mestre em Direito.

Belo Horizonte, ___ de _____ de 2016.

Componentes da banca examinadora:

Professor Doutor Ricardo Henrique Carvalho Salgado (Orientador)
Universidade Federal de Minas Gerais

Professor Doutor Renato César Cardoso

Professor Doutor Roberto Vasconcelos Novaes

Professora Doutora Mônica Sette Lopes (suplente)

Agradecimentos

Agradeço à minha família, pai e mãe pelo apoio incondicional e o amor e cuidado dedicado a mim. Aos meus irmãos Samuel e Sulamita. Aos amigos de faculdade (Fead) que sempre me deram muita força para continuar na caminhada acadêmica. Aos amigos do mestrado, em especial, aos companheiros Thiago Simim e Deivide pelas conversas e debates. Aos amigos, Gustavo Robô e Alexandre pelos incentivos e conselhos durante toda essa trajetória, e por terem acreditado desde o início que seria possível completar essa etapa de minha formação. À minha querida companheira Raquel Melo por ter me acompanhado durante todo esse período de formação acadêmica, pelos conselhos e paciência.

Finalmente, a todos os professores que contribuíram para a formação do presente trabalho, em especial ao meu orientador, Ricardo Henrique Carvalho Salgado que sempre foi solícito aos questionamentos e dúvidas que tive durante minha formação na pós-graduação, pelos conselhos que semanalmente ele me adverte e pela amizade construída ao longo destes anos de trabalho. Agradeço também, em especial, aos professores Renato César Cardoso e à professora Mônica Sete Lopes por seus conselhos para a construção da presente dissertação, muito obrigado.

*O homem age como se fosse
o senhor e mestre da linguagem,
enquanto que na verdade
a linguagem permanece mestra do homem.*

Martin Heidegger

RESUMO

A presente pesquisa pretende elucidar a História da Hermenêutica a partir da reflexão do conceito de tradição pela perspectiva hermenêutica. Inicialmente utilizaremos na pesquisa, estudos realizados por meio de uma sucessão de marcos teóricos que contribuíram para a formação da hermenêutica. Posteriormente daremos início, a uma análise crítica dos problemas levantados, sobretudo por, Heidegger e Hans-Georg Gadamer por meio da analítica existencial e da hermenêutica filosófica. O problema a ser enfrentado é um questionamento que se avizinha do problema epistemológico das ciências humanas em geral: seria a compreensão o resultado de um enquadramento metodológico ou um acontecimento que nos desvela conteúdos históricos? Como é possível conhecer conteúdos históricos se há uma barreira fixada pela distância temporal entre o autor e o intérprete? A Hermenêutica Filosófica tem sua importância neste trabalho, pois demonstra a compreensão como diálogo crítico e reflexivo com a tradição.

PALAVRAS-CHAVE: História da Hermenêutica - Tradição - Epistemologia - Hermenêutica Filosófica

ABSTRACT

The present study aims to elucidate the history of hermeneutics from the reflection of the concept of tradition by hermeneutic perspective. Initially we will use in research studies through a succession of theoretical frameworks that have contributed to the formation of hermeneutics. Later we will start to a critical analysis of the issues raised, especially by Heidegger and Hans-Georg Gadamer through the existential analytic and philosophical hermeneutics. The problem to be tackled is a question that is approaching the epistemological problem of the human sciences in general: they would understand the result of a methodological framework or an event unveiling the historical content? How is it possible to know historical contents if there is a barrier set by the temporal distance between the author and the interpreter? The Philosophical Hermeneutics has its importance in this work, because it demonstrates an understanding and critical and reflective dialogue with tradition.

KEYWORDS: Hermeneutic History - Tradition - Epistemology - Philosophical Hermeneutics

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I - A HERMENÊUTICA TRADICIONAL.....	20
1. Origem da Hermenêutica	20
2- Hermenêutica enquanto técnica: em meio à gramática e a crítica.....	24
2.1- Johann Conrad Dannhauer: Hermenêutica e a busca pela objetividade lógica ...	24
2.2- Georg Friedrich Meier: Hermenêutica e Sinal.....	28
2.3- Mathias Flacius Illyricus: Hermenêutica e a Gramática	31
2.4- Johan Martin Chladenius: Hermenêutica e os conhecimentos prévios	35
2.5 O problema das hermenêuticas protestantes	41
3 - Hermenêutica Romântica.....	44
3.1- A teoria hermenêutica de Friedrich Schleiermacher.....	44
3.2- A universalização do mal-entendido	53
4- Wilhelm Dilthey: Hermenêutica e a busca pela objetividade histórica	61
4.1 Os problemas da hermenêutica de Dilthey	70
CAPÍTULO II – A FORMAÇÃO DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA.....	78
1-Traços fundamentais para a formação da hermenêutica filosófica	78
2 - Edmund Husserl: A criação da Escola da fenomenologia	81
3 – Martin Heidegger: Hermenêutica Ontológica	88
3.1- A crítica de Heidegger a Husserl	95
3.2- A busca pelo sentido do ser em geral: Dasein (ser-aí)	99
3.3 - “Ser-no-mundo”: compreensão como um existencial do ser-aí.....	104
3.4- “Ser-para”: ser é compreendido no projeto e não concebido ontologicamente ..	106
3.5 - “Ser-com”: a impessoalidade	109
3.6 - Modos originários de abertura do ser-aí: compreensão, disposição e discurso .	111
3.7 - Tonalidades afetivas: cuidado e angústia	115
3.8 - Singularização: “ser-para-a-morte”	117
3.9 – Heidegger: Tradição, Linguagem e Direito	120

4 - O projeto hermenêutico de Hans-Georg Gadamer.....	129
4.1- Hermenêutica e Arte: Sobre a questão acerca da liberação do sentido.....	133
4.2 - A importância do clássico: a obra artística como manifestação da tradição	139
5 - Hermenêutica e Método: Verdade como des-esquecimento	144
5.1- A reflexividade hermenêutica: tradição, razão e linguagem.....	150
CONSIDERAÇÕES FINAIS	164
REFERÊNCIAS	167

INTRODUÇÃO

A filosofia sempre teve em seu seio reflexivo o problema acerca do conhecimento, ou em outras palavras, o conhecimento enquanto um problema. O discurso filosófico emerge através do empenho racional na busca por determinar as representações do real (conhecimento), e ao mesmo tempo de questionar se a razão é capaz de conhecer tudo aquilo que é tido por real, que nos leva a refletir incessantemente se estas são realidades com naturezas distintas.

Tal questão anteriormente levantada trata-se da questão central da problemática epistemológica, que possui como principal norte averiguar se há alguma relação entre o real e as representações que produzimos sobre ele e, havendo alguma relação, cabe à epistemologia determinar qual é a sua natureza, e do contrário, determinar a razão porque não há.

Portanto, a tarefa a ser desempenhada na pesquisa em voga não se distancia da questão epistemológica, uma vez que nos propusemos a tratar da relação entre idéia e realidade, contudo sob um prisma diferente: sob a perspectiva hermenêutica.

Partindo desse olhar sobre a problemática epistemológica e sua relação com a hermenêutica, chegamos ao nosso marco teórico que nos auxiliará no desenvolvimento desta empresa filosófica. Utilizaremos, portanto, a obra de Hans-Georg Gadamer¹, Verdade e Método, concentrando nossos esforços na terceira parte da volumosa obra. Evidentemente, para não escapar da circularidade hermenêutica e da contingência histórica, uma parte considerável do presente trabalho se dedica a analisar uma sucessão de estudiosos que dedicaram suas pesquisas sobre a temática hermenêutica, e neste aspecto, nosso marco teórico suplementar seria justamente essa sucessão histórica de obras sobre o tema: hermenêutica e epistemologia.

Neste caso, a presente dissertação se dirige também à epistemologia justamente porque, é na epistemologia que este tópos filosófico onde a busca do necessário, daquilo

¹ Nota explicativa sobre o autor: Hans-Georg Gadamer (1900-2002), estudou em Marburgo e doutorou-se aos 22 anos sob a orientação de Paul Natorp. Sua habilitação para o magistério superior foi auxiliada por Martin Heidegger, com o qual manteve íntima conversação. Lecionou em Leipzig, Frankfurt e Heidelberg, onde assumiu a cátedra de Karl Jaspers em 1949. Sua obra magna Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica é de 1960 e no Brasil ganhou uma edição da editora Vozes: Tradução de Flávio Paulo Meurer.

que “é sempre”², tem seu lugar fundamental. Desta forma, nos questionamos em que medida é possível à hermenêutica contribuir para uma reflexão acerca do conhecimento humano? Se de fato, o *tópos* hermenêutico se desenvolve a partir da experiência daquilo que não é evidente, ou seja, o seu desenvolvimento é fundamentalmente uma ação mediada; torna-se urgente uma hermenêutica que se avizinha da epistemologia, valorizando seu aspecto de mediação. Sob este prisma, jamais será estéril uma reflexão que aborde a relação entre a hermenêutica filosófica e a origem e natureza do processo cognoscitivo.

Durante um grande período a hermenêutica resignou-se apenas enquanto técnica, enquanto um simples aparato metodológico, por causa disso, a hermenêutica se via distante da reflexão epistemológica. Por meio da reflexão filosófica de Gadamer, a hermenêutica ganhou uma paulatina universalização, estendendo seu campo de reflexão às *Naturwissenschaften* (ciências da natureza), horizonte até então inalcançável para uma reflexão hermenêutica do romantismo.

De igual forma, afirmou assim, a independência de métodos entre as Ciências da Natureza e as Ciências do Espírito. Por tais razões, a hermenêutica filosófica de Gadamer é fundamental para o desenvolvimento eficaz deste trabalho.

O esforço de Hans-Georg Gadamer busca romper a limitada percepção da hermenêutica herdada da filosofia romântica alemã, emblematicamente representada por Schleiermacher e, por Wilhelm Dilthey. O que se coloca em questão é que não se pode submeter a reflexão hermenêutica aos métodos das ciências da natureza.

Em *Verdade e Método*, Gadamer eleva a reflexão hermenêutica a uma liberação do caráter metodológico, marcadamente influenciado pela comparação entre a metodologia das Ciências da Natureza com a metodologia das Ciências do Espírito, levando este embate para um campo de orientação estritamente filosófica.

O primeiro passo gadameriano em *Verdade e Método* é a “liberação da questão da verdade desde a experiência da arte”. Nesta primeira parte, o autor nos leva a refletir acerca da experiência hermenêutica perante uma obra de arte, não mediada por aparatos de interpretação técnica ou metodológica, o autor trabalhará com conceitos como juízo,

² Nota Explicativa sobre o termo “é sempre”: Conforme enuncia Aristóteles em *Segundos Analíticos*, I 2, 71 b 9-12 : “Pensamos ter ciência (episteme) de qualquer coisa em sentido próprio – vale dizer, não de modo sofisticado, isto é, por acidente – no caso de pensarmos conhecer a causa pela qual a coisa é [aquilo que é], que ela é causa daquela coisa e que não é possível que esta seja diversamente”. Conferir ainda *Metafísica*, 1027 a 20; 1031 b 5.

tato, senso e gosto, introduzindo a problemática hermenêutica ao mesmo tempo em que prepara o terreno para a incursão na segunda parte do livro.

O tema principal dessa etapa complementar é a retomada da questão hermenêutica através da reabilitação dos pré-conceitos, a última parte, por sua vez, caracteriza-se pela conversão da questão da universalidade hermenêutica.

A reflexão hermenêutica a partir da liberação da verdade desde a experiência estética nos remete a alcançar um patamar cuja problemática nos soa muito mais filosófica, justamente pela extensão universal do seu questionamento. Isto porque a reflexão acerca do sentido da obra de arte abre a possibilidade para que o problema hermenêutico adentre ao campo da filosofia, ampliando seu questionamento como problema universal, liberando assim, a reflexão hermenêutica da tutela dos métodos das Ciências Naturais.

Na obra *Verdade e Método* diversos temas filosóficos são tratados por Gadamer, ante a brilhante capacidade do ilustre filósofo somos compelidos à escolha de alguns conceitos centrais que orientem os nossos propósitos na presente dissertação.

Para Hans- Georg Gadamer, os teóricos que pensaram a compreensão como um método adequado para as ciências do espírito e buscaram pôr os seus temas sob o ponto de vista do objeto não entenderam apropriadamente que a compreensão desde sempre faz parte de um acontecimento que decorre do próprio “conteúdo” da tradição³ e que precisa ser interpretado.

Portanto, no lugar do título *Verdade e Método*, teria sido mais conveniente que se tivesse mantido um dos títulos provisórios que foram pensados para essa grande obra de Gadamer, a saber, *Compreender e Acontecer (Verstehen und Geschehen)*⁴.

³ Nota explicativa acerca da tradição: Nossas considerações não nos permitem dividir a colocação do problema hermenêutico na subjetividade do intérprete e na objetividade de sentido que se trata de compreender. Esse procedimento partiria de uma falsa contraposição que tampouco pode ser superada pelo reconhecimento da dialética do subjetivo e do objetivo. A distinção entre uma função normativa e uma função cognitiva faz cindir, definitivamente, o que claramente é uno. O sentido da lei, que se apresenta em sua aplicação normativa, não é, em princípio, diferente do sentido de um tema, que ganha validade na compreensão de um texto. [...] Se isso fosse assim, as ciências do espírito estariam em maus lençóis. O milagre da compreensão consiste, antes, no fato de que não é necessária a congenialidade para reconhecer o que é verdadeiramente significativo e o sentido originário de uma tradição. [...] Mas para isso o verdadeiro modelo é constituído pela hermenêutica jurídica e teológica. A interpretação da vontade jurídica e da promessa divina não são evidentemente formas de domínio, mas de servidão. [...] A tese é, pois, que também a hermenêutica histórica tem que levar a cabo o fornecimento da aplicação, pois também ela serve à validade de sentido, na medida em que supera, expressa e conscientemente, a distância de tempo que separa o intérprete do texto, superando assim a alienação de sentido que o texto experimentou. (GADAMER. 2002, p. 463)

⁴ ARAÚJO, André de Melo. 2008, p.24.

O problema hermenêutico em questão era a crítica de um modelo de racionalidade que ignorava que a compreensão só existe como historicidade e que, como tal, nós “não temos nenhum parâmetro absolutamente seguro que nos permita distinguir uma contribuição”⁵ correta de uma mera pretensão. Ademais, nada impede que diferentes interpretações de um mesmo assunto possam ser válidas sem que sejam arbitrárias.⁶

Gadamer percebeu, “pelo seu estudo dos gregos, da filosofia clássica alemã e da fenomenologia, que a tradição não podia mais se apoiar, num sentido filosófico relevante, nas interpretações metafísicas da razão”⁷. Diante de todas as descobertas científicas e filosóficas acerca da relação entre homem e mundo não era mais aceitável refletir sobre a compreensão como um processo mental dissociado da nossa experiência cotidiana.

Segundo Viviane M. Pereira:

Tal perspectiva de que nós tanto somos influenciados pela tradição como contribuímos para a sua modificação que constituiu a fundamentação necessária para a aceitação de que, uma vez conscientes dessa nossa condição humano-histórica, a tradição agora poderia ser reconhecida em seu verdadeiro ser, isto é, como uma “trama de motivações recíprocas” que se realiza na história.

Desse modo, compreensão e tradição seriam recuperadas a partir da perspectiva da historicidade do sentido. Isto é, tanto a tradição poderia ser atualizada adequadamente, devido à consciência de que ali estaria acontecendo apenas uma de suas possibilidades, como a compreensão teria maiores condições de acontecer de uma forma mais consciente, ou seja, em uma aproximação com a verdade da coisa em questão.⁸

Destarte, o filósofo alemão demonstrou um tipo de experiência de verdade que nos acontece, que se refere à peculiaridade da nossa experiência no mundo de estarmos sempre envolvidos por sentidos compartilhados na tradição. “Trata-se de, mesmo frente a um mundo dominado pela técnica e pelo modelo do paradigma metodológico das ciências empírico-analíticas do século XVII, atentar para um outro tipo de experiência que antecede o fato de dominarmos objetos na natureza.”⁹

Gadamer viu “a possibilidade de explicitar fenomenologicamente esse acontecer”¹⁰ entre compreensão e tradição a partir do exemplo de três experiências que,

⁵ GADAMER, Hans-Georg, 2002, p.53.

⁶ GADAMER, Hans-Georg, 1998, p.10.

⁷ STEIN, Ernildo. “A consciência da história: Gadamer e a hermenêutica”. Disponível no caderno especial de Domingo da Folha de São Paulo, 24/03/02.

⁸ PEREIRA, Viviane Magalhães. 2012, p. 16-17.

⁹ PEREIRA, Viviane Magalhães. 2012, p. 17.

¹⁰ STEIN, Ernildo. “A consciência da história: Gadamer e a hermenêutica”. Disponível no caderno especial de Domingo da Folha de São Paulo, 24/03/02

mesmo frente a todas as tentativas, não puderam se converter em um objeto para a consciência científico-moderna, a saber, a experiência da arte, a experiência da história e a experiência da linguagem.

Não é nosso objetivo abordar toda essa problemática no presente trabalho, o que buscamos é nos voltar para o desenvolvimento histórico da hermenêutica que possibilitou a perspectiva ontológica de Hans-Georg Gadamer (propriamente) alcançar sucesso na seara hermenêutica. Para tanto, escolhemos dar ênfase à formação do conceito da tradição em meio ao acontecimento da compreensão cunhado pela hermenêutica ao longo de seu desenvolvimento histórico.

Um dos apontamentos destacados é o conceito da “história continuamente influente”, ou “história dos efeitos” (*Wirkungsgeschichte*), que, segundo nossa compreensão, leva-nos a uma elucidação tanto do modo como a filosofia hermenêutica foi apropriada por Gadamer, como dos conceitos que elevam a hermenêutica ao estatuto de uma teoria filosófica dentro do novo paradigma linguístico da filosofia do século XX¹¹.

Tal paradigma implicava em uma crítica radical tanto do modelo de filosofia da *Aufklärung* como do Romantismo, os quais, baseados no ideal de libertação da nossa dependência ao “conteúdo” do passado¹², puseram a consciência estética e a consciência histórica¹³ no centro de suas preocupações.

Nesse sentido, a explicitação do que compreendemos aqui por história dentro da perspectiva da hermenêutica requer, em primeiro lugar, uma revisão do tema da “consciência histórica” – e sua origem na hermenêutica –, o qual desempenhou, em especial, no século XIX, um papel central na filosofia alemã¹⁴.

“Consciência histórica” significou que a hermenêutica não podia mais pensar as objetivações humanas sem considerá-las como “produtos” de um dado contexto histórico. Ademais, diante da possibilidade de haver diversas épocas, com seus respectivos eventos e características, e da distância temporal que nos separaria desses períodos históricos, a hermenêutica esteve diante de um perene relativismo histórico. Isso significa dizer que cada indivíduo poderia interpretar um texto, por exemplo, de

¹¹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. 2006, p.19.

¹² GADAMER, Hans-Georg. 2002, p.170.

¹³ Trecho da auto-apresentação de Gadamer em: Verdade e Método II: “Vi claramente que as formas de consciência que havíamos herdado e adquirido, a consciência estética e a consciência histórica, eram figuras alienadas de nosso verdadeiro ser histórico e que as experiências originárias transmitidas pela arte e pela história não podiam ser compreendidas partindo-se daí”. (GADAMER, Hans-Georg. 2002, p.565.)

¹⁴ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.10.

acordo com seus interesses e seu contexto histórico, de tal maneira que seria inviável uma compreensão unívoca do respectivo texto.

Entretanto, a crença da Modernidade de que tudo poderia ser convertido em objeto pela razão fez com que na hermenêutica também tentassem transformar a história em objeto de análise. Encontramos em Friedrich Schleiermacher, como veremos adiante, a tentativa de desenvolver uma hermenêutica universal que consiga superar, mediante a aplicação de dois métodos distintos de análise, a superação da distância temporal com relação aos textos do passado por meio de um conhecimento da linguagem e da história¹⁵.

Encontraremos anteriormente à Schleiermacher as várias tentativas empreendidas pelos hermeneutas protestantes de superar as vastas distâncias temporais apresentadas nos livros das Sagradas Escrituras, rompendo com os sistemas alegóricos anteriormente apresentados para interpretação da bíblia pela escola medieval. Ocorre que para os intérpretes protestantes o apelo excessivo ao texto pelo texto (*sola scriptura*) obscurecia o caráter histórico dos textos, atentando apenas ao caráter gramático e filológico dos textos, como veremos na primeira parte da presente dissertação.

Semelhantemente, Wilhelm Dilthey, motivado pela busca por uma base epistemológica para as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), ante o modo de proceder das ciências naturais¹⁶, pensou poder converter a história em objeto ao tomar a compreensão como o método próprio das ciências do espírito¹⁷.

Apesar das intuições fundamentais de Dilthey, foi somente Martin Heidegger quem, influenciado pela fenomenologia transcendental de Edmund Husserl, trouxe a possibilidade de refletirmos sobre o mundo que se articula através da história, sem partirmos de considerações objetivistas. Em Heidegger, a impossibilidade de termos um domínio sobre o conteúdo da história era justamente o que possibilitava a nossa compreensão do mundo histórico.¹⁸

Compreensão, para ele, significava o nosso comportamento situado em um mundo de significados¹⁹, de tal modo que, mesmo quando se inicia o nosso trabalho teórico, ainda pressupomos uma estrutura prévia de sentido que se dá na história. Por

¹⁵ Este assunto será melhor analisado a partir do tópico 3- “Hermenêutica Romântica”, da presente dissertação.

¹⁶ DILTHEY, Wilhelm. 2010, p.19.

¹⁷ DILTHEY, Wilhelm. 2010, p.184.

¹⁸ PEREIRA, Viviane Magalhães. 2012, p. 30.

¹⁹ HEIDEGGER, M. 2004, p.151.

isso se tornou necessária, na hermenêutica, uma “superação”, ou melhor, uma radicalização desta “consciência histórica”, de tal modo que ela revelasse que toda compreensão antes de tudo já está determinada por aquela estrutura prévia de sentido.

Gadamer partiu das considerações heideggerianas acerca da questão da compreensão e assumiu como tarefa para a sua hermenêutica filosófica mostrar que, antes de toda tentativa subjetiva de delimitar a tradição histórica que nos é transmitida, há uma “substancialidade que a determina”²⁰, isto é, historicidade, preconceitos e finitude. De forma que não podemos mais defender que existam sujeitos capazes de determinar, mediante um método ou um conhecimento apropriado, um conteúdo objetivo e último da história.

Partindo dessa reflexão fundamental desenvolvida por Gadamer em sua hermenêutica filosófica, desenvolveremos no capítulo II alguns dos conceitos desenvolvidos por esse autor, os quais, baseados nessa superação da perspectiva subjetivista de uma “consciência histórica”, representam o alicerce para a compreensão daquele princípio fundador de uma ontologia hermenêutica.

A partir dessa exposição veremos que é justamente porque sofremos os efeitos da história que nós formamos juízos ou conceitos os quais, passando a ser tidos como verdades, acompanham-nos e orientam-nos todas as vezes que nos dirigimos às coisas.

Somente há significados a serem compreendidos e só há compreensão, porque nós temos algo em comum com a tradição, ou seja, porque, como nos disse Gadamer, desde sempre ocorre na nossa práxis cotidiana uma espécie de “fusão de horizontes” (*Horizontverschmelzung*)²¹, um acontecimento de linguagem onde se intermedeiam constantemente a tradição e o presente.²²

Em outras palavras, compreendemos porque há uma troca de efeitos através da história²³ e, assim, uma modificação constante do sentido gestado por meio da linguagem – na fusão entre os nossos juízos prévios (*Vorurteile*)²⁴, o conteúdo transmitido pela tradição e as coisas com as quais nos deparamos no presente –, embora não estejamos conscientes disso.

Essa permuta de efeitos pode dar-se de infinitos modos dentro das nossas possibilidades finitas, mas o que assegura que possamos compreender algo

²⁰ GADAMER, Hans-Georg. 1990 (*Gesammelte Werke*, Bd.1), p.307.

²¹ GADAMER, Hans-Georg. 1990, p.311.

²² PEREIRA, Viviane Magalhães. 2012, p. 30-31.

²³ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.305.

²⁴ GADAMER, Hans-Georg. 1990, p.281.

fundamentado na verdade do conceito, frente a essa incontrollabilidade do sentido, é a partilha de questões comuns orientadas por um sentido comum que é linguagem.

Portanto, a reflexão hermenêutica em *Verdade e Método* não é um simples jogo de conceitos, mas ela procede da “práxis concreta”²⁵ da qual a própria compreensão não pode estar separada. Daí a razão pela qual refletiremos, no segundo capítulo, em especial, sobre a primazia do princípio da “história continuamente influente” em tal obra para a compreensão da correlação entre interpretação e tradição.

Retomaremos, assim, à luz de toda a discussão anterior, algumas reflexões presentes na obra *Verdade e Método* que revelam a hermenêutica como uma práxis que, fazendo jus ao seu princípio ontológico, implica a si mesma em sua teoria. Com a hermenêutica filosófica perceberemos, em outros termos, que para “pensar a realidade histórica propriamente dita”²⁶ precisamos reconhecer que o próprio pensamento, antes de qualquer coisa, “é mais ser do que consciência”²⁷ e, como tal, ao formular qualquer teoria, ele deve se dar conta da sua provisoriedade.

Desse modo, refletiremos também por que motivo pensar a influência contínua da história sobre nós deve converter-se, para Gadamer, em uma tarefa tanto para a Filosofia como para a Ciência. Em outros termos, a universalidade da hermenêutica filosófica de Gadamer transforma a hermenêutica em um novo modo de fazer Filosofia do Direito que pode dar conta inclusive de uma fundamentação para as Ciências Jurídicas.

Isso significa dizer que para que a Filosofia do Direito consiga manter o seu questionamento sobre a nossa “experiência do Estado e Justiça no mundo”, o qual difere completamente das exigências metodológicas das ciências empírico-analíticas, ela precisa exigir da Ciência que reconheça, por um lado, “sua parcialidade no conjunto da existência humana e de sua racionalidade”²⁸ e, por outro, a possibilidade de rever o seu paradigma baseado na ideia do método, admitindo a ideia de que pode haver outro modo de conhecimento da natureza²⁹.

Joaquim Carlos Salgado, em seu texto “A necessidade de Filosofia do Direito” escrito em 1987 e publicado em 1988, já demonstrava essa preocupação ao questionar a necessidade da Filosofia não pelo modo utilitarista imposto pela tradição tecnicista, mas

²⁵ GADAMER, Hans-Georg. 2002, p.509.

²⁶ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.71.

²⁷ GADAMER, Hans-Georg. 2002, p.565.

²⁸ GADAMER, Hans-Georg. 2002, p.565.

²⁹ GADAMER, Hans-Georg. 2002, p.464.

sim pela importância de sua reflexão mediata, sobre o homem, sua história, sobre como o homem se conhece, γνωθι σεαυτόν.³⁰

Ao formular-se a questão sobre o sentido da Filosofia do Direito em nosso tempo, não se quer discutir o seu valor e necessidade numa cultura penetrada pela técnica, que não raro, ameaça impor-se como modelo imperialista de todos os valores. [...] Trata-se antes de indagar sobre que forma assume a necessidade de filosofar sobre o direito; isto é, não se quer perguntar se há um sentido para a Filosofia do Direito, mas qual o sentido que ela assume no contexto histórico contemporâneo. [...] A Filosofia, como saber de terceiro grau, não se preocupa em pensar o objeto imediato, por exemplo, o mundo que se oferece, desde logo, à nossa sensibilidade, mas é um pensar a realidade mediatizada pelo conhecimento científico (stricto sensu) do seu tempo. [...] Não aumenta, mas aprofunda o conhecimento: é saber radical; A Filosofia, portanto, é uma reflexão, uma volta sobre si mesmo operada pelo conhecimento (Rück-Wendung), ou, na linguagem hegeliana, o pensamento do pensamento.³¹

Há 27 anos atrás a preocupação de uma reflexão da realidade jurídica sob o viés da Filosofia do Direito já era um importante tema a ser tratado pelos juristas, sobretudo em virtude da reabertura democrática que nosso país estava vivenciando naquele momento histórico. Hoje após tanto tempo, tal preocupação ainda se mostra relevante, haja vista o momento político-jurídico de crise democrática que nosso Estado vivencia. Desprezar o contexto histórico e a reavaliação de como conhecemos o que conhecemos acarretará na paulatina desumanização do Direito.

Nosso objetivo, se assemelha ao do professor Salgado, contudo, se dirige à necessidade da Hermenêutica e de seu estudo crítico histórico com a finalidade de uma vez mais pensar sobre a compreensão do mundo pela interpretação, que neste trabalho em especial, pretende elucidar o resgate da importância da tradição, como elemento de possibilidade³² e formação, e suas implicações na seara do Direito e da hermenêutica jurídica por consequência.

³⁰ Conhece-te a ti mesmo.

³¹ SALGADO, Joaquim Carlos. 1988. 13-14.

³² Desde tempos antigos prevaleceu a doutrina segundo a qual o homem, diferentemente da planta e do animal, é o ser capaz de palavra. Esta fórmula não significa somente que ao lado das outras capacidades o homem possui também a de falar. A fórmula quer dizer: só a língua permite ao homem ser este ser vivente que ele é enquanto homem. É enquanto ser falante que o homem é homem [...] Aquilo que é aqui nomeado por língua «natural» - a língua corrente não tecnicizada -, nós denominámo-la no título da conferência por língua da tradição (*überlieferte Sprache*). Tradição não é uma pura e simples outorga, mas a preservação do inicial, a salvaguarda de novas possibilidades da língua já falada. A tradição da língua é transmitida pela própria língua, e de tal maneira que exige do homem que, a partir da língua conservada, diga de novo o mundo e por aí chegue ao aparecer do ainda-não-apercebido. (HEIDEGGER, M, 1995, p. 31-40)

CAPÍTULO I - A HERMENÊUTICA TRADICIONAL

1. Origem da Hermenêutica

O primeiro passo de nossa investigação será justamente este, estudar como, quando, e porque a hermenêutica existe, qual é o seu papel a ser desempenhado dentro da filosofia e fora dela, em especial na Ciência Jurídica. De igual modo estudaremos quem são os principais autores que contribuíram para formação do pensamento hermenêutico. Logo, o que se indaga inicialmente é: Qual é a origem da hermenêutica?

Segundo Palmer, as raízes da palavra hermenêutica residem no verbo grego, *hermeneuein*, usualmente traduzido por interpretar, e no substantivo, *hermeneia*, interpretação.³³

Nas palavras do professor Carneiro Leão:

O verbo *hermeneuein* significa transmitir, trazer mensagens. *Ho hermeneús*, o mensageiro, pode ser posto em referência com Hermes, o mensageiro dos deuses. Ele traz e transmite a mensagem do destino que trama as vicissitudes da história dos homens. Nem toda interpretação é uma hermenêutica. Sãmente aquela que descer até à dinâmica do destino que estrutura a história. Nesse contexto o mito assume um outro sentido. Deixa de ser uma lenda - isto é, um relato de estórias sem verdade - para reaver toda a força de sua palavra.³⁴

A palavra *hermeneia* tem sua origem, portanto, do nome do deus grego Hermes, conforme Gusdorf, a palavra remete ao deus helênico, tido como mensageiro entre os deuses e os seres humanos.³⁵ Para Gadamer, Hermes é o embaixador dos deuses, que tinha a função de levar as mensagens dos deuses aos mortais, tais mensagens não se tratavam de meras comunicações, mas explicações das ordens dos deuses, traduzindo-as para língua humana.³⁶

Neste ponto, o que Gadamer sutilmente esclarece é o fato de que a função desempenhada pelo mensageiro mitológico não se tratava de uma mera troca de informações, significava muito mais, pois há uma ação de decodificação realizada pelo sujeito, que busca compreender qual é o significado da informação transmitida.

Todavia, na filologia mais recente, a evidência entre as famílias verbais de *hermèneus* e *hermèneutiké*³⁷ não é vista complacentemente, mas é revestida de certo

³³ PALMER, Richard E. 1986, p.23.

³⁴ LEÃO, Emmanuel Carneiro. 1977, p. 45.

³⁵ GUSDORF. 1998, p.20-21.

³⁶ GADAMER. 1993, p. 1.062.

³⁷ Nota explicativa: sobre a manutenção da conexão entre os termos “*hermèneus* e *hermèneutiké*” vide Cf. CHANTRAINE, P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Paris, 1968. Vide: MAYR, F. K. “Der Gott Hermes und die Hermeneutik”, In: Tijdschrift voor Philosophie, n° 30, 1968, p. 535-625. Sobre

ceticismo. O que significa dizer que em boa medida, a palavra hermenêutica nada tem haver com o mito de Hermes, contudo, serve-nos o mito como uma forma imaginária de revelar o que se passa na originalidade da hermenêutica. Sua ligação mitológica provavelmente está ligada às semelhanças estabelecidas entre as artes divinatórias e a interpretação.

Nas narrativas históricas de nossa cultura, inúmeros são os relatos místicos da interpretação: os sonhos de José do Egito, as palavras do oráculo, as vísceras dos pássaros, em todas elas, o intérprete é tomado como um sujeito dotado de uma capacidade especial (mágica): José, Tirésias, os profetas, todos eles vêem o que os outros não vêem. Estes “capacitados” desempenham papéis semelhantes ao de Hermes.

Gerhard Ebeling³⁸ contribui para o pensamento hermenêutico esclarecendo um pouco melhor sobre o que está em jogo quando se diz hermenêutica. Basicamente, Ebeling, esclarece que o vocábulo “hermenêutica” possui três orientações: 1) O primeiro é: expressar (dizer, falar); 2) o segundo é: expor (interpretar, traduzir); 3) O terceiro é: traduzir (ser intérprete). Como as duas últimas orientações praticamente se equivalem, podemos concluir etimologicamente que por hermenêutica se entende: expressar e traduzir. Ainda assim, podemos notar uma semelhança em ambos os vocábulos, pois expressar é comunicar externamente algo que está retido apenas na consciência daquele que expressa, enquanto interpretar/traduzir é o trabalho exercido pelo intérprete que almeja desvelar o conteúdo interno daquilo que é exterior.

De certa maneira, expressar demanda um interpretar de dentro para fora, é a capacidade de tornar comum (comunicável) a todos o que é particular (subjetivo). Por outro lado, traduzir demanda um interpretar de fora para dentro, é conhecer o sentido íntimo de algo externo e estranho. Portanto, Hermenêutica é o esforço teórico por compreensibilidade, seja no sentido de apropriar-se de algo estranho (interpretar), seja na direção de tornar comum algo privado (expressar).³⁹

Tomada em sua “acepção comum” a hermenêutica será requisitada quando algo não estiver explícito, quando houver necessidade de esclarecimento, de interpretação. Neste sentido, a necessidade hermenêutica ocorrerá quando o real precisa ser revelado, quando se faz necessária uma mediação que torne evidente aquilo que está tácito. Podemos traçar como exemplo, a necessidade da aplicação hermenêutica em um texto

esse assunto ver também: GRONDIN, Jean. Introdução à hermenêutica filosófica. São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 53-55.

³⁸ EBELING, Gerhard. 1959, p. 243.

³⁹ GRONDIN, Jean. 1999, p. 52-53.

histórico, que descubra a intenção do autor e de sua época, de uma hermenêutica sacra que possibilite clareza aos textos do antigo testamento nas Escrituras Sagradas, frente ao Novo Testamento, de uma hermenêutica jurídica, que alcance o “sentido” da lei ou de uma interpretação de uma obra artística antiga, como uma peça de Mozart atualizada por Hans Zimmer, que com sua marca empresta um “espírito” novo ao original.

Neste sentido, hermenêutica é tida inicialmente como uma técnica⁴⁰ (*tevcnh*), utilizada como instrumento para a ótima interpretação acerca de um tema preciso, revelando as obscuridades, desvelando o sentido “verdadeiro”. Nesta esteira, a hermenêutica é instrumental, e tem em seu seio a polaridade sujeito-objeto em sua contemplação do real.

Há, portanto, uma exterioridade nessa “hermenêutica técnica”, representada pelo “objeto que fala” e a subjetividade da compreensão, revelada no objeto que “pode ser ouvido”. Tal perspectiva é a de Emílio Betti⁴¹ acerca da hermenêutica que foi citada por Richard Palmer:

Um objeto fala, e pode ser ouvido de um modo correto ou incorreto, precisamente porque nele há um significado objetivamente verificável. Se o objeto não é diferente do seu observador, e se não fala por si mesmo, para quê então escutá-lo.⁴²

Dessa forma, embora Betti seja um pensador contemporâneo, sua hermenêutica epistemológica, tem raízes na *tevcnh* e no caráter exterior do discurso hermenêutico. Sob a inspiração de Wilhelm Dilthey, Emílio Betti concebe a hermenêutica como um método subjacente à interpretação de textos⁴³. Logo, a hermenêutica deve capacitar o interprete, por meio de um método que tenha excelência na tarefa de desvelar o real sem colocar palavras na boca do objeto. Tal função hermenêutica é pouco crítica, e ou reflexiva, seu aparato técnico-instrumental estabelece ainda, uma determinada neutralidade do sujeito (compreendedor) frente ao objeto (compreendido). Mais adiante

⁴⁰ Nota explicativa: É Platão, no Político, 260 d 11, quem utiliza a palavra no sentido de interpretação, arte de interpretar – *tevcnh e Jrmhneutikhv*. Platão utiliza o termo mais duas vezes em sua obra: em Epínomis 975c 6 e na obra de autenticidade discutida Definitiones 414 d 4. Mais tarde Aristóteles dedicará uma obra apenas para refletir sobre a interpretação (De Interpretatione ou Peri Ermeneia - Periv Ermhneiva). Citado por GRONDIN, Jean. Introdução à hermenêutica filosófica. São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 53-55.

⁴¹ Nota explicativa sobre o jurista: Emílio Betti (1890-1968), historiador italiano do direito, fundou em 1955 um Instituto para a Teoria da Interpretação no mesmo ano em lançou sua obra enciclopédica Teoria generale della interpretazione. Após a edição de VM (1960), de Hans-Georg Gadamer, Betti edita um livro com uma crítica direta à perspectiva de Gadamer sobre este tema, a saber: *Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (1962).

⁴² BETTI, Emilio. 1990, p.35.

⁴³ Esta é também a postura de Paul Ricoeur, outro hermeneuta célebre: “Por hermenêutica entendemos a teoria das regras que governam uma exegese, quer dizer, a interpretação de um determinado texto ou conjunto de sinais susceptíveis de serem considerados como textos”. (RICOEUR, Paul.1965, p. 18.)

em nossa pesquisa analisaremos como a hermenêutica se desenvolveu para um plano muito mais reflexivo e crítico, deixando seu caráter meramente instrumental, para se tornar cada vez mais filosófica.

Analisando a questão sob uma perspectiva mais profunda, percebemos que toda ação humana é uma atividade mediada, seja pela linguagem, filosofia, ciência ou manifestação artística. Filosoficamente falando, e ainda sob um viés epistemológico, poderíamos afirmar que o horizonte interpretativo do ser humano revela que o real não é cognoscível por si, mas que demanda alguma atividade humana que interprete seu sentido. Isto é, o real não é cognoscível pelo que é, mas pelo que se compreende dele. Dessa forma, a noção de hermenêutica ganha outro estatuto, pois transborda as questões circunscritas às *Geisteswissenschaften*⁴⁴ e toca todo o real, já que é o próprio real que possui a característica de ser mediado quando inteligido. Essa é a inovação que Hans-Georg Gadamer traz à contemporaneidade através de sua hermenêutica filosófica⁴⁵:

[...] o que queremos dizer é que o sentido daquilo que se oferece à nossa interpretação não se revela sem mediação, e que é necessário olhar para além do sentido imediato a fim de descobrir o ‘verdadeiro’ significado que se encontra escondido. Essa generalização da noção de interpretação remonta a Nietzsche. Segundo ele, todos os enunciados provenientes da razão são suscetíveis de interpretação, posto que o seu sentido verdadeiro ou real nos chega sempre mascarado ou deformado por ideologias⁴⁶.

Esse é o caráter marcante da reflexão hermenêutica, se é verdade que o objeto fala, o modo como ele é compreendido não é imediato, mas sempre mediato. Comumente a palavra “hermenêutica” logo é associada à técnica que tem por objetivo a interpretação de textos religiosos, jurídicos ou literários. Isto é, a concebe apenas como uma ferramenta, a qual, aliada à filologia e à gramática, por exemplo, pode tornar a linguagem dos textos obscuros mais acessível.⁴⁷

Foi na Modernidade, porém, que o termo “hermenêutica” foi empregado de modo mais abrangente, deixando de ser simplesmente uma teoria da exegese de textos para se tornar uma “ciência geral da interpretação”. Com essa mudança, as teorias hermenêuticas deixaram de analisar os seus objetos isoladamente, para considerá-los como produtos daquelas atividades que são genuinamente humanas, como é o caso da produção de textos, e, portanto, interligados aos seus autores e à época em que eles surgiram.

⁴⁴ Nota explicativa sobre o termo em alemão: *Geisteswissenschaften*, nesta acepção, quer dizer em *latu sensu*, Ciências Sociais e Humanas.

⁴⁵ SILVA, Robson de Oliveira. 2004, p. 11.

⁴⁶ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p. 19.

⁴⁷ PEREIRA, Viviane Magalhães. 2012, p. 20-21

Desenvolveu-se na hermenêutica, assim, uma consciência histórica, que veio a ser o elemento indispensável para a reflexão acerca do problema da compreensão. No entanto, tanto a hermenêutica como sua concepção sobre a história se modificou desde o seu surgimento como disciplina até a sua constituição como paradigma filosófico na contemporaneidade com Gadamer.

Nesse capítulo, veremos como a transformação das teorias hermenêuticas implicou em uma radicalização do problema da história, o que faremos mediante uma exposição histórica dos pensadores mais relevantes para o nosso debate, a saber, os hermeneutas protestantes, Schleiermacher, Dilthey, Husserl e Heidegger.

2- Hermenêutica enquanto técnica: em meio à gramática e a crítica

2.1- Johann Conrad Dannhauer: Hermenêutica e a busca pela objetividade lógica

Uma “tradição normativa”⁴⁸ procura transmitir seus conteúdos e garantir-se contra desfigurações e falsificações, além de buscar as atualizações necessárias, quando preciso. Esse modelo de interpretação reconhece a validade de uma tradição normativa dada anteriormente e está, quase sempre, a serviço de sua aplicação como autoridade. Contudo, quando um contexto de compreensão dado de antemão e, até então evidente, por uma ou outra razão é questionado, surgem novas colocações hermenêuticas que exigem novas conexões com a tradição quebrada.⁴⁹ Um exemplo dessa problemática interpretação ocorreu nas relações entre o cristianismo dos primeiros séculos e a história da revelação do Antigo Testamento, quando alguns cristãos promoveram um modelo de interpretação que preservava o sentido literal da Escritura Sagrada.

A Reforma Protestante do século XVI representa uma distinção entre os mundos político e religioso, uma crítica das estruturas da Igreja a partir da comunidade e uma ênfase na consciência como critério para a leitura da Bíblia. Ela também apresenta um corte definitivo quando, contra a autoridade da Igreja, que se considerava guardiã e intérprete da Escritura, abre o caminho aos impulsos mais originais e críticos do Novo

⁴⁸ Nota explicativa: Neste caso, em particular, tal apresentação normativa se dá no âmbito moral, pela tradição religiosa que não está dissociada da tradição humanística sob hipótese alguma. Johann S. Semler considerou a Bíblia um documento historicamente dado e esta descoberta do condicionamento histórico das doutrinas bíblicas levou-o a uma revisão dos dogmas cristãos a respeito do cânone, da clareza e da inspiração verbal. (DOBBERAHN, 1992, pp. 48-50.)

⁴⁹ LEHMMAN, 1974, pp. 63-64.

Testamento. A Reforma afirmou o princípio da *Sola Scriptura* e a liberdade de avaliação da Escritura.

Johann Conrad Dannhauer (1603-1666) é conhecido na história como o primeiro filósofo a cunhar o termo “hermenêutica” no título de um livro. Em sua obra *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrum litterarum*⁵⁰, de 1654. Dannhauer, não apenas utilizava o termo em sua contigencialidade, o autor sabia bem o que estava em jogo quando o tema em questão era compreensão e interpretação de textos.

Comum à sua época Dannhauer se ocupava da hermenêutica especial aplicada à Teologia, contudo, não demorou muito a levar suas reflexões para uma teoria universal do discurso hermenêutico. Conforme estudado no capítulo anterior, a hermenêutica era entendida como uma técnica ou arte da interpretação.

Nos dias atuais temos várias técnicas para cada área do conhecimento, temos, por exemplo; um técnico em segurança do trabalho, um técnico em edificações, um técnico eletricista e assim por diante. Na época do estimado autor havia uma hermenêutica para cada enfoque interpretativo, assim tínhamos uma hermenêutica teológica, uma hermenêutica jurídica e uma hermenêutica literária.

Segundo enuncia Jean Grondin; Dannhauer no seu livro *Die Idee des Guten Interpreten*, anterior a *Hermeneutica Sacra*, já considerava a idéia de uma hermenêutica universal, sob o título explícito de uma *hermeneutica generalis*⁵¹. Dessa forma, ao contrario do que a tradição hermenêutica apregoa existe uma tentativa de hermenêutica universal anterior a Schleiermacher, pois a obra de Dannhauer é o esforço de liberar a reflexão hermenêutica das cadeias especiais (hermenêutica teológica, jurídica, literária), e alçá-la até o nível de universal.

Dannhauer considerava que somente deveria existir uma hermenêutica, uma teoria da interpretação que abrangeria todos os processos de interpretação utilizados pelas ciências interpretativas particulares, especialmente o direito e a teologia. Com isso, o papel da hermenêutica deveria ser alinhar-se à lógica como uma disciplina auxiliar e propedêutica para as ciências interpretativas especiais. Entretanto, Dannhauer publicou apenas um livro de hermenêutica teológica, não chegando a elaborar a hermenêutica geral que havia projetado, a qual permaneceu sendo apenas um esboço, um programa que não foi realizado e que não teve influência concreta no desenvolvimento da hermenêutica.⁵²

⁵⁰ Nota explicativa sobre a obra: Em 1654 Dannhauer um importante reformador apresentou à comunidade a sua obra *Hermeneutica Sacra*, obra que se ocupa fundamentalmente do trabalho prévio de Santo Agostinho.

⁵¹ GRONDIN, Jean, 1999, p. 95.

⁵² COSTA, Alexandre. 2008. p. 86.

Logo, embora sua hermenêutica fosse considerada como instrumental, Dannhauer tinha uma visão crítica quanto ao aspecto particular adotado pelas hermenêuticas em geral, intentava uma hermenêutica que fosse universal. Contudo, em que medida pode a hermenêutica dizer-se universal em Dannhauer? Ou ainda, como Dannhauer justifica a universalidade da hermenêutica filosoficamente?

O filósofo alemão fundamentou a universalidade hermenêutica de maneira absolutamente lógico-formal. *“Omne scibile habet aliquam respondentem scientiam philosophicam. Modus interpretando est aliquod scibile. Ergo: Modus interpretandi habet aliquam respondentem scientiam philosophicam”*⁵³ Se não vejamos; “Tudo o que se pode saber, tem alguma ciência filosófica correspondente. O modo de interpretar é algo que se pode saber. Logo: o modo de interpretar tem alguma ciência filosófica correspondente.”⁵⁴

Desta forma, o texto citado, evidencia que a universalidade hermenêutica tem sua justificativa na universalidade do filosófico, justamente porque a hermenêutica é algo sobre o qual a reflexão filosófica se debruça a questionar. Ou seja, nenhuma atividade humana escapa à reflexão filosófica, uma vez que a filosofia tem como objeto de pesquisa todo o real.

*“Sicut enim non est alia grammatica Juridica, alia Theologica, alia Medica, sed una generalis omnibus scientiis communis. Ita Una generalis est hermeneutica, quamvis in objectis particularibus sit diversitas.”*⁵⁵ Se não vejamos; “Ora, assim como não há uma outra gramática Jurídica, ou outra Teológica, ou outra Médica, mas sim uma comunidade científica geral. Assim, o que há é uma hermenêutica geral, sendo a diferença presente apenas nos objetos particulares.”⁵⁶

Se a hermenêutica é uma atividade humana como várias outras, ela também não escapará da universalidade filosófica. Essa será, portanto, a universalidade hermenêutica sustentada por Dannhauer, na qual a universalidade da hermenêutica é, fundamentalmente, uma universalidade de aplicação, essa é a grande novidade do século XVII, no qual se verificou que onde existia conhecimento, aplicava-se a hermenêutica.

Vejamos as palavras de Gadamer sobre Dannhauer:

⁵³ DANNHAUER, Johann Conrad, 1652, p. 4.

⁵⁴ Tradução livre.

⁵⁵ DANNHAUER, Johann Conrad, 1652, p. 10.

⁵⁶ Tradução livre.

[...] Dannhauer está plenamente consciente da dificuldade representada pelo fato que o sentido intencionado pelo autor não costuma ser claro e unívoco. Seria justamente a fraqueza dos homens que faria que um único discurso possa ter toda a sorte de sentidos. Porém, sua ambição é de dissolver tais equivocidades pelo esforço hermenêutico. Percebe-se a que ponto ele pensa de modo racionalista, quando coloca como ideal da hermenêutica a dissolução – por assim dizer – dos discursos que não são lógicos e sua transformação em discursos lógicos.⁵⁷

Ao fundar uma hermenêutica filosófica universal Dannhauer fincava suas estruturas no racionalismo. A hermenêutica teria, portanto, a tarefa de distinguir os discursos lógicos e ilógicos, sendo essa hermenêutica filosófica a propedêutica das ciências.

Conforme Gadamer, o autor promoverá um alargamento da lógica aristotélica dos enunciados para a lógica da interpretação, pois é aquele que encontra pela primeira vez no termo hermenêutica a idéia de um alargamento da lógica aristotélica para uma lógica da interpretação.⁵⁸ Desta forma, desde o início a verdade hermenêutica é universal, pois está no começo de toda ciência, assim como a lógica. É, portanto, uma universalidade de aplicação.

O grande mérito da tarefa levada a cabo por Dannhauer, e que torna sua contribuição à reflexão hermenêutica indispensável, é a vitória de conseguir revelar aos olhos da filosofia caracterizada pelo racionalismo, a generalidade da questão hermenêutica.

Outra colaboração menor, mas nunca irrelevante, foi a demonstração da existência de outro modo de verdade, uma verdade hermenêutica, em si mesma irreduzível àquela outra, objetiva e apofântica, cujo valor foi intensamente provado pela tradição. E esta verdade hermenêutica, não apenas revelada, mas demonstrada por Dannhauer, adquire aspectos de universalidade porquanto propedêutica de todas as ciências particulares.

Para o autor, um bom intérprete é aquele que está disposto a analisar os discursos independentemente de suas designações (jurídica; teológica; literária), pois em todo texto há a presença de obscuridades, a tarefa do intérprete é a de separar o sentido verdadeiro do falso, vejamos: *“Interpres enim est analyticus orationum omnium quatenus sunt obscurae, sed exponibiles, ad discernendum verum sensum a falso.”*⁵⁹

⁵⁷ GADAMER, Hans-Georg. 1998. p. 191.

⁵⁸ GADAMER, Hans-Georg. 1998. p.180.

⁵⁹ DANNHAUER, Johann Conrad. 1652, p. 29.

Nesse momento, nos questionamos se a universalidade da verdade hermenêutica, proposta por Dannhauer pode sustentar a tese da universalidade da hermenêutica? Dannhauer buscou fundamentar a universalidade da hermenêutica sobre a base da universalidade da verdade hermenêutica, que por sua vez era um aspecto da lógica geral, o que ainda denotava a existência de uma verdade objetiva. Isso nos leva a crer que a defesa de tal universalidade lógico-formal não se sustenta, uma vez que a universalidade da hermenêutica fundada sobre a universalidade da verdade hermenêutica ainda terá aspecto regional, e jamais universal dentro da reflexão hermenêutica. Uma hermenêutica que se pretende filosófica, não pode se restringir às regionalizações de seus objetos.

A contribuição de Dannhauer sem dúvidas alavancou as reflexões filosóficas da hermenêutica para um novo patamar, contudo sua solução meramente formal para um problema repleto de aspectos materiais não resolve os problemas colocados pela percepção hermenêutica.

2.2- Georg Friedrich Meier: Hermenêutica e Sinal

Continuaremos com os estudos dos pensadores que contribuíram para a formação da reflexão hermenêutica, que em primeiro momento se deu através da hermenêutica técnica, pensada de forma instrumental para clarear as ambigüidades e/ou obscuridades presentes nos textos em geral.

O próximo autor a ser investigado é Georg Friedrich Meier (1718-1777) que desenvolveu suas investigações filosóficas no campo da hermenêutica, seu trabalho possui uma intenção comum a Dannhauer, ou seja, conseguir estabelecer uma teoria hermenêutica universal, que não se restringisse somente à seara teológica. Por meio de sua obra “*Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*” sustentou que a tarefa da hermenêutica não se restringe somente ao campo de sentido dos textos em geral, contudo se dirige inicialmente aos signos.

Para Meier, enquanto a hermenêutica “*significatu latiori*” é no seu sentido mais lato uma ciência que se ocupa das regras a serem seguidas para acesso ao significado que os sinais transmitem, a hermenêutica “*strictiori significatu*” lida com as regras a serem observadas quando quiser reconhecer o sentido de um discurso que se quer expor para outros intérpretes/expectadores.

Die Auslegungskunst im weiteren Verstande... ist die Wissenschaft der Regeln, durch deren Beobachtung die Bedeutungen aus ihren Zeichen können erkannt werden; die Auslegungskunst im engeren Verstande... ist die

*Wissenschaft der Regeln, die man beobachten muß, wenn man den Sinn der Rede erkennen, und denselben ändern vortragen will.*⁶⁰

Diferentemente de Dannhauer, Meier não se satisfaz com a pureza formal estabelecida pela distinção lógica entre verdade objetiva e verdade hermenêutica. Para Meier, hermenêutica é muito mais que a regionalização de ordem lógica presente nas reflexões de Dannhauer.

A nova perspectiva lançada por Meier é a de que a tarefa precípua da hermenêutica é de ser mediadora entre todos os sinais, e não apenas dos sinais formais, lógicos, como pretendia Dannhauer. Sendo assim, a interpretação possui a tarefa de realizar a mediação entre os sinais e seus intérpretes. A principal distinção entre a noção proposta por Dannhauer e aquela desenvolvida por Meier é que, para o último, o horizonte de aplicação da hermenêutica se estende a todos os sinais, não se restringindo à compreensão exclusiva dos sinais lógicos.

Daí, dizer que em Dannhauer o que se tem efetivamente é uma regionalização da hermenêutica. Neste diapasão, poderíamos afirmar que a universalização da hermenêutica se justifica a partir da universalização do sinal.

Desta sorte, se o autor propõe uma ciência da compreensão, nos questionamos em que medida a hermenêutica de Meier alcançaria sua universalidade, deixando de ser meramente particular (hermenêutica teológica)? Para o estimado autor a universalização da hermenêutica se justifica a partir da universalização do sinal.

Logo, todo e qualquer conhecimento produzido pelo homem é sempre um conhecimento que perpassa pela mediação dos próprios sinais, hegelianamente dizendo: o ser é sempre mediado, o real é sempre sinal. Tal sentença é filosófica visto que engendra uma determinada noção metafísica do real.

Através da *Characteristica*⁶¹ Meier concebe o saber técnico que trata da compreensão dos sinais. Sobre *Universalis* o autor esclarece que “neste mundo tudo é sinal e remonta a uma conexão universal de todos os sinais”⁶². Neste diapasão, a hermenêutica, enquanto ciência que interpreta os sinais é parte da característica, cuja marca é a universalidade.

⁶⁰ Tradução livre: “A arte da interpretação em sua compreensão ampla... é a ciência das regras, através de cuja observação os significados podem ser reconhecidos por seus sinais. A arte da interpretação em sua compreensão restrita é a ciência das regras que precisam ser observadas quando se reconhece o sentido do discurso e se deseja expô-lo para outro”. MEIER, G.F. § 1º, 1757.

⁶¹ Nota explicativa sobre o conceito de “characteristica universalis”: nas palavras de Meier [...] a característica (characteristica) é a ciência dos sinais. Mas, já que a arte da interpretação trata de sinais, ela é uma parte da característica universal. (MEIER, G.F. § 3, 1757.)

⁶² GRONDIN, Jean. 1999, p. 108.

Jean Grondin nos chama a atenção para observarmos que um sinal não é algo especificamente lingüístico, cada coisa no mundo é um sinal, um caráter, pelo qual a realidade de uma coisa pode ser reconhecida. Interpretar, portanto é reconhecer o sentido pelo sinal, é poder ordená-lo segundo a característica universal de todas as coisas.⁶³

Ora, se o real é assim tão marcado pela universalidade da mediação, a ciência que trata de compreender tal mediação herdará desta as mesmas características de universalidade. De tal forma, a hermenêutica de Meier almejou ter alcançado o princípio justificador da sua ascendência sobre as outras ciências, isto porque cabe à hermenêutica a universalidade, uma vez que o sinal é universal, portanto, a tarefa da hermenêutica é a de interpretar sinais. Neste sentido, a universalidade do sinal⁶⁴ está em condições de sustentar a universalidade de hermenêutica, tanto em seu aspecto filosófico, quanto em seu aspecto epistemológico.⁶⁵

Gadamer, em certa medida, extrai de Meier esse caráter de mediação próprio da reflexão hermenêutica, o autor afirmava que, entre o interpretado e o intérprete, havia a necessidade incontornável de um medium:

[...] o que queremos dizer é que o sentido daquilo que se oferece à nossa interpretação não se revela sem mediação, e que é necessário olhar para além do sentido imediato a fim de descobrir o ‘verdadeiro’ significado que se encontra escondido. Essa generalização da noção de interpretação remonta a Nietzsche. Segundo ele, todos os enunciados provenientes da razão são suscetíveis de interpretação, posto que o seu sentido verdadeiro ou real nos chega sempre mascarado ou deformado por ideologias.⁶⁶

A partir das reflexões de Meier nos parece que a hermenêutica finalmente alcança sua universalidade tão almejada que se encontra alicerçada pela mediação universal dos sinais. Contudo, cremos que a reflexão do autor esbarra em algumas limitações. Tal hipótese de Meier é insuficiente para compreendermos o que realmente está em jogo, uma vez que a universalização do sinal não garante suficientemente a universalização do sentido dos textos a serem compreendidos.

O que indagamos é: em que medida o consenso gramático garantiria um consenso de sentido? Parece-nos que Meier crê na possibilidade de que o entendimento

⁶³ GRONDIN, Jean. 1999, p. 108.

⁶⁴ Nota explicativa sobre universalidade do sinal: *“Como puede advertirse, la noción de signo, para Meier, no se agota en el lenguaje, sino que cualquier cosa es entendida como signo que remite a la realidad de otra cosa. Así, cada parte del mundo es percibida como signo mediato o inmediato de cualquier otra parte real del mundo”* (LACLAU, Martín. p. 230, 2010 em referência a MEIER, G.F. § 35, 1757.)

⁶⁵ SILVA, Robson de Oliveira. 2004, p. 39-40.

⁶⁶ GADAMER. Hans-Georg 1998, p. 19.

se dá naturalmente, após vencidas as etapas técnicas de noção da língua em que foi escrita uma obra. Será que o simples fato de saber bem o português me garante uma boa compreensão de Machado de Assis? Ou ainda, será que o simples fato de saber bem o aramaico antigo me garante uma boa compreensão do Antigo Testamento?

Conforme analisado até o presente tópico, nos parece que a hermenêutica protestante percorria seus passos sempre à espreita de uma universalização que fosse capaz de justificar a necessidade de um aparato técnico para a boa compreensão dos textos. Nota-se que a hermenêutica se apresenta pensada, como uma “hermenêutica-para”, ou em outras palavras ela ainda estava restrita a ser um instrumento a ser lançado pelo intérprete. Contudo, tal instrumento não poderia ser tido como uma ferramenta particular a cada área do conhecimento humano, o projeto lançado por Dannhauer e continuado por Meier era o de estabelecer uma hermenêutica geral com aplicação às demais áreas do conhecimento, sobretudo, à esfera do Direito.

2.3- Mathias Flacius Illyricus: Hermenêutica e a Gramática

Optamos por tomar um caminho didático e menos cronológico. Vimos inicialmente a teoria hermenêutica de Dannhauer por ser o primeiro autor a enfrentar o problema hermenêutico numa tentativa de engendrar uma hermenêutica geral. Posteriormente, passamos à teoria de Meier, que tinha objetivo comum a de Dannhauer. A partir de agora retomaremos o pensamento de Mathias Flacius Illyricus (1520-1575) que teve seu aparecimento na história do pensamento, como um continuador dos ideais da Reforma Protestante ocorridas na Alemanha sob a inspiração de Martin Lutero. Como as ideias de Flacius se assemelham a de Meier, tomamos a decisão de colocar os problemas levantados por estes autores nos tópicos antecedentes.

A Reforma Protestante possuía em seu campo teórico um embate com a teoria da interpretação que privilegiava os tipos e as alegorias na interpretação do cânon bíblico.

Lutero dedicou-se a combater teorias interpretativas que privilegiavam exageradamente métodos alegóricos⁶⁷ para a compreensão da bíblia, o teólogo alemão defendia a máxima “*Sola Scriptura*”, que enunciava que a própria bíblia e somente ela

⁶⁷ Lutero incidiu duramente contra uma corrente teológica católica que insistia em penetrar nos mistérios da Hermenêutica Sacra através de comparações, chamadas “tipologias” e “alegorias”. Os autores que mais escreveram sob esta figura de linguagem foram Orígenes e Crisóstomo. Muito se discutiu sobre a distinção entre ‘tipos’ e ‘alegorias’, onde a última sempre foi tomada negativamente. Se na Idade Média dizia-se perfeitamente que Eva era o “tipo” de Maria, e que a desobediência de Eva nasceu o pecado, enquanto da obediência de Maria veio o Salvador, não se podia dizer que esta relação era alegórica, pois o alegórico tem algo de virtual, de não real. E para um medievo, isto é inconcebível.

era necessária para boa compreensão da revelação divina. Tal princípio de interpretação da bíblia serviu bem aos desígnios dos primeiros protestantes, contudo, com o tempo, os intérpretes se viram em grandes dificuldades diante de algumas passagens da Sagrada Escritura que se tornaram resistentes ao princípio hermenêutico “*Sola Scriptura*” proposto pelos reformadores.

Diante de tamanho problema, os hermeneutas da época se questionavam: como será possível interpretar as passagens obscuras da bíblia quando apenas pelo texto não é possível extrair uma compreensão que não seja contraditória? Esse foi o contexto histórico que possibilitou a formação da teoria hermenêutica proposta por Flacius.

Não muito distante dos princípios lançados pelo protestantismo, Flacius indicou em sua teoria hermenêutica⁶⁸ que a solução para os dilemas apresentados na Sagrada Escritura só poderiam ser solucionados através de um conhecimento profundo da gramática originária dos textos. Portanto, toda aparente contradição ou obscuridade contida nos textos seria resolvida por meio do profundo conhecimento da língua em que o texto foi primeiramente redigido; aramaico, hebraico ou grego. Este princípio hermenêutico de Flacius denuncia sua forte influência recebida do princípio sustentado por Lutero (*Sola Scriptura*). Segundo Flacius, somente à letra (*Gramma*), cabe a tarefa de esclarecer definitivamente os paradoxos presentes na Bíblia. A causa das contradições nas interpretações é justamente a ignorância acerca das línguas em que as sagradas escrituras foram redigidas. O não conhecimento profundo do aramaico, grego e hebraico, era algo comum no século XVI, tratava-se de línguas pouco faladas naquela época, cujo acesso ao seu aprendizado era extremamente difícil. A proposta de Flacius era radical, para que fosse possível superar os impasses das passagens contraditórias da Bíblia, inicialmente teríamos que ter em mente uma redução do problema hermenêutico ao nível gramático, somente assim nos livraríamos das interpretações alegóricas.

Nossa reflexão acerca da tese hermenêutica de Flacius nos leva a concluir que o seu princípio hermenêutico é o *Gramma* (a palavra). Tal constatação nos leva a questionar que palavra é essa? Seria essa palavra, a palavra expressa (grafada) ou a palavra interior sem representação? Ao que parece, não restam dúvidas de que se trata da palavra expressa, ou seja, uma palavra exterior. Logo, Flacius dá vida a uma teoria

⁶⁸ Nota explicativa: sobre este assunto ver a obra do autor “*Clavis Scripturae Sacrae*”, de 1567, não possui tradução para português. O Teólogo luterano Matthias Flacius Illyricus (1520-1575) foi uma das primeiras pessoas a codificar a Exegese da bíblia protestante, marco na história da ciência moderna da interpretação. Forneceu a primeira e exemplar hermenêutica da Sagrada Escritura. Com ela, embora ainda falte a palavra hermenêutica, pôde-se falar, pela primeira vez, de uma teoria hermenêutica no protestantismo. É sua intenção oferecer uma chave para a decifração das passagens obscuras da bíblia.

interpretativa que universaliza o denominado *Lógos Proforikós*, dos estóicos (palavra externa).

Como se aplica a hermenêutica de Flacius? Segundo o autor, quando o intérprete está diante de uma contradição do texto, ele tem que admitir um princípio que unifique a interpretação, para que não seja vítima de um textualismo. Tal princípio unificador é denominado pelo autor como *Scopus*. O *Scopus* é a intenção do autor, é o que da vida à letra sem voz dos textos sagrados:

A Sagrada Escritura possui uma dupla ciência sobre as mesmas coisas. Uma delas existe, de certa forma, para os tolos e as crianças e é chamada de leite metafórico. A outra, no entanto, existe para os maduros e fortes e é uma refeição consistente.⁶⁹

A suposta universalidade do *Gramma* permanece, portanto, submetida ao princípio unificador do *Scopus*. A intenção do autor representa, neste caso, o sopro de vida, do *Gramma*. Contudo, torna-se claro que tal intenção do autor se submete também às contingências históricas de seu tempo, se tal intenção prevalece sobre a máxima gramática, cabe ao *Scopus* a generalidade que abarcará inclusive a própria universalidade do *Gramma*. Afinal, é na intenção do autor que a letra terá seu espírito através do *Scopus*. Portanto, se ao aspecto gramático cabe a universalidade, maior ainda será a universalidade do aspecto histórico, que fundamenta o *Gramma*.

Sobre essa dupla ciência o autor ainda esclarece sua teoria nos seguintes termos:

Aquela é a doutrina anterior, a catequese dos principais capítulos, que é apresentada de modo breve, genérico e simples. A posterior abrange, todavia, o mesmo objeto, mas de maneira muito mais exata e plena, enquanto ela examina mais cuidadosamente as fontes das coisas e tem explicado muitas questões ocultas e mistérios.⁷⁰

A tese de Flacius pretende justificar a universalidade da hermenêutica fundando-a sobre o *Gramma*, que é o profundo conhecimento da língua dos textos bíblicos. Contudo, mesmo sofrendo fortes influências de Lutero, Flacius não se resignou apenas no aspecto externo do *Gramma*, pois qualquer manifestação da letra é, em si mesma, derivada de uma locução mais originária. Flacius ainda que apegado ao aspecto gramático teve de admitir que o *lógos* exteriorizado é sempre derivado de um *lógos* interiorizado, daí dizer que o último é o mais originário. Cabe ao *Scopus* então, a tarefa

⁶⁹ GRONDIN, Jean. 1999. p. 88 apud FLACIUS, Mathias.

⁷⁰ GRONDIN, Jean. 1999. p. 69 apud FLACIUS, Mathias.

de sustentar a universalidade da hermenêutica de Flacius. Gadamer nos relembra que todo diálogo é, desde o início, a realização de uma “conversação interior”.⁷¹

Ainda sobre esse tema Gadamer nos traz uma profunda reflexão sobre a filosofia platônica no que tange o tema idéia de linguagem e conversação interior, vejamos:

Platão [...] estava essencialmente certo em chamar a essência do pensamento de um diálogo interior da alma consigo mesma. Esse diálogo, em dúvida e objeção, é um constante ir além de si mesmo e retornar a si mesmo, às próprias opiniões e pontos de vista. Se existe algo que caracteriza o pensamento humano é esse diálogo infinito com nós mesmos que nunca leva a algum lugar definitivamente [...] É nessa experiência da linguagem – em nosso desenvolvimento no meio dessa conversação interior com nós mesmos, que é sempre simultaneamente a antecipação de uma conversação com outros e a introdução de outros nessa conversação – que o mundo começa a se abrir e a adquirir ordem em todos os domínios da experiência.⁷²

Para Flacius a hermenêutica deverá fundar-se sobre a universalidade revelada pela intenção do autor (aspecto histórico), que embora seja contingente, garantiria uma determinada universalidade. Dessa forma, uma boa compreensão da obra exige um aprofundamento acerca do fim intentado pelo autor. É a intenção do autor que dá vida ao texto.

Por fim, entendemos que a generalização da perspectiva elaborada por Flacius torna inviável qualquer demonstração de teorias hermenêuticas. Se não vejamos. A tese de Flacius esvazia o problema hermenêutico fundamental, pois não há nada a ser interpretado, ou compreendido de fato. O que se tem é um equívoco causado pela ignorância acerca do texto, em seu aspecto puramente gramático. A única finalidade do *Gramma* é superar uma dificuldade aparente da interpretação, a saber: a ignorância da gramática. Ora, não há problema real de interpretação, o que existe mesmo é apenas uma obscuridade fruto da ignorância do intérprete frente à letra do texto, que basicamente seria o desconhecimento da língua. Tal teoria não tem um problema real para a filosofia ou ainda para hermenêutica, caberá à lingüística a tarefa de realizá-lo. Outro ponto a ser questionado é: diferentemente de Meier, Flacius se resignou à questão teológica, não almejou construir uma teoria geral da interpretação. Sua técnica está mais ligada à lingüística do que à hermenêutica propriamente dita.

O grande avanço perpetrado por Flacius foi justamente a consideração da intenção do autor *Scopus*. Essa inovação trazida pelo hermeneuta protestante

⁷¹ Assim como na dialética hegeliana, a dialética platônica repousa no fato de que não existem ideias isoladas e o propósito da dialética seria apontar para a unidade daquilo que aparece como simplesmente oposto ou contraditório: ‘identidade pressupõe diferença’ (Gadamer, 1976, p. 80). A dialética Platônica não é constituída a partir de uma sistema puramente formal, baseia-se mais diretamente na ideia de linguagem, onde o pensamento assume a forma de uma conversação interior.

⁷² GADAMER, Hans- Georg. 2006, p. 547.

influenciou diretamente as idéias propostas por Schleiermacher para a formação de uma hermenêutica geral, sobretudo por se tratar de uma hermenêutica psicologista que busca captar por um “movimento genial” a intenção do autor. Não vamos nos ater à teoria de Schleiermacher neste momento, pois ela será objeto de investigação em tópicos posteriores.

2.4- Johan Martin Chladenius: Hermenêutica e os conhecimentos prévios

Conforme investigado até o presente momento, estudamos autores que conceberam suas teorias hermenêuticas de forma técnica, com a característica de disciplina auxiliar, enquanto arte que possibilitasse a interpretação dos seus campos de estudo. Contudo, não intentavam restringir a aplicação da hermenêutica somente à teologia, partiram na busca pela formação de uma hermenêutica mais universalizante, uma hermenêutica geral.

Johan Martin Chladenius (1710-1759) teve como finalidade superar os problemas hermenêuticos de sua época. O autor propôs a universalidade hermenêutica fundamentada no aspecto histórico, confrontando a ideia proposta por Flacius. Chladenius apontou em sua crítica que a universalidade hermenêutica não pode ser sustentada na generalidade do *Gramma*, ou na intenção do autor *Scopus*, mas sim na universalidade daquilo que ele denomina como conhecimentos de fundo que possibilitaram identificar o que o autor deseja legar à sociedade de sua época.

Chladenius faz distinção entre a hermenêutica e a lógica, isso o levou a distinguir as regras que tornam possível pensar corretamente, e desta forma aumentar a possibilidade de gerar conhecimento a partir da interpretação. A interpretação seria uma espécie de doutrina da razão capaz de expor o que o outro (tu) teria pensado antes da iniciativa do intérprete (eu), na formulação do texto ou discurso.⁷³

Chladenius usa o termo *Auslegung* (explicar) como ponto central de sua abordagem hermenêutica. A "explicação" consiste em ensinar os conceitos necessários para a compreensão de um texto. Logo, a hermenêutica de Chladenius é uma hermenêutica da explicação.⁷⁴

⁷³ [...] Interpretare altro non è che dunque dar in mano ai lettori i concetti dei quali essi lettori abbisognano per il perfetto intendimento di un luogo”.(SZONDI, 1992, p. 29-30)

⁷⁴ CHLADENIUS, Johann Martin. 1742, p. 96.

Para o autor [...] não resta dúvida, que da interpretação pelas regras, também resulta uma ciência, para a qual nós temos a expressão hermenêutica. Em nossa língua ela é comumente chamada de “*Auslege-Kunst*” (arte da interpretação).⁷⁵

Segundo o autor pode-se fazer referência à intenção do autor de duas formas, e fazer com que o leitor as siga ambas: 1) quando este ao ler o trecho pensa em alguma coisa em que o autor não pensara, neste caso vai além da intenção; 2) quando ao ler o trecho não pensa em alguma coisa em que também o autor pensara ao compô-lo, neste caso o leitor ignora, ou não capta, a intenção do autor.⁷⁶

Eis aí a distinção, se para Chladenius a intenção é apenas uma parte integrante de um conjunto de maiores finalidades (sociedade), para Flacius a intenção é o que há de mais universal. Segundo Chladenius, a problemática da hermenêutica não está na ignorância da gramática dos textos, muito embora o desconhecimento da gramática poderá ser causa de dificuldades para o entendimento mínimo do que se espera da obra.

Contudo, o problema hermenêutico fundamental não se fortalece deste desconhecimento. Se o problema gramático fosse o real problema da hermenêutica, ele apenas seria um mero engano, às custas da ignorância da contemporaneidade. Resta claro que este não é o caso, uma vez que a falta de compreensão surge mesmo quando há plenos conhecimentos da língua em que a obra foi redigida. Logo, mesmo quando não há problemas de crítica literária, nem da falta de conhecimento completo da gramática do texto, pode-se ainda encontrar dificuldades hermenêuticas.

Neste aspecto, Chladenius também se opõe a Meier, pois este não considerou em sua teoria hermenêutica o aspecto histórico, restringindo a hermenêutica apenas ao campo eminentemente lingüístico.

Assim sendo, a solução para o problema hermenêutico não se encontra na integridade dos documentos a serem interpretados, uma vez que ainda assim surgem questões hermenêuticas graves, de igual forma, o problema não se nutre da ignorância acerca da gramática, visto que tal ignorância encontra sua solução no campo da lingüística. O papel da hermenêutica não se concentra em desfazer passagens obscuras ou contraditórias, pelo contrário o que ela almeja é justamente explicá-las. Esquivar-se da contradição revelada pelo próprio texto, não é uma solução para o problema da incompreensibilidade. Ignorar tais contradições equivale a, *ad principium*, violentar a

⁷⁵ CHLADENIUS, Johann Martin. 1742, p. 96, par. 76.

⁷⁶ SZONDI, 1992, p. 30.

intuição primeva do autor. Podemos concluir que esta não é a postura de um hermenauta sério, pois não a honestidade no enfrentamento do problema colocado pela obra.

O que resta, então, a ser refletido pela hermenêutica de Chladenius?

Chladenius nos alerta que o a reflexão hermenêutica se detém quando a compreensão dos textos necessita de conhecimentos de prévios. Logo, é a carência de conhecimentos de fundo que inviabiliza a interpretação, ainda que o intérprete tenha notório conhecimento da gramática, ainda que a obra esteja totalmente incólume e mesmo quando não existam ambigüidades nos textos, nada disso seria suficiente para elidir o problema hermenêutico fundamental.

Vejamos:

Acontece, todavia, incontáveis vezes, que também não se entendam aquelas passagens, onde nenhuma dessas obscuridades podem ser encontradas: porque assim podem, por exemplo, alguns leitores, com certa freqüência, não avançar numa obra filosófica, embora não lhes falem conhecimentos da linguagem, nem o livro seja concebido de forma ambígua, mas obtenha em leitores devidamente preparados a mais convicta compreensão.⁷⁷

Partindo dessa premissa da necessidade dos denominados “conhecimentos de fundo” para que seja possível a realização da tarefa hermenêutica.

Numa investigação mais precisa descobre-se que esta obscuridade provenha do fato de que as simples palavras e frases não sejam sempre capazes de despertar no leitor o conceito que o autor conectou com isso, e de que a linguagem por si só não nos dê condições de entender todas as obras e passagens nela redigidas.⁷⁸

O que quer dizer conhecimentos de fundo? Os conhecimentos de fundo são aqueles conhecimentos prévios que nos permitem entender e organizar as malhas de sentidos aos conteúdos de conhecimento que se obtém na lida cotidiana. Dessa forma, essa reflexão do célebre autor nos remete a uma clareza a respeito da dificuldade em compreender um texto antigo. Isto se dá justamente porque existe um estranhamento contextual de épocas, um abismo que se coloca entre o intérprete do presente frente a um texto do passado, é o problema da coetaneidade.

A intenção do autor da obra do passado só foi possível porque este mesmo autor compartilhava em sua época uma série de conhecimentos prévios que o possibilitaram lograr êxito em findar seu trabalho como escritor e ser compreendido pelos seus primeiros leitores.

⁷⁷ GRONDIN, Jean. 1999, p. 102.

⁷⁸ GRONDIN, Jean. 1999, p. 102 e 103.

É necessário então o testemunho histórico compartilhado, para se alcançar o sentido histórico haverá necessidade da posição que cada indivíduo ocupa nessa narrativa, pois são eles os construtores de sua própria história.

[...] todos estes espectadores não são necessários para a ocorrência dos eventos propriamente ditos. Somente no que se refere ao conhecimento dos eventos e das narrativas dali surgidas é necessário prestar tanto atenção aos espectadores e à sua constituição quanto ao assunto propriamente dito. Depende destes fatores o conhecimento dos eventos e conseqüentemente a verdade das narrativas.⁷⁹

Assim sendo, a universalidade não está na intenção do autor, como anunciara Flacius, e sim na generalidade dos conhecimentos prévios como acusa a teoria de Chladenius que é mais abrangente que aquela de Flacius, pois a intenção do autor, não é originária senão secundada pelos conhecimentos prévios.

Para a construção da tradição e sua reflexão histórica Chladenius em sua *Allgemeine Geschichtswissenschaft*⁸⁰ de 1752 havia indicado em sua época o percurso metodológico mais adequado para se estudar a história. Na Ciência Geral da História balizou a crítica e a escrita da história alemã ao destacar o ponto de vista dos sujeitos históricos e dos historiadores-narradores, revelando que o conhecimento histórico é marcado pela crítica, tanto da perspectiva do historiador quanto dos testemunhos. Isso não implica a aceitação de que os estudos históricos estejam sempre “contaminados” pela subjetividade do historiador, mas o reconhecimento da existência da própria subjetividade, ferramenta imprescindível para uma correta compreensão.

Outra grande contribuição de Chladenius trata-se do conceito de ponto de vista *Sehepunkt* como um elemento central para a compreensão das diferentes narrativas e descrições do mundo.

A experiência ensina que, em dependência de seu estado interior, ao usar os seus sentidos, o ser humano passa em determinado momento a perceber as coisas que antes não havia percebido, ou então não toma rapidamente conhecimento de coisas que outra pessoa percebe logo. Ele também pode ver as mesmas coisas de modo diferente, podendo percebê-las de modo repulsivo, agradável, leve, lento, de acordo com a saúde e disposição de seu corpo, ou ainda pode ver de modo diferente se estiver com alguma dificuldade.⁸¹

O ponto de vista seria, “o estado interior e exterior de um espectador, do qual emana uma determinada e específica forma de visualizar e considerar as coisas que se

⁷⁹ CHLADENIUS, 1752, p. 92.

⁸⁰ A *Allgemeine Geschichtswissenschaft* (Ciência Geral da História) de 1752 configura o estabelecimento de marco para o nascimento da ciência histórica moderna pari passu, bem como apresenta um entendimento radical da historicidade do ser e do próprio pensamento. (BENTIVOGLIO, Julio. 2011, p.1)

⁸¹ CHLADENIUS. 1752, p. 235.

lhe apresentam.”⁸²O *Sehepunkt* torna-se um conceito central em seu pensamento, diretamente relacionado à sua compreensão hermenêutica, tornando-se um conceito decisivo para a história sobretudo em sua reflexão epistemológica.⁸³

Para Chladenius a subjetividade não é um entrave para se compreender a história, contudo deve ser vista como um elemento inerente a qualquer tipo de investigação humana, vejamos:

[...] o fato de alguém ter uma relação com pessoas isoladas ou instituições éticas ou ainda com determinados interesses, atos e negociações, ou estar envolvido nisso, faz parte de sua posição (§4, Capítulo 4). Cada pessoa observa o assunto de acordo com a relação específica que ela tem com este assunto.⁸⁴

Ainda sobre a ingênua tentativa de neutralidade do historiador frente ao objeto histórico estudado, Chladenius já em 1752 jogou por terra o pré-conceito que enxergava a subjetividade como um entrave para a compreensão das ciências humanas.

[...] enganam-se aqueles que exigem que um historiador deva comportar-se como uma pessoa sem religião, sem pátria, sem família, não se apercebendo que estavam exigindo coisas impossíveis. Tal fato chegou a acontecer porque não foi observada a diferença entre história e narrativa (§ 18, Capítulo 1), acreditando-se que, como na história não importa a constituição do espectador, isso também não importaria para a narrativa [...] não é possível uma narração com completa abstração do ponto de vista do narrador.⁸⁵

Por conseguinte, a ideia ou a visualização da história se orienta pela posição de cada espectador, de tal modo que a posição do espectador⁸⁶ é responsável pelo fato de ele perceber ou uma, ou outra coisa, ou de ele observar o assunto por um lado e um outro espectador, por outro lado.⁸⁷

Cada pessoa observa o assunto de acordo com a relação específica que ela tem com este assunto [...]. Por conseguinte, a representação ou a visualização da história se orienta pela posição de cada espectador, de tal modo que a posição do espectador é responsável pelo fato de ele perceber ou uma, ou outra coisa, ou de ele observar o assunto por um lado e um outro espectador, por outro lado.⁸⁸

A universalidade proposta por Chladenius é mais abrangente e ao mesmo tempo logra mais êxito daquela exposta por Flacius. Conforme o filósofo, a universalidade da hermenêutica tem sua fundamentação na universalidade dos conhecimentos de fundo,

⁸² CHLADENIUS. 1752, p.236.

⁸³ BENTIVOGLIO, Julio. 2011, p. 2.

⁸⁴ CHLADENIUS. 1752, §6, 5, 7.

⁸⁵ CHLADENIUS, 1752, p. 151.

⁸⁶ “Desse conceito [‘ponto de vista’] decorre que aqueles que contemplam algo a partir de diferentes pontos de vista devem necessariamente construir representações diferentes desse objeto” (CHLADENIUS. 1741, p.185)

⁸⁷ CHLADENIUS. 1752, p. 237.

⁸⁸ CHLADENIUS, 1752, p. 98.

que para além de configurar a intenção, constitui a possibilidade da própria existência do autor enquanto tal.

Um autor ao escrever uma obra lança em seu projeto mais do que múltiplas combinações silábicas, em sua obra, restam lançadas suas emoções, suas contingências, se é rico ou pobre, sua educação, sua sexualidade e etc... Daí, a grande contribuição de Chladenius para a universalidade hermenêutica ao denunciar que a intenção do autor é parte de um conjunto maior de aspectos. Tal fato é estritamente importante para a hermenêutica jurídica, pois revela que o “espírito da lei” – a vontade do legislador em nada pode contribuir para o problema da aplicação do Direito, se não considerado o aspecto da tradição no qual essa norma foi moldada.

Tal hermenêutica das ciências humanas também tinha sua aplicação na seara jurídica. Chladenius tinha como modelo jurídico de noção de verdade o testemunho, para o filósofo uma testemunha é:

[...] uma pessoa que diz ou afirma o que outra pessoa já afirmou. [...] Quem apresenta uma queixa num tribunal, este afirma algo, mas quem é que irá considerar uma queixa ou uma denúncia como um testemunho? Afirmação [*Aussagen*] é uma coisa, testemunho é outra. Quando numa afirmação não resta nenhuma dúvida ou desconfiança então isso contenta, não sendo necessário nenhum testemunho. Todos concordam com isso. Mas quando não se consegue acreditar na afirmação, então devem ser buscados testemunhos [*Zeugen*] e testemunhas [*Zeugnisse*] e estes existem quando são encontradas várias pessoas que dizem justamente o que a primeira já disse⁸⁹.

Chladenius chama as testemunhas como apoio do historiador ou do juiz, elas avalizam sua verdade: —um testemunho irá então reforçar ainda mais a verdade do assunto. “*So wird ein Zeugnis die Wahrheit der Sache noch mehr bekräftige*”⁹⁰. Para ter valor seu testemunho, a testemunha deve ter visto a cena (testemunho aqui é como o historiador: aquele que vê deve ser pessoa de boa reputação e seu juízo deve ser considerado suficiente.⁹¹

A testemunha e o testemunho possuem um valor apenas de complementação, de apoio da validade da narrativa do autor. A noção positivista da testemunha sofrerá uma reviravolta no século XX. Faz parte dessa concepção positivista uma valorização maior das provas escritas, consideradas como documentos que comprovam os fatos, em detrimento do apenas recebido por ouvi dizer, tanto no Direito quanto na História o documento passou a ter maior importância do que os relatos testemunhais. A narrativa

⁸⁹ CHLADENIUS, 1752, p. 221, 306.

⁹⁰ Tradução livre: “Assim o testemunho torna a verdade da coisa ainda mais reforçada”. CHLADENIUS, 1752, p. 307.

⁹¹ CHLADENIUS, 1752, p. 307.

do fato (causa próxima) e do fato histórico devem estar atreladas à demonstração probatória que recaia sempre que possível em documentos inequívocos.⁹²

2.5 O problema das hermenêuticas protestantes

O ponto central das hermenêuticas sacras durante um longo período de tempo era se tornar uma espécie de “teoria da exegese bíblica”, ante a necessidade criada “de regras para uma exegese adequada das Escrituras”⁹³. Tal caráter retrata que a hermenêutica era pensada como um mero instrumento para boa compreensão das sagradas escrituras, somente como uma ferramenta que o intérprete lança mão num momento de estranhamento junto ao texto. Conforme analisado nos tópicos anteriores, as teorias hermenêuticas protestantes se diferenciavam quanto às regras de interpretação da Bíblia, contudo, mantinham em comum o objeto, sobretudo o Antigo Testamento.

A reconstrução da Bíblia como objeto de interpretação da hermenêutica protestante se deu a partir das investigações de Lutero, e sua ruptura com o modelo excessivamente dogmático de interpretação das sagradas escrituras que lançavam o modelo alegórico como a principal método hermenêutico do medievo.

O cristianismo primitivo já vem marcado por uma certa tensão que resulta do fato de ser ele, de um lado, o resultado da história especial (ou nacional) do povo hebreu, exposta no Antigo Testamento como história da salvação, e, de outro, a pregação universalista de Jesus no Novo Testamento.⁹⁴ Nesse contexto, o intérprete se vê diante de duas possibilidades para compreensão do canon bíblico, a primeira aponta para uma história contada de maneira literal, a segunda parte de uma necessidade de recontar essa história de modo espiritual. É neste sentido, que a alegoria surgiu como um modelo para a resolução de tal impasse.

No âmbito do cristianismo, o método alegórico será inicialmente assumido pela Escola de Alexandria (sec. II e III), da qual faz parte Orígenes (Alexandria, 185- 253), que colocou em evidência a frontal oposição que até hoje vigora em algumas práticas interpretativas. Basicamente, o que essa escola determina é que existe uma total

⁹² Nota-se que o positivismo perpetrou uma forma de ver o mundo enviesado pela proposição, verdade = a correspondência. Se um fato histórico, ou uma teoria jurídica não correspondesse às provas empíricas de demonstração e correspondência pela via científica, tal fato, narrativa, testemunho ou reflexão careceria de consistência. Tal falta de consistência banalizou um modo diferente de tomar a questão humana, subjugando as ciências humanas em uma espécie de “senso comum”, ou de verdades percíveis, relativas, subjetivas demais para o modelo científico.

⁹³ PALMER, Richard E. 1986, p.44.

⁹⁴ GADAMER, Hans- Georg. 1998, p. 96-97.

oposição entre o sentido literal ou histórico e o sentido espiritual. Logo, o critério determinante desse tipo de leitura é o de que a verdade deveria ser produzida a partir da absoluta negação da letra do texto, colocando assim a letra em um patamar situado numa esfera posta além do mundo vivido.⁹⁵

Conforme reza o dístico que talvez provenha de Agostinho de Dácia (m. 1282), mas que, no mesmo século XIII, estará presente na obra de São Boaventura e de São Tomás de Aquino, chegando até Dante (Epístola XIII), eram estas as funções dos conhecidos quatro sentidos da escritura: A letra exprime os fatos; a alegoria, o que deves crer. A moral, o que deves fazer; a anagogia, para onde deves tender.⁹⁶

Esse radical desprezo do mundo torna-se evidente quando se verifica o uso de uma série de pares de conceitos opostos, entre eles: corpo e alma, letra e espírito, físico psíquico, visível e invisível, histórico e espiritual. No decorrer da formação da tradição hermenêutica medieval, o domínio do método alegórico ocasionou o surgimento de dois partidos opostos: o primeiro era constituído por aqueles que pensavam que toda escritura era apenas simbólica e não trazia nenhum conteúdo histórico; e o segundo era formado por aqueles que, em reação, entendiam que a escritura deveria ser tomada dentro de seu estrito literalismo.⁹⁷

Foi neste contexto que a reforma protestante levada a efeito por Lutero, determinou como máxima metodológica a *Sola Scriptura*⁹⁸, para a compreensão da Bíblia valendo-se de sua literalidade e, secundariamente pela orientação do princípio retórico do todo e da parte⁹⁹. Contudo, ainda era forte o predomínio das interpretações da tradição dogmática da Igreja, o que não significa que o método de Lutero não tenha também professado um dogmatismo ao pressupor que a Bíblia é uma unidade¹⁰⁰.

A tradição da hermenêutica bíblica (em especial das hermenêuticas protestantes) só foi objeto de reflexão crítica depois do aparecimento da *Aufklärung* histórica por meio de sua metodologia histórico-crítica. Nas palavras de Gadamer, “a hermenêutica teve que começar a desvencilhar-se de todas as limitações dogmáticas e libertar-se para

⁹⁵ ROSSATTO, Noeli Dutra. 2002, p.36

⁹⁶ DE LUBAC, Henri. 1961, p. 23-4.

⁹⁷ ROSSATTO, Noeli Dutra. 2002, 37.

⁹⁸ A *Sola Scriptura* inaugura a possibilidade, na modernidade, de uma identificação cada vez mais radical – chegando mesmo a ser plena – entre revelação e Escritura. Dizemos possibilidade, porque em Lutero Escritura é “transmissora da revelação mais do que revelação propriamente” Ibid. Mas, de qualquer forma, com o desenvolvimento da teologia de Lutero, sobretudo nos textos confessionais luteranos, será ratificada a “suficiência absoluta da Escritura” Ibid. Nas palavras do próprio Lutero: “*sola scriptura iudex, norma et regula agnoscitur*” (só a Escritura é reconhecida como juiz, norma e regra)” (ROCHA, Alessandro Rodrigues. 2000, p. 352.)

⁹⁹ PALMER, Richard E. 1986, p.243.

¹⁰⁰ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.178-180.

alcançar o significado universal de um organon histórico”¹⁰¹. O que implica que “os métodos interpretativos aplicados à Bíblia [deveriam ser] os [mesmos] que se aplicavam às outras obras”¹⁰², como, por exemplo, às leis ou à literatura.

Percebeu-se que o problema da interpretação não se solucionaria simplesmente com a leitura do texto pelo texto, mas pela “restauração histórica do contexto de vida a que pertencem os documentos”¹⁰³, dessa maneira o conceito de hermenêutica foi ampliado por meio de um espaço que dizia respeito a todo texto que havia se tornado estranho e inacessível. Em outras palavras, ampliando a ideia da circularidade do todo e da parte para a realidade histórica, pôde-se ver a ligação de todo e qualquer texto à situação histórica. Assim, cada texto particular pertencia à totalidade da história.¹⁰⁴

Logo, já não fazia mais diferença se o texto a ser interpretado era um escrito secular ou um escrito sagrado. O problema hermenêutico se desvencilhou das determinações dogmáticas judaico-cristãs, partindo para a colocação do problema do texto pertencer a um determinado contexto histórico que carecia ser levado em consideração. Era necessário, portanto, uma hermenêutica que fosse capaz de analisar tanto o texto histórico, quanto os elementos históricos que possibilitaram o aparecimento do próprio texto.

A hermenêutica seguindo o ideal expressado pela *Aufklärung* mobilizou toda a possibilidade de conhecimento para o domínio da razão, incluindo a compreensão da história neste ideal. A partir de então, a hermenêutica deixou de ser um instrumento utilizado apenas a serviço do teólogo, para, por exemplo ser uma reflexão teórica acerca da história, na busca de uma essência comum nos casos de interpretação, visto que esta também fazia parte das atividades tidas por “racionais”¹⁰⁵.

O problema central das hermenêuticas anteriores a *Aufklärung*, sobretudo as hermenêuticas protestantes, era crer que a compreensão histórica dos textos se dava por meio de pressupostos dogmáticos. A título de exemplo temos o “interesse dogmático pelo problema hermenêutico que despertava o Antigo Testamento na Igreja primitiva”¹⁰⁶. Contudo, o que nos interessa é a reflexão proposta por alguns teóricos, que partindo do ideal iluminista consideraram possível, mediante uma análise

¹⁰¹ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.180.

¹⁰² PALMER, Richard E. 1986, p.48.

¹⁰³ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.181.

¹⁰⁴ PEREIRA, Viviane Magalhães. 2012, p. 16.

¹⁰⁵ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.182-183.

¹⁰⁶ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.177.

gramatical, filológica e, principalmente, histórica, fazer com que o conteúdo dos textos pudesse ser objetivamente expresso.

Essa mudança de perspectiva e o conseqüente desenvolvimento de uma consciência histórica possibilitaram o surgimento das concepções subjetivistas-objetivistas de Schleiermacher e Dilthey sobre o problema da interpretação, teóricos que serão estudados a seguir.

3 - Hermenêutica Romântica

3.1- A teoria hermenêutica de Friedrich Schleiermacher

Friedrich Schleiermacher¹⁰⁷ (1768-1834) foi um teórico que produziu suas principais reflexões hermenêuticas no início do século XIX. É apontado como o fundador da hermenêutica contemporânea. Como já analisado nos tópicos anteriores, Schleiermacher não foi o primeiro a ocupar-se da interpretação, contudo, podemos considerar que foi a partir de suas reflexões que a hermenêutica tornou-se uma disciplina autônoma e adquiriu seus contornos atuais.

Daí a importância de estudarmos, neste momento, como se deu a formação do pensamento hermenêutico de Schleiermacher, pois diferentemente dos demais, nosso estimado autor logrou maior êxito em retirar da hermenêutica a marca de disciplina meramente auxiliar que até em sua época ela carregava.

Partiremos, agora, do pensamento paradigmático de Schleiermacher concernente à hermenêutica e das aporias que daqui se originaram e que contribuíram para o surgimento de novas perguntas em torno da questão da compreensão. Desse modo, poderemos pensar melhor acerca do conceito de hermenêutica e da tarefa da hermenêutica com base nas propostas já articuladas no passado.

Novamente frisamos a importância da valorização da construção histórica da hermenêutica, inclusive na formação dos seus conceitos, vejamos:

O rigor no uso dos conceitos requer um conhecimento de sua história para não sucumbir ao capricho da definição ou à ilusão de poder estabelecer uma

¹⁰⁷ Nota explicativa sobre a relevância do autor: Nas palavras de Gadamer: “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.” (GADAMER. 2003, p. 247).

linguagem filosófica vinculante. O conhecimento da história dos conceitos converte-se assim em um dever crítico.¹⁰⁸

Nosso propósito na presente dissertação é justamente esse, tratar historicamente e de uma maneira crítica o que venha a ser o conceito de tradição articulado pela compreensão já percebida como histórica do ser humano no seio da formação daquilo que denominamos por hermenêutica.

Para Gadamer, foi só Schleiermacher quem radicalizou essa problemática e trouxe para o âmbito da reflexão racional estes “produtos do espírito humano”, que são os textos e o discurso, um horizonte que até então não se conhecia.¹⁰⁹ Para Schleiermacher, a “arte” de compreender adequadamente as obras não estava relacionada apenas à ideia de que a razão poderia captar a unidade entre o conteúdo do texto e a tradição, mas, pelo contrário, na aceitação de que “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”¹¹⁰.

Isso significa que não é a capacidade da nossa racionalidade o tema principal, mas o reconhecimento da universalidade da “experiência da estranheza (*Fremdheit*) e da possibilidade do mal-entendido”¹¹¹. Em outras palavras, Schleiermacher quis atentar para o fato de que, por não haver compreensão imediata, a possibilidade do mal-entendido agora é considerada um momento integrante da atividade de compreender, fazendo-se necessária uma “arte de compreensão” que evite justamente esses mal-entendidos, a saber, a hermenêutica.

Neste sentido, Gadamer assevera que:

[...] a recusa crítica de tudo que na era da *Aufklärung* se fazia passar por essência comum da humanidade sob o título de ‘pensamento racional’; isso exige uma nova e fundamental determinação da relação com a tradição. A arte de compreender é honrada com uma atenção teórica de princípio e com um cultivo universal, porque o fio condutor dogmático da compreensão de textos já não pode fundamentar-se num consenso bíblico nem racional. Daí a necessidade de Schleiermacher de proporcionar à reflexão hermenêutica uma motivação fundamental que situe o problema da hermenêutica num horizonte que esta não conhecia até então.¹¹²

Isto é, a novidade da hermenêutica moderna e, em especial, da hermenêutica de Schleiermacher que ao invés de se preocupar com “regras de compreensão”, atentou-se

¹⁰⁸ GADAMER, Hans-Georg. 2002, p.563.

¹⁰⁹ Até Schleiermacher, a hermenêutica era determinada pelo conteúdo a ser compreendido, ou seja, historicamente, pela “unidade óbvia da literatura vetero-cristã” (GADAMER, 2003, p. 247).

¹¹⁰ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.182.

¹¹¹ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.182.

¹¹² GADAMER, Hans-Georg. 2003, p. 248.

mais para a natureza do próprio compreender, que é sempre um entender-se mútuo, um acordo sobre algo. Desse modo, a hermenêutica deixou de ser um conhecimento instrumental do teólogo ou do jurista para justificar teoricamente os processos pelos quais a interpretação obscura dos textos em geral se torna possível, o que mudou de um modo geral o próprio sentido da hermenêutica.¹¹³

Conforme Schleiermacher, antes de qualquer preocupação com regras, a tarefa da hermenêutica é evitar os mal-entendidos, atitude essa que resulta do reconhecimento de que a possibilidade do ser humano errar é parte integrante da própria atividade de compreensão. Em outros termos, compreender um texto é compreender também uma individualidade, o comportamento do sujeito que deu origem ao texto e que é parte integrante da história.¹¹⁴

Talvez não haja esforço maior do que a compreensão de uma outra individualidade, que leve em conta as peculiaridades do outro, pois, isso implica também em uma auto-compreensão. Podemos nos indagar, como será possível chegar a um acordo com o outro, se continuamos com as mesmas convicções? Para Schleiermacher, “todos os problemas da interpretação são, na realidade, problemas da compreensão”¹¹⁵, visto que o mal-entendido se dá por si mesmo, podendo ocorrer inclusive na conversa imediata, enquanto a compreensão (a interpretação correta) é algo que deve ser buscado.

Buscar compreender é deixar vir à tona uma verdade, que está presente no texto, mas que diz respeito àquele que o produziu, bem como a nós mesmos. O esforço pelo encontro da compreensão adequada, fez com que Schleiermacher isolasse o procedimento do compreender e buscasse para ele uma “metodologia” própria¹¹⁶. É acerca dessa “metodologia”, aliada aos elementos inovadores de seu pensamento, que discutiremos adiante.

Com o advento do romantismo, iniciou-se a contraposição ao iluminismo de Descartes, através do combate que visava ir contra a visão excessivamente racionalista, demonstrando-se uma preocupação com a linguagem, passando-se a valorizar a restauração, isto é, uma tendência a repor o antigo porque é antigo, a voltar conscientemente ao que é inconsciente e que culmina no reconhecimento de uma

¹¹³ PEREIRA, Viviane Magalhães. 2012, p. 21-22.

¹¹⁴ O problema posto pelo autor é “pensar uma estrutura racional juntamente com a mudança histórica” (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 24)

¹¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.188.

¹¹⁶ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.189.

sabedoria superior nos tempos do mito, com inspiração nessa “inversão de valores”, desenvolveu-se a consciência histórica do século XIX.¹¹⁷

Nesta esteira de raciocínio, em Schleiermacher percebemos uma retomada do estudo da hermenêutica propriamente dita, o teólogo, filólogo e filósofo, estabeleceu seu método hermenêutico em dois grupos, sendo um o gramatical e o outro o adivinatório.

Segundo Jean Grondin, Schleiermacher inspira-se na tradição retórica, que pressupõe que todo ato de entendimento é a inversão de um ato de discurso em virtude da qual deve ser trazido à consciência o pensamento que se encontra na base do discurso.¹¹⁸

A busca de Schleiermacher é uma hermenêutica universal, uma arte geral de todo entendimento, quebrando assim a velha concepção tradicionalista de múltiplas hermenêuticas. O seu objetivo era desenvolver uma hermenêutica que não estaria limitada a um setor restrito.¹¹⁹

Tal busca por uma teoria geral hermenêutica se justificava, pois em seu tempo, a hermenêutica ainda não passava de uma técnica auxiliar da teologia, filologia e do direito, sendo composta meramente por “coleções de regras particulares reunidas por meio das observações dos mestres, algumas vezes claramente definidas, outras beirando a indefinição, arranjasdas ora confusamente ora comodamente”¹²⁰.

Essas disciplinas hermenêuticas particulares expunham um leque disperso de regras que não compunham uma metodologia propriamente dita, pois não eram capazes de expor, “sob uma forma adequada e científica, toda a extensão e as razões de ser do processo de compreensão.”¹²¹

Diante de tal quadro, Schleiermacher propõe uma alteração a esses conjuntos de orientações parciais por uma descrição sistemática e completa do processo interpretativo, processo este que seja capaz de uma descrição correta do modo como a compreensão ocorre, oportunizando assim, uma orientação adequada sobre como os intérpretes se devem conduzir. [...] “a hermenêutica como arte da compreensão não

¹¹⁷ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p. 411-412.

¹¹⁸ GRONDIN, Jean. 1977, p. 76. Ver: SCHLEIERMACHER. 2005, p. 94.

¹¹⁹ “A hermenêutica enquanto arte de compreensão ainda não existe universalmente, mas somente várias hermenêuticas especiais.” (SCHLEIERMACHER. 2005, p.92.)

¹²⁰ SCHLEIERMACHER. 1999, p. 26.

¹²¹ *Ibidem*

existe como uma área geral, apenas existe como uma pluralidade de hermenêuticas especializadas.”¹²²

Como salientado anteriormente, até essa época, havia apenas uma série de disciplinas hermenêuticas que serviam como técnicas de interpretação aplicáveis aos seus campos determinados, em especial a teologia, o direito e a filologia. Uma das motivações de Schleiermacher na busca por uma teoria geral da interpretação se dava por causa de suas múltiplas ocupações, ele era a um só tempo teólogo, filólogo e filósofo. Para o ilustre autor tal fragmentação era injustificada, não fazendo qualquer sentido desenvolver uma teoria para a interpretação das Sagradas Escrituras, outra para a interpretação literária e outra para a interpretação dos textos clássicos, e assim por diante.¹²³

Para Schleiermacher, embora cada uma dessas áreas do conhecimento humano pudesse ter algumas especificidades, tratava-se ao final, sobre a aplicação do mesmo processo de compreensão. A partir dessa constatação, idealizou o projeto de uma hermenêutica geral, que abrangesse a interpretação de todos os textos, escritos ou orais, religiosos ou mundanos, antigos ou modernos. Dessa forma, elevou a hermenêutica, de uma técnica auxiliar da Teologia, Direito ou da Filologia, a uma descrição unificada dos processos de compreensão.

O autor polonês expõe que o processo de compreensão hermenêutica se dá pela inserção daquele que compreende no horizonte da história e da linguagem, as quais são aquilo mesmo que deve ser compreendido assim resta estabelecida a inseparabilidade de sujeito e objeto, o condicionamento de toda expressão do homem a um determinado horizonte lingüístico, a circularidade entre o todo e o particular, ou a mútua dependência constitutiva entre a parte e a totalidade, que impossibilita a compreensão por mera indução, e finalmente a referencia a uma pré-compreensão, que estabelece a prioridade da pergunta sobre a resposta e problematiza a noção do dado empírico puro.¹²⁴

A unificação do “realismo com o idealismo” significava para Schleiermacher pensar junto o universal e o particular, o ideal e o histórico. A dialética seria, portanto, a responsável pela exposição do saber, na sua forma ideal, pressuposta por todo saber concreto, expondo sempre um processo de formação de um saber provisório, sem uma

¹²² Em 1819, Schleiermacher reconheceu que “a hermenêutica como arte da compreensão não existe como uma área geral, apenas existe como uma pluralidade de hermenêuticas especializadas.” (PALMER. Richard. E. 1989, p. 91.)

¹²³ SCHLEIERMACHER. 1999, p. 29-30.

¹²⁴ SCHLEIERMACHER. 1999, p.8.

pretensão a um saber absoluto. Schleiermacher trabalha sobre a pressuposição de uma incontornável relatividade do pensamento, que terá como consequência a relatividade do saber. Neste sentido, ele argumenta a inseparabilidade de pensamento e linguagem e a impossibilidade de uma linguagem universal, haja vista que a própria linguagem é fonte da relatividade.¹²⁵

Temos que em Schleiermacher, “todos os problemas da interpretação são, na realidade, problemas da compreensão”¹²⁶, visto que o mal-entendido se dá por si mesmo, podendo ocorrer inclusive na conversa imediata, enquanto a compreensão (a interpretação correta) é algo a ser almejado.

Dáí o leitor da presente pesquisa pode se questionar: - Mas afinal, por qual motivo a teoria de Schleiermacher se difere das teorias anteriormente estudadas? Não seria essa teoria mais uma teoria que reafirma a hermenêutica enquanto técnica, enquanto uma disciplina auxiliar e tenta novamente alcançar a tão almejada universalidade?

Para responder a tais questionamentos é importante salientar que em Schleiermacher a hermenêutica adquire um caráter filosófico-teórica, não sendo mais o objeto aquilo que é determinante na hermenêutica, sendo que ela será determinada pelas condições, ou melhor, pelo “como” de sua efetivação.¹²⁷

Vejamos o que o próprio autor assevera sobre o caráter filosófico da hermenêutica: “Visto que a arte de falar e compreender (correspondente) estão contrapostas uma à outra, e falar é, porém, apenas o lado exterior do pensamento, assim a hermenêutica está conectada com a arte de pensar e, portanto, é filosófica [...]”¹²⁸

Portanto, a hermenêutica é vista além do domínio técnico científico, sendo na verdade deslocada por Schleiermacher para o campo filosófico, sua reflexão não se restringe apenas ao aspecto extrínseco da fala ou da mera explicação do pensamento, pelo contrário busca captar o que está interiorizado.¹²⁹ Dessa forma, a tarefa da

¹²⁵ Segundo Schleiermacher a linguagem está na base de todo o pensamento, e como o próprio pensamento, também a dinâmica da linguagem comporta um elemento lógico-semântico e outro interpretativo, abrigando tanto o logos apofântico quanto o hermenêutico. É uma interação de duas funções, em que ora predomina uma, ora outra, sem que haja a possibilidade de considerá-las isoladamente, sob pena de resultarem em concepções abstratas (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 61).

¹²⁶ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.188.

¹²⁷ Nas hermenêuticas protestantes o objeto (Sagradas Escrituras) tomava um espaço determinante no processo de compreensão, vez por outra, justificando interpretações cunhadas em elementos puramente dogmáticos que se justificavam pelo esquema metodológico adotado.

¹²⁸ SCHLEIERMACHER. 1999, p.15

¹²⁹ Para o autor a concepção da hermenêutica está estreitamente vinculada ao conceito de linguagem. Esta é condição indispensável do discurso e também de sua compreensão. A linguagem é o que está na base de

hermenêutica é possibilitar uma reconstrução histórica e divinatória dos fatores objetivos e subjetivos de um discurso falado ou escrito. A operação hermenêutica visa uma superação da diferença ou da distância entre leitor e autor, o problema da coetaneidade.

Logo, a tarefa da hermenêutica é reconhecer que há essa unidade e tentar compreender corretamente a ideia do texto. Porém, isso só poderia ser feito realizando uma análise da linguagem e, simultaneamente, captando o pensamento do autor mediante um retorno até o momento de produção, ou melhor, do surgimento do texto, de sua gênese. Schleiermacher utilizou então dois “métodos” de interpretação de texto, a saber, um gramatical (comparativo) e outro psicológico (divinatório). Segundo Gadamer, é justamente neste último “que se encontra sua contribuição mais genuína.”¹³⁰

O primeiro aspecto importante a ser destacado a respeito do método divinatório e o método comparativo é que eles são inseparáveis. Schleiermacher vai utilizar os dois métodos de eliminação do estranho, sendo que no método divinatório busca-se apreender o individual imediatamente, ou seja, no primeiro momento apenas a parte. O método comparativo parte do genérico e procura detectar o particular por contraste. Schleiermacher alerta que essa adivinhação do que o outro quis dizer num determinado texto ou discurso, “alcança a sua certeza apenas através da comparação sem a qual ele sempre poderá ser fantasioso”, de tal sorte, “os dois não podem ser separados um do outro”, pois a comparação pressupõe sempre já uma pré-compreensão imediata do que será comparado.¹³¹

Portanto, em Schleiermacher, temos que a compreensão correta do discurso alheio se realiza através da compreensão da linguagem, que o autor utilizou para expressar o seu pensamento, logo, não existe outra via de acesso ao entendimento do que o outro expôs em seu texto e/ou discurso, se não a linguagem. “O que se pressupõe e o que se encontra em hermenêutica é apenas linguagem.”¹³²

A respeito da possibilidade de “compreender um autor melhor do que ele próprio se compreendeu” podemos através dos estudos hermenêuticos em Schleiermacher inferir que a compreensão é um ato de reprodução, “o artista que cria uma obra não é

todo pensamento e conhecimento, porque “pensar já é falar”, um “falar interior” (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 96).

¹³⁰ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p. 190.

¹³¹ SCHLEIERMACHER, 1999, p.19.

¹³² SCHLEIERMACHER, 1999, p.19.

seu intérprete qualificado”¹³³, isto é, a contribuição do interprete é justamente esse movimento de reprodução da obra, em um dado momento que não àquele de produção da obra, o que pode ensejar em esclarecimentos que escaparam ao autor no momento de criação.

Schleiermacher era tão cuidadoso com as questões da interpretação que em um dos seus manuscritos com anotações introdutórias de suas aulas de exegese confessou que:

Quando, há 25 anos, eu começava, no salão, a dar aulas de exegese sobre os textos do Novo Testamento, eu considerava indispensável justificar para mim mesmo, da maneira mais exata possível, os princípios do procedimento, para eu mesmo estar seguro na interpretação e para clarear e fortalecer meu juízo sobre outros intérpretes.¹³⁴

Restou agora esclarecer uma peculiaridade muito importante para o desenvolvimento da análise da teoria de Schleiermacher, sobretudo, porque a presente dissertação visa investigar em que medida a formação do conceito de tradição legado pela hermenêutica filosófica pode contribuir para a reflexão proposta pela hermenêutica jurídica. Mas que peculiaridade é essa? Schleiermacher exclui a hermenêutica jurídica de suas pretensões, o autor reconhece a existência de uma disciplina hermenêutica no campo do direito, contudo, salienta que a hermenêutica jurídica tem um objetivo diferente do apresentado pela hermenêutica filológica e teleológica. Qual seria essa diferença apontada por Schleiermacher?

Segundo o autor, a hermenêutica jurídica não se ocupa com a identificação do sentido de um texto, e sim com “a determinação da extensão da lei, isto é, com a relação dos princípios gerais com o que neles não foi concebido claramente”¹³⁵

Basicamente o que Schleiermacher denuncia é que o direito se ocupa demais com a questão da aplicação (dogmática) e tal característica típica do Direito demanda uma postura que não se coaduna perfeitamente com a metodologia que ele ofereceu. A teoria geral hermenêutica proposta por ele está ligada à compreensão abstrata do sentido de um discurso e não à determinação prática das conseqüências de sua aplicação.

Gadamer nos ajuda a compreender essa recusa da hermenêutica jurídica, pois segundo o filósofo, Schleiermacher opôs-se à hermenêutica tradicional de sua época porque passou a concentrar-se na compreensão do texto enquanto portador de

¹³³ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p. 195-196.

¹³⁴ SCHLEIERMACHER. 2005, p. 15.

¹³⁵ SCHLEIERMACHER. 1999, p. 29.

significado e não no estudo dogmático do texto como um veículo que poderia conduzir à verdade¹³⁶.

Ocorre que esse é o tom do estudo dogmático que até hoje domina a aplicação do direito, os textos jurídicos não são estudados para que sejam compreendidos, mas para que se possa extrair deles uma solução para os casos em geral. Assim, a interpretação do texto não é autônoma, mas subordinada a uma busca pela solução correta que o texto deve revelar.¹³⁷

O objetivo de Schleiermacher se concentrava em compreender o próprio sentido do texto, independentemente da veracidade ou não desse significado. Logo, sua reflexão se dirige para uma compreensão que almeja entender o sentido do texto como expressão de um indivíduo cuja criatividade (obra do pensamento) encerrou em um texto num sentido determinado. Através desse passo Schleiermacher unificou o estudo dos textos sagrados e profanos, clássicos e modernos, submetendo a compreensão de todos eles à mesma metodologia. Neste sentido, Gadamer assevera, “a compreensão e interpretação tanto da Bíblia como da Antigüidade clássica foram liberados do interesse dogmático”¹³⁸.

Tal objetivo nos parece obstado pela hermenêutica jurídica, devido ao caráter fortemente dogmático que a interpretação do Direito conserva em seus pressupostos. Isso se deve pelo motivo que de início e na maioria das vezes o intérprete do Direito parte do princípio de que a norma oferece solução para o caso analisado. Isso provoca uma finalidade puramente decisória que desdenha sobre a noção de conhecimento do sentido do texto, seja ele qual for. Tal caráter inafastavelmente dogmático da hermenêutica jurídica impediu Schleiermacher de inserir no seu projeto de uma hermenêutica geral a seara do Direito, pois essa não se prestava à compreensão do texto.

Podemos tecer neste aspecto uma crítica, pois a pesquisa em Direito nem sempre se vincula a uma aplicação dogmática. Por exemplo, a presente pesquisa não tem como pretensão a aplicação pura e simples, muito menos se debruça sobre uma justificação da dogmática jurídica. Geralmente o senso comum sobre este tema nos leva a crer que a hermenêutica jurídica só se presta a desempenhar um papel acessório para auxiliar os magistrados no momento de aplicação das normas jurídicas aos casos concretos.

¹³⁶ Nota explicativa: Sobre este assunto ver, VM - I - Segunda Parte, 1.1.1 b) O projeto de Schleiermacher de uma hermenêutica universal.

¹³⁷ Neste aspecto, ver a tese da “única resposta correta” de Ronald Dworkin. (DWORKIN, Ronald. O Império do Direito. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.)

¹³⁸ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p. 306.

A tentativa da nossa pesquisa é justamente denunciar que essa resignação da hermenêutica jurídica apenas neste papel instrumental, não se coaduna com o papel crítico-reflexivo que ela pode desempenhar. É justamente essa hermenêutica jurídica crítica, reflexiva, não-dogmática, comprometida com a historicidade, mais filosófica e menos epistemológica, que buscamos evidenciar neste trabalho. Essa hermenêutica jus-filosófica não tem comprometimento simplesmente com a mera aplicação da norma, pois os problemas que ela enfrenta não são os problemas postos pelo Direito, e sim os problemas pressupostos (filosóficos).

Nosso papel, neste momento dissertativo, é basicamente construir uma narrativa reflexiva que torna possível uma espécie de conhecimento que bebe nas fontes legadas pela tradição, ou seja, fortalecendo a necessidade de consciência histórica da hermenêutica, não só a jurídica, mas a denominada Hermenêutica com “H” maiúsculo.

3.2- A universalização do mal-entendido

Conforme estudado no tópico anterior Schleiermacher nos leva a uma nova indagação, que muda o direcionamento do questionamento acerca do sentido. Basicamente, o que o filósofo faz é destacar a universalidade do mal-entendido. Logo, neste caso, o universal é justamente o mal-entendido e não a compreensão. A questão do erro, da má compreensão, do engano se apresenta a todo instante ao intérprete, trata-se de algo inevitável que está para além da vontade daquele que se dispõe a compreender algo. Sendo assim, Schleiermacher afirma que o que é universal, de fato, é o engano, o erro, o logro, enfim, o mal-entendido. Trilhando as veredas propostas por Schleiermacher, conclui-se que a reflexão realizada por Dannhauer não pode mais sustentar a universalidade da verdade hermenêutica e, conseqüentemente, não serve para ser fundamento para livrar a hermenêutica de seu caráter setorial.

A teoria de Meier ao afirmar a universalização dos sinais, não elide que a cada momento em que me empenho em interpretá-los posso ser tomado pelo mal-entendido e pôr a perder completamente o exercício hermenêutico. Fica claro, portanto, que apenas a universalidade do sinal é insuficiente para garantir universalidade à hermenêutica, pois no momento da interpretação do significado dos signos sempre haverá espaços para enganos.

As raízes filosóficas que deram substrato à teoria de Schleiermacher foram as concepções de dois filólogos alemães do final do século XVIII: Friedrich Ast¹³⁹ e Friedrich Wolf¹⁴⁰. Schleiermacher buscou inspiração na idéia de Ast de que “a hermenêutica é a arte de descobrir os pensamentos de um autor”, e de Wolf a noção de que interpretar é compreender algo que nos causa estranheza.¹⁴¹

A crítica proposta por Schleiermacher a Ast consiste na possibilidade de que todo texto precisa ser interpretado, uma vez que o entendimento sempre leva em si a possibilidade do mal-entendido. Quanto a Wolf, Schleiermacher aprimorou sua teoria psicologista, por meio de uma análise minuciosa a fim de superar as dificuldades envolvidas na reconstrução do pensamento do autor, para tanto, utilizou uma metodologia adequada para orientar a interpretação.

Friedrich Ast limitava a hermenêutica somente ao estudo da literatura clássica da Antigüidade, Schleiermacher não concordava com essa setorização, e por meio de sua teoria geral estendeu o problema hermenêutico à compreensão de todos os textos, fossem eles escritos ou orais, não importando se eram literários ou não; “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.”¹⁴²

Outro aspecto importante da hermenêutica de Schleiermacher é a crítica que o autor faz à ideia tradicional de que a interpretação somente incidia sobre trechos obscuros (*in claris cessat interpretatio*), Schleiermacher ao contrário dos tradicionalistas

¹³⁹ Nota explicativa sobre: Georg Anton Friedrich Ast (Gota, 29 de dezembro de 1778 - Munique, 31 de dezembro de 1841) foi um filólogo clássico e filósofo alemão, conhecido como historiador da filosofia e pesquisador dos diálogos de Platão. Ast começou sua carreira acadêmica estudando Teologia em 1798 na Universidade de Jena, mas sob a influência de Heinrich Karl Eichstädt mudou para o estudo da filologia clássica e filosofia. Depois de se formar, em 1802, permaneceu três anos como privatdozent de filologia e filosofia em Jena. Em 1805, aceitou uma nomeação da cadeira de Filologia clássica na Universidade de Landshut como professor de Estética. Foi também em 1807 professor de História do mundo. Em 1826 transferiu-se para a Universidade de Munique onde permaneceu até sua morte. (Encyclopædia Britannica (1911) entrada para Ast, Georg Anton Friedrich, volume 2, página 790)

¹⁴⁰ Nota explicativa sobre: Friedrich August Wolf (Hainrode, 15 de fevereiro de 1759 — Marselha, 8 de agosto de 1824) foi um filólogo alemão, conhecido por sistematizar questionamentos em relação à autoria da *Íliada* e *Odisseia* que, segundo ele, não foram escritas exclusivamente por Homero. Entre as suas obras conta-se *Prolegomena ad Homerum* (1795). É considerado o "pai da filologia alemã", foi filho de um mestre de coral e organista (em alemão: "Kantor") de escola. Recebeu sua educação no ginásio de Nordhausen, local em que foi incentivado a estudar línguas antigas e literatura grega e romana. Considerado um estudante aplicado, destacou-se por sua capacidade autodidata. (MUCHAU, Hermann. Vorwort. In: Friedrich August Wolfs *Prolegomena zu Homer*. Leipzig: Philipp Reclam, 1908, p. 9)

¹⁴¹ SCHLEIERMACHER. 1999, p. 31.

¹⁴² *Ibidem*

acreditava que todo texto precisaria ser interpretado, e mesmo que o texto fosse claro, ainda assim haveria espaço para o mal-entendido.

Friedrich Wolf considerava a hermenêutica como uma disciplina introdutória da filologia e acabou subjugando a hermenêutica novamente à mera instrumentalidade, definindo-a como regras do bom interpretar consagradas pela prática. Schleiermacher pelo contrário, buscou desenvolver uma disciplina hermenêutica autônoma que oferecesse não apenas regras fragmentárias, mas uma metodologia sistemática¹⁴³.

Conforme exposto, Friedrich Schleiermacher apresenta ao mundo sua teoria que fundamenta a universalidade hermenêutica pela universalidade do mal-entendido. Tal universalidade se revela literalmente por meio de sua frase tão conhecida, “a não-compreensão não quer nunca dissolver-se totalmente.”¹⁴⁴

O negócio da hermenêutica não deve iniciar apenas ali onde a compreensão se torna insegura, porém desde o primeiro começo do empreendimento de querer entender um discurso. Por que a compreensão normalmente só se torna insegura, por já ter sido anteriormente descuidada.¹⁴⁵

Schleiermacher sustenta em sua teoria a incompreensibilidade própria do real, ao estabelecer que a interpretação deve ter a certeza de que “o mal-entendido se dá por si mesmo e que a compreensão deve ser pretendida e buscada em cada ponto”.¹⁴⁶

Sustentada e garantida a universalidade hermenêutica, o autor buscou estabelecer seus métodos hermenêuticos em dois planos, um método gramatical, e o outro técnico.¹⁴⁷ Evidentemente há sim a necessidade do método gramatical, tendo em vista o seu marcado teor lingüístico, pois é necessário entender os signos de uma língua para que se compreenda em primeiro plano um texto. Contudo, não cabe ao plano gramatical ser o sustentáculo que funda a universalidade da hermenêutica. Essa é a denominada linguagem exterior, cabe à linguagem interior, a qual corresponde ao plano técnico (ou psicológico) a função de ser “tudo o que deve ser pressuposto na hermenêutica”, cabe ao psicologismo ser o caráter universalizante da hermenêutica.¹⁴⁸ Conforme enuncia Schleiermacher “todo discurso repousa sobre um pensamento anterior”¹⁴⁹, esse é o ponto central da hermenêutica do nosso estimado autor, a possibilidade de compreender não apenas textos, mas captar por meio de psicologismo a

¹⁴³ PALMER, Richard E. 1986, p. 88-89.

¹⁴⁴ GRONDIN, Jean. 1999. p. 116.

¹⁴⁵ GRONDIN, Jean. 1999. p. 127.

¹⁴⁶ GRONDIN, Jean. 1999. p. 108.

¹⁴⁷ GRONDIN, Jean. 1999. p. 108-125.

¹⁴⁸ SCHLEIERMACHER. 2005, p. 95.

¹⁴⁹ SCHLEIERMACHER. 2005, p. 95-96.

intenção do autor, entendendo-o por meio de sua obra, valorizando o sentido para além da mera literalidade fria dos signos.

Nesta esteira, Schleiermacher nos ensina que o objetivo de sua hermenêutica é a busca pela compreensão do sentido do texto, entendido este como a expressão da individualidade do seu autor. Por esse motivo, sua teoria tratou hermeneuticamente tanto a compreensão do texto em si, quanto a compreensão do sujeito que o criou¹⁵⁰. Daí surge sua metodologia da interpretação que ocorre a partir da união de dois métodos: o gramatical, centrado no texto, e o psicológico (técnico), centrado no autor.

Conforme já esclarecido no tópico anterior, faz-se necessário lembrarmos que não são dois tipos de interpretação separados (gramatical e técnico), pois a compreensão tem de início parte de uma análise gramatical, que é necessária para um entendimento da língua em que o texto se apresenta. Neste primeiro momento, o intérprete comumente desconsidera a individualidade do autor. Sem essa interpretação gramatical, seria impossível realizar a interpretação psicológica, que busca reconstruir o ato criativo do autor, pois a única via aberta para a compreensão do homem é a sua própria linguagem. De igual forma, não podemos tomá-las por meio de uma prioridade lógica, na qual a interpretação gramatical precede à técnica apenas formalmente, pois nenhuma delas é possível sem a outra.

A fim de superar a superficialidade da compreensão gramatical Schleiermacher intentou em sua teoria o modo divinatório, buscando entender o sentido correto dos textos a partir de uma espécie de congenialidade¹⁵¹. Para o filósofo, a compreensão somente é possível quando há algo em comum entre o autor e o intérprete¹⁵², é somente quando existe essa congenialidade que se torna possível alguém identificar divinatoriamente a intenção de um autor. Neste sentido, Gadamer assevera que em Schleiermacher “o fundamento último de toda compreensão terá que ser sempre um ato divinatório da congenialidade, cuja possibilidade repousa sobre uma vinculação prévia de todas as individualidades.”¹⁵³

Conforme Schleiermacher a compreensão adequada somente ocorre quando os elementos divinatorios e comparativos se coadunam, e quando a compreensão gramatical e psicológica se complementa de maneira perfeita. Segundo o autor tal

¹⁵⁰ SCHLEIERMACHER. 1999, p. 68, 3.a.

¹⁵¹ Nota explicativa: Congenialidade no sentido de que o intérprete identifica no gênio do escritor algo de si, algo em comum.

¹⁵² SCHLEIERMACHER. 1999, p. 31.

¹⁵³ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p. 295.

complementação não resulta de uma intuição imediata, mas por meio de um labor interpretativo que se prolonga no tempo, de forma dinâmica e não mais estática. Tal processo da compreensão recebeu a denominação de círculo hermenêutico.

Para o autor apenas se servir de regras de interpretação não era suficiente para alcançar a compreensão “correta” dos textos, porque apesar da importância do “método” gramatical e da busca por aquilo que é familiar (comum), sempre acaba existindo um elemento que é peculiar à individualidade de um outro (estranho) e que só poderá ser revelado mediante a adivinhação, a compreensão psicológica do texto por parte daquele que interpreta. Por isso, segundo Gadamer, a hermenêutica desenvolvida por Schleiermacher era uma “metafísica estética da individualidade”¹⁵⁴, isto é, ela buscava um fundamento para a compreensão de todo tipo de texto a partir da reflexão sobre a individualidade criadora. Em outros termos, Schleiermacher procurou entender cada momento de produção livre, voltando-se para os textos ou partes que compõem a produção do autor, com o objetivo maior de captar um modo de comportamento do sujeito.¹⁵⁵

Schleiermacher ainda estava sendo influenciado pela ideia do Romantismo da existência de um espírito (Geist) – da unidade do ser de uma época que pode se manifestar nas produções de um indivíduo –, mas sua pretensão maior era mostrar a necessidade de “experimentar os processos mentais do autor do texto”¹⁵⁶ na interpretação, para eliminar a sensação de estranheza que nos impede de alcançar uma compreensão “correta” do mesmo.

Todavia, como esse elemento singular só poderia ser apreendido a partir do todo¹⁵⁷, qualquer compreensão, segundo Schleiermacher, consistiria “em dois momentos: compreender o discurso enquanto extraído da linguagem e compreendê-lo enquanto fato naquele que pensa”¹⁵⁸.

Embora tenhamos conhecimento da história da época de um autor, do acervo linguístico do qual ele teve acesso e do conteúdo do texto em questão, dispomos apenas de um ponto de partida. Desse modo, podemos nos basear neles em um primeiro momento para chegar às nossas próprias conclusões, mas, conforme Schleiermacher, é na compreensão da individualidade do autor que reside a dificuldade de compreensão.

¹⁵⁴ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.193.

¹⁵⁵ PEREIRA, Viviane Magalhães. 2012, p. 21-22.

¹⁵⁶ PALMER, Richard E. 1986, p.93.

¹⁵⁷ SCHLEIERMACHER. 1999, p.118.

¹⁵⁸ SCHLEIERMACHER. 1999, p.95.

O fato de que Schleiermacher concordou com o velho princípio hermenêutico do todo e da parte não significa que ele não tenha buscado uma solução para um dos grandes problemas da compreensão, que é a quase impossibilidade de revelar totalmente o “mistério” que é a individualidade humana.

Para Schleiermacher, a superação da distância temporal de nós com relação ao texto, oriundo do passado, é uma tarefa especial que se põe à hermenêutica e que não podemos recusar. Porém, ele almejou encontrar com isso, para além da transposição da nossa ignorância com relação à história, uma equiparação com o autor do texto. Para ele, mais difícil do que todas as outras tarefas é ultrapassar o problema da obscuridade do tu¹⁵⁹.

Segundo o ponto de vista de Gadamer, Schleiermacher se serviu do círculo hermenêutico mais como um esquema de ordenação para descrever o processo do compreender do que propriamente buscando aí um critério fundamental. Schleiermacher admitiu que a compreensão se move dentro de um círculo. A adivinhação da qual ele falou não é algo que acontece imediatamente, pois nada pode ser compreendido de uma só vez¹⁶⁰.

Ao mover-nos nesse círculo, tentando, por meio do aperfeiçoamento do aprendizado da linguagem do escrito e da busca pela captação da interioridade do autor, ter uma visão mais acertada do todo e, conseqüentemente, da parte, enriquecemos o nosso pré-saber e estamos “em condições de uma melhor compreensão”¹⁶¹.

Métodos, de um modo geral, são utilizados com a pretensão de verificar dados mensuráveis, analisá-los, para se chegar a resultados precisos. Seria mais correto, apesar também da grande possibilidade de equívocos, falarmos que a hermenêutica de Schleiermacher era uma “arte” – visto que, para ele, qualquer produção intelectual é uma “produção estética” –, o que é muito diferente de um processo mecânico¹⁶². Não há um critério de verificabilidade quando o assunto é a adivinhação.

Schleiermacher buscou uma equiparação da nossa interpretação com as intenções do autor. Ele não falou de uma simples identificação, mas de uma compreensão talvez até mais ampla do que teria o leitor original, o qual pertencia à

¹⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.194-195.

¹⁶⁰ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.195.

¹⁶¹ SCHLEIERMACHER. 1999, p.116.

¹⁶² GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.194.

época do autor. Nesse sentido, “a reprodução permanece essencialmente distinta da produção”¹⁶³.

Esse reconhecimento foi mais um ponto em destaque da hermenêutica de Schleiermacher, embora antes dele outros filósofos já tivessem atentado para essa “regra metodológica”. Mas em Schleiermacher essa regra recebeu uma nova configuração, porque se tratava de mostrar que apesar da estruturação fixa da língua “o falar do indivíduo é um fazer livre e configurador”¹⁶⁴, de tal modo que quem fala não está a todo momento consciente do conteúdo daquilo que é dito.

Toda compreensão inicia com um pressentimento do todo a partir das poucas partes que dele se conhece, esse pressentimento se formata a partir de um exercício de interpretação divinatória, tal interpretação será mais completa quanto mais o intérprete conhecer elementos prévios que possibilitem captar o contexto de formação da obra, como, por exemplo: outros textos sobre o assunto, outros livros ou artigos do autor e assim por diante. Contudo, ainda nesses casos, o pressentimento inicial é sempre incompleto e provisório, pois a cada passo, é necessário integrar as novas partes que se vai conhecendo na projeção geral de sentido, o que provoca uma revisão constante do sentido atribuído tanto ao texto em geral, como a cada uma de suas partes.

Gadamer, que retomou no século XX as idéias de Schleiermacher sobre este tema nos ensina que:

[...] quem quiser compreender um texto realiza sempre um projetar. Tão logo apareça um primeiro sentido no texto, o intérprete projeta um sentido para o texto como um todo. O sentido inicial só se manifesta porque ele está lendo o texto com certas expectativas em relação ao seu sentido. A compreensão do que está posto no texto consiste precisamente no desenvolvimento dessa projeção, a qual tem que ir sendo constantemente revisada, com base nos sentidos que emergem à medida que se vai penetrando no significado do texto.¹⁶⁵

Tal processo circular é infundável, na medida em que não é possível conhecer todos os elementos comparativos que podem estimular novas projeções divinatórias. Por isso, Schleiermacher afirmou que:

[...] mesmo após essa repetida apreensão, toda compreensão sob esta visada superior, permanece somente provisória, e cada coisa nos aparecerá sob uma luz inteiramente distinta quando nós retornamos à obra particular após ter percorrido todo o domínio de composição que lhe é aparentado, após ter conhecido outras obras do autor, mesmo de gênero diferente, e, na medida do possível, a sua vida inteira.¹⁶⁶

¹⁶³ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.195.

¹⁶⁴ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.200.

¹⁶⁵ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p. 402 e (*Truth and method*), p. 267.

¹⁶⁶ SCHLEIERMACHER. 1999, p. 54.

Para entender essa teoria, um bom exemplo seria a forma como um filme se estrutura. Muitas vezes entendemos o significado de uma cena que acontece no início do filme apenas quando chegamos ao final da história, temos como exemplo o clássico de Quentin Jerome Tarantino, “Pulp Fiction” onde são narradas três histórias distintas de forma entrelaçada, no qual a cena inicial somente terá seu desfecho na última parte do filme.

Outro recente filme que pode ser um bom exemplo para o caráter circular da compreensão é o filme “Gone Girl” de David Fincher, no qual a primeira cena do filme somente terá seu sentido descortinado justamente com a última cena da obra cinematográfica. Isso acontece porque cada cena particular somente pode ser entendida dentro do contexto da obra completa. Todavia, a obra completa é formada pela seqüência dos episódios particulares, sem a existência das cenas isoladas não temos um todo.

Como bem observou Gadamer, “esse constante processo de reprojeter constitui o movimento do compreender e do interpretar”¹⁶⁷. De certa forma, estamos “programados” para tentar dar coerência às particularidades, é típico do humano tentar traçar um sentido para tudo aquilo que se apresenta em sua existência, na tentativa de unificar as particularidades por meio de um sentido comum.

Assim como cada cena não pode ser compreendida fora do conjunto da obra, o filme não pode ser entendido senão a partir da compreensão de cada cena particular e das relações entre elas. Essa conexão entre o entendimento do todo e o das partes é tão aplicável ao cinema quanto à literatura ou a qualquer outro texto que se busca compreender.¹⁶⁸

Finalmente, não podemos duvidar, que de fato, a teoria geral da interpretação em Schleiermacher foi muito bem fundamentada através da tese da universalidade do mal-entendido. Restou claro que o engano é uma realidade, e que a todo momento podemos ser enganados, cabe ao intérprete uma postura mais atenta junto ao textos, justamente para que a tarefa hermenêutica não reste frustrada. Qualquer descuido pode estiolar a compreensão, contrariamente aos clássicos e modernos, Schleiermacher demonstrou que o mal-entendido se dá naturalmente, enquanto a compreensão apenas acontece após árduo empenho.

¹⁶⁷ GADAMER, Hans- Georg. 1998, p. 402 e (*Truth and method*), p. 267.

¹⁶⁸ COSTA, Alexandre Araújo. 2008, p. 93.

Todas essas aporias, ou problemas epistemológicos, surgiram porque Schleiermacher, ao tentar evitar o mal-entendido¹⁶⁹ que surge na interpretação de um texto, se serviu de operações lógicas (indução, análise, construção, comparação) das quais fazem uso as ciências da natureza, isolando o intérprete da sua compreensão da vida. Ademais, a preocupação de Schleiermacher não era a mesma do historiador. O autor não estava interessado em refletir suficientemente a questão da universalidade dos nexos históricos¹⁷⁰, que deveria contribuir para esclarecer inclusive como cada vida individual é, de certo modo, reflexo do todo.¹⁷¹

O pressuposto básico do pensamento de Schleiermacher era de que toda individualidade é manifestação da vida do “todo” e de que, assim, cada um traz em si mesmo um pouco de cada um. No entanto, ao invés de pensar mais pormenorizadamente sobre isso, ele recorreu a uma abstração metodológica.

Esse foi o limite da hermenêutica de Schleiermacher e foi partindo dessas questões que Dilthey desejou, por um lado, superar o psicologismo decorrente de sua hermenêutica e, por outro, ultrapassar o historicismo que daí derivou quando se tentou captar o conteúdo objetivo de um texto (sua linguagem, sua história) sem considerar o “fluxo da vida”.

4- Wilhelm Dilthey: Hermenêutica e a busca pela objetividade histórica

Por meio do romantismo de Schleiermacher a hermenêutica alcançou um status diferente daquele sedimentado pela visão hermenêutica tradicionalista. Pela primeira vez, a hermenêutica se aproximou mais de uma perspectiva crítica-teórica, distanciando-se de seu direcionamento estritamente técnico. Por meio da característica circular (círculo hermenêutico) a hermenêutica alcança sua reflexividade, e de maneira sutil começa a dar importância para a historicidade como um elemento fundamental para a compreensão. O próximo passo a ser dado nessa pesquisa é justamente analisar em que medida a hermenêutica e a história se entrelaçaram em seus caminhos investigativos. E ainda, em que medida a hermenêutica pode nos auxiliar também nos problemas em que a epistemologia não logrou êxito nas ciências humanas.

¹⁶⁹ SCHLEIERMACHER. 1999, p.112.

¹⁷⁰ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.201.

¹⁷¹ PEREIRA, Viviane Magalhães. 2012, p. 22-23.

Droysen¹⁷² e Ranke¹⁷³ grande historiadores da Alemanha tinham como proposta ler a história como um texto, identificando o sentido histórico dos documentos como quem lê um texto. A inspiração de ambos foram as concepções técnicas da hermenêutica de sua época, dessa forma, formularam a metodologia de que era adequado ler a história como se lê uma obra literária. Tal visão foi um avanço, pois caberia à história mais que apenas uma simples descrição dos fatos, mas sim uma compreensão do processo histórico, indagando qual seria o sentido da história. Contudo, essa perspectiva não podia ser considerada como um método, e percebendo essa deficiência, um aluno de Ranke se inspirou na obra de Schleiermacher para elevar a hermenêutica, de uma metodologia de identificação dos sentidos imanentes dos textos, a uma metodologia de identificação dos sentidos imanentes dos processos históricos. Esse foi justamente Dilthey, que radicalizou essa posição e tentou fixar a hermenêutica como uma metodologia para as ciências do espírito.¹⁷⁴

Wilhelm Dilthey¹⁷⁵ (1833-1911) buscou esclarecer o processo da compreensão através da Crítica da Razão Histórica, que não significava a busca de um absoluto hegeliano ou kantiano, ou da possibilidade de uma razão histórica universal. Na verdade, o filósofo propõe a existência de uma razão histórica individual onde cada um interiorize em si essa razão histórica.

A Crítica da Razão Histórica de Dilthey tem como objetivo fundamentar uma razão histórica, semelhantemente como fez Kant em sua fundamentação da razão pura. Ao invés de demonstrar a historicidade do sujeito como uma fonte de limitações para a objetividade do conhecimento histórico, Dilthey elucidou que “a consciência histórica

¹⁷² Nota explicativa sobre o autor: Johann Gustav Droysen (Treptow, Pomerânia, 6 de Julho de 1808 - Berlim, 19 de Junho de 1884) foi um dos mais importantes historiadores alemães do século XIX. Droysen estudou na escola ginasial de Estetino, ingressando em 1826 na Universidade de Berlim, onde se graduou em Filologia Clássica e Filosofia. (Fonte: Biografia Geral Alemã, por Otto Hintze)

¹⁷³ Nota explicativa sobre o autor: Leopold Von Ranke (Wiehe/Unstrut, 21 de Dezembro de 1790 — Berlim, 23 de Maio de 1880) foi um dos maiores historiadores alemães do século XIX, e é frequentemente considerado como o pai da "História científica". (Barros, José D'Assunção. “Ranke: considerações sobre seu modelo historiográfico”. Diálogos, v. 17, n. 3, 2013, 977-1004.)

¹⁷⁴ GADAMER, Hans- Georg. 1998, p. 335.

¹⁷⁵ Nota explicativa sobre o autor: Wilhelm Dilthey (Wiesbaden, 19 de novembro de 1833 — Suisi allo Sciliar, 1 de outubro de 1911) foi um filósofo hermenêutico, psicólogo, historiador, sociólogo e pedagogo alemão. Dilthey lecionou filosofia na Universidade de Berlim. Considerado um empirista, o que contrastava com o idealismo dominante na Alemanha em sua época, mas sua concepção do empirismo e da experiência difere da concepção britânica de empirismo. Seus principais conceitos procuram fundamentar as "ciências do espírito" como forma de conhecimento humano, em oposição às ciências da razão. Para tal dialoga e aprofunda o pensamento de Kant, John Locke, Auguste Comte, Stuart Mill, Berkeley, Rudolf Hermann Lotze, entre outros (Prefácio de Maria Amaral em Filosofia e Educação, 2010, pg. 13 a 30).

tem de realizar em si mesma uma tal superação da própria relatividade, que, com isso, torne possível a objetividade do conhecimento espiritual-científico.”¹⁷⁶

Explicando um pouco melhor, basicamente Dilthey propôs a diferença entre as Ciências da Natureza (que são voltadas à explicação causal e matematizante) e as *Geisteswissenschaften*, ou seja, as ciências do espírito (que são voltadas à compreensão do homem). Neste sentido, Palmer nos ensina que Dilthey concebia a compreensão como “a palavra chave para os estudos humanísticos”, se as ciências exatas se limitam a explicar a natureza, “os estudos humanísticos compreendem as manifestações da vida”. Logo, segundo o filósofo, se “explicamos a natureza; há que compreender o homem”, pois “a dinâmica da vida interior de um homem era um conjunto complexo de cognição, sentimento e vontade, e que esses fatores não podiam sujeitar-se às normas da causalidade e à rigidez de um pensamento mecanicista e quantitativo”.¹⁷⁷

Dessa forma, Dilthey apresenta em sua célebre obra uma fundamentação lógica, epistemológica e metodológica das ciências humanas, ou seja, pretendeu dar fundamento às ciências do entendimento sobre categorias que lhes sejam próprias. O legado de Dilthey foi uma resposta crítica ao positivismo perpetrado por Comte e John Stuart Mill, que acreditavam não existir uma metodologia específica a ser aplicada às ciências humanas, e que elas deveriam “importar” o método aplicado nas ciências da natureza.¹⁷⁸

Os antecedentes filosóficos de Dilthey são Kant e Hegel. Kant, foi o filósofo mais importante da geração anterior a de Hegel, não pensava o mundo de maneira histórica, pois buscava ancorar seu pensamento nos pontos fixos da subjetividade, que são juízos apriorísticos cuja validade é racional e necessária. Com isso, ele reiterava as posições clássicas e medievais, que buscavam a explicação correta no esclarecimento de uma certa ordem natural das coisas (embora, em Kant, a ordem cósmica seja substituída por uma ordem cognitiva individual presente em cada um dos homens)¹⁷⁹. A própria obra de Dilthey tem seu título inspirado nas obras de Kant.

Hegel teve um grande papel na valorização filosófica da historicidade, como veremos mais adiante nesta pesquisa. Hegel foi o primeiro grande filósofo moderno a pensar o homem como um ser histórico. Através de suas reflexões filosóficas rompeu com a continuidade sedimentada pelo pensamento helenístico, que traçou uma tradição

¹⁷⁶ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p. 357.

¹⁷⁷ PALMER, Richard E. 1986, p. 109 – 120.

¹⁷⁸ GRONDIN, Jean. 2012, p. 33.

¹⁷⁹ COSTA, Alexandre Araújo. 2008. p.108.

filosófica que persistia numa ontologia baseada no esclarecimento das essências imutáveis e universais da natureza e do homem.

De certa forma, o que Dilthey denunciou em sua crítica é a impossibilidade de apenas se explicar a história, “a própria história não é, portanto, somente um objeto do saber, mas está determinada em seu ser pelo saber-se. O saber sobre ela é ela própria.”¹⁸⁰ Dessa forma, o discurso externo e explicativo não se coaduna com o objeto histórico, uma vez que essa circularidade auto-referente da história não é suficiente para dar conta do problema acerca do sentido histórico.

A questão colocada por Dilthey tinha um forte viés epistemológico: Qual é o método capaz de conduzir a uma verdadeira compreensão? Qual tipo de aproximação esclareceria o sentido imanente à própria história e, com isso, serviria como base para uma compreensão histórica do próprio homem?

Ocorre que em Dilthey uma característica marcante de sua teoria é a submissão que ele atribui às Ciências do Espírito em relação às Ciências da Natureza, muito embora seu intento inicial sempre fora o contrário.

Conforme acusado por Jean Grondin, Dilthey buscou calcar sua justificação para a cientificidade do método das Ciências do Espírito, através de um ponto arquimédico, cujo vértice dará suporte às Ciências do Espírito, tal sustentação somente seria possível por meio dessa sólida retaguarda (Ciências da Natureza) que emprestasse às Ciências do Espírito a sua pretensão à certeza.¹⁸¹

Para Dilthey, o objeto de investigação das Ciências do Espírito, embora diverso daquele das Ciências da Natureza, necessita de uma observação permeada pelo rigor metodológico para que fosse possível alçar este ramo do conhecimento ao nível de Ciência.

Nas palavras de Dilthey:

As ciências que têm a realidade sócio-histórica como seu objeto de estudo buscam, mais intensamente do que antes, as relações sistemáticas entre elas e com os seus fundamentos. Condições dentro de várias ciências positivas estão operando nesta direção, associadas às forças poderosas originadas a partir dos motins na sociedade, desde a Revolução Francesa. O conhecimento das forças que governam a sociedade, das causas que têm produzido estas revoluções e dos recursos da sociedade para promover o progresso saudável, tem se tornado uma preocupação vital de nossa civilização. Conseqüentemente, relativas às ciências naturais, é crescente a importância das ciências que lidam com a sociedade.¹⁸²

¹⁸⁰ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p. 323.

¹⁸¹ GRONDIN, Jean. 1999. p. 147.

¹⁸² DILTHEY, Wilhelm. 1989, p. 56.

Dilthey analisou a história criticando a visão positivista e a empiricista, que afirmava não ser possível no campo das “ciências do espírito” pensar em leis gerais para a exposição do conhecimento.

Segundo o estimado autor, para além de toda e qualquer metodologia existe ainda um ponto de segurança encontrado na experiência interior de cada homem, inicialmente denominado como fatos da consciência, que posteriormente recebeu a alcunha de Princípio da Fenomenalidade.

O que Dilthey quis dizer com Princípio da Fenomenalidade? Basicamente o princípio da fenomenalidade enuncia que:

[...] toda a realidade (isto é, todos os fatos externos, tanto objetos como pessoas) se encontram sob os condicionamentos da consciência. Sem as referências ao contexto psíquico, no qual estão fundamentadas as suas relações, as ciências do espírito são um agregado, um embrulho, mas não um sistema.¹⁸³

Na tentativa de criar um modelo metodológico que justificasse a cientificidade das Ciências do Espírito, o filósofo de Wiesbaden inspirado nas Ciências da Natureza quis construir uma teoria dos fatos da consciência para constituição de um sistema. Neste aspecto, a necessidade de sistematização e formalização das Ciências do Espírito buscou em seu paradigma (Ciências Naturais) um modelo capaz de assegurar maior racionalidade e cientificidade às investigações humanísticas.

Dessa maneira, universalizou absolutamente o fundamento das Ciências do Espírito, abrindo caminho para a universalidade da hermenêutica filosófica. Dilthey não se resigna a aplicar o princípio da fenomenalidade apenas às Ciências do Espírito, mas a todas as ciências.

Todas as ciências terão de remeter suas experiências ao todo estruturante que dá significado a cada uma de suas proposições, chegando portanto, à universalidade da historicidade. Logo, conforme o próprio autor esclarece, o que é vivenciado por dentro, não (pode) ser colocado sob conceitos, os quais foram desenvolvidos no mundo exterior, dado nos sentidos.¹⁸⁴

Buscando clarear um pouco melhor o que de fato é o Princípio da Fenomenalidade, temos que para Dilthey as experiências possíveis se encontram totalmente submetidas cronologicamente ao aspecto psíquico, e ainda, todas as manifestações exteriores encontram seu fundamento e sua razão no interior, é uma operação da consciência.

¹⁸³ DILTHEY, Wilhelm. Ver: Ges. Schriften, V, p. 90.

¹⁸⁴ GRONDIN, Jean. 1999. p 157.

O real, que como coisa ou objeto se distingue de mim mesmo, me é dado somente na minha consciência, naquela do meu eu. O real é aquilo que atua em minha totalidade psíquica. Todos os fatos e todas as verdades são dados para mim em mim mesmo. A minha consciência é o único lugar de sua existência, atos psíquicos constituem o único elemento do qual eles são tecidos. Eles não são nada além do que algo espiritual. Todavia, esse princípio precisa ser compreendido nos seus verdadeiros limites.¹⁸⁵

Neste sentido, a noção de historicidade agora encontra sua universalidade, uma vez que se o princípio da fenomenalidade se baseia na consciência de cada homem (estrutura interna), não há nada mais universal a ser almejado, pois a historicidade se aplica a todo homem.

O conceito de fatos de consciência, em Dilthey destaca a importância do *lógos* interior na constituição e validação da linguagem (*logos*) exterior. É importante destacar que o *logos* interior não é apenas um antecessor cronológico do *logos* exterior, pelo contrário, é o *logos* interior que serve aos conceitos externos (palavra dita ou escrita) sua significação, como condição de possibilidade para um entendimento.

Deste modo, aparentemente, concluímos através do princípio da fenomenalidade que é por meio do *lógos* *endiáthetos*, que o *lógos* *profórikos* recebe seu sentido, e é por meio do último que redescobrimos que a tarefa da compreensão busca captar o sentido recôndito que se encontra no seio da palavra interior.¹⁸⁶

Com Dilthey, a relação hermenêutica se mostra ainda mais tênue, pois, se todas as experiências encontram sua fonte de compreensibilidade nos fatos da consciência - experiência interior (estrutura 'a priori' de cada homem) - tal estrutura só pode se manifestar por meio da linguagem. Sendo assim, a linguagem em Dilthey surge como princípio e condição de toda experiência externa.

A radicalização desse processo de historicização levou os pensadores do século XX a questionar a própria historicidade da razão. Depois de ter colocado em xeque a universalidade dos valores, os pensadores da historicidade passaram a questionar a universalidade da razão. Será que os critérios de racionalidade são universais ou

¹⁸⁵ DILTHEY, Wilhelm. 1989, IX, p. 17.

¹⁸⁶ Nota explicativa: Sobre esse assunto devemos ter em mente a noção dos múltiplos níveis da realidade, na qual os níveis posteriores são imagens menos unificadas dos níveis anteriores: o Intelecto é uma imagem mais sujeita à multiplicidade que o Um, a Alma é uma imagem do Intelecto etc. Usando a ambivalência do termo *lógos*, que pode significar tanto a palavra e o discurso proferido, quanto o pensamento. Podemos refletir a partir de Plotino que pensa a relação entre linguagem e pensamento a partir das noções de anterioridade e posterioridade: o *lógos* proferido é uma imitação (*mímema*) do *lógos* que está na alma, que, por sua vez, é uma imitação do *lógos* anterior, ou seja, das formas inteligíveis do Intelecto. Assim, enquanto as formas inteligíveis seriam o *lógos* do Intelecto, o pensamento discursivo seria o *lógos* da alma e a linguagem seria o *lógos* que se manifesta, como som, no sensível. (BRANDÃO. 2014, p.1)

também são eles uma construção histórica e cultural? Até que ponto é possível sustentar a imediatez do autoconhecimento postulado por Kant e Dilthey? Até que ponto as nossas estruturas cognitivas resultam do processo histórico que nos moldou?

Daí surge uma aporia conhecida como aporia do historicismo e da historicidade da razão que evidencia: se toda compreensão é uma auto-compreensão, então a auto-compreensão é tanto um pressuposto e um resultado do processo de conhecimento.

Sendo assim, não há um ponto fixo, objetivo, neutro, a partir do qual seja possível elaborar um discurso científico sobre o homem, ou seja, um discurso externo. Não pode um homem falar dos homens em geral sem falar de si mesmo. Não há um ponto externo ao homem a partir do qual ele possa se compreender de maneira objetiva.

Neste ponto, Dilthey acaba se aproximando cada vez mais da hermenêutica (porque é circular/reflexiva) e se distanciando do método científico (externo/monológico). A peculiaridade das ciências do espírito é que elas sempre oferecem uma forma de auto-compreensão que se choca com a externalidade do discurso das ciências naturais.¹⁸⁷

Aproximando-se do modelo reflexivo hermenêutico distanciou-se do discurso linear das ciências, levando às últimas conseqüências a percepção de que compreender é compreender-se.

[...] meu livro *Introdução às Ciências do Espírito* resultou da convicção de que a autonomia das “ciências do espírito” e do conhecimento da realidade histórica, contido nelas, poderia contribuir para isto. Expresso de outro modo: o mundo histórico conduz, por meio da autoreflexão, a uma vitalidade de vitoriosa espontaneidade, a um nexos não passível de formulação pelo pensamento, mas analiticamente apresentável na vida individual e na interação; finalmente, leva a um nexos mais elevado, de tipo especial que transcende os recursos científico-naturais; este nexos precisa ser salientado e proclamado com vigor se é que nos interessa o reavivar de sua importância superior, consciente do próprio valor.¹⁸⁸

É justamente essa circularidade que deu relevância à hermenêutica e sua tentativa de compreender o todo pelas partes e as partes pelo todo, numa relação circular que pudesse conduzir a uma interpretação adequada do significado dos textos. Contudo, ainda maculado pelo resquício positivista de sua tradição, Dilthey enxergava na história humana a necessidade de um desvelamento objetivo.

¹⁸⁷ A oposição entre substância material e mental foi recolocada pela diferença entre os mundos internos e externos – o mundo externo como dado na percepção externa (sensação) através dos sentidos, e o mundo interno como apresentado originalmente através da apreensão interna dos eventos e atividades físicas (reflexão). Assim, nesta formulação, o problema está na possibilidade de tratamento empírico. As experiências que não poderiam ser expressões científicas adequadas na substância da doutrina da psicologia racional são, agora, validadas à luz de métodos novos e melhores. (DILTHEY, 1989, p. 60)

¹⁸⁸ DILTHEY, 1989, pp. 156 – 157.

Tal fato infelizmente levou ao cientificismo de Dilthey procurar na hermenêutica uma metodologia para a compreensão, acreditando que o método conduziria ao sentido correto do texto. Em especial, o método conduziria ao verdadeiro sentido da história, extraído dos próprios fatos e não apostos aos fatos.

Dessa forma, o romantismo acabou se aproximou daquilo que criticou, uma vez que se apresentou como ciência histórica. Se a revalorização do passado parece libertar dos ideais iluministas, segundo Lopes, verifica-se uma “prisão” ao objetivismo e à verdade inquestionável conferida pela crítica histórica, o que é incompatível com os preconceitos de determinada tradição.¹⁸⁹

Isto é, nestas “ciências” se processa uma investigação histórica, que, como tal, não segue o modelo de constatação inequívoco de um experimento, mas a mediação entre um “eu” e um “tu”. Como então seguir um padrão científico de análise das partes e de verificabilidade de nossas conclusões na natureza quando se trata da inexatidão dos assuntos histórico-humanísticos?¹⁹⁰

Segundo Dilthey, o método apropriado para as questões humanísticas, ou seja, a base epistemológica adequada para as ciências do espírito é a hermenêutica. Todavia, para ele, como representante da escola histórica, é a história que deve ser o “objeto” almejado, pois, é no mundo histórico que as individualidades estão expressas e “ganham vida”. Logo, não adianta buscar por meio de uma análise psicológica, as intenções que motivaram a produção de um texto (diferentemente de Schleiermacher).

O princípio hermenêutico do todo e da parte foi mantido por Dilthey, mas em vez de ser aplicado aos textos, ele foi empregado na própria realidade histórica¹⁹¹, que é um mundo produzido e formado pelo espírito humano. Não era só a interpretação de discursos que estava em jogo, mas também a experiência concreta e histórica¹⁹² do homem, ambos pertencentes e participantes da vida que se desenrola através desses nexos históricos, ou seja, que possui uma historicidade interior.

Foi essa a condição encontrada por Dilthey para que, com a hermenêutica, pudesse ser visto, por exemplo, que “um processo de uma história de vida” é uma fusão de recordação e expectativa num todo, não obedecendo ao princípio de causalidade tão caro às ciências da natureza. Pelo contrário, a formação dos seus nexos depende “da

¹⁸⁹ LOPES, Ana Maria. 2000, p. 105.

¹⁹⁰ PEREIRA, Viviane Magalhães. 2012, p. 22-23.

¹⁹¹ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.202.

¹⁹²; “[...] o ponto de partida fundamental de Dilthey é o homem concreto, no sentido específico daquele ser que não só pensa, mas sente e quer e se encontra indissolúvelmente no meio das ‘coisas comuns’ ou de sua ‘circunstância’”. (PALMER, Richard E. 1986, p.105.)

fusão de recordação e expectativa num todo que chamamos experiência e que adquirimos na medida em que fazemos experiências”.¹⁹³

Conforme Gadamer, o que Dilthey quis fazer foi “completar a crítica da razão pura kantiana com uma crítica da razão histórica”. Ele pretendia, em outros termos, articular uma fundamentação hermenêutica das ciências do espírito por meio de uma justificação da razão histórica – problemática que ele recebeu de Hegel –, perguntando por suas condições de possibilidade. Assim como Immanuel Kant fizera para justificar as ciências da natureza, ele perguntou como a experiência histórica pode tornar-se ciência.

Dilthey quis “dizer que a razão histórica [precisava] de uma justificação igual à da razão pura”¹⁹⁴, já que a história, do mesmo modo que a natureza, não podendo ser pensada como uma forma de manifestação do espírito, torna-se tão problemática quanto o conhecimento da natureza. Para Gadamer, “em clara analogia com o questionamento kantiano, [Dilthey] também [perguntou] pelas categorias do mundo histórico que [poderiam] servir de base às ciências do espírito”¹⁹⁵, como é o caso dos conceitos de vivência, expressão e compreensão.¹⁹⁶

Nessa procura por uma fundamentação das ciências do espírito, a hermenêutica não foi para Dilthey apenas um instrumento, mas “o medium universal da consciência histórica, para a qual não existe nenhum outro conhecimento da verdade a não ser compreender a expressão e na expressão, a vida”¹⁹⁷. Isso significa dizer que, para a hermenêutica histórica de Dilthey, compreender é compreender uma expressão, a unificação do interno e do externo, que se tornou vida.

A expressão da vida em Dilthey não é um conceito lógico, ou um raciocínio rigoroso ao qual se chegou por meio de regras da lógica, mas de unidades de significados duradouras que se configuraram através do tempo mediante um tipo de auto-interpretação. É por isso que podemos dizer que a vida tem uma estrutura hermenêutica¹⁹⁸, que ela vai mudando conforme se redirecionam os destinos humanos, ou seja, a cada interpretação da vida se encaminha uma melhor compreensão de si

¹⁹³ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.226.

¹⁹⁴ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.223.

¹⁹⁵ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.225.

¹⁹⁶ DILTHEY, Wilhelm. 2010, p.167-205.

¹⁹⁷ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.245.

¹⁹⁸ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.230.

mesmo, de tal modo que se tem um horizonte mais amplo acerca da vida, embora não necessariamente melhor.¹⁹⁹

4.1 Os problemas da hermenêutica de Dilthey

Antes de adentrarmos às críticas da teoria de Dilthey, cumpre destacar que sua contribuição foi um verdadeiro baluarte para formação da tradição hermenêutica. Para Dilthey, a primeira condição de possibilidade da ciência do espírito está no fato de que nós mesmos somos seres históricos, isto é, de que aquele que pesquisa a história é o mesmo que a faz. Somente a história inclui essa mobilidade no tempo e, “em oposição às meras formas de repetição da natureza, a história se caracteriza por esse crescimento em si mesma”²⁰⁰

Hegel, na sua *Fenomenologia do Espírito* (1807), já havia descrito um movimento análogo a esse. Descreveu o movimento da experiência da consciência, como apresentação do seu sistema filosófico, mediante a passagem necessária de uma figura da consciência a outra²⁰¹.

A consciência toma o “em-si” como objeto, “mas o em-si só pode ser conhecido tal como se apresenta para a consciência que experimenta. Assim, a consciência que experimenta faz precisamente esta experiência: o em-si do objeto é em-si ‘para nós’”²⁰².

Segundo Gadamer:

[...] a filosofia hegeliana da história universal compreendeu o significado da história para o ser do espírito e para o conhecimento da verdade com uma profundidade incomparavelmente maior que aqueles grandes historiadores que não quiseram reconhecer sua dependência com respeito a ele.²⁰³

Entretanto, a fundamentação hegeliana da unidade da história universal, através da ideia do caminho que o espírito “percorre” até chegar à autoconsciência plena do presente histórico, é uma maneira “de pensar a história que pressupõe um paradigma situado fora dela”²⁰⁴, pois, “no fundo, subsume a história no conceito especulativo”²⁰⁵.

Há uma influência de Hegel no tocante à questão da história universal, mas ela apenas expressa uma preocupação daquela época, a saber, o desejo romântico do

¹⁹⁹ PEREIRA, Viviane Magalhães. 2012, p. 22-23.

²⁰⁰ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.213.

²⁰¹ “[...] cada momento é necessário. [...] há que demorar-se em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa [...]”. (HEGEL.2007, p.42.)

²⁰² GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.360.

²⁰³ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.202.

²⁰⁴ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.205.

²⁰⁵ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.214.

conhecimento da totalidade. Para Dilthey, “Pensar historicamente significa [...] conceder a cada época o seu próprio direito à existência”.²⁰⁶

Diferentemente de Hegel, Dilthey não queria desenvolver um sistema, seu anseio era elaborar um novo método para as ciências do espírito, dar o devido tratamento ao conceito de história e orientá-lo filosoficamente com base no conceito de vida²⁰⁷.

Coube a Dilthey tornar a hermenêutica uma preocupação histórica, e a dimensão histórica do conhecimento um fundamento das ciências do espírito. Ao lado de Droysen e de Ranke, Dilthey se opunha à filosofia da história, pois entendia que preceitos idealistas e metafísicos como os de idéia, essência ou liberdade, não encontravam expressão perfeita na realidade histórica.

Renegando o Iluminismo e o caminhar de uma história universal das civilizações, certamente sob a influência do pensamento de Hume e Herder, Dilthey, como Droysen, não pouparia críticas à Kant, ao realizar a crítica da razão histórica e à Hegel, pois, era-lhe inaceitável uma fundamentação histórica baseada no conceito idealista e metafísico de espírito.²⁰⁸

Logo, a história afeta a humanidade não como um problema de conhecimento científico, mas como um problema da própria consciência da vida.²⁰⁹ Desprezando a importância do conhecimento metafísico,

[...] a escola histórica alemã, compreendendo-se como uma ciência que tem por objeto o passado, logrou elevar a história [Geschichte] à categoria de uma ciência da reflexão, fazendo uso pleno do duplo sentido da palavra Geschichte.²¹⁰

Portanto, a fundamentação do conhecimento histórico deveria ser encontrada nos fatos da consciência. Segundo Reis em sua análise da filosofia de Dilthey, o que historiador faz é compreender as objetivações de vida, pois

[...] o conhecimento histórico seria o resultado do diálogo entre o historiador em sua vivência (presente) e os outros homens em seu tempo vivido (passado). O mundo histórico é um mundo de expressões, de sinais, símbolos, mensagens, gestos, ações, criações, artes, cores, formas, posturas, produzidas por sujeitos vivos e agentes. Por se expressarem de forma tão eloqüente, os homens se dão a conhecer uns aos outros. Ao contrário da natureza, que não é sujeito, mas coisa exterior, silenciosa e submetida a leis.²¹¹

²⁰⁶ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.204.

²⁰⁷ PALMER, Richard E. 1986, p.106.

²⁰⁸ GADAMER, Hans-Georg. 2002, p. 286.

²⁰⁹ GADAMER, Hans-Georg. 2002, v.2, p. 39.

²¹⁰ KOSELLECK, 2006, p. 59.

²¹¹ REIS. 2001, p. 117.

Nesse sentido, diz Gadamer:

[...] escutar a tradição e situar-se nela é o caminho para a verdade que se deve encontrar nas ciências do espírito. A própria crítica que fazemos à tradição, enquanto historiadores, acaba servindo ao objetivo de localizar-nos na autêntica tradição em que nos encontramos. O condicionamento portanto, não prejudica o conhecimento histórico, sendo um momento da própria verdade.²¹²

A consciência histórica torna-se evidente quando determinados acontecimentos abalam a tradição, ou o fluir do tempo, como disse Kant em relação à Revolução Francesa: “um acontecimento assim não se esquece”, ou como algo “que permanece na consciência do ser humano [...] subjaz ali a experiência de uma diferença e de uma descontinuidade, de uma permanência em meio às mudanças incessantes.”²¹³

Assim, um pensamento verdadeiramente histórico tem que ser capaz de pensar ao mesmo tempo sua própria historicidade. Esse é um dos problemas do historicismo que ainda se posicionava na busca pela objetividade das ciências humanas, ao recuperar os conceitos e representação de uma época, anulando-se os atuais, forçando uma passagem para a objetividade histórica, quando importante seria estabelecer o diálogo entre as tradições, tendo consciência da distância temporal e dos pré-conceitos.

Partiremos, neste momento, às críticas.

a) O problema das determinações históricas

Como é possível uma ciência histórica se a cada vez que procuramos determiná-la, ela assume novas configurações? De acordo com Dilthey, é pelo fato do ser humano ser um ser histórico, produtor da história, que há a possibilidade de se fazer uma ciência histórica. Isso significa dizer que, enquanto produto do espírito humano, o mundo histórico é identidade entre sujeito e objeto, ou seja, todo dado que se origina da história é expressão da vida humana. O “eu e o tu são ‘momentos’ da mesma vida”²¹⁴. “Uma vez que todos os fenômenos históricos são manifestações do todo da vida, participar deles é participar da vida”²¹⁵.

Por isso que não é mais necessário perguntar “pelo fundamento da possibilidade pelo qual nossos conceitos coincidem com o ‘mundo exterior’”. Pois o mundo histórico

²¹² GADAMER, Hans-Georg. 2002, p. 53

²¹³ GADAMER, Hans-Georg. 2002, p. 163.

²¹⁴ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.203.

²¹⁵ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.215.

[...] sempre foi um mundo formado e conformado pelo espírito humano”²¹⁶. O que a vida compreende é a própria vida.

Aquele que compreende outra individualidade capta uma experiência vivida, que é vida e, portanto, acaba compreendendo melhor a si mesmo a partir do outro²¹⁷. Por isso, enquanto houver vida, haverá história e significados em toda a sua variedade a serem novamente compreendidos²¹⁸ e assimilados como autoconhecimento.

Quando desenvolvemos uma consciência acerca da história, convertemos a apreensão do mundo humano-histórico em um conhecimento mais profundo sobre nós mesmos. “As configurações do espírito objetivo são para a consciência histórica, portanto, objetos do autoconhecimento desse espírito [...]. Nesse sentido, toda a tradição se converte, para a consciência histórica, num encontro do espírito humano consigo mesmo”²¹⁹. “A consciência histórica é uma forma de autoconhecimento”²²⁰.

Uma razão histórica que tem que lidar com o problema da compreensão como auto-compreensão – com a consciência de que a história não é estática e de que tudo o que dela faz parte deve ser compreendido a partir da vida em seu próprio movimento – não pode mais aceitar uma orientação indistinta daquela tomada para os objetos paralisados das ciências da natureza. Por todas essas razões, para Dilthey, é a hermenêutica que deve servir como base para a fundamentação das ciências do espírito.

Mas, utilizar a compreensão como “método fundamental para todas as operações das ciências morais”²²¹ é aceitar que o resultado daí obtido também está sujeito a uma certa mobilidade por dois motivos.

Primeiro porque nem todas as vivências que compõem a totalidade da história puderam ser transmitidas e segundo porque a compreensão está necessariamente conectada à vida daquele que compreende. O mesmo fluir que se dá na história se dá no indivíduo que a contempla.²²²

b) O problema da experiência histórica e as experiências históricas singulares

²¹⁶ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.226.

²¹⁷ PALMER, Richard E. 1986, p.120-121.

²¹⁸ DILTHEY, Wilhelm. 1984, p.178.

²¹⁹ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.233.

²²⁰ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.239.

²²¹ DILTHEY, Wilhelm. 1984, p.167.

²²² DILTHEY, Wilhelm. 1984, p.177.

Daí que não podemos apreender todos os elementos do sentido da história que chegam até nós, uma vez que compreendemos a história a cada autoconsciência de um modo diferente. O problema epistemológico mais difícil que daqui surge é parecido com aquela primeira aporia em que Schleiermacher se viu enredado: Como podemos, com as nossas experiências singulares da história, elevar-nos à experiência propriamente histórica?

Segundo Dilthey, é justamente porque a vida se dá por meio de um fluxo histórico-temporal que pode haver uma transposição real do universo histórico para uma individualidade²²³. “É a vida mesma que se desenvolve e se configura em unidades compreensíveis, e é o indivíduo singular que compreende essas unidades como tais”²²⁴ mediante “conceitos vitais”, como é o caso da vivência, da expressão e da compreensão.

Gadamer criticamente aponta alguns problemas decorrentes da passagem desses conceitos vitais do indivíduo para o próprio contexto histórico, porque a idealidade do significado da história universal não pode mais advir simplesmente de categorias de um sujeito transcendental. Isso porque, embora a história não seja meramente uma manifestação do espírito, ela sempre está a receber uma nova configuração dos indivíduos por meio das expressões da vida, ela é, pois, mobilidade. E esses conceitos precisam também estar de acordo com isso.

Gadamer nessa esteira indagou: Como é possível transpor esses conceitos do “nexo da experiência vital do indivíduo” para o presente se o “nexo histórico [...] já não é vivido nem experimentado por indivíduo algum”²²⁵?

Para Dilthey, “a consciência histórica se estende ao universal, na medida em que compreende todos os dados da história como manifestações da vida, da qual procedem; ‘aqui a vida compreende a vida’”²²⁶. Dessa sorte, o filósofo caiu no mesmo problema que somos conduzidos quando nos utilizamos do círculo hermenêutico.

Conforme nos afirmou Dilthey, “a mera relação do todo com a parte não implica, necessariamente, que a parte possua um significado para o todo”, por isso temos que construir a perspectiva do todo com as partes e das partes com o todo, tentando com esse círculo atribuir significado às partes sempre a partir do todo.²²⁷

²²³ PALMER, Richard E. 1986, p.110.

²²⁴ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.227.

²²⁵ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.228.

²²⁶ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.233.

²²⁷ DILTHEY, Wilhelm. 1984, p.185.

Nesse ponto, o problema de Dilthey é justamente esse, é como se o autor estivesse, com o seu conceito de consciência histórica, conduzindo-nos para uma teoria que fizesse jus à historicidade (*Geschichtlichkeit*) e à temporalidade (*Zeitlichkeit*) da nossa experiência histórica, na tentativa de evitar uma objetivação das ciências do espírito, mas, concomitante a isso, ele seguisse ainda o modelo do cartesianismo epistemológico que fascinou tanto os pensadores da Modernidade.

Foi por isso que, ao mesmo tempo em que Dilthey não parece ter encontrado fundamentos claros para essa objetividade, ele deixou, como disse Gadamer, de tratar a experiência histórica como algo determinante para a reflexão acerca da história²²⁸, para se deter na questão do nexa histórico.

Enfim, de certa forma o filósofo admite a impossibilidade de objetividade do conhecimento histórico, haja vista que, a história não tende a um fim, há uma inesgotável produtividade da vida histórica. Desse modo, “a exegese só pode desempenhar sua tarefa até certo ponto”²²⁹, ou seja, não há interpretação perfeita, pois, a compreensão é uma tarefa infinita²³⁰.

Foi nesse ponto que Dilthey negou que possa haver um saber absoluto na história. Como o homem só é e compreende na história, a compreensão só se dá em “referência à própria vida, em toda a sua historicidade e temporalidade”²³¹.

Contudo, parece-nos que essa pesada ancora cartesiana ainda o arrastava para uma determinação epistemológica das ciências humanas, uma vez que era clara a sua preocupação em encontrar uma metodologia adequada para as ciências do espírito.

Dilthey colocou a hermenêutica no contexto da interpretação dos estudos humanísticos, por outro lado ele continuou perseguindo a ideia da possibilidade de um conhecimento objetivamente válido na história, uma “regularidade do desenvolvimento da vida do espírito na história”²³².

Essa tensão de objetivos e, conseqüentemente, de saberes, entre uma ampliação dos horizontes da hermenêutica, uma nova metodologia para as ciências do espírito e a tentativa de uma objetivação da história, levou o pensamento de Dilthey a algumas consequências sérias para a sua reflexão, pois, ele 1) acabou por incorrer em contradição, ora defendendo que a compreensão é uma tarefa infinita, ora defendendo

²²⁸ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.246.

²²⁹ DILTHEY, Wilhelm. 1984, p.163.

²³⁰ DILTHEY, Wilhelm. 1984, p.170.

²³¹ PALMER, Richard E.1986, p.127.

²³² CAMARGO, Maria Nazaré de Camargo Pacheco.1999, p.24.

um conhecimento objetivo definitivo da história; 2) deixou à margem o projeto de falar de uma experiência humana da história e terminou adotando, em parte, o paradigma científico das ciências empírico-analíticas do século XVII; 3) pareceu defender a ideia de um “espírito absoluto” que ele tanto combatia em Hegel.

Conforme a crítica de Gadamer, é como se Dilthey tivesse dois conceitos de saber, um finito e outro absoluto, e fosse conduzido da ideia de relatividade à ideia de totalidade, da noção de um condicionamento dos indivíduos ao seu contexto histórico e à sua finitude²³³ à noção de uma superação “de todas as barreiras da finitude, ascendendo para o absoluto e para o infinito do espírito, para a consumação e a verdade da autoconsciência”²³⁴.

Daí o que é contraditório é o fato de “suas reflexões epistemológicas das ciências do espírito não se [coadunarem] bem com seu ponto de partida na filosofia da vida”²³⁵. Pois, utilizar o conceito de vida como o fundamento epistemológico para o conhecimento objetivo da história com valor universal é, em primeiro lugar, negar a experiência da finitude a que os conceitos de experiência e vida nos remetem e, depois, admitir uma objetividade para as ciências do espírito que não se sustenta.

Não se sustenta primeiramente porque não há como se fazer uma análise histórica de tudo, isto é, nem sempre nos tornamos conscientes e temos como fazer um exame daquilo que vivenciamos. E em segundo lugar, porque, assim, anula-se a experiência histórica da qual a interpretação da história depende e se passa a pensar o passado histórico como um “deciframento”²³⁶ guiado por regras de exegese.

Para que, frente a essas limitações, ainda consideremos as contribuições do pensamento de Dilthey para a hermenêutica, nossa tarefa, segundo Gadamer, “será retomar o caminho aberto por Dilthey, atendendo a objetivos diferentes dos que ele tinha em mente com sua autoconsciência histórica”²³⁷.

Dessa forma, torna-se mister a reflexão do pensamento de Edmund Husserl e de sua fenomenologia, uma vez que Husserl almejava ultrapassar com a sua fenomenologia

²³³ Tal conceito remonta à filosofia de Martin Heidegger, quando este indicou como uma das estruturas (Existencial) do modo de ser do homem (Dasein) o termo “estar-lançado” (Geworfenheit), o qual mostra que o homem compreende a si mesmo e ao mundo dentro de conjuntos (histórico, factual, etc.) pré-determinados que independem de sua vontade. Poderíamos dizer que se a filosofia de Heidegger fosse considerada “transcendental”, no sentido lato, a “finitude” seria o seu verdadeiro transcendental. (HEIDEGGER, M. 2005, p.240-241)

²³⁴ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.241.

²³⁵ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.241.

²³⁶ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.246.

²³⁷ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.177.

o problema epistemológico da compreensão. Ele, assim, abriu um novo horizonte para a Filosofia, empreendendo “uma crítica cada vez mais radical ao ‘objetivismo’ da filosofia tradicional – incluindo Dilthey”.²³⁸

²³⁸ GADAMER, Hans-Georg. 1990, p.247.

CAPÍTULO II – A FORMAÇÃO DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

1-Traços fundamentais para a formação da hermenêutica filosófica

Desde sua origem a hermenêutica protagonizou várias fases. Conforme estudado no capítulo anterior, vimos que a formação do pensamento hermenêutico foi se ampliando paulatinamente ao longo dos séculos, quanto ao seu objeto de investigação, modelo de aplicação, e quanto aos seus pressupostos.

A hermenêutica tradicional que antes se via resignada a ser apenas uma disciplina auxiliar dos grandes campos de estudo, servindo-os como uma técnica para lograr êxito na boa compreensão, passou a se dedicar a uma tarefa mais crítica e reflexiva, deixando de lado sua característica técnica para se aproximar cada vez mais da reflexão cunhada pela postura filosófica.

De igual forma, a hermenêutica não se deteve apenas na análise filosófica, mas ampliou seus problemas para a questão epistemológica, e nesse sentido buscou na reflexão histórica seu apoio para pensar os problemas das ciências em geral ampliando assim seus horizontes, e diante disso indagamos: há algo que escape da reflexão hermenêutica?

Apresentaremos a partir deste capítulo a forma como se deu a reflexão proporcionada pela hermenêutica filosófica, e dessa forma investigar os principais filósofos e estudiosos que pensaram a hermenêutica nesse novo modelo, ou ainda, que de alguma forma contribuíram para a formação do pensamento de Hans-Georg Gadamer.

As raízes filosóficas da hermenêutica filosófica se estendem aos alicerces do pensamento filosófico, na tradição helenística. Para o Parmênides, o ser é tratado como “o ser que tudo é”, portanto, o ser é tudo, sendo simultaneamente uno, indivisível e infinito.

Heráclito, em contraposição do real, vai expor uma idéia de contingência. Parmênides atribuiu então, três possíveis "vias" à pesquisa: uma da verdade absoluta, uma das opiniões falaciosas ou da absoluta falsidade, e uma da opinião plausível. Na primeira via, a do lógos, o grande princípio parmenidiano é este: O ser é e não pode não ser; o não-ser não é e não pode ser de modo algum. Isso se justifica em sua frase: "Necessário é dizer e pensar que o ser é: de fato o ser é, nada não é".²³⁹

²³⁹ PAVIANI, Jayme. 2001, p. 19.

De tal formulação, temos que em Parmênides, o ser é a única coisa pensável e exprimível, a ponto de fazer coincidir o pensar e o ser, pois não há pensamento que não exprima o ser. Ao contrário, o não-ser é de todo impensável, inexprimível, indizível e, portanto, impossível e absurdo. Esta é a primeira grandiosa formulação do princípio da não-contradição, o princípio que afirma a impossibilidade de coexistência simultânea dos contraditórios, no caso o ser e o não-ser.

Se há ser, não pode haver o não-ser. Aristóteles mais tarde reformularia esse princípio em sua Lógica.

Neste termos, Robson de Oliveira assevera:

Numa análise crítica, diríamos também que a reflexão sobre a hermenêutica testemunha um crescente processo de enclausuramento do ser. Na modernidade, o ser é em vista do pensar. E o pensar, hodiernamente, está em vista da linguagem. Surge diante dos nossos olhos a tríade parmenídica: ser, pensamento, linguagem. Para os clássicos, interpretar é trazer à luz o ser. Na época das Luzes, interpretar é trazer à luz o pensamento. Em nossos dias, interpretar é trazer à luz a linguagem. E Gadamer vem engrossar as fileiras da filosofia do enclausuramento do ser. Se para Parmênides, “o mesmo é pensar (nôus) e ser (einai)”, em Gadamer, a linguagem (lógos) é ser (einai)²⁴⁰. A tríade conceitual ser (einai), pensar (nôus), linguagem (lógos) e suas díades históricas (ser – pensamento, pensamento – linguagem) testemunha um paulatino afastamento do ser.²⁴¹

A ideia proposta por Parmênides influenciou Hegel, que a partir dela, colocou essência dentro da “existência” proposta por Parmênides. Já em Heráclito, a ideia de que o ser é e não é, influenciou Hegel no movimento de manutenção da negação determinada na suprassunção (*Aufheben*) dialética, e Gadamer em sua base ontológica para o desenvolvimento da hermenêutica filosófica.²⁴²

Conjunções o todo e o não todo, o convergente e o divergente, o consoante e o dissoante, e de todas as coisas um e de um todas as coisas.²⁴³ [...] Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias como de arco e lira.²⁴⁴

Platão nega o homem enquanto uma tabula rasa, o homem tem a possibilidade de formação (formar-se), a hermenêutica platônica não estava voltada para a formação de um conhecimento, tratava-se na verdade de um mero instrumento da razão, assemelhando-se à retórica. A ideia dialética aberta proposta por Platão, não conceitua, essa ideia dialogal de pergunta e resposta, deixa o conceito ou “verdade” em aberto,

²⁴⁰ GADAMER, Hans-Georg. 1999, p.457.

²⁴¹ SILVA, Robson Oliveira. 2004, p. 97.

²⁴² JAEGER. 2001, p. 225.

²⁴³ ARISTÓTELES. Frag. 10, Do Mundo, 5.396 b

²⁴⁴ HIPÓLITO. Frag. 51, *Refutação*, IX.

Gadamer irá utilizar este modelo de estrutura aberta para construir seu pensamento dialético.²⁴⁵

Aristóteles influenciará Gadamer no aspecto da experiência hermenêutica. Para o filósofo só é possível a hermenêutica se ela for experimental, utiliza-se o método dedutivo aristotélico, que parte do geral (premissa maior) para o particular (premissa menor) para chegar à compreensão do sentido. Neste aspecto, nota-se que em Aristóteles a hermenêutica é tida como uma “teoria da expressão, pois ela vai tratar da expressão do juízo para se chegar ao verdadeiro pensamento daquele que criou a proposição.”²⁴⁶

Para Gadamer, a experiência não é a mesma, pois, o sentido muda a cada uma delas, e conseqüentemente o ser também muda, vejamos a exposição de seu pensamento nas palavras do filósofo Jean Grondin:

A experiência de verdade não decorre tanto de minha perspectiva de mim mesmo, decorre antes de tudo da própria obra, que me abre os olhos para o que é [...] não é a obra que deve se dobrar a minha perspectiva, mas ao contrário, minha perspectiva que deve se amplificar, ou até se metamorfosear, em presença da obra. Há também na experiência da obra de arte um jogo rigoroso, ritmado, entre o “acréscimo de ser” que se apresenta a mim a modo de revelação [...]²⁴⁷

E conforme já estudado²⁴⁸, a “operação hermenêutica” ocorre a todo momento em que nos dispomos a compreender um texto ou discurso. Algumas vezes nos apercebemos da operação hermenêutica quando nos defrontamos com estranhezas, porém, em outras oportunidades a realizamos sem consciência determinada.

A compreensão em geral se dá, desde os primeiros passos, de um modo primariamente circular, relacionando o todo às partes e cada parte ao todo, num esclarecimento recíproco. Até mesmo numa experiência hermenêutica cotidiana, logo nos damos conta que cada passagem, até num discurso familiar, adquire um significado mais consistente à medida que a leitura progride, de sorte que as passagens conseguintes, ao constituírem progressivamente um contexto, esclarecem as passagens pretéritas.

Faz-se necessário apontarmos para o caráter fenomenológico²⁴⁹ da experiência hermenêutica, tal experiência parece nos interpelar de modo tal que não podemos

²⁴⁵ SALGADO CARVALHO, Ricardo, 2005, p.08.

²⁴⁶ SALGADO CARVALHO, Ricardo. 2005, p.10.

²⁴⁷ GRONDIN, Jean. 2012, p. 65-66.

²⁴⁸ Ver tópico: A teoria hermenêutica de Schleiermacher

²⁴⁹ Neste caso, na acepção do grego *phainesthai* - aquilo que se apresenta ou que se mostra, que simplesmente acontece.

caracterizá-la como uma “operação”, como Schleiermacher a determina, ou melhor, como um princípio que aplicamos ao discurso interpretado. Quando dizemos “operação” nos parece que cabe ao homem ter o controle sobre sua própria compreensão, o que de início e na maioria das vezes apenas acontece. A compreensão é um acontecimento, e não uma operação, ela irá acontecer ainda que o homem não tenha consciência dela mesma. Quanto a essa experiência, devemos apreendê-la, como um movimento circular a partir de si mesma.

A partir do próximo tópico investigaremos os principais filósofos que contribuíram para o pensamento hermenêutico de Gadamer: Husserl e Heidegger.

2 - Edmund Husserl: A criação da Escola da fenomenologia

Edmund Gustav Albrecht Husserl²⁵⁰ (1859-1938), filósofo e matemático alemão foi o criador da escola da fenomenologia, que possuía uma orientação contrária ao positivismo filosófico do século XIX. Husserl utilizava o método fenomenológico em suas investigações, por meio da redução fenomenológica para conhecer o real. Importamos aqui salienta a contribuição de Husserl a Heidegger e deste posteriormente a Gadamer, portanto, não vamos render na construção de uma história da filosofia de Husserl.

Um ponto importante da filosofia de Husserl era o problema da consciência. Para o filósofo de Friburgo em Brisgóvia a consciência é definida como a designação global para todo e qualquer tipo de atos psíquicos ou vivências intencionais, o que nos leva perceber a consciência como a unidade performática de atos intencionais.²⁵¹

O que quer dizer atos intencionais? Husserl descreve que todo ato de consciência é consciência de alguma coisa, de algum objeto. Daí dizer em atos intencionais, pois não é possível possuir consciência sem objetos de consciência. Um bom exemplo seria

²⁵⁰ Nota explicativa sobre o filósofo: Edmund Gustav Albrecht Husserl, Proßnitz, 8 de abril de 1859 — Friburgo em Brisgóvia, 26 de abril de 1938) foi um matemático e filósofo germânico que estabeleceu a escola da fenomenologia. Husserl rompeu com a orientação positivista da ciência e da filosofia de sua época, ao elaborar críticas do historicismo e do psicologismo na lógica. Não se limitando ao empirismo, mas acreditando que a experiência é a fonte de todo o conhecimento, ele trabalhou em um método de redução fenomenológica pelo qual um assunto pode vir a conhecer diretamente uma essência. Apesar de ter nascido em uma família judia, Husserl foi batizado como luterano em 1886. Ele estudou matemática nos termos de Karl Weierstrass e Leo Königsberger e filosofia sob orientação de Franz Brentano e Carl Stumpf. O próprio Husserl ensinou filosofia como *Privatdozent* na Halle de 1887, depois como professor, primeiro em Gotinga entre 1901, depois em Friburgo entre 1916 até sua aposentadoria em 1928. Posteriormente, ele deu duas palestras notáveis: em Paris, em 1929, e em Praga em 1935. Faleceu por motivo de doença em Friburgo, em 1938. (Inwood, M. J.. In: Honderich, Ted. The Oxford Companion to Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 408.)

²⁵¹ HUSSERL, E. 2007, p. 378.

que o ato de lembrar implica necessariamente um objeto lembrado. Dessa forma, qualquer ato de consciência remete a priori a algum objeto específico.

Neste caso em particular, Husserl nos adverte que a intencionalidade não se iguala ao idealismo transcendental em seu fundamento. Quando o autor enuncia a relação intencional aprioristicamente, assim faz somente porque o próprio ato em sua constituição faz referência imediata e incontornável para um campo objetivo correlato desse ato, contudo a determinação desse campo tem sua própria positividade, ele não é determinado pelo ato, mas é performático com o ato, pois os dois membros da relação só se concebem em uma referência mútua.

Cabe ressaltar que Husserl não vê a relação intencional como a priori nem como posteriori, isto é, se persistirmos na concepção “a priori” sedimentada pelo idealismo subjetivista.

O fenômeno da intencionalidade tem suas raízes filosóficas na Escolástica, contudo, foi apenas em Husserl, que a intencionalidade é radicalizada como fenômeno constitutivo de nossos comportamentos em geral. Desde a Escolástica, o termo latino *intentio* é utilizado para caracterizar os fenômenos volitivos. Segundo esse ramo do pensamento filosófico, a vontade é a faculdade que pode ser discriminada como o comportamento que se estrutura em um dirigir-se para, ou melhor, “ser-dirigido-para”²⁵².

Franz Brentano²⁵³ (1864-1917) foi um filósofo alemão e uma grande influência nas idéias propostas por Husserl. Para Brentano, a intencionalidade caracteriza tão somente o modo de ser das vivências psíquicas. Husserl concorda com essa distinção proposta por Brentano entre fenômenos físicos e psíquicos, contudo, para Husserl o empírico é desprovido de consistência ontológica.

²⁵² Nota explicativa do termo “ser-dirigido-para”: Os atos volitivos teriam esse sentido: ao querer algo, a vontade imediatamente se refere ao objeto que se quer.

²⁵³ Nota explicativa sobre o filósofo: Franz Clemens Brentano (1838-1917), frei dominicano secularizado, iniciou sua docência na Universidade de Würzburg e depois foi, durante vinte anos, catedrático, na Universidade de Viena, na Áustria. Este foi o período áureo de seu prestígio como professor e como conferencista popular. Trata-se, sem dúvida alguma, da figura mais heteróclita, tanto da filosofia quanto e, sobretudo, da psicologia contemporânea. Seu pensamento, irradiante e inovador durante sua vida, tornou-se quase anônimo após sua morte. No entanto, atualmente, no campo da psicologia, Brentano vem sendo resgatado por professores das universidades de Oxford, de Brown e de Würzburg. Para isso concorreu a reedição de suas obras e, especialmente, a recente edição póstuma da sua *Psicologia descritiva* [ou *psicologia fenomenológica*] composta a partir dos manuscritos de suas preleções sobre o tema, publicados primeiramente pela editora Felix Meiner, de Hamburgo, na coleção *Philosophische Bibliothek*. Dessa obra constam: as preleções dos anos 1887-1888, sob o título de *Psicologia descritiva*; as preleções dos anos 1888-1889, sob o título de *Psicologia descritiva ou fenomenologia descritiva*; as preleções de 1890-1891, sob o conciso título de *Psicognose*. (RAMÓN, Saturnino Pesquero. 2006, p. 340-345.)

Assim sendo, para ele, todos os comportamentos do homem são intencionais. Contudo, adverte-nos que no “modo natural”, o homem tem a tendência de esquecer a natureza intencional de seus comportamentos, considerando os objetos como se fossem presenças fáticas dotadas em si mesmas de propriedades subsistentes.

Nas palavras de Brentano:

Meu ponto de vista psicológico é empírico. A experiência é a minha única mestra. Mais ainda, eu compartilho com muitos pensadores de que esta convicção é compatível com certo ponto de vista idealista. [...] A psicologia, de um lado, desponta como o pináculo do arranha-céu da ciência; de outro, está destinada a tornar-se à base da sociedade e de suas mais nobres conquistas, e, por este fato inquestionável, tornar-se também a base de qualquer empenho científico.²⁵⁴

Dessa forma, Franz Brentano estabelecia uma diferença entre fenômenos físicos e psíquicos. A intencionalidade, para Brentano, caracteriza tão somente o modo de ser das vivências psíquicas. Husserl também mantém a distinção entre fenômenos físicos e psíquicos, ou entre vivências empíricas e psíquicas. No entanto, o empírico é desprovido de consistência ontológica em Husserl. O empírico nada mais seria que o intencional obscurecido.

Todos os comportamentos do homem são intencionais, segundo as descobertas de Husserl em suas Investigações Lógicas (IL). Porém, no modo natural²⁵⁵, tendemos a esquecer a natureza intencional de nossos comportamentos, e passamos a considerar os objetos como se fossem presenças fáticas dotadas em si mesmas de propriedades subsistentes.

Neste aspecto, Husserl tece uma crítica à naturalização da Psicologia:

[...] a Psicologia, como ciência de fatos, não está de maneira alguma habilitada a proporcionar fundamentos àquelas disciplinas filosóficas que lidam com os princípios puros [...] Pelos seus pontos de partida, toda a Ciência natural é ingênua. Para ela, a Natureza que pretende investigar, existe simplesmente. [...] O caso é idêntico para a Natureza no sentido amplificado, e respectivamente para as ciências que a investigam, portanto particularmente para a Psicologia. [...] todos os juízos psicológicos incluem – explicitamente ou não – a posição existencial da Natureza.²⁵⁶

A proposta da fenomenologia de Edmund Husserl é de uma filosofia enquanto ciência rigorosa. Filosofia como ciência rigorosa nada mais é que a tentativa de elevar

²⁵⁴ RAMÓN, Saturnino Pesquero. 2006, p. 340-345

²⁵⁵ Nota explicativa sobre o termo: Natural significa aqui o modo como, na linguagem de Husserl, de início e na maioria das vezes o homem se relaciona com os objetos que vêm ao seu encontro.

²⁵⁶ HUSSERL, E. 1952, p. 14 – 16.

os resultados da atividade filosófica ao patamar da certeza, da evidência apodítica²⁵⁷, ou seja, da verdade.

Husserl foi um filósofo que elaborou seu método fenomenológico a partir de um impasse da história da filosofia, impasse este, que havia chegado ao paroxismo em sua época. Tal impasse pode ser resumido na seguinte dicotomia: realismo x idealismo. Segundo Husserl, nenhuma dessas propostas, até sua época, havia conseguido resolver o problema do conhecimento, ou seja, o problema de encontrar um porto seguro que fundamentasse o conhecimento humano.

Dessa sorte, Husserl elenca o princípio da ausência de pressupostos, que nos enunciará que uma descrição fenomenológica deve se manter autônoma face a qualquer corrente ou ponto de vista. O método fenomenológico pretende fundar a filosofia, enquanto filosofia científica, abstraindo radicalmente de pontos de vista e das correntes filosóficas previamente existentes; enquanto filosofia científica, a fenomenologia quer obter os seus conhecimentos filosóficos em meio a uma ausência radical de pressupostos, obtê-los somente naquilo que intuitivamente surge ao nossos olhos quando nos livramos de todos os pressupostos. Aquilo que pode ser apreendido de modo intuitivo (imediate, apodítico) sem ser teorizado por nós.

Husserl identifica no fenômeno da intencionalidade entre atos de consciência e campos de objetos correlatos desses atos, a possibilidade de “desformalização” do conceito formal de fenomenologia em um objeto temático específico. Intencionalidade diz basicamente o seguinte: todo ato de consciência remete a priori para um objeto específico desse ato. Tal relação entre ato e campo objetivo não é uma teoria que formulamos e depois tentamos provar, mas algo que em si mesmo mostra seu caráter apodítico.

Heidegger se apropria da descoberta da intencionalidade por parte de Husserl e a reformula no par intencional: comportamentos do ser-aí e domínios de entes correlatos desses comportamentos. A idéia diz basicamente o seguinte: em todo comportamento do ser-aí existe uma remissão incontornável para um ente correlato desse comportamento.

O que é consciência segundo o método fenomenológico? A consciência é definida como a designação global para todo e qualquer tipo de “atos psíquicos” ou

²⁵⁷ Diz-se de uma verdade ou argumento evidentes por si, não necessitando de provas para serem compreendidos e aceitos.

“vivências intencionais”²⁵⁸. Husserl caracteriza a consciência ou o sujeito como a unidade performática de atos intencionais.

Em outras palavras a intencionalidade em Husserl descreve fundamentalmente o fato de: nunca se possuir consciência sem objetos de consciência. Todo ato de consciência é consciência de alguma coisa, de algum objeto. Dado um ato de consciência qualquer, ele remete a priori a algum objeto específico, por exemplo, o ato de ver implica necessariamente um objeto visado.

Nem a priori nem a posteriori - a relação intencional não é a posteriori, mas também não é a priori se entendermos o a priori sob a chave idealista subjetivista. O correlato objetivo da relação intencional é imanente aos atos de consciência, mas a consciência não posiciona as determinações do objeto.

Logo, cada ato de consciência traz necessariamente consigo o seu objeto correlato: o ato perceptivo implica a coisa percebida, o ato de lembrar o objeto lembrado, o ato de imaginar a coisa imaginada e assim por diante.

A intencionalidade indica que fora da relação intencional entre ato de consciência e objeto do ato, não há nem o objeto e nem a consciência. Não há objetos em si para além da relação específica entre os atos da consciência e objetos correlatos. Do mesmo modo, não há uma consciência ou sujeito em si. Apenas na relação intencional o sujeito e o objeto se determinam. Não há autonomia do sujeito em relação aos atos. Portanto, a diferença entre atos é performática. A consciência intencional é performática porque somente no acontecimento do ato, na performance do ato, é que ela se determina. Fora da performance, o sujeito não é nada.

Até o tempo de Husserl posições filosóficas como o positivismo clássico de Comte e o evolucionismo de Spencer demonstravam um otimismo crescente em relação à confiabilidade do método científico e suas potencialidades para descobertas cada vez mais apuradas, todas com absoluto rigor e certeza, sobre as quais a humanidade poderia, enfim, caminhar segura.

Homogeneizando-se todas as nossas concepções fundamentais, a filosofia constituir-se-á definitivamente no estado positivo. Sem nunca mais poder mudar de caráter, só lhe resta desenvolver-se indefinidamente, graças a aquisições sempre crescentes, resultantes inevitáveis de novas observações ou de meditações mais profundas. Tendo adquirido com isso o caráter de universalidade que lhe falta ainda, a filosofia positiva se tornará capaz de substituir inteiramente, com toda a superioridade natural, a filosofia teológica e a filosofia metafísica, as únicas a possuir realmente hoje essa

²⁵⁸ HUSSERL, E. 2007, p. 378.

universalidade. Estas, privadas do motivo de sua preferência, não terão para os nossos sucessores além de uma existência histórica.²⁵⁹

O que queremos observar, ao longo desta exposição é o movimento histórico de: 1) estabelecimento do método científico como modelo geral para obtenção de conhecimento seguro e a conseqüente dizimação da teologia e da metafísica – ou de outras filosofias “não positivas”, e, posteriormente; 2) a crítica da absolutização do método científico como meio uno e seguro para construção de conhecimento apodítico.

Situamos Edmund Husserl no interior deste segundo movimento e pretendemos clarificar seus estudos sobre a epoché como método e a intencionalidade como caráter dos atos de consciência em sua relação com tal panorama.

Todavia, a partir de outra perspectiva, a partir, designadamente, dos lamentos gerais sobre a crise da nossa cultura e do papel que nela é atribuído às ciências, talvez surjam motivos para submeter a cientificidade de todas as ciências a uma crítica séria e muito necessária, sem por isso abandonar o seu sentido primeiro de cientificidade, inatacável na correção das suas realizações metódicas. Queremos, de fato, empreender a alteração indicada de toda a perspectiva da observação. Ao levá-la a cabo, depressa iremos perceber que a questionabilidade de que a psicologia padece, não só nos nossos dias, mas há séculos – a “crise” que lhe é própria –, tem um significado central para o aparecimento de incompreensibilidades enigmáticas e insolúveis nas ciências modernas, até mesmo das ciências matemáticas e, em ligação com isso, para o surgimento de um tipo de enigmas do mundo que eram estranhos às épocas anteriores.²⁶⁰

Segundo Husserl, há uma relação substancial entre a posição do senso comum e a posição científica, pois ambas se baseiam no que se chama aqui “atitude natural”. A atitude natural é o que promove a manutenção da dicotomia epistêmica clássica entre sujeito e objeto e a consideração da consciência como coisa fechada em si mesma que “acessa” o mundo exterior.

Tanto a ciência como o senso comum desconsiderariam, para Husserl, a essência mesma dos atos de consciência, sua intencionalidade.

Segundo Husserl, somente a suspensão fenomenológica constitui um método que pode ser aderido, a medida em que somos livres para o levarmos a termo, revelando assim, o caráter próprio dos atos de consciência, a intencionalidade. A primeira e mais vaga caracterização da intencionalidade é aquela que afirma que toda consciência é consciência de:

[...] pra que se alcance a intencionalidade, portanto, é preciso antes de mais nada suspender o modo de ligação imediato com os objetos no interior do mundo empírico, descobrindo na própria consciência a sua ligação necessária com os objetos. Para Husserl, isto se dá no momento em que se abandona a

²⁵⁹ COMTE, A. 1978, p. 10.

²⁶⁰ HUSSERL, E. 1961, § 2.

posição natural em relação aos objetos – a posição teórica – e se passa a analisar não os objetos empíricos exteriores em sua pretensa autonomia ou a consciência como sede de constituição das representações acuradas, mas os atos de consciência em sua própria dinâmica de realização. Essa análise abre a possibilidade de apreender o caráter transcendental dos atos de consciência, uma vez que estes atos nunca permanecem fechados em si mesmos, mas sempre levam para além de si em direção ao campo de mostração de seus objetos correlatos. Sem sair da consciência, ou seja, na pura imanência dos atos de consciência, portanto, é que se constitui efetivamente a intencionalidade.²⁶¹

Estas disposições iniciais revelam, já de antemão, o caráter secundário da investigação antropológica no que diz respeito ao texto de 1927, pois o que está aqui em jogo já não é mais o homem tal como compreendido no interior dos desenvolvimentos filosóficos e científicos tradicionais, mas a radicalização do questionamento de seu ser a partir da suspensão dos posicionamentos ontológicos prévios que para Heidegger, à diferença de Husserl, são também historicamente constituídos – com vistas à determinação de seu modo de ser e da descrição de seus existenciais.

O método fenomenológico de Husserl nos diz para prestarmos atenção a dinâmica própria daquilo que se apresenta para nós como fenômenos de consciência, e descrevê-los sem nada teorizar sobre eles. Essa análise – definida por Husserl como análise fenomenológica – abriria a possibilidade de se reconhecer o caráter transcendente dos atos de consciência, uma vez que esses atos remetem a priori para além de si mesmos em direção ao campo de mostração de seus objetos.

Em conclusão, percebemos que o método fenomenológico de Husserl nos remete à necessidade de mirar a investigação filosófica na dinâmica própria daquilo que se apresenta para nós como fenômenos de consciência, e assim, nos ocuparmos em apenas descrevê-los sem nada teorizar sobre eles. Intencionalidade não designa aqui outra coisa senão o caráter das relações puras e transcendentais da consciência com seus objetos, relações estas que repousam sobre os atos mesmos de consciência. Por exemplo, podemos dizer que a lembrança implica o objeto lembrado, a imaginação o objeto imaginado, a representação a coisa representada e assim por diante. Assim ficou claro que consciência transcende a si mesmo em direção a objetos específicos, contudo, apenas a priori tal transcendência se constitui.

²⁶¹ CASANOVA, M. 2009. p. 43-44.

3 – Martin Heidegger: Hermenêutica Ontológica

Martin Heidegger (1889-1976)²⁶², mestre e orientador de Gadamer é o impulsionador de uma mudança de paradigma em relação à hermenêutica tradicionalista, quando inseriu no campo das reflexões hermenêuticas a concepção de que as coisas do mundo não são passíveis de serem compreendidas a partir da apropriação intelectual do ser humano através da visão que subdivide, ou afasta o sujeito do objeto.

Heidegger propõe que as coisas são fenômenos que independem do subjetivismo humano, pois os fenômenos possuem potencialidade de se apresentarem tais como são, propõe então um conceito fenomenológico de ser, portanto o fenômeno é que “O SER É”, este SER será sempre um ser de um ENTE. O “DASEIN” (presença, ser-aí) é o ENTE em que o SER se revela.

O estudo do DASEIN ocorrerá através do método fenomenológico que consiste a hermenêutica do sentido do ser, através da linguagem que conforme Heidegger é a morada do ser.

Com Heidegger, a hermenêutica mudará de objeto, de vocação e de estatuto. Primeiramente, mudará de objeto, deixando de incidir sobre os textos ou sobre as ciências interpretativas para incidir sobre a própria existência. Podemos falar, então, de uma virada existencial da hermenêutica. Ela também mudará de vocação, porque a hermenêutica deixará de ser entendida de maneira técnica, normativa ou metodológica.²⁶³

Investigar e estudar a reflexão filosófica de Heidegger é de extrema importância para compreendermos a hermenêutica filosófica proposta por Hans-Georg Gadamer, daí a necessidade do presente trabalho dedicar alguns tópicos neste capítulo para que possamos não simplesmente passar de sobrevôo por este grande pensador, mas sim nos determos um pouco mais diante de sua filosofia a fim de compreendê-la.

Dito isto, é necessário compreender de antemão que o “ser” proposto por Heidegger diferentemente de Parmênides é finito, o filósofo aponta em sua teoria que o limite da existência do ser é a existência de outro ser.

²⁶² Nota sobre o filósofo: “Nasci eu, Martin Heidegger, Messkirch (Baden) a 26 de setembro de 1889, como filho do sacristão e tanoeiro Friedrich Heidegger e sua esposa Joahanna, nascida em Kempf, ambos de confissão católica. Frequentei a escola primária municipal de minha terra natal; de 1903 a 1906, o ginásio em Constança; desde a segunda superior, o Bertholdgymnasium em Freiburg im Breisgau. Depois de alcançado o atestado de maturidade (1909), estudei em Freiburg im Breisgau até o exame de doutorado. Nos primeiros semestres assisti a aulas de teologia e filosofia, desde 1911 sobre tudo filosofia, matemática e ciências naturais, no último semestre também história.” (HEIDEGGER. *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*. 1914, p.112, citado por STEIN, Ernildo. 2011, p. 9)

²⁶³ GRONDIN, Jean. 2012, p. 38.

Na busca pelo sentido do “ser”, Heidegger demonstra que o “ser” somente poderá ser determinado a partir de seu sentido tal como ele é. Entretanto, na busca intermitente para se definir o que é o “ser”, tornou-se evidente que quanto mais se compreende o “ser” mais difícil é aprisioná-lo em uma definição, e por quê? Porque o “ser” jamais poderá se dissociar do tempo de seu sentido.

Em sua preleção sobre O Sofista, de Platão, ao explicitar o saber que é próprio à ciência (...) para os gregos, Heidegger deixa claro este fato: “O que é passível de conhecimento, porém, aquilo de que posso dispor, precisa ser necessariamente tal como é; ele precisa ser sempre assim; ele é aquilo que é sempre assim, o que não veio a ser, aquilo que nunca não foi e que nunca não será; ele é constantemente assim; ele é o propriamente ente. Com isto, mostra-se algo notável: o fato de que o ser é determinado com vistas a um momento do tempo”. O momento a que o texto se refere não é outro senão o tempo presente. Para os gregos, essa é a tese que Heidegger sustentará para além de Ser e Tempo, ser é igual a presença. No entanto, isto não mais é o importante para Heidegger. Muito mais importante para ele é o fato mesmo de os gregos terem precisado pensar a partir de um horizonte temporal específico para chegar a uma determinação do ser. Esse fato é absolutamente decisivo para o projeto de Ser e tempo: para o projeto de conceber o ser em sua temporalidade específica.²⁶⁴

Portanto, em Heidegger, temos o surgimento de uma nova perspectiva sobre a hermenêutica, isto é, bem diferente daquela tradicional, em que o caráter normativo e metodológico é de suma importância. Agora a metodologia é substituída por uma análise fenomenológica²⁶⁵, uma vez que a compreensão deve ser entendida como categoria essencial, ou melhor, “fundante” da existência humana, sendo essa perspectiva ontológica necessária a qualquer ato do ser.

Nesse sentido, Falcão afirma que através de Heidegger, a hermenêutica passa a ser compreendida como fenomenologia da existência, pois as coisas que servem como objeto de interpretação devem ser vistas e analisadas de acordo com as suas possibilidades de existir e de se manifestar através das alternativas que se dão em cada tempo histórico.²⁶⁶

A partir deste tópico passaremos a investigar detidamente a célebre obra de Martin Heidegger “Ser e Tempo”, mundialmente conhecida, e objeto de intensa

²⁶⁴ CASANOVA, M. 2009, p. 77.

²⁶⁵ Para Heidegger, a fenomenologia não é um ponto de partida. Não se trata de assepsia para poder pensar. A Fenomenologia é antes de tudo um caminho, uma via de acesso de Ser para ser. Não é nem ponto de partida nem ponto de chegada para um relacionamento, mas sobretudo e em tudo a própria coisa, o exercício radical do pensamento. Sem fenomenologia não se dá nem pensamento nem realização do que é e está sendo, do que não é nem está sendo, do que está apenas vindo a ser. Tal é o sentido da expressão de E. Husserl, “*die Sache selbst*”, a própria coisa do pensamento. Coisa e causa não são apenas a mesma palavra, como sobretudo têm o mesmo sentido. (LEÃO, Emmanuel Carneiro. 2014, p. 1.)

²⁶⁶ FALCÃO. 2000, p. 31.

investigação filosófica que possui como problema principal a questão sobre o ser em geral.

Para MAC DOWELL, Ser e Tempo possui duas finalidades: 1) a interpretação do Dasein em função da temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão sobre o ser; 2) e apresentar os traços fundamentais de uma destruição fenomenológica da História da Ontologia, tendo como fio condutor a problemática da temporalidade, questão essa não desenvolvida na obra.²⁶⁷

Conforme analisaremos mais adiante, a tradição filosófica coloca a pergunta a respeito do ser como uma pergunta acerca da essência mais própria de um ente, o que em boa medida quer dizer investigar o problema acerca de sua determinação mais própria para além de toda mudança (contingência) que ele possa vir a sofrer.

Martin Heidegger foi um grande influenciador para a formação do pensamento hermenêutico de Hans-Georg Gadamer. Notadamente a filosofia de Martin Heidegger é sem dúvidas a maior contribuição filosófica do século XX, por este motivo é imprescindível que o presente capítulo dessa dissertação que versa sobre o tema “hermenêutica filosófica” se detenha a analisar e estudar um pouco mais o pensamento deste estimado autor.

Portanto, se pudéssemos exprimir de forma breve o problema central da filosofia de Heidegger, seria a pergunta acerca do sentido do ser em geral. A Ontologia fundamental do autor é uma tentativa de compreender a condição de possibilidade das ontologias em geral, ou de outro modo, como ontologias em geral são possíveis? O que o levou a questionar exatamente o que aqui se resume em outro questionamento: Qual é o ponto de gênese de nossas pré-compreensões ontológicas?

Para Heidegger, três preconceitos sedimentados pela tradição filosófica são os responsáveis pela banalização do problema a respeito do ser.

O primeiro preconceito corresponde à universalidade do ser. Basicamente, esse preconceito trata o ser como sendo o conceito mais universal existente na filosofia, portanto, plenamente claro. Logo, sendo totalmente evidente e inteligível não haveria nenhuma necessidade de qualquer explicação.

O segundo preconceito decorre do primeiro, pois ele corresponde à indefinibilidade do ser, o caráter de universalidade do ser torna-o indefinível. Esclarecendo melhor o segundo preconceito podemos colocar da seguinte forma: o ser

²⁶⁷ MAC DOWELL, João A. 1993, p. 199-200.

não pode ser tido como gênero, isso porque se fosse assim, se definiria por meio de uma diferença de si mesmo, logo, o “ser” seria diferente do ser. Caso definíssemos o ser, encontraríamos na verdade um ente, quando, por exemplo, afirmamos “o ser é y.”

O último preconceito veiculado pela tradição enuncia o caráter evidente do conceito de ser, ou seja, o ser é um conceito evidente por si mesmo. Ainda que “ser” possa ter um conceito indefinível todos nós seríamos capazes de compreender o ser. Tal preconceito é possível a partir da evidência extraída das situações cotidianas, por exemplo, quando dizemos: “o oceano é azul”. Dessa forma, todo ser humano é capaz de compreender essa frase perfeitamente. Para Martin Heidegger essa afirmação não passa de uma incompreensão acerca da compreensão.

O filósofo alemão combateu esses preconceitos por meio de seus projetos filosóficos denominados como: analítica existencial, hermenêutica da facticidade e destruição da história da ontologia. Indagamos a seguinte questão: Como são as estruturas desses projetos filosóficos e o que quer dizer cada uma delas?

A Analítica existencial busca demonstrar conceitualmente as estruturas ontológicas, tais estruturas são também denominadas de existenciais do ser-aí. Essas estruturas unificadas são determinantes do ser deste ente.

A Hermenêutica da facticidade tem por objetivo a desconstrução das estruturas sedimentadas pela tradição e pela vida cotidiana que engessam as compreensões ordinárias do ser-aí em relação ao ser. Dizendo em outras palavras a hermenêutica da facticidade investiga o modo como o homem está aí de início e na maioria das vezes. Essa investigação filosófica nos leva a questionar quais são as estruturas fáticas que acompanham o homem em sua dinâmica existencial própria.

A Destruição da história da ontologia investiga uma maneira de incorporar o problema da historicidade na sondagem ontológica através da desconstrução dos conceitos tradicionalmente estabelecidos sobre o ser, questionando assim, os pressupostos ontológicos condicionantes destes conceitos tradicionais. O que Heidegger almeja por meio desse projeto de destruição da história da ontologia é justamente fragilizar essa obviedade permeada pela tradição filosófica sobre o problema do ser.

Portanto, a questão central da filosofia para Heidegger é a pergunta acerca do sentido do ser em geral. Ontologia fundamental nada mais é que a tentativa de compreender como ontologias em geral são possíveis (suas condições de possibilidade).

Em sua obra *Meu caminho para a Fenomenologia*²⁶⁸, Heidegger afirma que:

A dissertação deste último [Franz Brentano] *Sobre o Significado Múltiplo do Ente Segundo Aristóteles* (1862) constituía, desde 1907, o principal auxílio nas minhas desajeitadas tentativas para penetrar na filosofia. Bastante indeterminada, movia-me a seguinte ideia: se o ente é expresso em múltiplos significados, qual será, então, o determinante significado fundamental? Que quer dizer ser?²⁶⁹

A analítica existencial efetuada em ST serve como liberação do horizonte transcendental de colocação da pergunta sobre o sentido do ser em geral, esta que se apresenta desde o início da caminhada filosófica de Martin Heidegger – e desde os primórdios gregos da filosofia – como a questão primordial. Não por acaso se inicia ST com a seguinte passagem do Sofista de Platão: “[...] é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão 'ente'. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia”²⁷⁰

O objetivo principal de Heidegger ao nos apresentar esta citação não é nos direcionar para a situação platônica e as questões fundamentais referentes ao mundo grego. O que busca, antes de tudo, é nos fazer questionar se nos encontramos já em situação muito diferente da que Platão encontra no tempo da aurora da filosofia. A resposta à indagação é oferecida pelo autor: “De forma alguma. Assim sendo, trata-se de colocar novamente a questão sobre o sentido do ser. [...] de despertar novamente uma compreensão para o sentido desta questão. A elaboração concreta da questão sobre o sentido do 'ser' é o propósito do presente tratado”²⁷¹.

O grande esforço investigativo é, portanto, não reduzir o ser ao ente e isto envolve uma análise cuidadosa da maneira segundo a qual é possível acessar o ser e circunscrever a questão sobre seu sentido. Por esta razão, a analítica existencial desenvolvida em ST é, primariamente, a liberação do horizonte de colocação da pergunta ontológica e agora acrescentamos, em respeito à diferença entre ser e ente. Esta preocupação é mais bem expressa no texto *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, de 1927:

Como dissemos: a ontologia é a ciência do ser. Mas o ser é sempre ser de um ente. De acordo com sua essência, o ser se distingue do ente. [...] Esta não é uma distinção arbitrária, mas sim precisamente aquela mediante a qual

²⁶⁸ O referido texto, publicado como contribuição à homenagem a Hermann Niemeyer, seu editor e colaborador na divulgação de outras importantes investigações fenomenológicas, alude à centralidade que a questão do sentido do ser tinha para o jovem Heidegger, mesmo vinte anos antes da publicação de ST.

²⁶⁹ HEIDEGGER, M. 1979, p. 297.

²⁷⁰ PLATÃO, 1987, p. 126-195. 244 a.

²⁷¹ HEIDEGGER, M. 2002, p. 24.

ganhamos, antes de tudo, o tema da ontologia e, assim, o tema da filosofia mesma. Sobretudo, é a distinção que constitui a ontologia.²⁷²

Podemos aduzir dois pontos importantes acerca da relação entre a ontologia fundamental e a analítica existencial:

- 1) A relação se estabelece pelo que é próprio da questão ontológica, ou seja, o direcionamento ao ente;
- 2) A descrição do ente não esgota da questão, mas exige antes a liberação de seu horizonte de colocação e de suas condições e possibilidade.

O problema a que se refere é exatamente esse? O que confere ao ser-aí o status privilegiado de “ente” a que se deve direcionar para a realização da perquirição sobre o sentido de ser?

A partir de tais indagações ontológicas, podemos tratar de uma forma mais liberada as definições de homem consagradas no interior da história do pensamento e seu segmento comumente chamado “antropologia filosófica”.

O homem é tido como um animal racional, político, dotado de linguagem; criatura, coisa pensante, todas estas determinações trazem consigo posicionamentos ontológicos prévios acerca do que caracteriza o ser do ente humano. Quanto a estas últimas é preciso que tenhamos uma relação diferente, pois, ao contrário da maneira segundo a qual a antropologia, a biologia e a psicologia procedem (cientificamente), tais posições sempre se movimentam no interior de uma colocação filosófica da seguinte questão: - o que é o homem? Científica ou filosoficamente, a questão posta permanece a mesma.

Toda e qualquer determinação da essência do homem que já pressupõe a interpretação do ente sem questionar a verdade do ser, quer o saiba ou não, é metafísica. É por isto que, na perspectiva do modo como se determina a essência do homem, aparece o que é característico de toda metafísica, qual seja, o fato que é humanista.²⁷³

Segundo o que nos diz o texto, a interpretação metafísica é aquela que “pressupõe a interpretação do ente sem questionar a verdade do ser”. O que aqui nos salta aos olhos é a caracterização da postura metafísica como posicionamento prévio do ente interrogado, sem que se coloque em evidência a compreensão mesma de ser que torna possível, a cada vez, apreensões de entes em geral.

Uma importante nota sobre o que aqui buscamos acentuar é encontrada na preleção *Que é Isto – A filosofia?*, conferência pronunciada em agosto de 1955.

²⁷² HEIDEGGER, M. 2000, p. 42 .

²⁷³ HEIDEGGER, M. 2010, p. 334.

Nela vemos:

Perguntamos: que é isto...? Em grego isto é: tí estin. A questão relativa ao que algo seja permanece, todavia, multívoca. Podemos perguntar, por perguntar, por exemplo: que é aquilo lá longe? Obtemos então a resposta: uma árvore. A resposta consiste em darmos o nome a uma coisa que não conhecemos exatamente. Podemos, entretanto, questionar mais: que é aquilo que designamos “árvore”? Com a questão agora posta avançamos para a proximidade do tí estín grego. É aquela forma de questionar desenvolvida por Sócrates, Platão e Aristóteles. Que é isto – o belo? Que é isto – o conhecimento? Que é isto – a natureza? Que é isto – o movimento? Agora, porém, devemos prestar atenção para o fato de que nas questões acima não se procura apenas uma delimitação mais exata do que é natureza, movimento, beleza; mas é preciso cuidar para que ao mesmo tempo se dê uma explicação sobre o que significa o “que”, em que sentido se deve compreender o tí. Aquilo que o “que” significa se designa o quid est, tò quidditas: a quidditas, a quiddidade.²⁷⁴

A maneira segundo a qual, de início, tudo nos vêm ao encontro, numa estranha indistinção, no modo de ser “coisa”, só pode ser compreendida e questionada se percebermos que isto deriva de uma homogeneização ontológica que repousa, por sua vez, na decisão de que acima falávamos. Tal decisão remonta à filosofia platônico-aristotélica, onde encontramos os impulsos iniciais para a posterior determinação do ser como substancialidade, como o que se encontra subjacente, o que teria, então, atraído todas as outras questões para esta direção.

O ponto de partida da investigação, a explicitação de seu caráter fenomenológico, revela a necessidade prévia de supressão dos posicionamentos ontológicos dos quais, de início e na maior parte das vezes, de modo irrefletido, partem as pesquisas científico-metafísicas ou filosófico-metafísicas acerca do ser do homem.

Heidegger encontra na própria expressão ontologia fenomenológica o fundamento suficiente para esta caracterização. Por ontologia entende-se a consideração de cada ente, do ente na totalidade (Seiendes im Ganzen), não em relação ao seu estatuto de ente, não em relação à sua proximidade e distância relativamente a outros entes, mas em relação ao seu modo de ser. Por fenomenologia entende-se o método segundo o qual a análise é conduzida de modo a não impor, à partida, um modo de ser particular a entes que participem de um modo de ser diferente. Assente na manifestação do modo de ser de cada ente, assim como no estabelecimento da diferença entre cada ente e o ser que lhe serve de fundamento, a ontologia fenomenológica de Heidegger surge então como uma ontologia fundamental.²⁷⁵

O ponto central a ser compreendido é que já a caracterização de partida da pesquisa de ST impõe a necessidade de suspensão não apenas dos posicionamentos ontológicos específicos acerca do ser do homem – animal racional, criatura, ser político, etc. – mas sim da própria pressuposição a priori de sua quiddidade.

²⁷⁴ HEIDEGGER, M. 1979, p.15.

²⁷⁵ SÁ, Alexandre F. de. 2008, p. 4.

3.1- A crítica de Heidegger a Husserl

Para entendermos a crítica de Heidegger a Husserl, primeiro é necessário analisar o pano de fundo proporcionado por outra crítica realizada por um filósofo do passado. Neste caso, falamos acerca da crítica de Dilthey a Kant. A crítica diltheyana é uma crítica da razão histórica, que almeja dar conta da explicitação das estruturas transcendentais que condicionam e fundamentam a experiência histórica da humanidade. Para Dilthey, o projeto da filosofia kantiana jamais alcançara seu intento, pois é impossível escapar da contingência e materialidade dos fenômenos em geral:

Conhecimentos das ciências naturais misturam-se com conhecimentos das ciências humanas. E, em verdade, de acordo com uma dupla ligação na qual o transcurso da natureza condiciona a vida espiritual, com frequência se entretetece nessa conexão o conhecimento do efeito formador da natureza com a constatação da influência que a natureza exerce no agir. Assim, do conhecimento das leis naturais de produção de sons deduz-se uma parte importante da gramática e da teoria musical, e, por sua vez, o gênio da língua ou da música está ligado a essas leis naturais e o estudo de suas realizações é, por isso, condicionado pela compreensão dessa dependência.²⁷⁶

Logo, segundo Dilthey, toda experiência está permeada por elementos da experiência histórica/mundana dos homens, seja em sua esfera teórica, ética, artística (cultural) ou nos aspectos políticos. Isso ocorre, porque os elementos históricos atuam como estruturas prévias que condicionam toda experiência humana possível, ou seja, a história estabelece todas as nossas possibilidades de ação.

Sob esse viés, temos que passado atua constantemente sobre o presente, determinando o modo de constituição deste. Se toda ação humana é condicionada pelas estruturas prévias dos elementos históricos, torna-se realmente indispensável a necessidade de uma crítica da razão histórica, uma vez que o pensamento parte constantemente da tradição, uma forma mais originária do que aquela de inspiração kantiana.

Dessa forma, Martin Heidegger sob a inspiração da crítica hermenêutica de Dilthey a Kant passa a investigar a constituição dos atos intencionais, a partir de uma dimensão mais originária do que a estabelecida pela teoria de Edmund Husserl.

Qual é essa dimensão mais originária que Heidegger busca em sua filosofia? Segundo Heidegger, tal dimensão é a hermenêutica, pois ela é ontológica (horizontal), pois condiciona todas as possibilidades de determinação do homem e dos entes em

²⁷⁶ DILTHEY, Wilhelm. 2010, p. 31.

geral. Além disso, perpassa a priori, todos os âmbitos possíveis da experiência humana.²⁷⁷

A dimensão hermenêutica é também fática (mundana), pois nossas experiências não se encontram em uma dimensão puramente formal, mas se estabelecem no mundo entendido como campo de manifestação dos entes em geral e dos comportamentos dos homens. E finalmente, a dimensão hermenêutica é histórica, uma vez que, as coisas não se encontram previamente constituídas em seu interior, pois, somente alcançam suas determinações específicas a partir de uma dinâmica histórica que paulatinamente vai se sedimentando e dotando os entes de seus sentidos próprios.²⁷⁸

Sintetizando, essa dimensão originária caracterizada como horizontal, mundana e histórica será hermenêutica, pois todas as possibilidades de comportamento humano (prático ou teórico) são determinadas pelas estruturas prévias sedimentadas historicamente no interior desse horizonte fático.²⁷⁹

Colocando essa questão de outra forma, podemos dizer que Heidegger denuncia que o modo de colocação dos problemas em geral depende das estruturas hermenêuticas que foram paulatinamente se formando no interior da tradição, nem a ciência, tão menos a filosofia está fora do alcance desse horizonte fático.

Heidegger critica Husserl justamente neste ponto, pois Husserl ao desconsiderar a incontornabilidade desse horizonte fático sedimentado em nossos comportamentos tornou-se vítima da ingenuidade hermenêutica. Isso porque Husserl persistiu em admitir em seu trabalho fenomenológico os pressupostos filosóficos tradicionais, como a dicotomia sujeito-objeto enquanto estrutura originária da totalidade dos fenômenos. Dessa forma, o que Heidegger levanta em sua crítica é a insuficiência da suspensão fenomenológica para a solução do questionamento acerca das “coisas elas mesmas”.

A simples visão das coisas imediatas, o lidar-com elas comporta de um modo originário a estrutura da interpretação que é precisamente uma apreensão de algo, por assim dizer, livre de “enquanto” demanda certa readaptação. O

²⁷⁷ A crítica ao conceito do eu e da relação sujeito-objeto, que estão presentes nas definições da intencionalidade da consciência de Husserl, vão ser substituídas por um plano mais geral de tematização, ou seja, a própria vida fática e os conceitos que serão revelados nesse domínio. Heidegger é explícito em afirmar que o mundo não deve ser interpretado como um ato de uma consciência, e tampouco, um ato em uma consciência (HEIDEGGER, M. 1982, p.102).

²⁷⁸ À cotidianidade é inerente um tipo de modo normal de existir que é parte do impessoal, pois o impessoal não questiona a vida. Quem vive no impessoal apenas segue as regras do cotidiano. No impessoal não há questionamento. No impessoal se mantém encobertas a propriedade e a possível verdade do existir. (HEIDEGGER, M. 1982, p.103.)

²⁷⁹ Heidegger relaciona o compreender com a interpretação (*Auslegung*) (HEIDEGGER, M. 2001, p. 149). A interpretação desenvolve a compreensão em uma estrutura prévia já caracterizada pela compreensão. O círculo hermenêutico entre compreensão e interpretação se dá em vista desse movimento que acontece na interpretação em direção ao interpretado.

nada-mais-que-ter-uma-coisa-diantede-si se dá no puro ficar olhando essa coisa enquanto-não compreensão.²⁸⁰

Husserl ao aplicar o método da suspensão fenomenológica, tem por objetivo identificar e explicar esses atos intencionais primitivos e apodíticos que estruturam nossa experiência em geral (coisas elas mesmas). Ora, o que ocorre é a impossibilidade desse método cunhar uma superação da semântica histórica sedimentada do mundo, e ainda, não é capaz de se desvencilhar da ausência de pressupostos ontológicos, uma vez que a linguagem desempenha sua função como uma estrutura hermenêutica incontornável que condiciona nossos modos de reflexão em geral.²⁸¹

Heidegger pôde identificar a permanência de um resíduo metafísico na fenomenologia de Husserl, principalmente pela operacionalização constante de termos absolutamente carregados por seus usos e veiculações no interior de contextos conceituais tradicionais. O risco que, segundo Heidegger isto encerra é o de, na ausência de derradeiras ligações de sentido, a ideia de uma filosofia fenomenológica cair novamente numa determinação como “ponto de vista filosófico dado”, vejamos:

O que importa aqui é se voltar para as ligações de sentido derradeiras, a fim de que a fenomenologia não se veja vítima de uma última ingenuidade que podemos chamar sem qualquer exagero de hermenêutica: de um enredamento incontornável na tradição que se encontra sedimentada no mundo fático e que se mantém determinante para a constituição dos problemas, dos campos de problemas e das possíveis respostas a serem investigadas no interior daquele âmbito que se denomina como eminentemente filosófico.²⁸²

Portanto, restou claro que a linguagem enraizada na tradição é fonte de pressupostos ontológicos. A teoria de Husserl não escapa dessa sedimentação previamente constituída pela linguagem, o que o impede de se livrar dos pressupostos hipostasiantes de sua filosofia.

Tal constatação crítica permite a Heidegger redimensionar suas reflexões a partir da constatação do mundo, correlato da existência, como horizonte histórico no interior do qual o ser-aí encontra de início e na maior parte das vezes já assentados o sentido e o significado dos entes que lhe vêm ao encontro. Tal caracterização é o que torna evidente para Heidegger a relação entre o existir, o projetar e o compreender, elemento central da

²⁸⁰ HEIDEGGER, M. 2001, p.149

²⁸¹ Heidegger afirma: “o discurso se acha à base de toda a interpretação e proposição” (HEIDEGGER, M. 2001, p.161)82. Se a compreensão se desenvolve em uma interpretação (*Auslegung*), tal interpretação é discursiva, pois o discurso articula a compreensão do Dasein, sendo anterior à interpretação (HEIDEGGER, M. 2001, p.161). O discurso é efetivamente desenvolvido e exteriorizado, a partir da linguagem (*Sprache*) que é, por sua vez, o pronunciamento do discurso (HEIDEGGER, M. 2001, p.161). A linguagem como exterioridade do discurso se articula em significações, que por sua vez, expressam o modo de ser do Dasein como ser-no-mundo que compreende.

²⁸² CASANOVA, M. 2009. p. 46.

hermenêutica já desde sua unificação numa teoria geral do compreender com Schleiermacher.

O que Husserl havia desconsiderado é justamente o caráter histórico daquilo que se determina no interior do campo aberto pelo existente intencional e o caráter fático deste horizonte.

A caracterização da existência como abertura do campo de manifestação dos entes em geral, como já indicamos, requer a consideração do caráter mesmo deste campo significativo total e a afirmação de seu cunho histórico e compartilhado. Estas duas instâncias fundamentais do ser-no-mundo (da intencionalidade originária), o ser-com e a sedimentação histórica que constitui o seu aí devem agora nos ocupar para que possamos, posteriormente, relacionar a descrição do compreender como um existencial com o acirramento da questão sobre o sentido do ser.

Essa inserção da manifestação da vida particular em algo comum é facilitada pelo fato de o espírito objetivo conter em si uma ordem articulada. Ele abarca conexões particulares homogêneas, tais como o direito ou a religião, e essas conexões possuem uma estrutura fixa e regular. [...] As manifestações vitais particulares que vão ao encontro do sujeito da compreensão podem ser apreendidas como pertencentes a uma esfera dotada de um caráter comum, como pertencentes a um tipo. E com isso, segundo a relação entre a manifestação vital e o elemento espiritual, relação essa que subsiste no interior deste espaço comum, o complemento do elemento espiritual pertence à manifestação vital e é dado ao mesmo tempo em algo comum.²⁸³

O ser-aí, ente originariamente negativo, além de ser essencialmente apenas sua intencionalidade – existência -, o que se revela através da supressão da consideração arbitrária de uma quiddidade cuja origem permanece sempre obscura e inatingível, se determina com vistas a um mundo fático compartilhado: o mundo do ser-aí é compartilhado.²⁸⁴

Heidegger irá dizer que o ser-próprio do ser-aí é co-existir. Para que isto possa vir à tona, é preciso justamente criticar a evidência do “eu” hipostasiado e o centramento exclusivo da investigação na análise dos atos de consciência, pois a reflexão sobre o “eu” dos atos não dá acesso ao quem do ser-aí na cotidianidade, e isto porque da mesma forma que não há “eu” sem “mundo”, não há “eu” sem “outros”.²⁸⁵

²⁸³ DILTHEY, Wilhelm. 2010. p. 190.

²⁸⁴ O mundo compartilhado é encontrado em parte no mundo do si mesmo, na medida em que a pessoa vive com outra pessoa, e está relacionada com ela em algum modo de cuidado. Não há delimitações estritas entre um mundo e outro e, dessa forma o mundo do si mesmo e o mundo compartilhado podem trocar características e particularidades a qualquer momento. (ALMEIDA, Rogério da Silva. "O Cuidado no Heidegger dos anos 20. 2012, p. 31)

²⁸⁵ HEIDEGGER, M. 2002, §25 - §27.

Na evidenciação do que constitui a mundanidade do mundo, momento estrutural do ser-no-mundo, Heidegger procura evidenciar que a compreensão nunca opera em um âmbito de pura idealidade livre de todo cerceamento fático, mas encontra sempre um horizonte de significância limitador.²⁸⁶

Para Heidegger a solução para o problema das hipostasias²⁸⁷ se dá por meio da destruição da história da ontologia. A destruição nada mais é que uma radicalização da suspensão fenomenológica. Contudo, sua suspensão não se ocupa com o comportamento natural, mas sim com a desconstrução das estruturas prévias da interpretação.

Ao desconstruir as estruturas hermenêuticas prévias, Heidegger possibilita reconduzir a conceptualidade estabelecida ao horizonte fático a partir do qual os entes se mostram e alcançam pela primeira vez a determinação que é a deles. Tal conceptualidade legada da tradição não é de fato destruída, pelo contrário, o que ocorre na verdade é a reabertura de possibilidades diferenciadas de compreensão dos conceitos, possibilidades estas que restavam obscurecidas pelo processo de sedimentação de certas compreensões pela tradição.

Com a finalidade de sair dessa zona cinzenta de compreensão, avançaremos no estudo da filosofia de Heidegger, com a finalidade de esclarecer melhor os seus conceitos chave, mais uma vez nos movendo para a formação da tradição legada pela hermenêutica.

3.2- A busca pelo sentido do ser em geral: Dasein (ser-aí)

²⁸⁶ HEIDEGGER, M. 2002, §15 - §18.

²⁸⁷ Hipostasia: Do grego hypóstasys. 1/ Termo que designa uma personificação acidental e inferior de uma divindade por outra divindade mais importante. Por exemplo, a ninfa Calisto foi uma hipóstase da deusa Artemisa. 2/ Atualmente, o termo hipostasia assumiu um significado diferente e mesmo oposto ao dos gregos: designa a transformação de uma ideia – ou de uma relação lógica – em uma substância; por exemplo, quando a partir de uma determinada realidade empírica, se deduz um “estado superior” imaginário através de uma personificação ou reificação de algo que, de fato, não existe. Para os escolásticos, particularmente Tomás de Aquino, as hipóstases são as substâncias individuais e primeiras: as três pessoas da Trindade são consideradas como substancialmente distintas; a união hipostática é aquela realizada por essas três pessoas num só Deus. Por extensão, e num sentido bastante pejorativo, a hipóstase passou a designar uma entidade fictícia falsamente con-siderada como uma realidade que existe fora do pensamento. Ex.: hipostasiar um conceito. Assim, o termo "hipóstase" passou a designar a transformação de um ser real ou de um dado concreto numa espécie de personificação ou de "reificação" e, como já vimos, dele deriva o verbo hipostasiar: considerar como uma coisa em si aquilo que não passa de um fenômeno (ex.: a temperatura) ou de uma relação (ex.: a grandeza). A linguagem comum tende a hipostasiar quando só utiliza o nome para designar as coisas, os fenômenos e as relações. Assim, hipostasiamos a dor ou o prazer como realidades exteriores a nós. (JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo. 2001, p.93.)

Dando continuidade no estudo acerca da destruição da história da ontologia e da hermenêutica da facticidade percebemos que ambos os projetos buscam se apropriar daquilo que constantemente está pressuposto em nossa lida com os entes, ou seja, com o ser.

O grande engodo é realizar essa tarefa por meio de compreensões sedimentadas do ser dos entes em geral, sem pensar em um ente específico quer sirva como ponto de articulação tanto para a destruição da história da ontologia, quanto para a hermenêutica da facticidade. Resolvendo esse problema Heidegger criou esse ente que é o ser-aí (dasein).

Por meio do ser-aí, o filósofo de Meßkirch procura se desvencilhar de toda concepção prévia sobre a natureza humana. O que Heidegger quer dizer com dasein? O termo ser-aí²⁸⁸ denomina o ser do homem, contudo tal termo não deve ser tido como se fosse o conceito heideggeriano de homem, isso nada tem haver com a intenção do nosso estimado autor de *Ser e Tempo*.

A expressão dasein serve-nos para evidenciar o fato de que o homem não possui um modo de ser como o dos entes presentes à vista, entes possuidores de propriedades subsistentes. O ser-aí é um ente com caráter de *Seinkönnen* (poder-ser), ou seja, ser um poder-ser é ser apenas as suas possibilidades. Logo, o ser-aí em si mesmo é marcado por uma indeterminação radical.²⁸⁹

Heidegger atribui ao caráter desse poder-ser do ser-aí como sua negatividade constitutiva (incompletude fundamental). Tornando mais clara essa última afirmação, podemos dizer que o ser-aí é um ente que tomado em si mesmo não é nada. Logo, o ser-aí é um ente que apenas em sua remissão intencional ao mundo pode encontrar alguma concreção capaz de propiciar a suspensão de sua irrealidade originária, portanto, o ser-aí (Dasein) é um poder-ser que só realiza seu modo de ser em sua dinâmica existencial.²⁹⁰

²⁸⁸ Nota explicativa do termo “ser -aí”: Por que não usar a palavra ser-do-homem, ou existência-do-homem? Como dito anteriormente, a fim de escapar da ingenuidade hermenêutica perpetrada por Husserl, Heidegger não pôde partir de modo irrefletido de alguma concepção tradicional acerca do ser do homem, buscando se descompromissar de toda concepção prévia acerca do ser do homem, o filósofo alemão usou o termo ser-aí.

²⁸⁹ Somente o Dasein como ente que está determinado através do eu posso (*ich kann*) pode obter possibilidades, ocupar-se no sentido da oportunidade e dos recursos. Em cada ocupação do ente que está determinado através do cuidado, subjaz a priori o modo de ser do eu posso e na verdade é este eu posso como a condição de ser do Dasein, sempre, eu posso compreensível (HEIDEGGER, M. 1988, p.413).

²⁹⁰ “O homem aprende pelo padecer e percebe seus limites compreendendo-se como ser finito e, portanto, histórico. A concepção heideggeriana de *Dasein* fundamenta e representa essa dimensão da experiência”. (ROHDEN, Luiz. 2002, p.93.)

Segundo Robson Ramos dos Reis o *dasein*:

É um ente determinado como poder-ser, que se lança em direção a possibilidades, sustenta-se em habilidades dirigidas para as ocupações com entes, para as preocupações com os outros e para consigo mesmo, para as possibilidades em função das quais busca sustentação.²⁹¹

A partir disso questionamos, que modo de ser é esse então? Segundo Heidegger o modo de ser do ser-aí se dá como *Sorge*, que quer dizer cuidado²⁹². Ser cuidado significa que todos os comportamentos que o ser-aí venha a assumir o determinam ontologicamente, ou seja, para que seja possível compreender o modo de ser do ser-aí é necessário compreender antes a sua dinâmica existencial.

Conforme já elucidado anteriormente, o propósito da investigação filosófica de Heidegger é responder ao questionamento acerca de como são possíveis ontologias em geral. Na tentativa de solucionar esse problema, o filósofo vê no homem (ser-aí) o ponto de partida de suas investigações. Podemos citar ao menos duas razões que explicam isso, a primeira é pelo fato de o ser-aí ser o ente que traz consigo a possibilidade de colocar a questão acerca do ser; e a segunda é pelo fato que o ser-aí de início e na maioria das vezes já se move no interior de compreensões sedimentadas do ser.

Heidegger elabora a analítica existencial na busca da resposta ao problema da pergunta acerca do sentido do ser em geral, que tem por objetivo explicitar as estruturas ontológicas que constituem o modo de ser do ser-aí. É através dos resultados alcançados pela analítica existencial que será possível elaborar um questionamento adequado acerca do sentido do ser em geral.

O termo ser-aí²⁹³ tem sua etimologia na palavra alemã *dasein* que, apesar de significar tradicionalmente o mesmo que existência, não foi utilizada conforme a concepção ordinária de existência, por Heidegger.

A “essência” da presença [ser-aí] está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela

²⁹¹ REIS, Robson. 2000, p. 285.

²⁹² Nota explicativa da expressão “cuidado”: a noção ontológica de cuidado descrita em ST nada tem a ver com as compreensões ordinárias desse termo como cuidado ou descuido de si mesmo.

²⁹³ A opção da tradução do termo *Dasein* por “pré-sença” nos parece dificultar a visualização da dupla desconstrução do uso corriqueiro do termo em alemão efetuada por Heidegger. Além disto, a referida tradução, ao desconsiderar os enormes esforços empregados por Heidegger na superação do que chamou “metafísica da presença” embaça a visão de que a filosofia do autor representa “o fim da filosofia da subjetividade” (SHULZ, 1969 *apud* FIGAL, 2005), pois a compreensão ampla deste segundo aspecto depende fundamentalmente do primeiro. Por fim, o prefixo “pre” possui um caráter eminentemente temporal, embaçando assim o aceno do termo alemão para o caráter “espacial” do *Dasein*. Por estas razões aqui optamos por traduzir *Dasein* por ser-aí, evitando também a manutenção do termo em alemão, o que nos parece não auxiliar em nada na compreensão dos elementos decisivos aí em jogo. (CASANOVA, M. 2006, p. 12.)

“configuração”. As características constitutivas da presença [ser-aí] são sempre modos possíveis de ser e somente isso.²⁹⁴

Através da leitura do trecho acima assinalado fica claro que essa noção de existência heideggeriana nada tem haver com o uso cotidiano da palavra, tal como: - Minha existência é vazia, ou ainda: - A existência de água naquele planeta comprova a possibilidade de vida fora da terra. A existência do dasein nada tem haver com sua substancialidade, pois o ser-aí é constituído apenas por maneiras de ser, logo, não é um existente por ser uma presença física no mundo. Neste ponto, é importantíssimo destacar a noção de possibilidade em Ser e Tempo: Ser-aí é ser um poder-ser, é ser um ente que só determina a si mesmo a partir de suas múltiplas possibilidades de ser.

“Dasein não é um ente subsistente que ainda possui como acréscimo poder ser algo, mas é primariamente ser possível. [...] A possibilidade como existencial é a mais originária e última determinidade ontológica positiva do Dasein.”²⁹⁵

Existência ou ek-sistência significam “ser-para-fora”, o que quer dizer que nesta acepção existência significa que o ser-aí é um ente que determina a sua essência a partir de seu existir.

A pessoa não é uma coisa, uma substância, um objeto. Com isso se ressalta e acentua a mesma coisa indicada por Husserl, ao exigir para a unidade da pessoa uma constituição essencialmente diferente das coisas da natureza. [...] Atos são sempre algo não psíquico. Pertence à essência da pessoa apenas existir no exercício de atos intencionais e, portanto, a pessoa em sua essência não é objeto algum. [...] uma pessoa só é, na medida em que executa atos intencionais [...].²⁹⁶

Dessa forma, chegamos ao problema, pois, se ser-aí é tão somente poder-ser, restaria comprovada a tese de que o ser-aí é um ente plenamente negativo. Por que negativo? O caráter de poder-ser do ser-aí o vincula com o conceito de “nichtigkeit” (natividade), sendo um ente negativo ontologicamente, porque tomado em si mesmo é indeterminado, é realmente apenas um poder-ser. Logo, sua negatividade é possibilidade, no sentido de possibilidades existenciais por meio da compreensão.²⁹⁷

O ser-aí é ontologicamente incompleto porque todas as possibilidades existenciais que assume não exaurem a assunção de sempre haver novas possibilidades existenciais; o ser-aí não encontra estabilidade ontológica permanente na assunção de qualquer possibilidade existencial.

²⁹⁴ HEIDEGGER, M. 2006, p. 85.

²⁹⁵ HEIDEGGER, M. 2006, p. 143-144.

²⁹⁶ HEIDEGGER, M. 2006, p. 92.

²⁹⁷ “Antes de toda diferenciação da compreensão nas diversas direções do interesse pragmático ou teórico, a compreensão é o modo de ser do Dasein, na medida em que é poder-ser e ‘possibilidade’”. (GADAMER, Hans-Georg. 1999, p.264.)

A apropriação fática de uma possibilidade existencial por parte do ser-aí só é possível porque a compreensão, aqui descrita como um existencial e não como uma faculdade de entendimento, já sempre abre um “espaço”, o horizonte no interior do qual o ser-aí conquista o poder-ser que é o seu.²⁹⁸

Portanto, podemos inferir que o *dasein* é o que sobra, o único modo possível de se falar do homem, quando a intencionalidade se vê livre de todo resquício subjetivista. Falar do “homem” heideggeriano é dizer sobre aquilo que sobra quando se aboliu todo e qualquer discurso de caráter metafísico acerca da essência humana, o próprio termo homem é desconstruído por sua filosofia, justamente para que fosse possível quebrar a sedimentação desse conceito firmado na tradição filosófica metafísica.

Ser-aí não pode ser devidamente compreendido a partir de aproximações com a ideia de “pessoa”, “indivíduo”, “povo” ou outras similares, pois estas definições possuem caráter hipostasiante, permanecendo dependentes da assunção de uma espécie de cisão originária entre homem e mundo, sujeito e objeto, para que sejam aventadas.

Não se poderá conceber a expressão ser-aí de maneira alguma por analogia à noção de pessoa ou outras noções similares se não se quiser perder ao mesmo tempo o foco da filosofia de Heidegger. A análise do ser-aí não equivale à descoberta das implicações ontológicas de uma determinação como “pessoa”, mas é nessa descoberta uma elaboração da pergunta sobre o sentido do ser em geral, uma vez que essa pergunta não pode ser completada por meio de ontologias regionais quaisquer.²⁹⁹

O que efetivamente ocorre em ST é a radicalização da noção de intencionalidade, tida aqui como caráter ontológico do ente que a cada vez nós mesmos somos. Considera-se, assim, uma única intencionalidade de base sobre a qual se funda a intencionalidade de cada ato de consciência.

O ser-aí é o ente essencialmente intencional – essencialmente existente, em linguagem mais apropriada – cuja quiddidade não é nada além de sua dinâmica de lançar-se para fora de si com vistas ao mundo, correlato de seu existir.

Aquilo que o homem é, o que na linguagem tradicional da Metafísica chama-se a 'essência' do homem, reside na sua ec-sistência. Mas a ec-sistência, assim pensada, não é idêntica ao conceito tradicional de existência, que significa realidade efetiva, à diferença com a essência enquanto as possibilidades.³⁰⁰

O ser-aí é, portanto, a exposição existencial que libera de modo originário a possibilidade da questão do ser à medida que se dá impreterivelmente a partir da compreensão (tematizada ou não) de um sentido de ser.

²⁹⁸ CASSIANO, Roberta Ribeiro. 2013. p. 22-23.

²⁹⁹ FIGAL, G. 2005, p. 25.

³⁰⁰ HEIDEGGER, M. 2010, p. 158.

Nas palavras de Joaquim Salgado “Ora, o ente em que o ser aparece, se revela ou se desoculta é o ‘Dasein’ ou o homem. Para revelar o ser, Heidegger promove uma análise desse ente privilegiado, ‘fenomenologicamente exemplar’, o ‘Dasein’, que é o tema da ontologia fundamental”.³⁰¹

A apropriação fática de uma possibilidade existencial por parte do ser-aí só é possível porque a compreensão, aqui descrita como um existencial e não como uma faculdade do entendimento, já sempre abre um “espaço”, o horizonte no interior do qual o ser-aí conquista o poder-ser que é o seu.

As maneiras tradicionais de se falar sobre o homem em termos de consciência, subjetividade, Eu – e “o resto” são inviabilizadas em ST. O termo ‘Dasein’ é usado ao invés disto. [...] Não é uma questão de substituir uma expressão por outra e deixar que todo o restante permaneça tal como está. Ao contrário, a alteração terminológica significa uma mudança no modo de ver, compreender e pensar como um todo. O termo Dasein é usado para anunciar que aqui o homem é considerado a partir de um ponto de vista específico, como um ente que se distingue por sua relação com o Ser.³⁰²

Vemos vagamente a partir de tais colocações a maneira como a moderna filosofia da subjetividade não constitui um âmbito adequado para a visualização das questões desenvolvidas em ST. A consideração da negatividade estrutural do ser-aí, pensada em sua radicalidade, revela que ele é sempre e a cada vez seus modos possíveis de ser e apenas isso.

3.3 - “Ser-no-mundo”: compreensão como um existencial do ser-aí

Por meio do método fenomenológico Heidegger aborda a questão acerca do mundo em sua obra. É necessário ter em mente que a definição de mundo cunhada pelo autor de *Ser e Tempo* descarta toda e qualquer conceituação prévia sobre o mundo, seja essa definição filosófica ou teórica, isso pouco importa neste caso. Partindo dessa premissa, a análise fenomenológica do mundo descarta, por exemplo, a concepção do mundo como a reunião total de todos os objetos possíveis e atuais. E dessa forma, descarta igualmente a concepção de mundo enquanto substância mais fundamental de todos os entes³⁰³.

Se o mundo não é uma substância fundamental, o que quer dizer mundo para Heidegger? Na obra heideggeriana, mundo é investigado por meio de uma metodologia

³⁰¹ SALGADO, Joaquim Carlos. 2003, p. 250.

³⁰² BIEMEL, W. 2002, p. 16.

³⁰³ Essas vias de tematização do mundo são descartadas porque partem do pressuposto de que o mundo é ente externo ao sujeito e previamente constituído cuja existência precisa ser provada.

tripartidite: 1) a primeira via indaga o mundo por meio da análise da “mundanidade” do mundo circundante, dessa forma, parte da descrição dos comportamentos fáticos do ser-aí, e a partir dos resultados obtidos dessa observação, chegar-se-á às estruturas ontológicas do mundo. 2) O segundo passo pretende executar a desconstrução dos pressupostos ontológicos presentes na concepção de mundo legada pelo pensamento racionalista de Descartes. 3) A última via investigativa leva Heidegger a avaliar a conexão estabelecida entre os conceitos de mundo e espaço.

Em *Ser e Tempo*, mais precisamente no § 43, Heidegger assevera sobre o escândalo da Filosofia de Immanuel Kant, concernente à existência definitiva do mundo frente ao ceticismo:

O “escândalo da filosofia” não reside em essa prova ainda inexistir e sim em sempre ainda se esperar e buscar essa prova. Tais expectativas, intenções e esforços nascem da pressuposição, ontologicamente insuficiente, de algo com relação ao qual um “mundo” simplesmente dado deve comprovar-se independente e exterior. Insuficientes não são as provas. O modo de ser desse ente que prova e exige provas é que se encontra sub-determinado. Daí nasce a impressão de que, comprovando-se a necessidade do dar-se em conjunto de dois seres simplesmente dados, algo se prova ou pode ser provado a respeito da presença [ser-aí] enquanto ser-no-mundo. Entendida corretamente, a presença [ser-aí] resiste a tais provas porque ela já sempre é, em seu ser, aquilo que as provas posteriores supõem como o que se deve necessariamente demonstrar.³⁰⁴

Conforme o trecho acima assinalado, o escândalo está justamente em ainda se tentar provar a existência do mundo exterior, uma vez que todas essas supostas provas não são suficientes (a tempo e modo), porque chegam sempre tarde demais. Por que essa evidência é sempre tardia?

Para todas as provas sobre a existência do mundo exterior o fenômeno do mundo já está pressuposto como condição de possibilidade. Logo, o fato do mundo ser condição de possibilidade implica que ele é constitutivo do *dasein*, pois todos os seus comportamentos já o pressupõem. Contudo, faz-se necessário esclarecer que, segundo o autor, o ser-aí não posiciona o mundo e o determina como uma espécie de subjetividade transcendental, tal como aquela presente na tradição veiculada pelo idealismo.

Neste aspecto, mundo é constituinte ontológico do ser-aí porque todos os comportamentos do *dasein* descerram a priori o mundo³⁰⁵. Daí dizer “ser-no-mundo”, tal como destacado abaixo:

³⁰⁴ HEIDEGGER, M. 2006, p. 274.

³⁰⁵ No § 5 Heidegger afirma que “de acordo com um modo de ser que lhe é constitutivo, o *Dasein* tem a tendência [*Tendenz*] de compreender seu próprio ser a partir *daquele* ente com quem ele se relaciona e se comporta de modo essencial, primeira e continuamente, a saber, a partir do “mundo” (HEIDEGGER, M. 1988, § 5, v. 1, p. 43). Em *História do conceito de tempo*, curso do semestre de verão de 1925, Heidegger

A expressão composta “ser-no-mundo”, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de unidade. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição. O achado fenomenal indicado nesta expressão comporta, de fato, uma tríplice visualização.³⁰⁶

Segundo a passagem acima, “ser-no-mundo” referencia um fenômeno de unidade, tal unidade é de uma ordem que impede sua dissolução em elementos tratados como unitários. A partir de agora analisaremos os momentos estruturais dessa unidade, avançando um pouco mais na investigação no problema colocado por Heidegger quanto à negatividade ontológica constitutiva da existência do homem.

3.4- “Ser-para”: ser é compreendido no projeto e não concebido ontologicamente

Que quer dizer utensílio em Heidegger? Conforme explicitado em *Ser e Tempo* um utensílio é uma coisa de uso, e na concepção corriqueira do termo é algo que tem determinada utilidade, ou seja, que serve para alguma coisa, que nos auxilia na execução de tarefas.³⁰⁷

Bom, o que Heidegger pretende nessa análise é investigar o modo como cotidianamente os entes intramundanos se apresentam para o ser-aí de início e na maioria das vezes. Neste caso, um utensílio só alcança sua determinação se a totalidade utensiliar já estiver presente para que sua serventia possa se adequar, logo, um utensílio nunca é apenas um ente dado com propriedades simplesmente dadas, colocando sua finalidade de uso na totalidade utensiliar.³⁰⁸

A finalidade do utensílio vai se adequando e se configurando em uma totalidade utensiliar previamente estabelecida. Para esclarecer melhor a forma como se dá o campo utensiliar, podemos, por exemplo, descrever o ato de escrever um texto.

também afirma que "na medida em que o Dasein se encontra em primeiro lugar no mundo, e que a publicidade determina os próprios objetivos e apreensões do Dasein a partir do mundo das ocupações compartilhadas, então é bem provável que todos os conceitos e expressões fundamentais que o Daseinforma para si, em primeiro lugar, sejam obtidos em vista do mundo no qual ele se encontra absorvido" (HEIDEGGER, M. 1988, p. 342).

³⁰⁶ HEIDEGGER, M. 2006, p. 98-99.

³⁰⁷ O conceito de coisa não especifica a função que eles cumprem, nem o auxílio que prestam ao Dasein no seu cotidiano. O caráter pragmático desse tipo de ente é o que ainda não foi suficientemente esclarecido. Heidegger nomeia esses entes com que o Dasein lida no cotidiano, de utensílios (*Zeuge*) (HEIDEGGER, M. 2001, p.68).

³⁰⁸ Essa determinação da coisa enraíza-se numa interpretação do ser-utensílio do utensílio. Esse ente, o utensílio, é próximo à representação do homem de uma maneira especial, porque aporta ao ser através de nosso próprio produzir [Erzeugen] (MOOSBURGER. 2007, p. 18).

Ao escrever um texto qualquer, utilizamos uma caneta, sem se dar conta que a caneta nos aparece enquanto um ente determinado com tais e tais propriedades. Pelo contrário, ao escrever o texto a caneta simplesmente desaparece no ato executado. O para-quê da caneta não remete isoladamente à sua função, isso porque a função da escrita implica necessariamente a presença de outros utensílios, pois ao escrever, necessitamos de papel, precisamos também de uma mesa sobre a qual nos apoiamos enquanto escrevemos.

Os Gregos tinham um termo adequado para as “coisas”: as chamavam *πράγματα*, que é aquilo com o que alguém tem que lidar no trato da ocupação (*πραξις*). Porém, deixaram na obscuridade justamente o caráter específico da pragmaticidade dos “*pragmata*” determinando esses entes simplesmente como meras coisas.³⁰⁹

Dessa forma um utensílio não se apresenta em sua simples unidade (sob o viés prático), um utensílio é perpassado a priori por essa rede complexa de remissões que permite ao ser-aí movimentar-se entre os entes sem necessidade alguma de considerá-los de um ponto de vista teórico.

Heidegger também utiliza o conceito de mobilizadores estruturais com o “ser-para”, tais mobilizadores estruturais são possibilidades existenciais do ser-aí em virtude das quais a totalidade conformativa é mobilizada e incorporada ao nosso projeto existencial. Por exemplo, um martelo nos remete para um prego com que pregamos um quadro, ou fixamos um suporte de livros à parede.

O interessante é que a idéia da necessidade do quadro surge com o interesse do ser-aí em harmonizar seu ambiente, essa necessidade por harmonia funciona como o mobilizador estrutural que permite a inserção do martelo na dinâmica existencial do ser-aí. Logo, os mobilizadores estruturais nada mais são que noções abstratas como liberdade, ódio, harmonia, componentes semânticos com os quais operacionalizamos nossa existência.³¹⁰

No § 31 ST, a ocorrência desta projeção de ser é considerado um *factum* da existência:

A abertura do pré [aí] da presença [ser-aí] no compreender é ela mesma um modo do poderser da presença [ser-aí]. A abertura do ser em geral consiste na projeção do ser da presença [ser-aí] para o em virtude de e para a significância (mundo). No projetar de possibilidades já sem antecipou uma compreensão de ser. Ser é compreendido no projeto e não concebido ontologicamente.³¹¹

³⁰⁹ HEIDEGGER, M. 2001, p.68.

³¹⁰ SOUZA, Rodolfo da Silva de. 2011, p. 39.

³¹¹ HEIDEGGER, M. 2006, p. 208.

Tais mobilizadores estruturais instrumentalizam nossa existência sem que tenhamos qualquer clareza quanto a eles, uma vez que se encontram tão sedimentados na facticidade cotidiana, que nós simplesmente os utilizamos sem nenhuma reflexão acerca de sua existência. Caso não existisse essa sedimentação dos mobilizadores no mundo circundante do ser-aí, o simples ato de segurar um garfo seria impossível.

Esta compreensão de ser acontece de modo pré-ontológico e pré-temático na existência do ser-aí. Propor a pergunta pelo sentido do ser nada mais é do que pretender retirar tal compreensão de ser de sua dimensão pré-teórica, e explicitá-la. O ser-aí compreende o ser dos entes, mas para cada ente específico é exigida uma forma diversa de compreensão de ser, uma estrutura diversa. O modo de dar-se a compreensão do ser do ente cujo modo de constituição é a utensiliaridade é diverso do modo do ente cujo modo de ser é a subsistência.³¹²

O questionamento que possa surgir neste momento é: por que é importante para este trabalho dissertar a respeito desses tais mobilizadores estruturais? Primeiro é necessário lembrar qual é o vetor investigativo da obra estudada nestes últimos tópicos. Ser e tempo é uma reflexão filosófica que busca pelo sentido do ser. Nesse questionamento pelo sentido do ser diferenciamos um plano secundário, que se revela não como o de ser e ente, mas o de ser e compreensão de ser. Trata-se do âmbito no qual estão presentes as estruturas que permitem que algo como o ser seja compreendido pelo ser-aí. Ser é compreendido no projeto e não concebido ontologicamente.³¹³

O projeto heideggeriano não pretende dizer o que é o ser, mas busca compreender sua dinâmica existencial, tal compreensão de ser acontece de modo pré-ontológico na existência do dasein. Em Ser e Tempo, o ser-aí compreende o ser dos entes, mas para cada ente específico é exigida uma forma diversa de compreensão de ser, cada uma dessas compreensões possui uma estrutura diferenciada.

O modo de dar-se a compreensão do ser do ente cujo modo de constituição é a utensiliaridade é diverso do modo do ente cujo modo de ser é a subsistência. Essa estrutura formal que diferencia os diferentes modos do comportar-se em relação a domínios específicos de entes é o que Heidegger denomina como sentido.

É importante frisar que essa estrutura formal já se dá independentemente de qualquer apreensão teórica sobre ela. O sentido é a estrutura formal que orienta nosso

³¹² SOUZA, Rodolfo da Silva de. 2011, p. 39-40.

³¹³ HEIDEGGER, M. 2006, p. 208.

comportamento adequado em relação aos entes, e o objetivo da ontologia existencial de Heidegger é de explicitar estas estruturas.

Ao trabalharmos nesta pesquisa o conceito de tradição legado pela história da hermenêutica buscamos compreender o sentido da tradição, seu caráter estrutural, seu legado para a atualidade hermenêutica. Em outras palavras: de que modo é possível compreender a história da hermenêutica, se já nos encontramos lançados em seu interior? O que nos remete a esclarecer que o que está em jogo não é a história da hermenêutica em si, mas a próprio sentido do homem enquanto “ser-no-mundo”.

Ao expor o conceito de utensílio e mobilizadores estruturais utilizamos um novo termo denominado como mundo circundante. O mundo circundante nada mais é que essa totalidade de sentidos que dá conta do modo como apreendemos os significados dos entes em geral, e pela qual nos orientamos em nossas mais diversas atividades cotidianas.

O mundo circundante não tem limites determinados. O caráter “circundante” é determinado em cada caso pelo sentido de atualização (Volzugssinn) e pelo sentido de relação (Bezugssinn) do cuidado e das suas direções dominantes. Do cuidado para com o que está entorno, do escopo e originalidade do que está entorno.³¹⁴

De início e na maioria das vezes, o ser-aí tem a tendência de tomar essas sedimentações do mundo circundante por óbvias, obscurecendo o seu caráter de poder-ser. Justamente por não ser constituído por propriedades previamente dadas, o ser-aí só alcança alguma determinação específica ao se ver jogado na facticidade do mundo, o ser-aí passa a interpretar os entes e a si mesmo como entes simplesmente dados. Homogeneizando, assim, todos os entes por um único modo de ser: o da subsistência.

3.5 - “Ser-com”: a impessoalidade

O termo “ser-com” diz respeito ao modo de convivência dos seres-aí uns com os outros. Em sua obra, nosso estimado autor analisará que essa convivência entre seres-aí ocorre de forma impessoal.

A impessoalidade é retratada pelo filósofo no § 27 de ST, vejamos:

Este modo de ser não significa uma diminuição ou degradação da facticidade da presença [ser-aí], da mesma forma que o impessoal, enquanto ninguém, não é um nada. Ao contrário, neste modo de ser, a presença [ser-aí] é um ens realissimum, caso se entenda “realidade” como um ser dotado do caráter de presença[ser-aí].³¹⁵

³¹⁴ HEIDEGGER, M. 1985, p.96.

³¹⁵ HEIDEGGER, M. 2005, p. 185.

Em outros termos, o ser-aí tem como sua característica ser um poder-ser, dessa forma, resolve seu problema de indeterminação originária por meio de um movimento “ekstático” em direção ao mundo. O mundo apresenta ao *dasein* mobilizadores estruturais sedimentados e as várias significações utensiliares com as quais se adéqua lentamente ao longo de sua existência. Jogado nessa semântica fática, o ser-aí se vê de início e na maioria das vezes “em-virtude-de” desse mundo, e assim constrói seu projeto existencial orientado por uma lógica da ocupação.

O ser-aí existe de início e na maioria das vezes imerso nessa dimensão pré-ontológica, na qual não tem lugar nenhum uma interrogação explícita acerca do ser dos entes em geral. Tal dimensão pré-ontológica da existência é o que Heidegger denomina como impessoalidade. Mas por que impessoal? Tal dimensão é impessoal porque ela nos permite lidar com os diversos entes e mobilizadores estruturais que se apresentam, sem nenhuma necessidade de reflexão ontológica acerca daquilo que se apresenta.

Conforme Heidegger assevera; “Dizer que em virtude de e significância se abrem no ser-aí significa que o ser-aí é um ente que, como ser-no-mundo, ele próprio está em jogo.”³¹⁶

Todo ser-aí é o que ele pode ser e o modo em que é a sua possibilidade. A possibilidade essencial do ser-aí diz respeito aos modos caracterizados de ocupação com o mundo, de preocupação com os outros, e, nisso tudo, à possibilidade de ser para si mesmo, em função de si mesmo. A possibilidade de ser, que o ser-aí existencialmente sempre é, distingue-se tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado em que isso ou aquilo pode se passar. Como categoria modal do ser simplesmente dado, a possibilidade designa o que ainda não é real e que nunca será necessário. Caracteriza o meramente possível. Do ponto de vista ontológico, é inferior à realidade e à necessidade. Em contrapartida, como existencial, a possibilidade é a determinação ontológica mais originária e mais positiva do ser-aí; assim como a existencialidade, de início, ela só pode ser trabalhada como problema. O solo fenomenal que permite a sua visão oferece a compreensão como o poder-ser capaz de propiciar aberturas.³¹⁷

A forma como a impessoalidade se apresenta marca todos os entes a partir de uma indiferença ontológica entre os entes, ou seja, toma homogeneamente o ente na totalidade como um ente simplesmente dado, obscurecendo assim, o caráter existencial de sua própria constituição. Tomando o mundo e a si mesmo de forma imprópria o ser-aí tende a interpretar a si mesmo e aos outros como entes subsistentes, seja como animal racional, espírito ou alma.³¹⁸

³¹⁶ HEIDEGGER, M. 2005, p.147.

³¹⁷ HEIDEGGER, M. 2005, p.199.

³¹⁸ [...] o que é dado em primeiro lugar é este mundo comum do impessoal, quer dizer, o mundo no qual o *Dasein* submerge, de tal modo que ele ainda não veio a si mesmo e no qual ele pode ser, continuamente, sem ter de vir a si mesmo. (HEIDEGGER, M. 1988, p. 339).

3.6 - Modos originários de abertura do ser-aí: compreensão, disposição e discurso

Ora, se o *dasein* se encontra imerso nessa dimensão pré-ontológica da impessoalidade como será possível o questionamento acerca do ser? Que possibilidade o ser-aí detém em suas mãos?

No § 31 de *Ser e Tempo*, Heidegger indica paradigmaticamente os modos como freqüentemente a tradição considerou a modalidade do possível, com o sentido de possibilidade existencial estabelecido pela analítica existencial:

A possibilidade de ser, que a presença [ser-aí] existencialmente sempre é, distingue-se tanto da possibilidade lógica e vazia como da contingência de algo simplesmente dado em que isso ou aquilo pode se “passar”. Como categoria modal do ser simplesmente dado, a possibilidade designa o que ainda não é real e que nunca será necessário. Caracteriza o somente possível. Do ponto de vista ontológico, é inferior à realidade e à necessidade. Como existencial, a possibilidade é, ao contrário, a determinação ontológica mais originária e mais positiva da presença [ser-aí] [...].³¹⁹

Conforme as formulações da tradição filosófica, as possibilidades abarcam tanto o que é logicamente possível, portanto, o que não é contraditório, quanto o ônticamente possível, o contingente. Ao contrário dessas formulações as possibilidades existenciais se demonstram como competências existenciais do ser-aí, como suas habilidades. As possibilidades existenciais são os modos de ser do ser-aí, tais possibilidades indicam a constituição ontológica mais própria do ser-aí enquanto poder-ser. Tal possibilidade existencial se revela por meio da compreensão.

O que é compreensão em Heidegger?

Em Dilthey a compreensão é utilizada como solução de um problema com a finalidade de defender a tese das visões de mundo. Esse problema questiona: Como é possível articular vivências particulares (presente) com a visão de mundo de uma época (passado)?

Dilthey identifica a impossibilidade de uma resposta a esse questionamento pela via teórica, isso porque se tivéssemos que estabelecer essa ligação por via teórica, ela sempre chegaria atrasada. Isso ocorre, porque não é possível alcançar pelo entendimento os mais diversos acontecimentos de uma época que nos possibilitasse captar sua visão de mundo.

Segundo Dilthey, estamos ligados à visão de mundo de nossa época por via intuitiva, portanto, nossas vivências já são imediatamente o resultado dessa ligação.

³¹⁹ HEIDEGGER, M. 2006, p. 204-205.

Logo, não é possível reconstruir todos os contornos da visão de mundo por alguma capacidade teórica, pois essa ligação imediata tende de início e na maioria das vezes obscurecer a base comum de todas as vivências, reduzindo a visão de mundo à nossa instância particular.³²⁰

Neste compasso, compreensão é o fenômeno descoberto por Dilthey, para dar cabo a esse problema. Segundo o filósofo, compreensão é a capacidade de se colocar no lugar dos outros a partir da percepção de que nossas vivências compartilham de um elemento comum às vivências dos outros.³²¹

Heidegger, diversamente de Dilthey, concebe a compreensão como um existencial que está na base de todas as nossas possibilidades de comportamento, logo, a compreensão não é uma faculdade teórica.

Heidegger nos diz:

[...] compreender possui a estrutura existencial que chamamos projeto (N52). O compreender projeta o ser da presença [ser-aí] para o seu em virtude de... [...] O projetar-se nada tem a ver com um possível relacionamento frente a um plano previamente concebido, segundo o qual a presença [ser-aí] instalaria o seu ser. Ao contrário, como presença [ser-aí], ela já sempre se projetou e só é em se projetando. Na medida em que é, a presença [ser-aí] já se compreendeu e se sempre se compreenderá a partir de possibilidades. O caráter projetivo do compreender diz, ademais, que a perspectiva em virtude da qual ele se projeta apreende as possibilidades mesmo que não o faça tematicamente. [...] Enquanto projeto, compreender é o modo de ser da presença [ser-aí] em que a presença [ser-aí] é as suas possibilidades enquanto possibilidades.³²²

No trecho acima, o autor liga a compreensão à estrutura existencial denominada como projeto. Faz-se necessário esclarecer que projeto aqui não deve ser entendido como esquema ou plano, mas sim como, arremesso ou lance, no sentido de arremessar-se ou lançar-se. Neste sentido, compreensão lança as possibilidades, projeta o ser-aí em possibilidades.

Por exemplo, se o ser-aí é animal racional, é em razão de compreender-se como animal racional, ou seja, porque é capaz de ser homem racional. Tais possibilidades existenciais são circunscritas pelo espaço de jogo no qual as habilidades são projetadas. O ser-aí não iria compreender-se como um humanóide do sistema planetário romulano, porque tal possibilidade existencial está fora de sua delimitação fática do ser-aí.

³²⁰ DILTHEY, Wilhelm. 1984, p.178.

³²¹ Parece consolidar-se a tarefa de filosofia contemporânea, qual seja: “auto-reflexão do homem e reflexão da sociedade sobre si mesma”. (Cf. “Berliner Entwurt”, *Gesammelte Schriften*, XIX, p. 304) A referida tarefa encontra-se atrelada a um procedimento verdadeiramente hermenêutico que conta, por sua vez, com a força da lógica interior à própria vida, lógica esta que se expressa dialeticamente na fórmula hermenêutica: Vida = todo + vida = parte. (Amaral, M. N. C. P. 2004, p. 51-73)

³²² HEIDEGGER, M. 2006, p. 205-206.

Projeto e possibilidade existencial só podem ser concebidos pelo fato de o ser-aí ser um poder-ser. Tal determinação ontológica somente estará completa a partir da caracterização existencial da morte³²³ enquanto possibilidade existencial extrema do ser-aí.

Tudo o que se possa discutir sob o título de “metafísica da morte” extrapola o âmbito de uma análise existencial da morte. As questões de como e quando a morte “entrou no mundo”, que “sentido” de mal e sofrimento a morte pode e deve ter na totalidade dos entes não apenas pressupõem, necessariamente, uma compreensão do caráter ontológico da morte como também a ontologia da totalidade dos entes em seu todo e, em particular, o esclarecimento ontológico do mal e da negatividade. Numa ordem metodológica, a análise existencial precede as questões da biologia, psicologia, teodicéia e teologia da morte. [...] A morte é uma possibilidade privilegiada da presença [ser-aí]. Ora, se a presença [ser-aí] nunca pode tornar-se acessível como algo simplesmente dado porque pertence à sua essência a possibilidade de ser de modo próprio, então é tanto menos lícito esperar que a estrutura ontológica da morte possa resultar de uma mera leitura.³²⁴

O dasein é mortal não porque sua vida acabará um dia, mas porque não é possível tornar-se ontologicamente completo por mais que tente determinar a si mesmo projetando possibilidades. A morte diz respeito ao caráter incontornável de tudo aquilo que se dá na existência do ser-aí.

[...] Com a morte, a própria presença [ser-aí] é impendente em seu poder-ser mais próprio. Nessa possibilidade, o que está em jogo para a presença [ser-aí] é pura e simplesmente seu ser-no-mundo. [...] Essa possibilidade mais própria e irremissível é, ao mesmo tempo, a mais extrema. Enquanto poder-ser a presença [ser-aí] não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é [...] a possibilidade da impossibilidade pura e simples da presença [ser-aí]. [...] a morte desvela-se como a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável. [...] Essa possibilidade existencial funda-se em que a presença [ser-aí] está, essencialmente, aberta para si mesma e isso no modo de anteceder-a-si-mesma. Esse momento estrutural da cura [cuidado] possui sua concreção mais originária no ser-para-a-morte. [...] Em existindo, a presença [ser-aí] já está lançada nessa possibilidade. [...] É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desvela para a presença [ser-aí] de modo originário [...]. A angústia com a morte é angústia “com” o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O próprio ser-no-mundo é aquilo com que ela se angustia.³²⁵

No trecho aparentemente confuso, Heidegger qualifica o ser humano como ser-aí, uma vez que no homem acontece o acesso às condições que tornam possível a relação com entes tomados como entes determinados. Essa condição é a intencionalidade mais originária denominada como compreensão de ser, pois é possível

³²³ Morte entendida aqui não segundo interpretações ônticas como término da vida (sentido biológico), ou mistério da vida (sentido teológico), qualifica as possibilidades nas quais o ser-aí se lança enquanto possibilidades existenciais, por quê? Porque as possibilidades existenciais são efetivas apenas enquanto há projeto. Enquanto poder-ser, o ser-aí não é capaz de completar sua incompletude ontológica originária. Toda e qualquer possibilidade existencial compreendida nos determina, mas não nos completa.

³²⁴ HEIDEGGER, M. 2006, p. 323.

³²⁵ HEIDEGGER, M. 2006, p. 326.

ao homem relacionar-se com os entes porque possui uma prévia compreensão do ser dos entes.³²⁶

Esgotada minimamente as considerações acerca da compreensão, passaremos agora, para a noção de disposição na obra *Ser e Tempo*.

Segundo nos informa Heidegger, disposição³²⁷ evidencia que o ser-aí nunca se encontra plenamente como um puro poder-ser, pois sempre se encontra, desde já, realizado no mundo pelas possibilidades abertas por esse mesmo mundo. O que nos leva a inferir que o ser-aí pode vir a realizar inúmeros projetos existenciais conforme as possibilidades vigentes de seu mundo, mas o que ele não pode é não se realizar de modo algum.³²⁸

Essa necessidade de ter que estar de algum modo realizado no mundo é o que quer dizer a noção de disposição. Esse estar disposto no mundo se dá por meio de uma tonalidade afetiva que faz com que os entes intramundanos que se mostram para o ser-aí estejam conforme essa tonalidade afetiva. E o que são tonalidades afetivas?

Tonalidades afetivas são como atmosferas que fazem com que tudo se mostre segundo seu modo de afinação. Tais tonalidades não tem sua origem dentro ou fora de nosso psiquismo, pelo contrário, no momento em que uma tonalidade afetiva se abate sobre o ser-aí, todas as suas relações, consigo mesmo, com entes intramundanos e outros seres-aí aparecem pelo tom de afinação da tonalidade afetiva.³²⁹

A conexão da compreensão com a disposição estabelece o último modo de abertura, denominado como discurso. O discurso está originariamente relacionado com a abertura prévia de um horizonte no qual os entes se mostram como os entes que são, tal abertura, é um espaço incessantemente compartilhado por todos os seres-aí que convivem no mesmo mundo fático. Tal caráter do discurso nos leva a reflexão que o que verdadeiramente une os homens uns aos outros (igualmente) seria esse

³²⁶ Dilthey diversamente de Heidegger concebia a morte como o “incompreensível”, vejamos: O ponto central de toda incompreensão são fertilização, nascimento, desenvolvimento e morte. O ser vivo sabe da morte e apesar disso não a pode compreender. A nós, que estamos vivos, nos é incompreensível a morte no primeiro momento em que a presenciamos, e aqui repousa acima de tudo nossa atitude em relação ao mundo como o outro, o estranho, o terrível. (DILTHEY, Wilhelm. 1984, VII, p. 80 e VIII, 143.)

³²⁷ A pre-sença como disposição refere-se aos afetos e sentimentos, ao estado de humor: “O humor revela como alguém está e se torna” (HEIDEGGER, M. 1997, p.188)

³²⁸ Disposição para Heidegger, refere-se ao: “estado de humor. O humor revela como alguém está e se torna. (...) O humor não vem de fora, nem de dentro, ele cresce a partir de si mesmo, como modo de ser-no-mundo” (HEIDEGGER, M. 1997, p. 190 -191)

³²⁹ HEIDEGGER, M. 2006, p. 79-80.

compartilhamento inescapável do mesmo horizonte de abertura, e não o “fato” de serem originariamente racionais.³³⁰

Neste compasso, o discurso é o resultado da articulação da compreensão que lança o espaço de jogo da existência com a disposição que nos afina afetivamente com esse espaço.

3.7 - Tonalidades afetivas: cuidado e angústia

No tópico anterior iniciamos a investigação acerca dos modos de abertura originária do ser-aí, perpassamos por vários conceitos, que foram oportunamente explicitados, um em especial deixou espaços para uma melhor elucidação: as tonalidades afetivas.

Que tonalidades afetivas são essas que Heidegger menciona em *Ser e Tempo*? Como elas se apresentam?

A primeira tonalidade afetiva mencionada por Heidegger recebe a denominação de “cuidado”, este termo cunhado pelo autor diz respeito ao modo como o ser-aí, em tudo aquilo que ele possa vir a ser, cuida de si mesmo.

De antemão, alertamos que é necessário afastar as concepções ordinárias do termo cuidado, pois segundo a analítica existencial cuidado nada tem haver com o precaver-se com algo para proteger alguma coisa ou a si mesmo. Heidegger define a estrutura do cuidado como: *o-anteceder-a-si-mesmo-por-já-ser-em-um-mundo-como-ser-junto-aos-entes-que-vêm-ao-encontro-no-mundo*.³³¹

A essência ontológica do ser-aí é uma só com sua existência, isso, em tudo que o ser-aí venha ser, desde resolver uma questão matemática, comprar um pedaço de pão ou o mero movimentar de um braço. Em todas essas determinações possíveis, o ser do ser-aí está se determinando. Por isso, ele é cuidado, porque a cada possibilidade assumida, mesmo nas dimensões pré-temáticas e pré-ontológicas da existência, sua essência ontológica está se constituindo.³³²

Heidegger constrói sua análise da segunda tonalidade afetiva denominada como angústia, em comparação com a tonalidade afetiva do temor. O filósofo germânico

³³⁰ “Essa linguagem é pura e simplesmente *coextensiva* e *coextensional* com o mundo, com o ser em seu todo. É a linguagem que é idêntica ao ‘discurso’ na formulação ‘[o ser que pode ser compreendido é o] universo do discurso’ e dada com ele”. (PUNTEL, Lorenz Bruno. 2008, p.527.)

³³¹ HEIDEGGER, M. 2006, p. 259-260.

³³² SOUZA, Rodolfo. 2011. p. 57.

descreveu nos §§ 29 e 40³³³ que ambas as disposições do temor e da angústia envolvem uma certa dimensão de fuga diante de algo.

Contudo, há uma diferença fundamental entre ambas as disposições: enquanto na lógica do temor existe uma relação direta com um ente intramundano que se mostra com o caráter da ameaça, na lógica da angústia esse ente, ante o que a angústia se angustia, sempre é indeterminado.

Chamamos de “fuga” de si mesmo o decair da presença [ser-aí] no impessoal e no “mundo” das ocupações. Entretanto, nem todo retirar-se [...], nem todo desviar-se de [...] é necessariamente uma fuga. Caráter de fuga tem apenas o retirar-se, baseado no medo daquilo que desencadeia o medo, isto é, do ameaçador. A interpretação do medo como disposição mostrou: aquilo de que se tem medo é sempre um ente intramundano que, advindo de determinada região, torna-se, de maneira ameaçadora, cada vez mais próximo. Na decadência, a presença [ser-aí] se desvia de si mesma. Aquilo de que se retira, ou seja, é a própria presença [ser-aí]. Em consequência, aquilo de que se retira não pode ser apreendido como “amedrontador”, porque sempre vem ao encontro como ente intramundano. A única ameaça que pode tornar-se “amedrontador” e que se descobre no medo provém sempre de algo intramundano.³³⁴

A partir do trecho acima destacado, evidenciou-se a angústia como uma fuga do ser-aí de si mesmo, mas em que sentido se dá tal fuga? Ao obscurecer seu caráter de poder-ser absorvendo a semântica sedimentada do mundo, o ser-aí adquire uma aparência de consistência, de substancialidade.

Essa relação de “ocultamento” do ser-aí perante sua “nadidade” constitutiva (poder-ser) caracteriza uma fuga, que busca desesperadamente a tranqüilidade da lida impessoal para com os entes. Esse modo de ser impróprio representa uma lida impessoal, uma lida que se revela aparentemente tranqüila, porque nela o ser-aí não precisa deter-se de modo próprio na compreensão dos entes, mas entrega-se à mera repetição do falatório.³³⁵

Essa absorção do ser-aí no impessoal pode ser caracterizada como fuga, ou ainda, sua decadência, uma vez que a lida impessoal tende a reter o ser-aí constantemente ocupado na semântica sedimentada do mundo.

Para se compreender o que se quer dizer com fuga decadente de si mesma, inerente à presença [ser-aí], é preciso lembrar que a constituição fundamental da presença [ser-aí] é ser-no-mundo. Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal. Como se distingue fenomenalmente o com o quê a angústia se angustia daquilo que o medo teme? O com quê da angústia não é,

³³³ O §29 trata sobre a presença como disposição, que segundo Heidegger indica onticamente o humor, o estado de humor. O §40 trata sobre a disposição fundamental da angústia como abertura privilegiada da pré-sença.

³³⁴ HEIDEGGER, M. 2006, p. 252.

³³⁵ [...] a absorção no impessoal e no ‘mundo’ com que nos ocupamos, manifesta uma espécie de fuga do Dasein ente si mesmo como poder-ser-si-mesmo-próprio. (HEIDEGGER, M. 1998, p.207.)

de modo algum, um ente intramundano. Por isso, com ele não se pode estabelecer nenhuma conjuntura [conformidade] essencial. A ameaça não possui o caráter de algo prejudicial que diria respeito ao ameaçado na perspectiva determinada de um específico poder-ser fático. O com quê da angústia é inteiramente indeterminado. Essa indeterminação não apenas deixa faticamente indefinido que ente intramundano “ameaça” como também diz que o ente intramundano é “irrelevante”. Nada do que é simplesmente dado ou que se acha à mão no interior do mundo serve para a angústia com ele angustiar-se. A totalidade conjuntural [conformativa] do manual e do ser simplesmente dado que se descobre no mundo não tem nenhuma importância, ela se perde em si. O mundo possui o caráter de total insignificância. Na angústia, não se dá o encontro disso ou daquilo com o qual se pudesse estabelecer uma conjuntura [conformidade] ameaçadora.³³⁶

Decaídos no mundo fático aprendemos perenemente, como escrever uma carta, como iniciar uma amizade, como julgar, como compreender um texto, como resolver uma equação, e assim por diante. Tudo isso em virtude de mobilizadores estruturais disponíveis no mundo fático.

Conforme já estudado alhures, tais mobilizadores armam os campos de sentido que orientam nossos comportamentos a agirem de modo adequado em relação aos entes, justamente, para que possamos ter uma “vida normal”. No momento em que a angústia se insere, esses campos de sentido são esvaziados, e nada mais pode atuar como algo “em-virtude-de” que o ser-aí pode existir.

A compreensão do chamado abre o próprio Dasein na estranheza de sua singularização. A estranheza também desentranhada na compreensão abre-se, de maneira genuína, por meio da disposição da angústia que lhe pertence. O fato [Faktum] da angústia da consciência[Gewissensangst] é uma confirmação fenomenal de que o Dasein, na compreensão do chamado, é trazido para diante da estranheza de si mesmo. O querer-ter-consciência torna-se prontidão para a angústia. (...) A abertura do Dasein que subjaz no querer-ter-consciência é, pois, constituída pela disposição da angústia, pela compreensão enquanto projetar-se para o ser-em-débito mais próprio e pelo discurso como silenciosidade. Chamamos de decisão essa abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência no próprio Dasein, ou seja, o projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se com o ser em débito mais próprio.³³⁷

O dasein permanece sabendo as significações dos entes quando se angustia, mas não há mais o em virtude do que essas coisas poderiam entrar em sua dinâmica existencial, pois a angústia rearticula o ser-aí com a possibilidade de realização de seu poder-ser de modo próprio, resgatando seu caráter radicalmente negativo.

3.8 - Singularização: “ser-para-a-morte”

³³⁶ HEIDEGGER, M. 2006, p. 252-253.

³³⁷ HEIDEGGER, M. 1988, § 60, v. 2, p. 85; versão 1986, p. 296-7.

Essa rearticulação do ser-aí com a possibilidade de realização de seu poder-ser mais próprio provocada pela angústia é denominada por Heidegger como: “singularização”, o modo próprio de o ser-aí realizar seu poder-ser de uma forma única, singular. A “singularização” do *dasein* é o ponto culminante da analítica existencial.

Trata-se de um processo extático pelo qual se neutraliza a significação consolidada de determinado mundo histórico que condiciona a sua conduta, teórica e prática³³⁸. A destruição da história da ontologia aponta para o acontecimento das ontologias, acontecimento esse que é franqueado pela “conquista existencial do ser-aí como poder-ser”.³³⁹

[...] é só por meio da dinâmica de singularização pensada metodologicamente a partir de uma hermenêutica da facticidade e de uma destruição da presença ontológica da tradição nos comportamentos do ser-aí de início e na maioria das vezes em seu mundo fático que Heidegger toma como possível perguntar pela gênese dos projetos de mundo e pela mobilidade histórica desses projetos.

Ainda neste sentido, Alexandre Cabral assevera que isso significa também que o ser-aí se apropria dos mundos fáticos passados que o constituem, “liberando conceitos e pensamentos da tradição em seus respectivos campos de mostração.”³⁴⁰ Logo, “a singularização permite ao ser-aí apropriar-se da tradição por meio da aparição transparente dos campos ontológico-existenciais que fundamentam seus conceitos.”³⁴¹

Portanto, em *Ser e tempo*, a historicidade relaciona-se com aquele ente que goza de um primado ôntico-ontológico, o ser-aí, único ente capaz de perguntar-se pelo ser. Logo, o ser-aí sempre se encontra imerso em uma compreensão fática de ser, por estar invariavelmente enredado em um mundo histórico. O mundo lhe delimita uma compreensão fática de ser, que funciona como abertura do horizonte de compreensão do ser do ser-aí. Mundo e ser são indissociáveis. A compreensão do ser é, simultaneamente, uma compreensão do mundo histórico.³⁴²

O que é ser-para-morte? Ser-para-a-morte nos remete a essa ameaça constante que o ser-aí sofre pela perda do projeto, ou em outras palavras, é o existencial que qualifica a dinâmica existencial de um ente cujo modo de ser é um poder-ser.

Ser um poder-ser ser é ser um ente que frequentemente morre, pois está constantemente na iminência de perder o projeto. Somente através da morte a

³³⁸ PINHEIRO, Victor Sales. 2013, p. 68.

³³⁹ CASANOVA, M. 2009, p. 178.

³⁴⁰ CABRAL, Alexandre Marques. 2012. p, 633.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² PINHEIRO, Victor Sales. 2013, 68-69.

“singularização” se torna concreta, por meio daquilo que na angústia era apenas uma possibilidade.³⁴³

Conforme Robson Ramos dos Reis:

A morte identifica as possibilidades existenciais, no sentido de que elas estão sustentadas a partir de uma condição que sempre contempla o deixar de manter-se na projeção. Ou seja, é possível não mais estar em possibilidades, é possível cair da sustentação atual em que o Dasein se encontra: é possível perder a significatividade. Assim, as possibilidades existenciais possuem algo como uma natureza inatingível, inalcançável (Blattner 1999, pp. 81-5), pois jamais se está imune à perda da projeção, da sustentação, do manter-se na habilidade projetada. Esta falta de estabilidade no existir segundo as possibilidades não quer dizer a perda efetiva da vida, mas sim o dinamismo constitutivo da possibilidade existencial, que não é inteirável de modo estável, mas sempre deve ser mantida a partir da perspectiva de perder o projeto, perder a significatividade individualizante.³⁴⁴

Heidegger ao dissertar acerca do fenômeno da “singularização” explicitou igualmente sobre a existência autêntica ou o existir de modo próprio. O que é isso? Existir singularmente, ou de modo autêntico, é existir em consonância com nosso caráter de negatividade. Existir autenticamente corresponde a um modo peculiar de modalização do impróprio.

Existir é sempre decair em modos impróprios de realizar nosso poder-ser. A existência necessita do horizonte fático mundano para se realizar, logo, mesmo na autenticidade, não saímos da dimensão do impróprio, mas a rearranjamos de um modo não impessoal

Como visto anteriormente, o ser-aí existe de início e na maioria das vezes no interior da “ditadura do impessoal”. No § 27 de ST, Heidegger nos diz algo fundamental acerca da impessoalidade:

Este modo de ser não significa uma diminuição ou degradação da facticidade da presença [ser-aí], da mesma forma que o impessoal, enquanto ninguém, não é um nada. Ao contrário, neste modo de ser, a presença [ser-aí] é um ens realissimum, caso se entenda “realidade” como um ser dotado do caráter de presença [ser-aí].³⁴⁵

O fenômeno da singularização representa um modo diverso de ligação entre o ser-aí e o mundo, um modo de lida que não se deixa constituir pela absorção do ser-aí na semântica sedimentada pelo falatório e que não obscureça seu caráter de poder-ser.

³⁴³ Não é difícil concluir que a morte será o maior dos desafios do filósofo, não apenas a morte futura, prospectiva, a que todo mortal está submetido por natureza, mas “a constante presença da morte diante de si durante a existência” (HEIDEGGER, M. 2001.p. 105 §10.)

³⁴⁴ REIS, Robson. 2000, p.283.

³⁴⁵ HEIDEGGER, M. 2006, p. 185.

Tal modo singular de existência não pode ser tomado como uma mera atualização ou rearranjo da semântica sedimentada, a partir de uma mera retomada do falatório.³⁴⁶

Finalmente, o ser-aí singularizado torna-se capaz de restabelecer a plasticidade histórica ao mundo, trazendo à tona novas possibilidades de compreensões ontológicas. O ser-aí “singularizado” não se resigna a simplesmente lembrar o passado, contudo, rompe os diques da sedimentação semântica calcada pelo mundo fático, possibilitando, assim, que o sentido de ser dessas compreensões alcance novas determinações possíveis.

Na “singularização” o mundo é rearticulado com as experiências originais que deram gênese às compreensões de ser vigentes, possibilitando, assim, o despontar de novos projetos de mundo, sendo aquilo que torna possível ontologias em geral.

Em *Ser e Tempo* Heidegger pensa a plasticidade histórica das redes de sentido em conexão com as crises existenciais do ser-aí. É o ser-aí singular que rearticula o mundo com possibilidades herdadas da tradição, mas enterradas pelo enrijecimento provocado pela impessoalidade. O ser-aí singular torna possível a gênese de um novo sentido de ser. Isso é o mesmo que dizer que o ser-aí é capaz de alterar todo o mundo por meio da instauração de uma nova medida horizontal de sentido.

O ser-aí singular nunca suprime totalmente o impróprio. Ele não é capaz de alterar radicalmente toda a sua existência. Mesmo o singular continua se valendo das regras ditadas pelo impessoal para realizar diversas tarefas cotidianas, as quais, se ele fosse se apropriar de todas elas, sua existência seria simplesmente inviável.

Essa impossibilidade leva Heidegger a inverter a ordem da investigação que partia do ser-aí para o ser, passando a interpelar diretamente o ser em um movimento que, depois da década de 30, passa a ser conhecido como a Viragem.

3.9 – Heidegger: Tradição, Linguagem e Direito

Após estudarmos detidamente a ontologia fundamental, partiremos agora para uma reflexão que insere o Direito nas investigações filosóficas propostas por Heidegger. É necessário mencionar anteriormente que o filósofo em questão, jamais debateu especificamente a temática jurídica em suas publicações.

³⁴⁶ Segundo Heidegger, a palavra “falatório” não deve ser tomada num sentido pejorativo: o falatório não é um fenômeno negativo, pois traduz um modo de ser próprio da pre-sença, fruto de uma relação imediata desta com o mundo. Terminologicamente o termo se refere à constituição do “modo de ser da compreensão e interpretação cotidiana” (HEIDEGGER, M. 1989, p.227)

Conforme demonstrado em tópicos anteriores, a ontologia fundamental tem como tarefa esclarecer a questão do ser, é uma tentativa de compreender a condição de possibilidade das ontologias em geral, ou de outro modo, indagar: como ontologias em geral são possíveis? Tal questão é mais geral e mais concreta (concreta porque decide do ser do ente que a põe).

A generalidade da reflexão ontológica lhe atribui um sentido mais extenso do que as investigações ônticas das ciências positivas. A ontologia fundamental propõe indagar sobre a condição do ser e não do significado do ente.³⁴⁷ Tal filosofia remete às origens gregas, onde o pensamento ocidental tem início com a questão do ser (Parmênides e Heráclito), questão retomada por Heidegger não como ontologia clássica, mas como ontologia marcada pela ausência radical de pressupostos.

Como o título do presente tópico sugere vamos partir inicialmente de uma análise que permeia a questão da tradição e da linguagem para posteriormente avançar para a reflexão que insere o Direito em debate.

É em seu livro *Língua de Tradição e língua técnica* que entendemos conseguir trazer a formação do conceito de tradição em Heidegger e sua importância para a formação da história da hermenêutica por meio de sua contribuição crítica sobre o cenário atual da técnica.

Basicamente o livro se subdivide em uma advertência inicial, em seguida passa para a conceituação da Língua de tradição e língua técnica, posteriormente o autor se detém na técnica e após na língua.

Heidegger em sua obra destaca a dependência necessária entre tradição e linguagem, em que a tradição é tida como condição de possibilidades para a língua:

Desde tempos antigos prevaleceu a doutrina segundo a qual o homem, diferentemente da planta e do animal, é o ser capaz de palavra. Esta fórmula não significa somente que ao lado das outras capacidades o homem possui também a de falar. A fórmula quer dizer: só a língua permite ao homem ser este ser vivente que ele é enquanto homem. É enquanto ser falante que o homem é homem [...] Aquilo que é aqui nomeado por língua «natural» - a língua corrente não tecnicizada -, nós denominámo-la no título da conferência por língua da tradição (überlieferte Sprache). Tradição não é uma pura e simples outorga, mas a preservação do inicial, a salvaguarda de novas possibilidades da língua já falada. A tradição da língua é transmitida pela própria língua, e de tal maneira que exige do homem que, a partir da língua conservada, diga de novo o mundo e por aí chegue ao aparecer do ainda-não-apercebido.³⁴⁸

³⁴⁷ Como dissemos: a ontologia é a ciência do ser. Mas o ser é sempre ser de um ente. De acordo com sua essência, o ser se distingue do ente. [...] (HEIDEGGER, M. 2000, p. 42)

³⁴⁸ HEIDEGGER, M. 1995, p. 30.

O filósofo subdivide a linguagem, em língua natural e língua técnica. Por linguagem natural a concebe como:

[...] a língua que não foi por princípio inventada e imposta pela técnica, é sempre conservada e permanece, por assim dizer, como pano-de-fundo de toda transformação técnica. Aquilo que é aqui nomeado por língua «natural» - a língua corrente não tecnicizada -, nós denominámo-la no título da conferência por língua da tradição (überlieferte Sprache). Tradição não é uma pura e simples outorga, mas a preservação do inicial, a salvaguarda de novas possibilidades da língua falada.³⁴⁹

A linguagem técnica trabalha sobre a perspectiva do sinal, pois sua máxima eficácia serve à troca de informações.

O sinal torna-se então uma mensagem e uma instrução acerca de uma coisa que, em si mesma, não se mostra. Um som que retine, uma luz que brilha, não são, tomados em si próprios, sinais.³⁵⁰ Para que uma tal espécie de informação se tome possível cada sinal deve ser definido de maneira unívoca; da mesma maneira cada conjunto de sinais deve significar de maneira unívoca um enunciado determinado. O único caráter da língua que permanece na informação é a forma abstrata da escrita, que é transcrita nas fórmulas. A univocidade dos sinais e das fórmulas, que é necessariamente exigida por isto, assegura a possibilidade de uma comunicação certa e rápida.³⁵¹

Com a dominação absoluta da técnica moderna cresce o poder - tanto a exigência como a eficácia - da língua técnica adaptada para cobrir a latitude de informações mais vasta possível. É porque se desenvolve em sistemas de mensagens e de sinalizações formais que a língua técnica é a agressão mais violenta e mais perigosa contra o caráter próprio da língua, o dizer como mostrar e . fazer aparecer .o presente e o ausente, a realidade no sentido mais lato.³⁵²

Ocorre que a linguagem não nos serve tão somente para o propósito de troca de informações. Esse foi o legado de Humboldt que nos brindou com sua crítica ao destacar que cada língua é uma visão de mundo, a saber, a do povo que fala. A língua é o mundo intermediário entre o espírito humano e os objetos. A língua é expressão deste entremeio do sujeito e do objeto.

Quando na alma desperta verdadeiramente o sentimento de que a língua não é simplesmente um meio de troca com vista ao acordo recíproco, mas que ela é um verdadeiro mundo que o espírito é obrigado a pôr entre si e os objetos pelo trabalho interno da sua força, então ela (a alma) está no bom caminho para se encontrar sempre mais nela (a saber, na língua como mundo) e a investir-se nela.³⁵³

³⁴⁹ HEIDEGGER, M. 1995, p. 32.

³⁵⁰ HEIDEGGER, M. 1995, p. 35.

³⁵¹ HEIDEGGER, M. 1995, p. 37.

³⁵² HEIDEGGER, M. 1995, p. 37.

³⁵³ HEIDEGGER, M. 1995, p. 32.

Ora é precisamente esta concepção de que a língua é simplesmente um instrumento eficaz para troca que se vê atrelada pelo fato da dominação da técnica moderna, reforçada ao extremo pela proposição que a reduz no seguinte enunciado: língua é informação^{002E}

Logo, a agressão da língua técnica sobre o caráter próprio da língua é ao mesmo tempo uma ameaça contra a essência mais própria do homem. Diante de tal reflexão, nos imporia examinar se face às forças da época industrial o ensinamento da língua materna não se toma outra coisa senão a simples transmissão de uma cultura geral por oposição à formação profissional. Era preciso considerar se este ensinamento da língua não mereceria ser, mais do que uma formação, uma meditação sobre o perigo que ameaça a língua, quer dizer, a relação do homem com a língua.³⁵⁴

Ao estudarmos extensamente a ontologia fundamental de Heidegger notamos a importância que o autor dá em suas obras à liberdade do *dasein*, em sua constituição fundamental ser um poder-ser é ser apenas possibilidades. Conforme destacado anteriormente, o ser acontece em si diferenciando por meio da linguagem, a linguagem é aquilo que nos diferencia e torna possível o acontecimento do *dasein*.³⁵⁵

Tradição em Heidegger não é uma mera troca ou entrega, não é uma outorga, é uma preservação inicial, é a salvaguarda de novas possibilidades, que se transmite pela língua e se renova uma vez mais pela própria linguagem, para que o homem possa dizer de novo sobre o mundo, inová-lo.

Somente renovando a língua é que se pode renovar o mundo. Devemos conservar o sentido da vida, devolver-lhe esse sentido, vivendo com a língua. Deus era a palavra e a palavra estava em Deus. Este é um problema demasiado sério para ser lançado nas mãos de uns poucos ignorantes com vontade de fazer experiências. O que chamamos língua corrente é um monstro. A língua serve para expressar ideias; mas a língua corrente expressa apenas clichés e não ideias; por isso está morta e o que está morto não pode engendrar ideias.³⁵⁶

Na seara jurídica, a ontologia geral propõe um caminho diverso daquele perpretado pelo reducionismo científico do Direito. Tomar o Direito como objeto de uma ontologia fundamental, é compreender a ordem jurídica expressada pela situação existencial dos povos. O Direito não estabelece a ordem jurídica simplesmente por meio de um conjunto de normas (ordenamento jurídico), para além de sua mera formalidade,

³⁵⁴ Ibidem

³⁵⁵ Fazer uma colocação sobre a linguagem não significa tanto conduzir a linguagem mas conduzir a nós mesmos para o lugar de seu modo de ser, de sua essência: recolher-se no acontecimento apropriador. (HEIDEGGER. M. 2003, p. 8.)

³⁵⁶ GUIMARÃES ROSA, João.

se além à reflexão do justo, à igualdade no acesso à Justiça pela observação e pela intuição, que é percepção racional e até intuição sensível, congruente à sensibilidade artística.

[...] Fenomenologia existencial do direito [...] investiga, na área do direito e do Estado, as estruturas existenciais do fenômeno jurídico. A filosofia do ser ou a filosofia da existência, na trilha heideggeriana, permitem contestar as tradicionais correntes do pensamento ocidental, sobre direito e justiça. Deixamos o racionalismo e o conservadorismo das tradicionais correntes jusfilosóficas, não para cair no irracionalismo, mas para privilegiar a estrutura da experiência jurídica, na analítica existencial do ser-justo, da justiça como vivência jurídica.³⁵⁷

Em outros termos podemos aduzir que o jurídico é alcançado pelo ser-aí em sua constituição fundamental, a partir de seu modo originário de abertura a que se dá o nome de compreensão, modo pelo qual o ser-aí se projeta a partir de suas competências existenciais, possibilidades existenciais.³⁵⁸

Analisar o Direito como fenômeno a partir da ontologia fundamental é vislumbrar a hipótese de o fenômeno jurídico existir autenticamente para além da ambigüidade.³⁵⁹

É na carência, situação-limite, que se revela (se desoculta) o autêntico Direito, aquele que supre a falta de bens materiais, corpóreos e incorpóreos, e promove a igualdade pelo atendimento das necessidades vitais do ser-aí outro, constitutivamente igual ao mesmo. É no atender às necessidades existenciais do outro, que sofre privações nas coisas e na sua pessoa, que se revela o jurídico autêntico.³⁶⁰

Acerca dos modos de ser do ser-aí, podemos afirmar que a [...] ipseidade autêntica não repousa sobre nenhuma situação de exceção, que sobreviria a um sujeito libertado do jugo do 'se'; não é senão uma modificação existencial do 'se' definido como um existencial essencial.”³⁶¹ Portanto, o ser-aí não é só autêntico, ou só inautêntico, pois se assim fosse, sua constituição não seria a de nada (poder-ser).

³⁵⁷ MAMAN, Jeannette Antonios. 2004, p. 478.

³⁵⁸ As possibilidades existenciais podem ser descritas por meio de três características: 1) elas são os modos de ser do ser-aí; 2) elas indicam a constituição ontológica mais própria do ser-aí enquanto poder-ser e 3) o tornar algo possível.

³⁵⁹ Ambigüidade é a confusão entre compreensão autêntica (que não obscurece o caráter projetivo das possibilidades existenciais) e compreensão inautêntica (que obscurece o caráter projetivo das possibilidades existenciais). Na impessoalidade perdemos a capacidade de distinção do entre o que foi projetado autenticamente ou inautenticamente. Essa ambigüidade marca todos os modos de relacionamento do ser-aí: com os entes, com outros seres-aí e consigo mesmo. (SOUZA, Rodolfo da Silva de. 2011, p.53)

³⁶⁰ MAMAN, Jeannette Antonios. 1999, p.1.

³⁶¹ FERRAZ PEREIRA, Aloysio. 1980, p. 192.

Como dito anteriormente, ao atender às necessidades existenciais do outro (ser-com-outro), que sofre lesão ou ameaça de direito (coisas) e na sua pessoa (direitos da personalidade), que se revela o jurídico autêntico. Nesse desvelar tem importância a consciência moral do *dasein*, que aceita seu caráter de poder-ser (natividade constitutiva), quanto ao aspecto da culpa, vejamos:

O ser-culpado não resulta apenas de uma inculpação, mas ao inverso: esta só é possível sobre o fundamento (em razão de) um ser-culpado original. Assim, a culpabilidade do ser-aí, que é fundamento dos atos culposos, pecados e crimes que ele comete, tem por sua vez, como fundamento, uma negatividade, uma carência, que reside nele mesmo. E esta negatividade, esta nada, inerente, original e constitutivo do ser-aí, vale dizer, do seu cuidado, manifesta-se quando nos translucidamos a nós mesmos (em nosso próprio ser).³⁶²

Portanto, não se excluirá do Direito a ressonância da subjetividade capaz de compreender, diante do rígido Direito Positivo, quais os meios hábeis para assegurar ao outro a realização de suas possibilidades³⁶³. A atividade jurisprudencial não exclui de seu exercício a ética, enquanto filosofia prática, que implica habilidade, arte no agir.³⁶⁴

A realização do justo é o modo exigente da juridicidade, que tem seu fundamento ontológico, no cuidado assumido pelo *dasein*.³⁶⁵ Através do em-virtude-de, a Justiça é disposição permanente do querer o bem, que pressupõe o ser-com-o-outro tem que ser realizado em si próprio por meio do trabalho (arte).

Ao compreender que a aplicação do Direito não se resigna tão somente na correspondência determinada entre a norma e o fato, entende-se que o movimento de buscar o justo é essencial para a formação de uma cultura ética, na qual a valorização do ser humano é ponto central do Estado de Direito. Essa busca incessante pela justiça seria uma espécie de *tekhné*, um esforço, um auto-fazer, auto-construir-se, formar a si mesmo e o outro (arte para a cultura).

A partir da ontologia geral a realização da Justiça terá seu fundamento sobre o modo constitutivo do ser-aí (poder-se), o ser-com-o-outro possibilita a juridicidade do modo autêntico do ser jurídico, fundamentando a igualdade jurídica e política através do reconhecimento da recíproca alteridade dos coexistentes, vejamos:

A primeira conseqüência de ordem política a ser derivada da filosofia de Heidegger é a igualdade de todos os homens porque ontologicamente fundada na constituição originária do ser-aí. O método fenomenológico

³⁶² FERRAZ PEREIRA, Aloysio. 1980, p. 199-200.

³⁶³ MAMAN, Jeannette Antonios. 1999, p. 327.

³⁶⁴ Na ontologia fundamental, não se exclui, o agir sobre si mesmo, uma espécie de "fazer-se" a si mesmo, uma filosofia de vida prática, que já entre os gregos era moral social. (MAMAN, Jeannette Antonios. 1999, p. 327-328.)

³⁶⁵ HEIDEGGER, M. 1951, p. 133 a 142.

praticado pelo filósofo permite alcançar o universal concreto através do singular, isto é, descortina a inteligibilidade e o ser de todo o homem pela via da análise existencial ou ontologia fundamental" Este singular, o ser-aí, não é indivíduo, é o ser-com, o ser-aí que se constitui no-mundo-com-o-outro. É o homem existente na sua condição solidária, na vontade permanente de estar junto, ou melhor ainda, de ser o mesmo.³⁶⁶

Conforme já mencionado alhures, a perspectiva ontológica possui uma maneira diversa da proposta veiculada pelo Direito Positivo, ao passo que esse reduz o Direito somente através na realização do inautêntico, do utensílio, da distância do objeto frente ao observador (jurista).

Não menos inautêntico é o objeto da ciência (o que se põe como objeto da ciência); assim, o Sol, descrito pela ciência, não é a luz que uso ou o calor que procuro, como não é também a divindade incaica é uma estrela de quarta grandeza. Eis a diferença entre o manipulável, o "à mão" (das *Zuhandenheit*) e o subsistente, o "diante da mão" (das *Vorhandenheit*), o objeto da ciência. A saída para assegurar um terreno comum entre o manipulável (disponível) e o subsistente (o que se põe diante), o "lugar" onde encontramos o Direito justo - é o âmbito que constitui o objeto da arte.³⁶⁷

Dessa sorte, ampliamos o horizonte compreensivo do Direito. Enquanto arte, temos o jurídico como "a atitude integral do homem existente ao deixar constituir-se um objeto, numa estrutura qualquer de ação, contemplação e conhecimento."³⁶⁸ Pensar o Direito nessas possibilidades contraria autores que concebem o Direito como "um todo inautêntico" deixando a Justiça apenas para a reflexão moral, ou ainda, resignada apenas à Filosofia do Direito.³⁶⁹

A arte é o instrumento que nos dá acesso ao modo-de-ser-Justiça (*ars boni et aequi*). A arte nos libera da visão científica conservadora legada pela tradição do Direito Positivo, possibilitando assim um desvelamento do homem (sociedade) numa visada ontológica, independentemente de sua cientificidade. A preocupação positivista em garantir o status de ciência ao Direito obsta possibilidades existenciais do homem

³⁶⁶ *El 'ser relativamente a otros', sin duda es bajo elputno de vista ontológico, distinto dei 'se relativamente a cosas ante los ojos'. El 'otro' ente tiene él mismo Ia forma de ser dei 'ser ahí'. En ei 'ser com' y 'relativamente a otros' hay, pues uma 'relación de ser' de 'ser ahí' a 'ser ahí'. Pero esta relación, cobria decir, es Ia constitutiva dei 'ser ahí peculiar em cada caso, que tiene una comprensión de su peculiar ser y se conduce así relativamente ai 'ser ahí' El 'ser relativamente a otros' se torna entonces 'proyección' dei peculiar 'ser relativamente a si mismo' en otro. El otro es una doublette dei si mismo.* (HEIDEGGER, M. 1951, p. 141.)

³⁶⁷ MAMAN, Jeannette Antonios. 1999, p. 328-329.

³⁶⁸ MAMAN, Jeannette Antonios. 1999, p. 329.

³⁶⁹ Se a Justiça é tomada como o critério da ordem normativa a designar como Direito, então as ordens coercitivas capitalistas do mundo ocidental não são de forma alguma Direito [...] Um conceito de Direito que conduz a uma tal conseqüência não pode ser aceito por uma ciência jurídica positiva. Uma ordem jurídica pode ser julgada como injusta do ponto de vista de uma determinada norma de Justiça. O fato, porém, de o conteúdo de uma ordem coercitiva eficaz poder ser julgado como injusto, não constitui de qualquer forma um fundamento para não considerar como valida essa ordem coercitiva. (KELSEN, Hans. 1999, p. 36.

em suas relações, em nome da segurança epistemológica que busca determinada certeza na regulação social, tratando-o como um mero instrumento passivo.

Nestes termos, a professora Jeannette Maman assevera que a:

[...] ordem jurídica justa possibilita a existência humana no mundo, existência material e espiritual. Contribui para que a vida-no-mundo possa afirmar-se e tornar-se como dever-ser, aquilo que é. O dever-ser visa restaurar ou manter os entes em seu ser. Falar em Direito é falar em vida, que é liberdade, nunca opressão. A ordem está em tudo, é abrangente, inelutável. Mas é também a liberdade que nos possui, uma vez que só no projeto existencial social encontra-se a abertura para a liberdade do ser. Numa ordem que é natural-existencial são realizáveis os projetos individuais.³⁷⁰

Nesse sentido, o Direito não é somente fenômeno normativo, isolado, abstrato, arrancado da vida, mas é ela mesma enquanto convivência humana, co-existência, compreensão compartilhada.³⁷¹

Neste ponto, deixaremos esclarecida a questão a ser colocada pela ontologia fundamental no Direito o caso do ser social, pergunta-se acerca da essência e o ser do direito, pergunta essa feita à sociedade. Tal pergunta tem que ser feita ao ser-aí, uma vez que o “ser-jurídico” um dos modos pelo qual o ser-aí se projeta como ser-no-mundo-com-o-outro, originária e constitutivamente, diferentemente da concepção aristotélica de homem que o hipostasia enquanto animal-social, ou a de Habermas que pretendeu aniquilar o subjetivismo.³⁷²

Em Heidegger temos uma maneira diferente de analisar a questão da subjetividade, pois na estrutura originária do *dasein* de poder-ser revela-se a sua condição de ser-com-o-outro, vejamos:

Aparentemente, nada está mais perto de um homem do que ele mesmo. Todavia, para que ele possa real e verdadeiramente compreender-se, é obrigado a compreender primeiro o mundo. Portanto, cada um de nós só chega à compreensão de si mesmo passando pela mediação do mundo e não-somente do mundo, mas também dos outros. Essa a aparência; a verdade porém é que o mundo e o outro são-nos dados simultaneamente e originariamente no próprio ser de cada qual. Ser para o homem, isto é, ser aí, significa ser com o mundo e ser com o outro.³⁷³

O Direito, portanto, não é correspondência ao todo (Estado) tão menos do individual (pessoa), quando buscamos seu sentido ontológico, sua estrutura se apresenta enquanto ser-no-mundo-com-o-outro, como afirmação de co-existência. Nestes termos, “o homem não é só ele ou o exterior - é as duas coisas, como o côncavo e o convexo do

³⁷⁰ MAMAN, Jeannette Antonios. 1999, p. 330.

³⁷¹ É um modo de ser do ser-aí, enquanto este é, originária e constitutivamente, ser-no-mundo e ser-com-outrem (*Mitsein*), bem como ser em comum e co-existência. (Pereira, Aloysio Ferraz. 1980, p. 168)

³⁷² MAMAN, Jeannette Antonios. 1999, p. 330-331.

³⁷³ FERRAZ PEREIRA, Aloysio. 1980, p. 168-169.

mesmo sólido geométrico. Não há exclusão de um modo de ser singular, interior, para privilegiar o modo de ser social.”³⁷⁴

A ontologia de Heidegger nos permite pensar o Direito em seu devir no tempo e na história, imbuído na tarefa perpétua pela busca da realização da Justiça, contudo, levada a efeito pela finitude humana. Dessa sorte, a Justiça alcança sua significação de co-existência para preservação do mundo (natureza) e da vida humana.

Neste aspecto, Joaquim Salgado salienta:

[...] se a existência como vida precede a essência (Sartre: "l'existence précède l'essence", em *L'Être et le Néant*), a existência é o absoluto do homem; o próprio ser dos entes é dado no homem, já que tudo existe nele e nada fora dele tem significado. O limite da existência de um indivíduo é a existência do outro (uma espécie de analogia com a liberdade racional de Kant). Como, porém, a existência se limita somente quando a outra lhe oferece resistência, Direito é o que pode expandir mais a sua vida. Há um caminho para o irracionalismo e, com isso, para o totalitarismo. Não se indaga da essência do Direito; o Direito não se justifica racionalmente, mas acontece no existir de cada um, do qual o único limite é o existir do outro, se este o limita.³⁷⁵

Liberdade em Heidegger é o empenho de realização de realização das possibilidades de ser e ter; “Liberdade, porém não é a indiferença da vontade mas consiste em assumir suas realizações as possibilidades ao modo de ser do homem”.³⁷⁶ Heidegger prepara-nos para uma análise que liberta a liberdade para um relacionamento criativo com as possibilidades humanas. “Livre é o relacionamento que nos abre e expõe ao modo de ser e realizar-se à vigência e ao vigor da libertação.”³⁷⁷

Nas palavras de Aristóteles “A filosofia se constitui como a libertação do homem, pois só chamamos livre um homem que se realiza por si mesmo e para si mesmo e não por outro e para o outro”.³⁷⁸

Daí o problema da hermenêutica, se a determinação ontológica do *dasein* se revela como cuidado nas relações com o mundo e com o outro ele se pré-ocupa para atender ao cuidado de sobreviver e viver. “Ser cuidado significa que todos os comportamentos que o ser-aí venha a assumir o determinam ontologicamente, ou seja, para que seja possível compreender o modo de ser do ser-aí é necessário compreender antes a sua dinâmica existencial.”³⁷⁹ Superando as situações-limites o fenômeno jurídico revela-se como modo de ser, estrutura existencial que permite atender ao cuidado.

³⁷⁴ MAMAN, Jeannette Antonios. 1999, p. 331.

³⁷⁵ SALGADO, Joaquim Carlos. 1997, p. 251.

³⁷⁶ HEIDEGGER, M. 1993, p. 4.

³⁷⁷ LEÃO, Emanuel Carneiro. 1996, p. 52.

³⁷⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*. I, 2, 982b, 26.

³⁷⁹ HEIDEGGER, M. 2002, p. 309.

O intérprete, que não é só um observador, mas é ator do drama existencial, tem uma compreensão prévia anterior a toda assimilação de cultura. Essa compreensão é *u m a priori*, antecipa e prefigura toda a nossa experiência - a pré-compreensão diz respeito à própria natureza do ser-aí (do ente humano existente), é aquela estrutura que o ser existente tem.³⁸⁰

O Direito revela-se então, não como criação da sociedade ou da cultura isoladamente. A fundamentação ontológica do Direito tem como traço distintivo a sua identidade universal, o Direito participa da tradição inovando-a em si diferenciando por meio da manifestação de suas possibilidades existenciais. Tem seu compromisso ético com a Liberdade, na realização dos modos de ser do homem. No aspecto particular, o Direito se apresenta em múltiplas manifestações, como produto cultural, diverso e mutável, pelo fato do homem viver numa sociedade e não em outra, em-situação-de, de início e na maioria das vezes de maneira imprópria sedimentado nas possibilidades vigentes em seu mundo.³⁸¹

4 - O projeto hermenêutico de Hans-Georg Gadamer

Conforme elucidado nos capítulos anteriores, fizemos uma necessária digressão sobre a história da hermenêutica, sobretudo no seu desenvolvimento enquanto uma apurada técnica para compreensão de textos em geral. A característica marcante da hermenêutica tradicional era ser um instrumento, um meio, uma ferramenta auxiliar utilizada pelo teólogo, filólogo, jurista, filósofo e historiador em seus campos de estudos.

Basicamente, esse foi o tom harmonizado nos primeiros tópicos do capítulo um que inaugurou nossos estudos hermenêuticos com os intérpretes protestantes e o retorno da hermenêutica à valorização da literalidade dos textos, “*sola scriptura*”. A partir das escolas de interpretação protestante, pouco a pouco, as denominadas alegorias utilizadas na idade média pelos intérpretes católicos foram superadas pela técnica hermenêutica. Tal impacto ecoou para além dos muros do credo influenciando largamente a hermenêutica de Schleiermacher e Dilthey no romantismo.

³⁸⁰ MAMAN, Jeannette Antonios. 1999, p. 332.

³⁸¹ Neste aspecto, Como o seu projeto existencial não nasce de uma assunção explícita de seu caráter de poder-ser, na existência imprópria o ser-aí não constitui sua existência senão a partir de uma atualização constante de arranjos e configurações possíveis do falatório – do discurso cotidiano –; na impessoalidade ele nunca é capaz de se articular com as decisões históricas que deram gênese a tais possibilidades discursivas, limita-se apenas a repetir as compreensões do ser dos entes em geral sedimentadas na cotidianidade. Mas nunca é capaz de rearticulação com as experiências originárias que deram origem a tais compreensões. (SOUZA, Rodolfo da Silva de. 2011.p, 93.)

Como dito, a hermenêutica se resignava a desempenhar o papel de mero instrumento auxiliar, utilizado pelos intérpretes em suas respectivas áreas de pesquisa. Tal caráter meramente técnico, paulatinamente cedeu espaço para uma reflexão cada vez mais existencial ao longo da tradição filosófico-hermenêutica.

Basicamente, o que pretendemos demonstrar (conexamente) na investigação em voga é uma denúncia há muito tempo feita por Schleiermacher à hermenêutica jurídica, que indiferente aos momentos históricos desencadeados pela auto-formação da tradição hermenêutica, se resignou a pensá-la ainda sobre o prisma utensiliar, instrumental e processual.

Um dos autores que seguramente podem contribuir para nosso trabalho neste aspecto é o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer³⁸². Através do estudo de sua principal obra *Verdade e Método*³⁸³ (1960) buscaremos dar o desenvolvimento necessário aos próximos tópicos derradeiros do capítulo em questão.

Gadamer foi influenciado por Heidegger, mas diferente deste, seu interesse não foi desenvolver a ideia de uma estrutura prévia da compreensão para pensar a questão do *dasein*, sua preocupação era compreender como a hermenêutica é possível, com a sua consciência da modificação do sentido através da história e da sua constante influência sobre nós, “pôde fazer jus à historicidade da compreensão.”³⁸⁴

A pretensão de Gadamer era conceber uma hermenêutica que tratasse da universalidade da compreensão. Contudo, apesar de reconhecer que há uma estrutura prévia da compreensão e que, por isso somos finitos, o autor germânico queria mostrar

³⁸² Nota explicativa sobre o autor: Hans-Georg Gadamer (1900-2002) estudou em Marburgo e doutorou-se aos 22 anos sob a orientação de Paul Natorp. Sua habilitação para o magistério superior foi auxiliada por Martin Heidegger, com o qual manteve íntima conversação. Lecionou em Leipzig, Frankfurt e Heidelberg, onde assumiu a cátedra de Karl Jaspers em 1949. Sua obra magna *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* é de 1960 e no Brasil ganhou uma edição da editora Vozes: Tradução de Flávio Paulo Meurer.

³⁸³ *Verdade e Método* teve, desde 1960, uma enorme eficácia sobre o desenvolvimento da filosofia, como por exemplo, na marcada orientação para a linguagem, onde continente se encontrou com o ‘linguistic turn’ da filosofia anglo-saxônica; depois, na reabilitação da filosofia prática, primeiro na forma de um retorno a um novo aristotelismo que complementou a ética kantiana do dever com uma consideração da contingência histórica de formas de vida; mas também na teoria científica, onde o contextualismo paradigmático de Kuhn podia saudar um jurado auxiliar na crítica do positivismo pela hermenêutica. E, finalmente, no refinamento da consciência hermenêutica para as tarefas de uma teoria crítica da sociedade, abstraindo totalmente de aplicações científicas particulares da hermenêutica no âmbito da ciência literária (que motivou H.R. Jauss e W. Iser a uma concretização da dialética da pergunta e resposta, na forma de uma estética da recepção), na História, (R. Kosellek), no direito e na Teologia. (Jean GRONDIN. Introdução à hermenêutica filosófica. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1999, p 208. Cf. também Christian DELACAMPAGNE. História da Filosofia no século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.)

³⁸⁴ GADAMER, Hans-Georg. 2002, p.270.

que esse fato da compreensão se aplica para todos, inclusive para o cientista³⁸⁵ que se atém especificamente ao objeto de sua pesquisa.

O que podemos reconhecer como universal no pensamento de Gadamer é o fato de que toda a compreensão é finita. Faz a experiência da sua finitude, ou melhor, a experiência hermenêutica, aquele que tem consciência da historicidade da compreensão. Gadamer, assim, buscou superar a aparente unilateralidade que surge quando começamos a interpretar um fenômeno.³⁸⁶

Nem sujeito tão menos o objeto observado são capazes de ditar a partir de quais considerações se guiará a interpretação, pois, toda interpretação já é motivada³⁸⁷. A compreensão surge a partir de uma multiplicidade de relações de sentido³⁸⁸, que escapa ao controle do intérprete/expectador. Sobre este aspecto temos que a hermenêutica tem como tarefa o esforço de conscientizar-nos sobre essa “incontrolabilidade” do sentido advindo do passado, bem como da sua inevitável influência sobre a nossa compreensão.³⁸⁹

Ao colocar essa questão em destaque, Gadamer retomou a reflexão sobre a “autoridade” da tradição, mostrando os seus efeitos sobre nós. Por meio da atualização dos conceitos legados pelo humanismo e com o reconhecimento de que a compreensão é histórica, demonstrou que a compreensão está continuamente influenciada pela história. Os traços fundamentais da “hermenêutica filosófica” de Gadamer demonstram que toda experiência humana se dá por meio de contextos interpretativos, vejamos:

[...] o conhecimento histórico não pode ser descrito segundo o modelo de um conhecimento objetivista, já que ele mesmo é um processo que possui todas as características de um acontecimento histórico. A compreensão deve ser entendida como um ato da existência, e é, portanto, um “pro-jeto lançado”.³⁹⁰

Nossa pesquisa, no entanto, se dirige a pensar o conjunto de questões que surgiram com a obra *Verdade e Método*, bem como o modo como podemos interpretar tal hermenêutica filosófica em nosso tempo, sobretudo no que tange à valorização da autoridade da tradição sem que essa seja pensada por uma ancoragem “hipostasiante” perpetrada pela metafísica.

³⁸⁵ “A tarefa primordial da hermenêutica como teoria filosófica consiste em mostrar [...] que só pode ser chamado de ‘experiência’ a integração de conhecimento da ciência ao saber pessoal do indivíduo”. (GADAMER, Hans-Georg. 2002, p.137.)

³⁸⁶ PEREIRA, Viviane M. 2012, p. 52.

³⁸⁷ “[...] ante todo e qualquer texto todos nos encontramos em uma determinada expectativa de sentido imediata”. (GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.332.)

³⁸⁸ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.475.

³⁸⁹ PEREIRA, Viviane M. 2012, p. 53.

³⁹⁰ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.57.

O que estava em questão em *Verdade e Método* era a crítica de um modelo de racionalidade que ignorava que a compreensão só existe como historicidade e que, como tal, nós “não temos nenhum parâmetro absolutamente seguro que nos permita distinguir uma contribuição”³⁹¹ correta de uma mera pretensão. Ademais, nada impede que diferentes interpretações de um mesmo assunto possam ser válidas sem que sejam arbitrárias.³⁹²

Segundo Ernildo Stein, o autor alemão se deu conta “pelo seu estudo dos gregos, da filosofia clássica alemã e da fenomenologia, que a tradição não podia mais se apoiar, num sentido filosófico relevante, nas interpretações metafísicas da razão”³⁹³. Logo, diante das descobertas filosóficas e científicas em torno da questão da relação entre homem e mundo não era mais aceitável refletir sobre a compreensão como um processo mental isolado da nossa experiência cotidiana.

Essa perspectiva de que nós tanto somos influenciados pela tradição como contribuímos para a sua modificação que constituiu a fundamentação necessária para a aceitação de que, uma vez conscientes dessa nossa condição humano-histórica, a tradição agora poderia ser reconhecida em seu verdadeiro ser, isto é, como uma “trama de motivações recíprocas” que se realiza na história.³⁹⁴

Como dito na introdução da presente dissertação, Hans-Georg Gadamer viu “a possibilidade de explicitar fenomenologicamente esse acontecer”³⁹⁵ entre a tradição e a compreensão por meio de três experiências que, a saber, a experiência da linguagem, a experiência da história e a experiência da arte.

Encontraremos anteriormente à Schleiermacher as várias tentativas empreendidas pelos hermeneutas protestantes de superar as vastas distâncias temporais apresentadas nos livros das sagradas escrituras, rompendo com os sistemas alegóricos anteriormente apresentados pela tradição medieval. Ocorre que para os interpretes protestantes o apelo excessivo ao texto pelo texto (*sola scriptura*) obscurecia o caráter histórico dos textos, atentando apenas ao caráter gramático e filológico dos textos.

Semelhantemente, Dilthey, motivado pela busca por uma base epistemológica para as ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), ante o modo de proceder das

³⁹¹ GADAMER, Hans-Georg. 2002, p.53.

³⁹² GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.10.

³⁹³ STEIN, Ernildo. “A consciência da história: Gadamer e a hermenêutica”. Disponível no caderno especial de Domingo da Folha de São Paulo, 24/03/02.

³⁹⁴ PEREIRA, Viviane M. 2012, p. 54.

³⁹⁵ STEIN, Ernildo. “A consciência da história: Gadamer e a hermenêutica”. Disponível no caderno especial de Domingo da Folha de São Paulo, 24/03/02.

ciências naturais³⁹⁶, pensou poder converter a história em objeto ao tomar a compreensão como o método próprio das ciências do espírito³⁹⁷.

Apesar das intuições fundamentais de Dilthey, foi somente Martin Heidegger quem, influenciado pela fenomenologia transcendental de Edmund Husserl, trouxe a possibilidade de refletirmos sobre o mundo que se articula através da história, sem partirmos de considerações objetivistas. Para Heidegger, a impossibilidade de termos um domínio sobre o conteúdo da história era justamente o que possibilitava a nossa compreensão do mundo histórico.

Para Heidegger a compreensão significava o nosso comportamento situado em um mundo de significados³⁹⁸, de tal modo que, mesmo quando se inicia o nosso trabalho teórico, ainda pressupomos uma estrutura prévia de sentido que se dá na história. Daí a necessidade da hermenêutica heideggeriana, ter uma “superação”, uma radicalização desta “consciência histórica”, de tal modo que ela revelasse que toda compreensão antes de tudo já está determinada por aquela estrutura prévia de sentido.³⁹⁹

Ao partir das considerações de Heidegger acerca da questão da compreensão, Gadamer assumiu como tarefa de sua hermenêutica filosófica mostrar que, antes de toda tentativa subjetiva de delimitar a tradição histórica que nos é transmitida, há uma “substancialidade que a determina”⁴⁰⁰, isto é, preconceitos, finitude e historicidade. Logo, não é mais possível defender que existam sujeitos capazes de determinar, mediante um método ou um conhecimento apropriado, um conteúdo objetivo e último da história.

4.1- Hermenêutica e Arte: Sobre a questão acerca da liberação do sentido

A ideia de verdade apresentada por Gadamer em *Verdade e Método* encontra-se atrelada à experiência da arte, logo não se é aconselhável tratar sua obra como uma espécie de metódica pré-fixada com fincas a uma mensuração de certezas empíricas ou lógicas. A conformidade entre a coisa visada e a universalidade estabelecida pelo conceito guiado pelos parâmetros epistemológicos das ciências da natureza, não são o único meio de se obter conhecimento, ou “verdade”, essa é a grande crítica de Gadamer.

³⁹⁶ DILTHEY, Wilhelm. 2010, p.19.

³⁹⁷ DILTHEY, Wilhelm. 2010, p.184.

³⁹⁸ HEIDEGGER, M. 2004, p.151.

³⁹⁹ PEREIRA, Viviane M. 2012, p. 55.

⁴⁰⁰ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p.307.

O sentido⁴⁰¹ da arte não perpassa sua estrutura por meio da metodologia, ao contrário, possui sua ocasionalidade, pois é constantemente atualizada pelas circunstâncias de sentidos que nos ocorrem enquanto compreendemos a obra de arte em cada situação concreta de uma maneira nova e diferente.⁴⁰²

Na experiência da hermenêutica da obra de arte o que nos depara são as possibilidades de ser próprias da obra, e é justamente com a “coisa-mesma” que estabeleceremos um diálogo autêntico juntamente com toda uma rica tradição em significados expressados pela obra, e assim questionaremos acerca do sentido do mundo a que se interpreta, por meio da própria abertura provocada pela compreensão que se estabelece a cada experiência vivida pelo intérprete totalmente absorvido no acontecimento daquilo que se compreende.⁴⁰³

Desta forma, é justamente por meio dessa contingencialidade da obra de arte que buscamos investigar a possibilidade que enseja o advento da “verdade”, uma vez que o conteúdo daquilo que se compreende possui uma mobilidade de sentidos para o seu intérprete que vai além da mera subjetividade do espectador.

Não se trata aqui de uma teoria da relativização do conceito de “verdade”, essa mobilidade de sentido ocorre não pela vontade subjetiva do intérprete, e sim, pelo que Gadamer denomina como “ocasionalidade histórica”⁴⁰⁴ em que intérprete e obra se encontram.

O que se apresenta em Gadamer é a possibilidade do homem, por meio da obra de arte, vivenciar uma experiência autêntica de conhecimento, que não se dá por meio da metodologia epistemológica (ciência em *lato sensu*), e sim pela compreensão da riqueza de sentidos orientados pelo próprio conteúdo da obra de arte, que julgamos como bela.

Logo, o caminho proposto pela hermenêutica de Hans-Georg Gadamer possui uma estrutura filosófica e não uma postura de “técnica-hermenêutica”, possuindo assim,

⁴⁰¹ Sobre Sentido: Sentido é processo e dinâmica de realização de todo fenômeno. Por isso é que os gregos tomavam, como sinônimos, *ta onta* e *ta fainomena*. Ser é manifestar-se e encobrir-se na realização e não realização de todo sendo. (LEÃO, Emmanuel Carneiro. 2014, p. 1.)

⁴⁰² GADAMER, 2007, p. 408.

⁴⁰³ GADAMER, 2007, p. 174.

⁴⁰⁴ Nesse aspecto, Gadamer nos esclarece o conceito de ocasionalidade: “ocasionalidade quer dizer que o significado continua se determinando, quanto ao conteúdo, a partir da ocasião em que ele é pensado, de maneira que contém mais do que conteria sem essa ocasião” (GADAMER, Hans- Georg. 2007, p. 206)

uma estrutura especulativa e dialética, na qual existe a possibilidade de construção de conhecimento frente a uma obra de arte em sua representação (Darstellung)⁴⁰⁵.

A experiência da arte deixa de ser apenas relativismos e subjetivismos para ser pensada em uma estrutura de diálogo, isto é, existe um conteúdo a ser interpretado, esse balizamento nos orienta a um sentido que nos revela uma realidade, um mundo, contemplado pelo jogo da arte, enquanto anúncio de um conteúdo que nos dá uma totalidade de sentido, se não vejamos:

[...] aquilo que é objeto de conhecimento e do enunciado já se encontra sempre contido no horizonte global da linguagem [... o que consiste] num vir-à-fala, onde anuncia um todo de sentido ⁴⁰⁶[...] na medida em que o acontecer linguístico da palavra poética expressa uma relação próxima com o ser” (Ibidem, p. 606). E como “[...] a estética deve subordinar-se à hermenêutica [...] de maneira a fazer justiça à experiência da arte.”⁴⁰⁷

Como a produção de conhecimento é possível por meio da recepção da obra de arte? Partindo criticamente de Kant, Gadamer nos orienta que o juízo estético do objeto contemplado pelo espectador o insere no processo hermenêutico, e a ponte estabelecida entre ambos é o intenso diálogo com o que está sendo ali apresentado.

A resposta para questão ora debatida foi demonstrada por Gadamer através de uma reflexão dialética com a história do pensamento ocidental, isto é, pela via negativa, quando “[...] o domínio do conhecimento das ciências da natureza [... acabou] desacreditando todas as possibilidades do conhecimento [...]” que se encontravam fora dos seus postulados metodológicos.⁴⁰⁸

Logo, a crítica exposta por Gadamer aponta que a experiência espectral da obra de arte foi rotulada como mero subjetivismo dos sentimentos humanos, uma vez que não atendiam aos postulados epistemológicos veiculados pelo racionalismo científico. Portanto, essa mera fruição inconsciente da experiência estética restava totalmente desvinculada de qualquer significação ou conteúdo, sem nenhum aparato que lhe desse legitimidade para formação de conhecimento.

Para além do descarte científico da arte, a própria concepção filosófica tradicional afirma que: “[...] a obra de arte é um produto da abstração [...] na medida em

⁴⁰⁵ Nota explicativa sobre “representação”: está no sentido de Darstellung, neste caso seu sentido seria de apresentação, enquanto encenação ocasional, de um dizer que se revela por meio do jogo da arte. O representar de uma obra de arte – diferentemente da representação subjetiva contida na expressão Vorstellung, isto é, na adequação da ideia/cogito à coisa/objeto – neste caso então, seu sentido seria o de “encenar”, mostrar-se por si mesma (na autonomia do jogo da arte sobre qualquer pretensão impositiva da subjetividade) aquilo que se faz revelador em sua referência, em sua possibilidade de anunciar algo para algum espectador interessado em interpretar o seu sentido.

⁴⁰⁶ GADAMER, Hans- Georg . 2007, p. 581; 612.

⁴⁰⁷ Ibidem, p. 231.

⁴⁰⁸ GADAMER, Hans- Georg. 2007, p. 134.

que se abstrai de tudo em que uma obra se enraíza como seu contexto de vida originária.”⁴⁰⁹ De tal forma, essa abstração restaria configurada por uma interpretação livre e independente de qualquer compromisso com a comunicabilidade de conteúdo, formada a partir do subjetivismo do espectador, não restaria qualquer justificação plausível para a formação de conhecimento sobre a obra de arte.

A reflexão estética, portanto, não estabelece conhecimento, na medida em que a obra de arte está fora de qualquer justificação. O próprio objeto estético permite um julgamento estritamente subjetivo, ligado ao ânimo sentimental do intérprete.

Gadamer faz crítica a essa referência filosófica que minimiza a expressão artística como “pura obra de arte”, ao demonstrar a “consciência estética” na medida em que “[...] diferencia a qualidade estética de uma obra de todos os momentos de conteúdo que nos determinam a uma tomada de posição moral, religiosa e também quanto ao conteúdo e só se refere à obra em seu ser estético.”⁴¹⁰

Neste caso, percebemos que “consciência estética” pode identificar e diferenciar um objeto artístico de outras espécies de objeto, contudo, ela se mostra infértil para demonstrar o classicismo de uma obra de arte, não creditando à mesma uma possibilidade de pretensão de sentido naquilo que se anuncia ao intérprete. Logo, não há nada de objetivo na consciência estética que se perpetue para além do subjetivismo daquele que contempla a obra de arte.

Contudo, é justamente nesse quesito que Gadamer nos traz uma reflexão sobre a limitação hermenêutica da denominada “consciência estética” que está ligada à forma, e o equívoco que ela produz ao não abordar o significado da obra de arte, uma vez que “[...] na obra de arte o conteúdo encontra-se sempre vinculado à unidade de forma e significado.”⁴¹¹

A partir disso, o filósofo alemão irá analisar as significações de conhecimento advindos da experiência hermenêutica da obra de arte, a partir do jogo em questão, contudo, não se trata do mesmo conceito de jogo estabelecido em Kant.

Para Immanuel Kant, a *Vorstellung*⁴¹² da realidade ocorre no âmbito das faculdades subjetivas de conhecimento do indivíduo, ou seja, na própria relação interna entre a imaginação e o entendimento – Gadamer irá descrevê-lo a partir de uma

⁴⁰⁹ GADAMER, Hans- Georg. 2007, p. 135

⁴¹⁰ GADAMER, Hans- Georg. 2007, p. 136.

⁴¹¹ Ibidem, p. 136.

⁴¹² Representação

dinâmica exterior aos indivíduos e cujas regras o tornam possuidor de “[...] uma natureza própria, independente da consciência daqueles que jogam.”⁴¹³

Portanto, para além do subjetivismo, Gadamer nos adverte que na representação (*Darstellung*) artística, não está fundada em uma vontade subjetiva a extravasar um determinado estado de espírito qualquer, eis que a orientação para a compreensão de sentido e “verdade” é pautada pelo advento do próprio acontecimento da obra de arte. Logo, a orientação para a compreensão do assunto apresentado pela obra de arte tem sua ocasião, fundamentalmente, pelas circunstâncias conjunturais na qual se realiza a atualidade da sua relação com o espectador disposto a interpretá-la.

Neste diapasão, temos que a obra de arte enquanto acontecimento ocasional delimita um espaço cuja “[...] estrutura ordenadora do jogo faz com que o jogador se abandone a si mesmo, dispensando-o assim da tarefa da iniciativa que perfaz o verdadeiro esforço da existência.”⁴¹⁴

Dessa forma, no jogo, o jogador desempenha o seu papel conforme a conjuntura que o próprio jogo estabeleceu aos seus participantes, não há de se falar em subjetividade dos jogadores, uma vez que, a individualidade do jogador já se encontra sedimentada por sua condição de ser-no-jogo (*heideggerianamente* falando). Eis que, “todo jogar é um ser-jogado. O atrativo do jogo, a fascinação que exerce, reside justamente no fato de que o jogo se assenhora do jogador.”⁴¹⁵

O jogo em seu acontecimento compromete-se unicamente consigo mesmo, exigindo ao seu jogador um comprometimento prévio às suas regras, e à orientação estabelecida na conformidade do espaço de jogo. Assim sendo, promove uma seriedade que exige dos participantes um compromisso prioritário para com o conteúdo jogado.

[...] quando falamos de jogo no contexto da experiência da arte não nos referimos ao comportamento, nem ao estado de ânimo daquele que cria ou daquele que desfruta do jogo e muito menos à liberdade de uma subjetividade que atua no jogo, mas ao modo de ser da própria obra de arte.⁴¹⁶

O acontecimento da obra de arte, enquanto jogo lançado num determinado contexto, permite ao seu intérprete acesso ao seu conteúdo, e a uma compreensão de “verdade”. Contudo, essa “verdade” terá como partida uma extensa lista de possibilidades de sentidos, todavia, essas possibilidades legadas ao dizer da obra irão se manter articuladas à existência daquele que a participa de seu jogo, sendo este

⁴¹³ GADAMER, Hans- Georg. 2007, p. 155.

⁴¹⁴ GADAMER, Hans- Georg. 2007, p. 158.

⁴¹⁵ GADAMER, Hans- Georg. 2007, p. 160.

⁴¹⁶ GADAMER, Hans- Georg. 2007, p. 154.

delimitado pelo mundo no qual a obra é posta frente ao desempenho hermenêutico de seu espectador.

O jogo, portanto, se revela como um movimento que representa a si mesmo conforme as suas próprias regras, parte do jogo a interação dos jogadores ao submetê-los a uma dinâmica específica, uma vez que é o jogo que determina o que se é jogado e não os jogadores.

Gadamer retrata o próprio modo de ser da natureza como um jogo, onde há uma intervenção e interação dos seus elementos numa relação que origina uma auto-representação, ou seja, “a auto-representação é um aspecto ontológico universal da natureza.”⁴¹⁷

A dinâmica da apresentação da obra de arte se dá num jogo que envolve tanto a obra (coisa-mesma) quanto o intérprete que terá o papel de compreendê-la. Dessa forma, Gadamer vê a experiência da obra de arte como a possibilidade de um acontecimento fecundo de conhecimento.

A obra de arte não é um objeto que se posta 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 [... logo:] o ‘sujeito’ da experiência da arte, o que fica e permanece, não é a subjetividade de quem a experimenta, mas a própria obra de arte.⁴¹⁸

A partir das reflexões já expostas, temos o jogo como o próprio modo de ser da arte, no qual se torna possível, via interpretação do espectador, experimentar o conhecimento apresentado pela obra.

De acordo com sua própria possibilidade, todo representar é um representar para alguém. É a referência a essa possibilidade como tal que produz a peculiaridade do caráter lúdico da arte. O espaço fechado do mundo do jogo deixa cair aqui uma parede”[...] [pois:] “por mais fechado em si mesmo que seja o mundo representado no espetáculo cômico ou profano, está como que aberto para o lado do espectador. É só neste que ganha o seu inteiro significado.⁴¹⁹

Sendo assim, o jogo da arte tem como regramento próprio “um processo lúdico que, por sua natureza, exige a presença do espectador. Assim, seu representar para [...] encontra aqui sua realização, tornando-se constitutiva para o ser da arte.”⁴²⁰

A experiência estética da obra de arte vivenciada por seu espectador encontra-se balizada pela apresentação artística, e esta não se dá mediante a formação de um conceito estabelecido via constatação de provas. Nesse aspecto Kant adverte que, diante

⁴¹⁷ GADAMER, Hans- Georg. 2007, p. 162.

⁴¹⁸ GADAMER, Hans- Georg. 2007, p. 155.

⁴¹⁹ GADAMER, Hans- Georg. 2007, p. 162; 164.

⁴²⁰ GADAMER, Hans- Georg. 2007, p. 163.

de “[...] um grande número de representações afins [...] permitem pensar mais do que pode expressar, em um conceito determinado por palavras [...] onde encontramos o próprio conceito sendo ampliado esteticamente de maneira ilimitada.”⁴²¹

De igual forma, ocorre nos textos literários, jurídicos e bíblicos, pois a compreensão do que está posto ali irá consistir precisamente na elaboração desse projeto prévio, que, obviamente, tem que ir sendo constantemente revisado com base no que se dá conforme se avança na penetração do sentido.⁴²²

O jogo da arte se dá conforme o “círculo hermenêutico”, ou melhor, a apresentação do jogo terá sua ocasião através desse círculo, e é assim que poderemos mensurar e dar validade ao conhecimento advindo de uma obra de arte, expansão de horizonte.

4.2 - A importância do clássico: a obra artística como manifestação da tradição

Parece-nos razoável que diante da rica complexidade de conteúdos que emanam das atividades e produções humanas, tornou-se necessário à hermenêutica uma dedicação que esteja aberta para além das metodologias científicas. É papel também da hermenêutica se debruçar em suas análises a respeito das perspectivas de compreensão que se formam no seio da relação entre espectador e obra de arte, e na questão da formação do belo artístico (estética).

Kant identifica a importância do artista como o indivíduo que detém o “talento (dom natural) que dá regra à arte,”⁴²³ é aquele que misteriosamente constrói o produto da sua criação por meio de sua aptidão⁴²⁴, atribuindo sentido a sua obra por aquilo que denominamos arte.

A criação do artista kantianamente falando é uma inata disposição de ânimo, esse talento não se vincula a nenhuma pretensão epistemológica, não se fundamenta métodos, e seu produto dotado de sentido artístico, possui uma pretensão de “verdade” que permanecerá sempre aberta a novas possibilidades de interpretação por seu público

⁴²¹ KANT. 2005, p. 160.

⁴²² GADAMER, Hans- Georg. 2007, p. 356.

⁴²³ KANT. 2005, p. 153.

⁴²⁴ Kant ilustra no 46º § da Crítica da Faculdade do Juízo, a aplicação do talento do artista na produção da sua obra, indicando que cabe ao gênio dar regra à arte na medida em que, mesmo fora de uma rigidez procedimental, vejamos: “para o qual não se pode fornecer nenhuma regra determinada” (KANT. 2005, p. 153), portanto, trata-se de uma orientação “natural”, ou melhor, uma aptidão para dizer algo a partir da arte, por meio de sua obra humana, o trabalho artístico: “ele próprio não pode descrever ou indicar cientificamente como ele realiza sua produção, mas que ela como natureza fornece a regra” (*Ibidem*, p. 153) [...] padrão de medida ou regra de ajuizamento” (*Ibidem*, p. 153).

que se encontra entregue a contemplar tudo aquilo que arte proporciona em diferentes épocas.

Ora, segundo as considerações acima dispostas, parece-nos razoável declarar que a obra artística não é um fruto arbitrário e aleatório desprovido de regras, pelo contrário, também é possível encontrar nela algo que se determine por padrões universais e necessários a partir de sua apresentação. Logicamente, essa pretensão de universalidade da obra de arte não pode ser comparada àquela proposta pelas ciências, ela não apresenta mensagem conceitual. Por meio de sua ocasião existencial chegamos a outro tipo de conhecimento que não é possível de se obter via metodologia epistemológica.

Nessa esteira, Gadamer assevera que uma vivência estética contém sempre a experiência de um todo infinito onde a arte se apresenta multiformemente carregando os valores culturais, tradições, ou seja, na vivência da arte se faz presente uma riqueza de significados que não pertence somente a este conteúdo específico ou a esse objeto, mas que representa, antes, o todo do sentido da vida.⁴²⁵

Portanto, no jogo da arte, o artista ao dar criação a uma obra deixa um legado à humanidade, é por meio desse legado que o espectador poderá pensar e refletir sobre a obra. Gadamer ainda ressalta um pouco mais sobre a condição do artista no jogo da obra de arte, uma vez que por se encontrar situado, desde a perspectiva então afetada pela evidência da compreensão daquilo que se apresenta como condição de tornar algo visível pela tradição, o artista poderá dar vida a uma obra de arte que, em sua apresentação, se revelará como algo “[...] realmente diferente e dotada de uma essência de outra ordem.”⁴²⁶

Nesse sentido, Gustavo Caverzan contribui para nossa investigação, in verbis:

Assim, a beleza do mundo – pensada aqui como delimitação de sentido a compor o nexos do real contemplado – é a referência de conteúdo a ser compreendida e trabalhada pelo artista na geração da sua obra de arte: criação artística a revelar uma pretensão de verdade em sua beleza, para que outros espíritos humanos possam viver a grandeza de uma experiência de conhecimento. Eis que a verdade de um mundo compreendido pelo artista, em sua circunstância histórica, é posta no acontecimento criador da sua obra. Esta, dada à contemplação, pode promover ao seu espectador a experiência de um saber a partir da compreensão de um sentido de mundo, visível na sua luminosidade radiante. [...] a obra de arte possui as suas próprias regras na composição de suas significações (um elo misterioso entre inteligibilidade e sentimento) e seu acontecimento proporcionará ao espectador a experiência do belo, ou melhor, a possibilidade de pensar um conteúdo irrestrito a qualquer delimitação conceitual, porém, rico em pretensões de verdade. Eis a

⁴²⁵ GADAMER, Hans- Georg. 2007, p. 117.

⁴²⁶ GADAMER, Hans- Georg. 2007, p. 621.

comunicação de um sentido de mundo legado ao espectador que se doa na relação com a obra.⁴²⁷

Ao ampliar os horizontes da experiência do belo, Gadamer não ficou restrito apenas à experiência estética, pelo contrário a proposta da hermenêutica filosófica está lançada para todo o âmbito do saber humano, a tudo aquilo que é passível de ser compreendido, “[...] a metafísica da luz é portanto o fundamento da estreita relação entre o aparecer do belo e a evidência do compreensível.”⁴²⁸

Portanto, a hermenêutica propõe investigar o fenômeno estético em sua totalidade, seja como uma experiência do belo na arte ou na natureza. O homem forma a si mesmo através de sua própria experiência de mundo, integrando-se de tal forma a sua própria tradição.

Neste aspecto, a obra de arte se sobressai como uma presença declarativa da cultura sedimentada pela tradição, que será radicada no caráter permanentemente presente da obra, ou seja, ainda que antiga qualquer obra de arte possui sua *Gegenwartigkeit* (atualidade), pois na verdade, toda obra de arte é uma declaração atualizada, sendo ela a obra humana que revela ao homem um pouco mais de si mesmo. “Faz parte da experiência artística que a obra de arte sempre tenha seu próprio presente [...] que seja expressão de uma verdade que de modo algum coincida com a intenção de seu criador.”⁴²⁹

A reflexão hermenêutica sobre a estética terá dois aspectos: o ontológico e da linguagem. Seu propósito é pensar a estética em sua essência, questionando acerca do seu modo de ser, qual é sua constituição, e se é possível extrair conhecimento de sua experiência. Supera-se nesse movimento, o pseudo-problema da denominada distância temporal, e do psicologismo, uma vez que passado e presente coexistem no caráter permanentemente atual da obra, e frente à sua emancipação pela tradição supera-se a necessidade de psicologismos para se alcançar o sentido.

A partir disso, vamos avançar nossa análise investigando o que Gadamer quis demonstrar ao afirmar: “Na realidade não é a história que pertence a nós, mas nós que pertencemos a ela.”⁴³⁰

A história tem um papel extremamente importante na hermenêutica desenvolvida por Hans-Georg Gadamer, para o filósofo alemão a história não é uma

⁴²⁷ VASCONCELOS, Gustavo Caverzan. 2013, p. 82.

⁴²⁸ GADAMER, Hans- Georg. 2007, p.623.

⁴²⁹ GADAMER, Hans- Georg. 1993, p.2.

⁴³⁰ GADAMER, Hans- Georg. 2007, p. 367.

mera construção a posteriori dos fenômenos humanos, suas manifestações não são de autoria humana, eis que o homem participa da história, mas ela não cria.

Pelo contrário, a história antecede o homem, pois toda humanidade já se encontra inserida numa conjuntura histórica, somente nessa circunstância, é possível ao homem (re) estabelecer novos rumos para a história vigente. Não há nada de novo que não tenha sido trilhado por essa conjuntura situacional, donde o ser humano se encontra lançado, ser-no-mundo.

Dessa forma, toda criação do espírito humano receberá uma filiação por parte da história. O autor/criador desempenhará o papel de porta-voz da sua tradição histórica na qual se encontra inserido existencialmente.

Ao contemplar essa obra criada, o espectador partirá da sua própria ocasião histórica, ainda que investigue a situação histórica que convém à obra, não poderá se desvincular totalmente da sua pré-compreensão de mundo. Portanto, frente a essa força primordial da voz do momento histórico, o ser da obra humana no mundo não está restrito ao seu tempo, seu acontecimento não sedimenta um sentido episódico.

Nessa esteira, Almir Ferreira salienta que o ser da obra de arte em:

[...] sua inesgotável capacidade de expressão, sempre aberta a novas integrações da existência humana revela em seu ser uma presença que, no entanto, ultrapassa a limitação histórica (geschichtliche Beschränktheit). Por isso, enquanto expressão de verdade (Ausdruck einer Wahrheit), tal análise não se limita à simples busca do significado histórico-original de sua criação. Como esfera de realização humana, a arte é experiência que ultrapassa o próprio tempo, o que lhe confere um caráter específico quanto a sua temporalidade.⁴³¹

Dessa forma, percebe-se que o acontecimento hermenêutico da obra de arte, dedica-se a uma atualização de sentido a partir da própria atualidade daquele que se dedica a interpretar o conteúdo visado.

De certa forma, a hermenêutica em seu caráter universal, não se restringe apenas a dar atualidade ao fenômeno artístico ou estético, mas sim a toda obra humana, seja ela literária, religiosa ou jurídica. Todas essas produções humanas não se encontram estagnadas num ponto estabelecido pela sua objetividade histórica, ao contrário, “admitimos que em tempos diversos ou a partir de pontos de vista diferentes também a coisa se apresenta historicamente sob aspectos diversos.”⁴³²

Logo, todo interprete está situado na conjuntura histórica em que vive. Tudo o que ele compreende das produções humanas está totalmente imbricado à comunicação

⁴³¹ SILVA JÚNIOR, ALMIR. 2011, p. 68.

⁴³² GADAMER, Hans- Georg. 2007, p. 377.

histórica de conteúdos e significados já pré-estabelecidos dentro das possibilidades ilimitadas de interpretação, tal fato é inescapável ao sujeito.

Esse processo pelo qual o sujeito lança pontes entre o passado e o presente para compreender e interpretar uma determinada manifestação do espírito é denominada, por Gadamer, como “fusão dos horizontes” históricos. Tal fusão se expõe dialeticamente colocando em questão o homem, sua circunstância e toda tradição que o compõe a cada embate hermenêutico de sua existência.

Gadamer caracteriza o processo compreensivo como fusão de horizontes. Onde se fundem os horizontes surge algo que antes não havia. Os horizontes não são fixos, senão móveis, estão em movimento porque nossos preconceitos se põem à prova constantemente.⁴³³

[...] o diálogo hermenêutico tem de elaborar uma linguagem comum, em condição de igualdade com o diálogo real, e que esta elaboração de uma linguagem comum tampouco consistirá na preparação de um instrumento com vistas ao acordo, mas que, tal como no diálogo, coincide com a realização mesma do compreender e do chegar a um acordo. Entre as partes desse “diálogo” tem lugar uma comunicação, como se dá entre duas pessoas, e que é mais que mera adaptação. O texto traz um tema à fala, mas quem o consegue é, em última análise, o desempenho do intérprete. Nisso os dois tomam parte.⁴³⁴

Na reflexão estética, podemos salientar acerca da autenticidade da criação artística, sua compreensão não pode estar pautada apenas na visão tradicionalista que a percebe enquanto uma questão particular pertinente apenas à subjetividade do artista (ou do espectador), que desconsidera totalmente a voz própria da obra em sua atualidade histórica.

Toda obra humana desde sua formulação básica não pode ser tida como fruto exclusivo do livre arbítrio de seu criador, e tão menos uma mera expressão de sua interioridade, uma vez que o autor/artista já se encontra em meio às mesmas tradições dos destinatários de sua obra: “A invenção livre do poeta é representação de uma verdade comum que vincula também o poeta”.⁴³⁵

Pensando na seara jurídica, poderíamos dizer que a lei posta por ato vontade do legislador, ou as medidas provisórias postas por ato de vontade do administrador público no exercício de suas atribuições executivas, não são fruto de sua arbitrariedade ou uma mera expressão de sua subjetividade pautada exclusivamente pelo seu livre-arbítrio. Pelo contrário, ambos se encontram condicionados não só pelas regras impostas

⁴³³ DUTT. 2008, p. 42.

⁴³⁴ GADAMER, Hans- Georg. 1997, p.565.

⁴³⁵ GADAMER, Hans- Georg. 2007, p. 192.

pelo próprio ordenamento jurídico estatal, mas antes mesmo dessa regulação jurídica, já se encontram sedimentados nas pré-compreensões sociais e históricas de sua época.

Dá dizer, conforme Heidegger, que este tipo de interpretação se dá no modo impróprio de realizar seu poder-ser, uma vez que o ser-aí projeta compreensivamente seu campo de jogo existencial a partir dos em-virtude-de e da significância sedimentada. Logo, tanto o legislador quanto o agente do executivo coexistem nesse horizonte fático mundano para se realizar.

A grande diferença entre Heidegger e Gadamer reside justamente nisso, pois em Heidegger existe a necessidade de uma postura radical, que se dá por meio da “singularização” que é um modo diverso de pensar a conexão entre o ser-aí e o mundo, modo este que não implica na mera absorção do ser-aí na semântica cotidiana, obscurecendo seu caráter de poder-ser.⁴³⁶

5 - Hermenêutica e Método: Verdade como des-esquecimento

Diversamente de Heidegger, para quem *aletheia* é clareira e desvelamento, em Verdade e Método, para Gadamer a verdade traduz-se literalmente como “des-esquecimento”.⁴³⁷

A palavra *aletheia* tem sua origem etimológica na língua grega, e é composta pelo prefixo de negação “a” agregado ao substantivo léthe (esquecimento), *aletheia* é a negação do esquecimento. Ela sugere a habilidade de avançar na contra mão da correnteza do rio dos mortos, o Lethes, desfazendo os caminhos do apagamento da memória.⁴³⁸

O sentido da *aletheia* envolve o lento e trabalhoso esforço de “desesquecer”, isto é, o esforço de contrariar o fluxo temporal para resgatar do reino dos esquecidos todos os que merecem e devem ser lembrados.

Dessa sorte, a *aletheia* descreve a trajetória em que a anamnese se desfia. Porém, longe de ser uma faculdade anímica ou metafísica (tal como em Platão⁴³⁹), esse percurso realiza-se efetivamente em um continuum histórico como linguagem transmitida temporalmente que validou, confirmando ou rejeitando, os diversos esforços

⁴³⁶ SOUZA, Rodolfo da Silva de. 2011, p. 94-95.

⁴³⁷ Sobre o problema da verdade em Heidegger, cf.: Michael INWOOD. Dicionário Heidegger. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2002.

⁴³⁸ CÔRTEZ, Norma. 2006, p. 270.

⁴³⁹ Na filosofia platônica, a anamnese ou reminiscência é uma das provas da imortalidade da alma e constitui a única fonte do conhecimento verdadeiro. (J. Ferrater MORA. Dicionario de Filosofia. Barcelona: Ariel, 1994.)

compartilhados pelos homens para viver-compreender a realidade do mundo. Quer dizer, ela se expressa como história, tempo, tradição. E exatamente por isso é senhora de várias moradas, pois conheceu no tempo as múltiplas formas do seu ser.⁴⁴⁰

Breve e resumidamente, o argumento central de Verdade e Método postula que o problema da compreensão hermenêutica radica na faticidade do *dasein*⁴⁴¹ — isto é, reside no mundo da vida — e, portanto, precede ao solilóquio de uma consciência pura ensimesmada.

Portanto, diversamente do que foi proposto por todas as modernas filosofias da consciência (leia-se: Descartes, Kant, Hegel, Dilthey, Husserl), os esforços cognitivos que fundamentam a inteligência compreensiva dispensam a exigência de uma incursão teórica de natureza epistemológica para repousar na própria experiência mundana, ou se o leitor preferir: na realidade histórica, na experiência, no tempo, na tradição.⁴⁴²

Em Gadamer a hermenêutica rejeita a pretensão de verdade contida no método científico⁴⁴³ porque entende que a consciência subjetiva não é o *fiat* inaugural da empresa cognoscente.⁴⁴⁴ Logo, não há uma razão transcendental ou um *cógito* que, instalados como princípios primeiros da inteligibilidade do mundo, ou declara “penso, logo existo”⁴⁴⁵; ou estabelece a crítica aos limites da razão para, a priori da experiência,

⁴⁴⁰ CÔRTEZ, Norma. 2006, p. 271.

⁴⁴¹ Para Heidegger, “Não é na ciência historiográfica que se deve buscar a história. Mesmo que o modo científico e teórico de tratar o problema da ‘história’ não vise apenas a um esclarecimento epistemológico (Simmel) da apreensão histórica, nem a uma lógica da construção conceitual da exposição histórica (Rickert), mas também se oriente pelo ‘lado do objeto’, mesmo assim, nesse tipo de questionamento, a história só se faz acessível, em princípio, como objeto de uma ciência. Com isso, deixa-se de lado o fenômeno fundamental da história, o qual está à base e precede toda possível tematização historiográfica. É somente a partir do modo de ser da história, a historicidade, e de seu enraizamento na temporalidade que se poderá concluir de que a maneira a história pode se tornar objeto possível da historiografia.” [...] “A análise da historicidade da pre-sença [*dasein*] busca mostrar que esse ente não é ‘temporal’ porque se ‘encontra na história’ mas, ao contrário, que ele só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo de seu ser, é temporal.” (HEIDEGGER, M. 2002, p 180-181)

⁴⁴² CÔRTEZ, Norma. 2006, p. 272.

⁴⁴³ “A práxis de uma ciência viva [...] não é mera aplicação de um saber e de métodos a um objeto qualquer. Só quem adota a perspectiva de uma ciência é que sente a premência das questões [mundanas]. Todo historiador das ciências sabe até que ponto os problemas pessoais, as experiências intelectuais, as necessidades e esperanças de uma época determinam a orientação e o interesse da ciência e da investigação. [...] Isso não significa que se menospreze ou se limite o rigor metodológico da ciência moderna. As denominadas ciências hermenêuticas ou ciências do espírito estão sujeitas aos mesmos critérios de racionalidade crítica que caracteriza o método de todas as ciências, embora seus interesses e procedimentos substancialmente diversos dos que animam as ciências naturais.” (GADAMER, Hans Georg. 2008, p 368.)

⁴⁴⁴ GADAMER, Hans Georg. 2008, p 319.

⁴⁴⁵ Jean Paul Sartre (1905-1980) compartilha das mesmas matrizes filosóficas de Gadamer. Ele formulou uma das máximas do existencialismo e, invertendo os termos da proposição cartesiana, declarou: “existo, logo penso”. (J. P. SARTRE. 1973, p.12.)

definir todas as condições de possibilidade do conhecer, ou do agir moralmente orientado, ou ainda no caso do direito do dever ser.

A partir da leitura de *Verdade e Método*, percebemos que para Gadamer essas atitudes teóricas são insuficientes como fundamentos da compreensão, pois, tais teorias negligenciam a historicidade da consciência, e ainda, ignoram o caráter histórico das suas próprias incursões epistêmicas. O que se constata no racionalismo é uma fuga metafísica que se imagina capaz de se despojar dos apelos da realidade e da tradição, desenraizando a consciência do mundo.⁴⁴⁶

Os teóricos das ciências do espírito que pretenderam aplicar este modelo de método e objetividade na observação do mundo da mobilidade histórica — mundo que, desde a *Ciência Nova* (1744) de Vico, passou a ser positivamente considerado como reino da transitoriedade temporal habitado por sujeitos inteligentes e livres e, portanto, ontologicamente idênticos aos seus observadores⁴⁴⁷ —, tal ensimesmamento cognitivo resultou em fecundos, mas inconclusos debates epistemológicos.⁴⁴⁸

Concorrendo com o ideal científico metódico, que exigia um sujeito cognoscente capaz de contrição moral-intelectual visando despojar-se dos apelos mundanos, a moderna concepção de tempo como linearidade ordenada causalmente através de unidades temporais sucessivas e discretas — espécie de fila indiana que organiza sequencialmente passado, presente, futuro — conduziu a uma crescente percepção (e autoconsciência) da finitude dos períodos históricos e converteu o diálogo entre as épocas numa façanha quase inexecutável.

No que tange às ciências do espírito, Gadamer inicia uma reação crítica às ideias defendidas pelo historicismo, vejamos:

El tiempo ya no es primariamente un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería causa de división y lejanía, sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente. La distancia en el tiempo no es consecuencia algo que tenga que ser

⁴⁴⁶ CÔRTEZ, Norma. 2006, p.276.

⁴⁴⁷ À sombra de Descartes, Vico comparou a *Ciência Nova* à Geometria e estabeleceu o fundamento da cognição histórica sobre o princípio de identidade entre a coisa conhecida e o sujeito que conhece — entre o ser (observado) e o pensar (que o contempla). Argutamente, ele mobilizou os mesmos termos da proposição cartesiana, invertendo-a para afirmar a impossibilidade de conhecimento sobre a natureza (pois é criação divina). A História, ao contrário, seria cognoscível justamente por ser criatura dos feitos humanos. Respondendo a tal questão, Gadamer salientou que “Esto no significa de ningún modo que el cognoscente y lo conocido sean modo de ser homogéneos, y que el método de las ciencias humanas se fundamente en esta homogeneidad. Esto hária de lo ‘histórico’ una psicología. La correlación común que posee el conocimiento y lo conocido, este tipo de afinidad que liga el uno al otro, no se fundamenta en la equivalencia de su modo de ser, sino sobre esto que es este modo de ser. Esto significa que ni el cognoscente ni el conocido estan ‘onticamente’ y simplemente ‘subsistentes’, sino que son ‘historicos’, es decir, que tienen el modo de ser de la historicidad.” (HEIDEGGER, M. 2010, p. 75-76.)

⁴⁴⁸ CÔRTEZ, Norma. 2006, p.277.

superado. Este era más bien el presuposto ingenuo del historicismo: que había que desplazarse al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones en vez de en las propias, y que sólo así podría avanzarse en el sentido de una objetividad histórica. Por el contrario de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. No es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido.⁴⁴⁹

Logo a fim de superar os problemas epistêmicos do historicismo, a consciência hermenêutica entende-se exatamente como aquela que se sabe enraizada na mobilidade da realidade temporal.⁴⁵⁰

Para Gadamer:

O problema hermenêutico alcançou sua radicalização filosófica quando as idéias de Dilthey (e Kierkegaard) passaram a fundamentar a filosofia existencial. Foi quando Heidegger formulou o conceito de uma ‘hermenêutica da faticidade’, [...] Nesse momento, alcançou-se um ponto no qual o caráter instrumentalista do método, presente no fenômeno hermenêutico teve de reverter-se à dimensão ontológica. ‘Compreender’ não significa mais um comportamento do pensamento humano dentre outros que se pode disciplinar metodologicamente, conformando assim a um procedimento científico, mas perfaz a mobilidade de fundo da existência humana.”⁴⁵¹

Segundo Norma Côrtes, Gadamer não converteu tal autoconsciência da sua transitoriedade e do seu próprio engajamento em empecilhos que interditam o reconhecimento da realidade histórica, pelo contrário, o autor percebeu que é exatamente aí onde se encontram todas as condições de possibilidade para a compreensão do passado. Logo, os pré-conceitos são intelectualmente produtivos.⁴⁵²

Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad.” [...] “la autocrítica de la conciencia histórica llega al cabo a reconocer movilidad histórica no sólo en el acontecer sino también en el propio comprender. El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el pasado y el presente se hallan en continua mediación.”⁴⁵³

En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos

⁴⁴⁹ GADAMER, Hans-Georg. 1988, p. 367.

⁴⁵⁰ Sobre historicismo: Todo historicismo de qualquer observância, não tolera que a História tenha originalidade e crie seus próprios desdobramentos nas épocas. Justamente por ser e para ser histórico, nenhum pensamento pode ser compreendido por redução, i. é, por seus antecedentes e ou consequentes. Ora o grande na história é justamente o que não se pode compreender e ou explicar; tanto pelo que já veio como pelo que está por vir. Tudo na história é originário, proveniente de um mistério de criação. O pensamento de I. Kant p. ex., não pode ser reduzido nem ao que o antecedeu nem ao que o seguiu. Todo criador é irredutível justamente por criar e ser criador. A única condição de se assentir a um pensamento está em consentir em aprender a pensar com e pela novidade do próprio pensamento. (LEÃO, Emmanuel Carneiro. 2014, p. 2-3)

⁴⁵¹ GADAMER, Hans-Georg. 2004, p 125.

⁴⁵² CÔRTEZ, Norma. 2006, p.279.

⁴⁵³ GADAMER, Hans-Georg. 1988, p 370 e 360.

a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.⁴⁵⁴

Portanto, pré-compreensões constituem a consciência no mundo. Nas palavras de Gadamer, a hermenêutica filosófica, haverá de concluir que o compreender só é possível quando aquele que compreende coloca em jogo seus próprios preconceitos. A contribuição produtiva do interprete é parte inalienável do próprio sentido do compreender.⁴⁵⁵

Logo, os pré-conceitos são aberturas da realidade histórica que inauguram os descaminhos do método hermenêuticos oferecendo ocasião para o desfiar de uma senda temporal, “o essencial das ‘ciências do espírito’ não é a objetividade, mas a relação prévia com o objeto”.⁴⁵⁶

Tal argumento supera questões em torno da polarização objetividade versus subjetividade, pois seu principal aspecto, incidindo sobre historicidade da inteligência compreensiva e enfatizando o engajamento mundano do pensar, converte tal pertencimento numa exigência epistêmica, isto é, no ponto zero do conhecimento histórico.⁴⁵⁷ Colocando de outra forma, podemos dizer que o fundamento da compreensão reside no pertencimento do intérprete a uma dada tradição, pois, nas ciências do espírito, a participação precede a teoria.⁴⁵⁸

De certa forma, Gadamer deu continuidade as indagações da tradição filosófica Aristotélica, em especial a desenvolvida na *Ética a Nicômaco* que, grosso modo, se cingiam a definir a natureza dessa disposição prática. Então, todo o problema consistia em qualificar esse tipo de inteligência que: a) não se pretende desinteressada ou axiologicamente neutra, pois embora tenda à universalidade do bem comum, se sabe parte envolvida; b) não é uma ciência (episteme), pois não repousa seus princípios sobre regras abstratas universais necessárias; c) nem é manifestação artística, uma vez que visa a ação.⁴⁵⁹

A *phronesis*, enquanto virtude intelectual, é a habilidade que permite julgar, discernir, calcular e escolher os justos meios para a realização da ação correta. Ela é o

⁴⁵⁴ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p 344.

⁴⁵⁵ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p 132 e 133.

⁴⁵⁶ GADAMER, Hans-Georg. 1998, p 374.

⁴⁵⁷ CÔRTEZ, Norma. 2006, p.281.

⁴⁵⁸ GADAMER, Hans-Georg. 2004, p 378.

⁴⁵⁹ CÔRTEZ, Norma. 2006, p.282-283.

traço que distingue e valoriza o homem que, na premência da decisão, é capaz de identificar e fazer a coisa certa.⁴⁶⁰

O grande engodo epistêmico da *phronesis* é que ela é um tipo de conhecimento intransferível e incomunicável. O agir com prudência pertence somente àquele que individualmente e por si mesmo, através de um laborioso e paciente processo de amadurecimento, soube, pôde e quis conquistá-lo. O conhecimento da prudência não é passível de ser apreendido através de métodos ou protocolos institucionalizados. “É preciso tempo para aceder à prudência: tempo que não permite precipitação, nem mesmo previsão”.⁴⁶¹

Logo, diante deste tipo singular de conhecimento transferir um cabedal conceitual ou doutrinário por meio do método tradicionalmente concebido pelas ciências seria amplamente insuficiente. De certa forma, a *phronesis* não é passível de ser institucionalizada metodologicamente; sua transmissão, porém, envolve a repetição da experimentação da vivência em um processo de aprendizagem intransferível de formação (*bildung*) do costume — entenda-se: hábito, estilo, caráter. Para a historiadora Norma Côrtes, a metodologia científica não conhece esses embaraços. Sistematizada num conjunto de regras protocolares, ela é formal e facilmente transmitida. Isso a torna cognitivamente democrática — embora esta grandeza seja também a sua miséria.⁴⁶²

Gadamer por meio de Verdade e Método, não pretendeu insinuar qualquer apreço aristocrático afirmado pelo conhecimento da História. Diversamente, ao estabelecer uma conexão entre o conhecimento do passado com a sabedoria prudencial, nos levou à reflexão que ambos consistem em, demandam por, transmitem-se através e finalmente expressam o processo dialógico e temporal que conforma a cultura de uma tradição.⁴⁶³

⁴⁶⁰ Aqui está em jogo a montagem de uma bela rede de temporalidades em que releituras dos passados promovem metamorfoses na tradição. Sobre a originalidade da apropriação gadameriana de Aristóteles, veja: (R. BERNSTEIN. *Beyond objectivism and relativism*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1983, p. 39.) (P. AUBENQUE. *A prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003, p. 46, 84, 89.)

⁴⁶¹ “A obsessão da Escola Histórica, sobretudo de Dilthey, [mas] também de Droysen, [...] é como fazer com que indivíduos em geral, que ele chama de ‘mediócras’, os indivíduos pouco geniais, possam fazer história, sociologia, psicologia, literatura, sem dizer ‘tolices’, porque os gênios têm a capacidade de perceber, na produção singular, o universal que nelas se esconde; [...]. Mas como nem todos são gênios [...] precisamos dar regras para a média, as regras tem que ser dadas para os que são menos bons na análise dos objetos da cultura humana, e a teoria da ‘compreensão’ pretende elaborar bases epistemológicas, lógicas e metodológicas para servir de ‘muleta’ à *media* do universo de estudiosos, nos diversos campos das ciências humanas.” (E. STEIN. *Racionalidade e existência*. Porto Alegre; LP&M, 1988, p.41.)

⁴⁶² CÔRTEZ, Norma. 2006, p.284-285.

⁴⁶³ *Idem*

5.1- A reflexividade hermenêutica: tradição, razão e linguagem.

A ciência é uma espécie de discurso que nunca fala de si mesmo. As formas simbólicas de representação são ligadas às artes, que podem gerar obras plenas de simbolismo, mas que não se confundem com a própria realidade.⁴⁶⁴

O texto poético é inspirador, contudo não tem função cognitiva, na medida em que não representa os fatos do mundo. A ciência igualmente trabalha com a linguagem, tal como a literatura, ou a poesia, contudo os quadros que ela pinta não devem ser surreais nem expressionistas. O estilo científico é o de um realismo naturalista. O que se pretende por meio da ciência é retratar o mundo de uma forma que as figuras sejam tão fiéis ao original quanto uma fotografia.

Segundo Alexandre Araújo Costa:

A imagem fotográfica é impessoal e objetiva, na medida em que a máquina fotográfica opera da mesma forma, não importando quem aperte os seus botões. Essa frase é obviamente falsa, pois a subjetividade do fotógrafo é transposta para a imagem na medida em que ele define de uma maneira idiossincrática a abertura da lente, o tempo de exposição e o foco. Corrigindo então: a imagem fotográfica somente é impessoal quando se utiliza o modo automático, e não o modo manual, de tal forma que a câmera opere seguindo o método previamente definido e que não pode ser alterado por quem a manuseia. Assim, o que garante a impessoalidade da imagem científica é justamente a existência de um método objetivo de tirar as fotografias, o qual evita que a subjetividade do fotógrafo interfira no resultado final da imagem. O método científico, então, é o modo automático de funcionamento de uma máquina fotográfica chamada ciência.⁴⁶⁵

Dessa sorte, podemos analisar que a história do conhecimento, até o século XIX, representou uma tentativa de observar o mundo a partir de um ponto objetivo e, portanto, a-histórico. De certa maneira, o historiador, o filósofo, ou o jurista precisavam estar fora da história (observador privilegiado), para assim poder descrever a realidade de acordo com categorias universais.

No que tange ao discurso da “verdade” pela ciência, temos que seu conceito perpassa pela referência a algo que não é simplesmente uma verdade subjetiva (para um único sujeito), ou uma verdade para a minha cultura (validação social), cientificamente

⁴⁶⁴ Este é um dos pressupostos teóricos deste trabalho. A ciência não é encarada como um tipo de *conhecimento*, mas como um tipo específico de *discurso*. Isso não significa negar que haja um conhecimento científico, mas afirmar que não há um *conhecimento* para além da linguagem que o encerra, para além do discurso científico cujo *significado* pode ser esse conhecimento. Nessa medida, o discurso científico não é simplesmente o portador de um conhecimento que se traduz em linguagem, pois o que caracteriza a ciência não é a verdade que ela afirma, mas o tipo específico de discurso que a constitui. (COSTA, Alexandre Araújo. 2008, p. 36.)

⁴⁶⁵ COSTA, Alexandre Araújo. 2008, p. 37.

a veracidade é uma espécie de correspondência com a própria realidade. Logo, verdade ou certeza científica é correspondência à realidade.

A verdade científica não pode ser encarada como relativa, a pretensão de verdade não é condicionada a um contexto social específico, mas caracteriza-se por ser uma pretensão incondicional de correção⁴⁶⁶. Daí a necessidade da ciência não se colocar como um conjunto de conhecimentos historicamente determinados, mas como portadora de uma verdade objetiva.

Uma das principais características da ciência é a de colocar-se sempre como discurso externo. O cientista é sempre o que observa de fora. Sua perspectiva é sempre a do estrangeiro, a do que não participa, a do que guarda distância suficiente do seu objeto para observá-lo de modo imparcial: o cientista nunca pode ser parte do seu próprio objeto. Ele usa câmeras atreladas a lunetas e microscópios, nunca a espelhos.⁴⁶⁷

Tal externalidade é constitutiva do discurso científico, o qual, justamente por apresentar imagens vistas de fora, cumpre uma função sempre explicativa e nunca fundadora⁴⁶⁸. O cientista somente pode falar daquilo que é, mas tem de abster-se completamente de falar daquilo que deveria ser.⁴⁶⁹

O fôlego científicista do século XIX tem sua exaustão com o esgotamento do discurso filosófico iluminista revertido no final do século, quando vários pensadores começaram a refletir criticamente sobre o próprio científicismo dominante, que começava a mostrar sinais de crise. Nietzsche foi um filósofo que criticamente contribuiu para que Husserl pudesse diagnosticar, no início do século XX, uma crise nas próprias concepções de ciência, então orientadas por um positivismo que o empirismo lógico levava às últimas conseqüências, conforme estudado no tópico 4 do capítulo primeiro do presente trabalho.

O positivismo científico demonstrou nitidamente seus sinais de crise, a partir das críticas estabelecidas por filósofos como Kuhn e Popper que colocaram em cheque as concepções tradicionais de ciência. Dessa sorte, o discurso filosófico acerca da ciência instaurou um novo equilíbrio entre saberes científicos e filosóficos, no qual a filosofia não mais buscava seguir os padrões de racionalidade definidos pelas ciências naturais. Na ciência jurídica as reflexões filosóficas sobre a racionalidade gradualmente tornaram claro que era impossível justificar racionalmente um critério de validade normativa. Há uma incomensurabilidade entre discursos prescritivos e descritivos, de tal forma que a

⁴⁶⁶ HABERMAS, J. 2004, p. 282.

⁴⁶⁷ COSTA, Alexandre Araújo. 2008, p. 39.

⁴⁶⁸ KELSEN, Hans. 2002, p. 74.

⁴⁶⁹ COSTA, Alexandre Araújo. 2008, p. 40.

tentativa tradicional de fundar normas com base em critérios de fato rompe a própria lógica do discurso racional.⁴⁷⁰

Admitir a historicidade do direito implica admitir a sua contingência, o que é incompatível com o jusnaturalismo.⁴⁷¹ Kelsen, na busca de construir um conhecimento científico objetivo, precisou abandonar os conteúdos contingentes das ordens jurídicas, para se concentrar na forma universal dos enunciados normativos. O seu objeto de estudos não é um direito positivo, mas o direito positivo em geral, que somente existe como entidade abstrata.

A verdade científica é medida pela correspondência entre enunciados e fatos, e a validade de uma norma nunca é uma questão de fato. A validade é uma questão deontológica e, portanto, somente pode se resolver com base em critérios de legitimidade. Existe, assim, uma incomensurabilidade entre faticidade e validade, que somente poderia ser dissolvida caso fossem determinados os critérios deontológicos naturais, ou seja, caso fossem descobertos enunciados prescritivos que pudessem ser extraídos da própria natureza das coisas.⁴⁷²

Pensando hermeneuticamente essas incursões epistêmicas são fadadas ao insucesso porque elas implicam uma tentativa de descobrir o sentido das coisas nas próprias coisas. Identificar na natureza um sentido deontológico significa buscar nos fatos o sentido dos próprios fatos, o que é uma tarefa inglória e somente pode chegar à peculiar inversão de captar nas coisas os sentidos que a eles previamente atribuímos.⁴⁷³

Segundo Husserl, há uma relação substancial entre a posição do senso comum e a posição científica, pois ambas se baseiam no que se chama aqui “atitude natural”. Permanece, portanto, no seio de ambas as posições a ingenuidade de base a ser combatida que é a tomada como verdade daquilo imediatamente visto ou empiricamente comprovado, bem como a pressuposição de um eu constituído como substância, como objeto dotado de certas propriedades que se pretende acessar.⁴⁷⁴

A validade do direito, portanto, nunca pode ser demonstrada cientificamente restando aos cientistas do direito apenas postular a validade do sistema que eles buscam explicar.

⁴⁷⁰ COSTA, Alexandre Araújo. 2008, p. 41-42.

⁴⁷¹ Afirmar a existência de uma validade objetiva implica sustentar a existência de um sistema universal, que é justamente o postulado básico do jusnaturalismo. Assim, a validade somente poderia ser universalizada na medida em que se considerasse que o mundo inteiro faz parte de um determinado sistema. (COSTA, Alexandre Araújo. 2008, p. 43)

⁴⁷² COSTA. 2008, p. 42.

⁴⁷³ *Idem*

⁴⁷⁴ “Advertimos agora que a tarefa da fenomenologia, ou antes, o campo das suas tarefas e investigações, não é uma coisa tão trivial como se apenas houvesse que olhar, simplesmente abrir os olhos”. (Husserl, 1990:33)

A escassez de reflexividade dos discursos dogmáticos e científicos é um ponto de convergência entre ambos, há uma diferença marcante entre os dois: enquanto a ciência somente admite pressupostos de fato (o que a circunscreve aos problemas da verdade empírica), os discursos dogmáticos também pressupõem valores (o que os remete a questões de autoridade e legitimidade). E é justamente essa característica que marca as tensões existentes entre esses dois tipos de discurso.⁴⁷⁵

Todo discurso dogmático oferece sempre uma mistura que flerta entre verdade e validade, tal característica elimina a possibilidade de qualquer transparência, especialmente porque a validade é apresentada como sinônimo de verdade, por meio de um discurso estruturado de forma não reflexiva. Ademais, esse atrelamento impede o livre desenvolvimento das reflexões sobre a verdade, pois cada vez que se descortina a falsidade de algum dos preconceitos tradicionais, a verdade é negada em nome da autoridade.⁴⁷⁶

Destarte, tanto a dogmática quanto a ciência se constituem a partir de um silêncio que oculta sua fundamentação, e esse silêncio tem a forma de uma afirmação pela inquestionabilidade dos fundamentos.⁴⁷⁷

O que possibilita lançar uma perspectiva crítica ao legado científico nas ciências sociais e humanas é a compreensão. Ela é a palavra-chave nessa aproximação de disciplinas, inclusive porque indica que o ofício do humanista se aproxima mais da interpretação literária que do trabalho desenvolvido pelos cientistas naturais.⁴⁷⁸ Nas palavras de Gadamer:

A experiência do mundo sócio-histórico não se eleva ao nível de ciência pelo processo indutivo das ciências naturais. O que quer que signifique ciência aqui, e mesmo que em todo conhecimento histórico esteja incluído o emprego da experiência genérica no respectivo objetivo de pesquisa, o conhecimento histórico não aspira tomar o fenômeno concreto como caso de uma regra geral.⁴⁷⁹

As ciências em geral, tanto a natural quanto as sociais estabelecem o método indutivo como modelo para a construção de resultados gerais a partir da observação da regularidade da ocorrência de fatos particulares. Ou seja, o resultado aferido pelo pesquisador social ou do matemático, correspondem ao método científico, que nada

⁴⁷⁵ COSTA, Alexandre Araújo. 2008, p. 44.

⁴⁷⁶ *Idem*

⁴⁷⁷ Nota explicativa: Ciência: evidência racional - a evidência é sempre o critério último da verdade científica, aquele ponto além do qual a racionalidade não pode ir. Dogmática: inquestionabilidade - a inquestionabilidade é o critério último de toda dogmática, assim como de toda ciência, pois ambos são discursos lineares fundados da inquestionabilidade dos pontos de partida.

⁴⁷⁸ COSTA, Alexandre Araújo. 2008, p. 49.

⁴⁷⁹ GADAMER. 2005, p.38

mais é que uma metodologia de verificação da veracidade de hipóteses explicativas acerca da efetiva existência de relações causais entre fenômenos empíricos.⁴⁸⁰

Pensar a história humana como uma mera sucessão de fatos regulada por relações de causa e efeito é o mesmo que tentar descrever matematicamente relações constantes entre certos elementos, tal como ocorre na química, por exemplo. O elemento fundamental que difere o social ou o histórico dos elementos físicos e químicos é o sentido. Um pesquisador das ciências naturais se ocupa a tecer teorias explicativas que apontam as relações causais entre fenômenos, aos historiadores interessa também compreender o sentido desvelado pela e na história.

Neste sentido, Gadamer nos adverte sobre o papel do pesquisador social:

O [...] objetivo de pesquisa e o conhecimento histórico não aspiram tomar o fenômeno concreto como caso de uma regra geral. O caso individual não se limita a confirmar uma legalidade, a partir da qual, em sentido prático, se poderia fazer previsões. Seu ideal é, antes, compreender o próprio fenômeno na sua concreção singular e histórica. Por mais que a experiência geral possa operar aqui, o objetivo não é confirmar nem ampliar essas experiências gerais, para se chegar ao conhecimento de uma lei – por exemplo, como se desenvolve os homens, os povos, os estados –, mas compreender como este homem, este povo, este estado é o que veio a ser; dito genericamente, como pode acontecer que agora é assim.⁴⁸¹

Logo, a História, o Direito e a Filosofia não buscam entender o homem como elemento natural, mas como um ser histórico que se diferencia dos outros objetos justamente pelo fato de que as suas ações são dotadas de sentido. Tal caráter humanista foi muito bem demonstrado por Heidegger no que tange à diferença ontológica sempre presente no *dasein*, o ser-aí acontece em si diferenciando.⁴⁸²

Habermas, diferentemente, identifica a relação entre homem e ciência a partir da questão do ser da seguinte maneira: Conhecer é revelar o ser do mundo, a partir da utilização do logos, portanto, “o verdadeiro conhecimento tem a ver com aquilo que é pura e simplesmente geral, imutável e necessário”⁴⁸³.

O problema é, quando o homem fala de si, ele não se descreve, mas interpreta a si mesmo. Essa interpretação é possível por meio de uma compreensão dos sentidos dos

⁴⁸⁰ COSTA. 2008, p. 49.

⁴⁸¹ GADAMER. 2005, p.38

⁴⁸² A história do ser não é a história do homem e da humanidade, nem a história do relacionamento humano com os entes e com o ser. A história do ser é ser-ele-mesmo, e apenas ser. Contudo, uma vez que o ser carece do ser humano [Menschenwesen], para fundamentar a sua verdade nos entes, o homem permanece atraído para a história do ser, mas apenas e sempre no concernente à maneira como ele adquire a sua essência [Wesen] a partir da relação do ser consigo, e em conformidade com este relacionamento perde a sua essência, negligencia-a, cede-a, fundamenta-a, ou a dissipa-a (Zimmerman, 1990, p. 256).

⁴⁸³ HABERMAS, J. 2004, p. 22.

atos individuais e coletivos, é *bildung* (auto-formação). Investigar o homem não se trata de uma explicação descritiva, socialmente, juridicamente e filosoficamente o homem se autocompreende como sentido.

Neste compasso, Alexandre Costa assevera que:

O que pretende Habermas e os cientificistas é hipostasiar o ser do homem, esse tal pensar científico é justamente aquele que observa o mundo como uma rede de relações causais, nas quais o sentido somente pode aparecer como um fenômeno psicológico: faz parte do discurso científico a afirmação de que os homens de certa comunidade percebem um ato como significativo, mas nunca pode fazer parte do discurso científico a afirmação de que um ato tem um determinado sentido. O modelo mecanicista não dá conta da história humana, que pede uma compreensão e não apenas uma explicação.⁴⁸⁴

Nossa posição no presente trabalho é de conceber o saber histórico como hermenêutico, e não científico. A deficiência exposta pela metodologia científica para a compreensão histórica começou a ser incisivamente demonstrada a partir do século XIX, contudo, ainda não se tinha atentado para a possibilidade de um saber racional aplicado às ciências humanas que carecesse de cientificidade. O século XIX representa o ápice do processo de cientificização do conhecimento. O discurso científico firmou-se como o único discurso válido acerca da verdade, havia uma necessidade por parte dos teóricos em transformar a história e a hermenêutica em ciência. Contudo, a redução da história a explicações causais fez ruir os fundamentos que apontavam a idéia de sentido da história.

Conforme demonstrado anteriormente neste trabalho, Dilthey no final do século XIX, propôs a diferença entre as Ciências da Natureza (explicação causal e matematizante) e as *Geisteswissenschaften*, as ciências do espírito (compreensão do homem).

Para Richard Palmer, Dilthey sustentava que compreensão “era a palavra chave para os estudos humanísticos”, pois enquanto as ciências exatas explicam a natureza, “os estudos humanísticos compreendem as manifestações da vida”. Neste mesmo sentido, “explicamos a natureza; há que compreender o homem”, pois “a dinâmica da vida interior de um homem era um conjunto complexo de cognição, sentimento e vontade, e que esses factores não podiam sujeitar-se às normas da causalidade e à rigidez de um pensamento mecanicista equantitativo”.⁴⁸⁵

Pensadores como Droysen e Ranke se opuseram ao hegelianismo dominante e tentaram identificar uma teleologia histórica que não fosse transcendente (ou seja, não

⁴⁸⁴ COSTA. 2007, p. 273.

⁴⁸⁵ PALMER, Richard. E. 1986, p. 109 – 120.

estivesse fora dos processos históricos), mas que fosse imanente (ou seja, que pudesse ser percebida a partir de uma investigação da própria história). Várias são as formas de pensar a história, Gadamer já nos advertia quanto às múltiplas possibilidades do homem compreender a si mesmo historicamente, “há muitas formas de pensar a história a partir de um padrão situado fora dela própria.”⁴⁸⁶

Neste sentido, podemos dizer que Hegel pensava a história como a realização do espírito absoluto, Von Humboldt, pensava a história como um processo de decadência da perfeição dos modos gregos de vida. Em todos esses discursos, a história é pensada sobre um *prima a-histórico*. A estruturação do discurso histórico é organizado nas bases de uma filosofia idealista que não se coaduna com um estudo científico das fontes.⁴⁸⁷

A radicalização da afirmação de Dilthey de que “chegamos ao conhecimento de nós próprios não através da introspecção, mas sim através da história”⁴⁸⁸, lançou o desafio de se definir um sentido histórico (e não a-histórico) para a própria história.

O que se expõe é que discurso anti-reflexivo e explicativo não se coaduna com o objeto histórico, pois “a própria história não é, portanto, somente um objeto do saber, mas está determinada em seu ser pelo saber-se. O saber sobre ela é ela própria.”⁴⁸⁹ Temos, portanto, um tipo de saber auto-referente, circulante que obsta a utilização do discurso explicativo cunhado pelas ciências naturais, e sua correspondência à validade de seus sistemas.

Droysen e Ranke, inspirados nas concepções metodologizantes da hermenêutica, formularam a tese de que era adequado ler a história como um quem lê um texto, identificando o seu sentido como quem localiza o sentido interno tal como se fosse uma produção literária. Caberia à história não ser mais uma mera descrição dos fatos, mas uma compreensão do processo histórico. Contudo, essa perspectiva não era ainda um método, e foi justamente um aluno de Ranke que se inspirou na obra de Schleiermacher para elevar a hermenêutica, de uma metodologia de identificação dos sentidos imanentes dos textos, a uma metodologia de identificação dos sentidos imanentes dos processos históricos. Esse foi justamente William Dilthey, que radicalizou essa posição e tentou fixar a hermenêutica como uma metodologia para as ciências do espírito.⁴⁹⁰

⁴⁸⁶ GADAMER, Hans-Georg. 1997, p. 311.

⁴⁸⁷ COSTA. 2007, p. 278-279.

⁴⁸⁸ PALMER, Richard. E. 1986, p. 107.

⁴⁸⁹ GADAMER, Hans-Georg. 1997, p. 323.

⁴⁹⁰ GADAMER, Hans-Georg. 1997, p. 335.

Segundo Dilthey, “a consciência histórica tem de realizar em si mesma uma tal superação da própria relatividade, que, com isso, torne possível a objetividade do conhecimento espiritual-científico”⁴⁹¹.

Recapitulando, o que demonstramos paulatinamente no presente tópico foi demonstrar que a metodologia científica dá-se por uma combinação de evidência e método. No Direito ou na História (cientificamente) o conhecimento dos fatos é dado por critérios de evidência empírica, o conhecimento da lógica é dado por uma espécie de evidência racional e o conhecimento das leis naturais é dado por meio da aplicação do método. Ou seja, no núcleo da verdade buscada pelos cientistas encontra-se a epistemologia cartesiana, que elabora uma metodologia específica de conversão de certezas subjetivas em verdades objetivas.

Diante disso, indaga-se: o que garante a validade dessa metodologia? A resposta óbvia seria a racionalidade. Tal racionalidade não se pretende fruto da tradição e de seus preconceitos, mas é compreendida como uma capacidade imanente a todos os homens. A racionalidade não é fruto da tradição e de seus preconceitos, mas é compreendida como uma capacidade imanente a todos os homens.

Logo, para os antecessores de Kant e Hume, não restava dúvida de que uma observação cuidadosa da realidade conduziria a um conhecimento objetivo das coisas. Kant mudou a noção de objetividade, pois o que ele considera objetivo não é o objetivo em si, mas o objetivo para nós.⁴⁹² Esse para nós já é reflexivo, pois envolve uma percepção de que o modo de conhecer influencia o próprio conhecimento.⁴⁹³

O problema que temos em Kant é que a reflexividade transcendental coloca a autocompreensão do homem no centro do processo de conhecimento, contudo ela não é capaz de demonstrar o caráter histórico do homem, cuja natureza ainda é vista como um dado a priori. Bom, esclarecendo este último trecho, temos em Kant a percepção de que o homem vive dentro do processo histórico, porém o ser do homem não é definido pela história, mas pelo seu plano da natureza, enquanto homem livre (existência).⁴⁹⁴ E é

⁴⁹¹ GADAMER, Hans-Georg. 1997, p. 357.

⁴⁹² Em Kant, temos uma reflexividade transcendental, pois ela busca ancorar a objetividade do conhecimento em uma espécie de ontologia construída pela autocompreensão do homem. O mundo externo não é perceptível diretamente, mas o mundo interno sim, de tal forma que ainda é possível utilizar a evidência como critério de certeza, mas apenas para o conhecimento da estrutura interna da consciência humana.

⁴⁹³ COSTA. 2007, p. 278-279.

⁴⁹⁴ A história do primeiro desenvolvimento da liberdade, segundo o plano da natureza, começa quando surge a "existência do homem", e a razão se desprende de sua ligação com a natureza, a partir de suas disposições originárias. Este passo, que Kant vê na modificação do instinto de alimentação e do sexo, na

justamente o fato dessa ontologia ser universal, necessária e constante que permite a construção de um conhecimento objetivo do mundo.⁴⁹⁵

Hegel, diferentemente de Kant ao historicizar o homem, introduziu o problema de que, sendo o homem um produto da história, sua razão individual introspectiva não é capaz de explicar a si mesmo, logo, não basta universalizar o individual. A razão já não é mais derivada a partir da consciência subjetiva, o que o leva a postular a existência de um novo sujeito para a história, que é o próprio Espírito Absoluto. O elemento que retira o caráter individualizante é o reconhecimento. Ele é o ponto de partida da Fenomenologia, pois contém o pensamento da liberdade e do saber absoluto. A Fenomenologia não só almeja tratar da formação do conhecimento, como também da formação da liberdade, “que não se dá apenas no processo abstrato do conhecer, mas concretamente nas relações que os homens travam entre si no curso da história.”⁴⁹⁶

Nas Ciências Jurídicas, o historicismo ganhou força com a escola histórica germânica, por meio das contribuições trazidas por Wilhelm von Savigny. O historicismo jurídico alemão defendeu o primado das tradições consolidadas, por considerar que o fundamento do direito não está em uma pretensa razão universal, mas no processo histórico mediante o qual se revela o espírito do povo (*Volksgeist*).⁴⁹⁷

O historicismo germânico opunha-se ao universalismo, contudo de certa forma defendia um relativismo valorativo, na medida em que defendia a legitimidade dos construtos sociais derivados do *Volksgeist*. Dessa forma, por mais que os valores sociais fossem contingentes no sentido de que a história poderia ter seguido outros caminhos, a sua validade era entendida como objetiva na medida em que eles derivam da do processo histórico.⁴⁹⁸

Os pensadores do século XX tornaram possível uma exposição radical que questionava a própria historicidade da razão, seria a razão universal? Os critérios de racionalidade são universais ou eles são uma construção histórica e cultural? As estruturas cognitivas resultam do processo histórico que nos moldou?

Se toda compreensão é uma auto-compreensão, então a auto-compreensão é tanto um pressuposto quanto um resultado do processo de conhecimento. Sendo assim,

representação do futuro e na compreensão de que o homem é o fim da natureza. (Anfang A, 3-11 (Mutmasslicter Anfang der Menschengeschiichte)

⁴⁹⁵ COSTA, Alexandre Araújo. 2008, p. 44.

⁴⁹⁶ SALGADO, Joaquim Carlos. 1996, p. 249.

⁴⁹⁷ COSTA, Alexandre Araújo. 2008, p. 56.

⁴⁹⁸ COSTA. 2008, p. 56.

não há um ponto fixo, objetivo, neutro, a partir do qual seja possível elaborar um discurso científico sobre o homem, ou seja, um discurso externo. Não pode um homem falar dos homens em geral sem falar de si mesmo, não há um ponto externo ao homem a partir do qual ele possa se compreender de maneira objetiva.⁴⁹⁹

Nas palavras de Maria Cristina Silva Costa:

A compreensão hermenêutica implica sempre o processo de “fusão de horizontes”, já que não existe o horizonte do presente em si mesmo - ele só se coloca no encontro com o “outro” -, elucida Gadamer na obra já referida. E esta “fusão de horizontes” tem conotação dupla. Em primeiro lugar, refere-se, na relação eu/outro, ao fato de que o pesquisador não abdica de seu horizonte, ao se abrir para a compreensão do horizonte do “outro”. Em segundo, embora com excepcional importância no que diz respeito à postura hermenêutica, envolve, para o pesquisador, o “situar-se” no interior de uma cultura científica, alargando as possibilidades de compreensão através da análise crítica das diversas perspectivas existentes no interior da ciência em questão, tanto quanto exige uma atitude autoreflexiva.⁵⁰⁰

Neste mesmo sentido, Heidegger nos colocou inevitavelmente face às idéias de que “o que reconhecemos historicamente, no fundo, somos nós mesmos” e que “o conhecimento próprio das ciências do espírito tem em si sempre um quê de autoconhecimento”.⁵⁰¹

Entretanto, Heidegger deixa claro que os sentidos não estão no mundo, mas são frutos da própria atividade humana, que tende a compreender o mundo mediante a atribuição de um sentido ao ser. O homem não apenas afirma a existência das coisas, mas confere sentido à sua própria existência, atribuindo-lhe uma significação. Com isso, a hermenêutica assume uma tarefa diferente do que tinha até Dilthey, pois já não se trata mais de uma metodologia para compreender um autor.⁵⁰²

Conforme estudado anteriormente, a interpretação em Heidegger é vista como uma forma de atribuir sentidos, a hermenêutica se torna o estudo dos modos humanos de compreensão, mediante a elaboração de sentidos para um mundo que, em si, é dotado de existência e não de significação.

Heidegger não estava preocupado em esclarecer como compreendermos os textos, e sim como compreendemos o nosso próprio ser. Tratava-se, assim, de uma hermenêutica da faticidade, que continha uma crítica severa aos conceitos de

⁴⁹⁹ *Idem*

⁵⁰⁰ COSTA. 2002, p.376.

⁵⁰¹ GADAMER, Hans-Georg. 2002, p. 52.

⁵⁰² COSTA, Alexandre Araújo. 2008, p. 59-60.

consciência, de essência e de valor, mas que não ultrapassava os limites de uma reflexão sobre a faticidade do ser.⁵⁰³

Contudo, não tardou muito para que fossem feitos esforços para aplicar à interpretação de textos em geral os conceitos hermenêuticos desenvolvidos por Heidegger em sua preocupação ontológica com a finitude do ser e sua autocompreensão. E esses esforços foram, ao menos em grande medida, uma decorrência do giro lingüístico ocorrido na filosofia na primeira metade do século XX.⁵⁰⁴

Neste compasso, Gadamer sustenta que o essencial nas “ciências do espírito” não é a objetividade, mas sim a relação habitual com o objeto, por meio do ideal da participação (Teilhabe) nos enunciados básicos da experiência humana. Gadamer vai questionar a autoridade do método, ao mostrar que a verdade, ao invés de ser revelada pelo método, é por ele obscurecida.

Em Gadamer, não é possível a cisão entre a tradição e a razão. Tudo aquilo que é definido como racional, é sempre definido dentro dos padrões da tradição. Como escreve o autor:

[...] vivemos dentro de tradições, e essas não são um campo parcial de nossa experiência do mundo nem uma tradição cultural que consta apenas de textos e monumentos, transmitindo um sentido constituído pela linguagem e historicamente documentado. Ao contrário, é o próprio mundo experimentado na comunicação que se nos oferece (traditur) constantemente como uma tarefa infinitamente aberta. Não é nunca o mundo do primeiro dia, mas algo que herdamos. Toda vez que experienciamos algo, sempre que suplantamos a falta de familiaridade, sempre que se produzem iluminações, conhecimento, assimilação, realiza-se o processo hermenêutico de inserção na palavra e na consciência comum. A própria linguagem formulada em monólogo, própria da ciência moderna, só conquista a realidade social por essa via.⁵⁰⁵

E aqui um alerta mostra-se imprescindível para a compreensão da postura do autor: Gadamer esclarece que sua hermenêutica pouco diz a respeito de suas aplicações e orientações práticas.

A sua preocupação real é filosófica. Logo no prefácio à segunda edição de *Verdade e Método* o filósofo adverte: “o que está em questão não é o que fazemos, o que deveríamos fazer, mas o que nos acontece além do nosso querer e fazer.”⁵⁰⁶

Gadamer e seu mestre, Heidegger, fazem uma ruptura com o esquema sujeito-objeto típico da filosofia da consciência e seu “cogito”, dado que o compreender não é

⁵⁰³ GADAMER, Hans- Georg. 1997, p. 499.

⁵⁰⁴ COSTA, Alexandre Araújo. 2008, p. 60.

⁵⁰⁵ GADAMER, Hans- Georg. 2012, p. 55.

⁵⁰⁶ GADAMER, Hans- Georg. 2012a, p. 14.

mais uma mera homogeneização entre o conhecedor e o conhecido sobre a qual se assentava o “método” das ciências do espírito.

Nesse sentido, Côrtes menciona que:

[...] a hermenêutica gadameriana rejeita a pretensão de verdade contida no método científico porque entende que a consciência subjetiva não é o fiat inaugural da empresa cognoscente. Quer dizer, não existe um cogito absoluto ou uma razão transcendental que, instalados como princípios primeiros da inteligibilidade do mundo, ou declara “penso, logo existo”, ou estabelece a crítica aos limites da razão para, a priori da experiência, definir todas as condições de possibilidade do conhecer, do juízo estético ou do agir moralmente orientado. Para Gadamer, essas atitudes teóricas são insuficientes como fundamentos da inteligência compreensiva, pois, na medida em que desconhecem a historicidade da consciência e (pior ainda) ignoram o caráter histórico das suas próprias incursões epistêmicas, acabam promovendo uma fuga metafísica que imagina ser capaz de se despojar dos apelos da realidade e da tradição, desenraizando a consciência do mundo.⁵⁰⁷

A contribuição de Heidegger foi demonstrar que as condições que tornam o pensamento possível não são autogerados, mas são estabelecidos bem antes de nos engajarmos em atos de introspecção, ou seja, que nós já estamos envolvidos no mundo bem antes de nos separarmos do mundo teoricamente para procurar entendê-lo filosoficamente. Quer dizer: “em nuestra relación com La tradición pertenecemos a una comunidad interpretativa que está continuamente em um proceso de formación y de cambio.”⁵⁰⁸ Não há, portanto, terminantemente, qualquer possibilidade de cisão entre sujeito e objeto.

O autor adverte para o fato de que quem busca compreender sempre está sujeito a erros de opiniões prévias que não se confirmam nas próprias coisas. Logo, “elaborar projetos corretos e adequados às coisas, que como projetos são antecipações que só podem ser confirmadas ‘nas coisas’, é, então, a tarefa constante da compreensão”, que só vai alcançar sua verdadeira possibilidade quando as opiniões prévias com as quais se inicia a tarefa não forem arbitrárias.

Em virtude disso, “faz sentido que o intérprete não se dirija diretamente aos textos a partir da opinião prévia que lhe é própria, mas examine expressamente essas opiniões quanto à sua legitimação, ou seja, quanto à sua origem e validade.”⁵⁰⁹

Alerta Gadamer que:

[...] de modo algum podemos pressupor como dado geral que o que nos é dito em um texto se encaixe sem quebras nas próprias opiniões e expectativas. Ao contrário, o que me é dito por alguém, numa conversa, por carta, num livro ou de outro modo, encontra-se por princípio sob a pressuposição de que o que

⁵⁰⁷ CÔRTEZ. 2006, p. 281.

⁵⁰⁸ ROLDÁN. 2012, p. 26.

⁵⁰⁹ GADAMER, Hans- Georg. 2012, p. 356.

é exposto é a sua opinião e não a minha, da qual eu devo tomar conhecimento sem precisar partilhá-la. Todavia, essa pressuposição não representa uma condição que facilite a compreensão; antes, representa uma nova dificuldade, na medida em que as opiniões prévias que determinam minha compreensão podem continuar completamente desapercibidas.⁵¹⁰

Salienta Gadamer “a tarefa da hermenêutica se converte por si mesma em um questionamento pautado na coisa em questão.”⁵¹¹ Em outras palavras, afirma o autor que “compreender é estar em relação, a um só tempo, com a coisa mesma que se manifesta através da tradição e com uma tradição de onde a ‘coisa’ possa me falar.”⁵¹²

Gadamer vai sustentar que “os preconceitos de um indivíduo, muito mais que seus juízos, constituem a realidade histórica de seu ser.”⁵¹³ Logo, o autor entende que “se quisermos fazer justiça ao modo de ser finito e histórico do homem, é necessário levar a cabo uma reabilitação radical do conceito de preconceito e reconhecer que existem preconceitos legítimos.”

Gadamer destaca que o Iluminismo enfatizou apenas a acepção negativa de preconceito, negligenciando a positiva. O preconceito fundamental do Iluminismo, para o filósofo, é justamente o preconceito contra o próprio preconceito, que acaba por despotenciar a tradição. Segundo ele, é somente a partir do caráter essencialmente preconceituoso de toda compreensão que permite que o problema hermenêutico seja levado à sua real agudeza.⁵¹⁴

Gadamer constrói então o seu conceito de tradição: aquilo que tem validade sem precisar de fundamentação.⁵¹⁵ Disso se extrai que a tradição não é simplesmente um processo que a experiência nos ensina saber e governar; é linguagem! Portanto, ignorar a tradição como um oposto da razão é ignorar que a razão pode, em si, ser uma característica justamente da tradição. Aquilo que definimos como racional é sempre definido dentro dos padrões da tradição. Em outras palavras, a razão é justamente aquilo que é transmitido na tradição.

Segue-se disso que “o que satisfaz nossa consciência histórica é sempre uma pluralidade de vozes nas quais ressoa o passado. O passado só aparece na diversidade dessas vozes. É isso que constitui a essência da tradição da qual participamos e queremos participar.”

⁵¹⁰ GADAMER, Hans- Georg. 2012, p. 357.

⁵¹¹ GADAMER, Hans- Georg. 2012, p. 358.

⁵¹² GADAMER, Hans- Georg. 2006, p. 67.

⁵¹³ GADAMER, Hans- Georg. 2012a, p. 368.

⁵¹⁴ GADAMER, Hans- Georg. 2012, p. 369.

⁵¹⁵ GADAMER, Hans- Georg. 2012, p. 372.

Nessa perspectiva, o tempo deixa de ser considerado enquanto “um abismo a ser transposto porque separa e distancia” e passa a ser “o fundamento que sustenta o acontecer, onde a atualidade finca suas raízes.”

Reconhece-se, então, “a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender.” Antes de um abismo devorador, portanto, o tempo “está preenchido pela continuidade da herança histórica e da tradição, em cuja luz nos é mostrada toda a tradição.”⁵¹⁶

⁵¹⁶ GADAMER, Hans- Georg. 2012, p. 393.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa intenção foi dar continuidade à ruptura com a tradição hermenêutica que liga verdade e método, cuja expressão maior foi o historicismo de Dilthey, que apresentou a hermenêutica como um método que possibilitaria a superação da distância histórica e temporal, para a leitura da história como um texto.

Nesse tipo de historicismo, Gadamer identifica uma ingenuidade que consiste em que, evitando esse refletir sobre seus próprios pressupostos e confiando em sua metodologia, o pensador “acaba por esquecer sua própria historicidade”⁵¹⁷. Assim, a base da teoria gadameriana é a tese de que “um pensar verdadeiramente histórico deve pensar também sua própria historicidade”⁵¹⁸.

O objetivo de Gadamer e o nosso não é o de oferecer um método interpretativo capaz de revelar o significado do objeto, mas esclarecer o modo como os homens conferem sentidos a sua própria atividade. Por isso mesmo é que ele afirma que o sentido da obra de arte é produzido em uma espécie de jogo que coloca em relação o intérprete e a obra. E apenas nesse jogo é que os textos ganham sentido, pois “somente na sua compreensão se produz a retransformação do rastro de sentido morto em sentido vivo”⁵¹⁹.

Então, não há um significado escondido a ser descoberto mas um sentido a ser produzido em um jogo hermenêutico que coloca o intérprete frente à obra interpretada. Nem mesmo o sentido originalmente intencionado pelo autor deve ser entendido como o sentido verdadeiro a ser buscado, pois a interpretação não deve ser entendida, como propunha Schleiermacher, apenas como uma re-produção da produção original de sentido pelo artista⁵²⁰.

Então, se o milagre da compreensão é possível, não é porque existe um sentido imanente à obra, mas pelo fato de que a produção de sentidos pelo intérprete não é uma atividade arbitrária, pois não se pode atribuir aos textos um sentido qualquer.

Por isso mesmo é que a idéia de jogo ganha espaço, na medida em que ela indica uma certa ordem (porque todo jogo tem as suas regras), mas uma ordem que não é método unificado, porque todo jogo é uma abertura para as diversas formas de jogar.

⁵¹⁷ GADAMER, Hans- Georg. 2002, p. 81.

⁵¹⁸ GADAMER, Hans- Georg. 2002, p. 81.

⁵¹⁹ GADAMER, Hans- Georg. 1998, p. 262.

⁵²⁰ GADAMER, Hans- Georg. 1998, p. 266.

O sentido de uma escultura não é unívoco nem imutável, o que não quer dizer que seja inexistente. Porém, ele somente existe como resultado da interação entre o intérprete e uma obra que não fala por si mesma. Portanto, o significado de uma obra de arte não é simplesmente atribuído (como se ele derivasse apenas da subjetividade do intérprete) nem descoberto (como se ele derivasse apenas da objetividade da obra), mas produzido pelo contato do homem com a obra.

Como é possível compreender o Outro contido na obra de arte? É na resposta a essa pergunta que a hermenêutica gadameriana se define, pois ele afirma que “a tarefa da hermenêutica é esclarecer o milagre da compreensão, que não é uma comunicação misteriosa entre as almas, mas participação num sentido comum”⁵²¹. Se é possível falar que as obras têm um significado, isso não pode ser feito senão em um sentido figurado, pois o sentido não está nas próprias obras, mas é produzido no processo de sua interpretação, inclusive pelo seu próprio autor.

Gadamer é niilista então? Esse deslocamento do lugar do sentido fez com que a teoria de Gadamer fosse percebida por alguns autores como a defesa de uma espécie de niilismo, que negava a possibilidade da relação entre interpretação e verdade. Porém, essa é uma percepção equivocada, pois o que Gadamer faz não é anular a pretensão de veracidade das interpretações, mas torná-la relativa a uma determinada tradição.

Gadamer acentua que o iluminismo pretendeu ancorar a objetividade do conhecimento em uma racionalidade universal, capaz de esclarecer a verdade. A aplicação dessa mentalidade à hermenêutica conduziu à tendência cientificizante, que via no método a garantia da correspondência objetiva entre o sentido imanente ao texto e o resultado da interpretação. Porém, Gadamer rejeita essa universalidade na medida em que ela é baseada em um esquecimento da própria historicidade.

Os pensadores Iluministas, como Kant, Rousseau ou Hobbes, não se viam como portadores dos valores de sua cultura, mas como esclarecedores dos valores universalmente válidos porque racionais. Nesse contexto, a primazia do método era a garantia de uma verdade fundada na racionalidade e não em uma tradição. Após séculos de tentativas de criar um lugar para além da tradição, percebe-se que o que se criou foi justamente uma nova tradição: uma nova auto-compreensão, uma nova forma hegemônica de conferir significado à própria existência e ação humanas, neste caso, somente via razão.

⁵²¹ GADAMER, Hans- Georg. 2002, p. 73.

Esse não é um embargo só para a tradição iluminista, se mesmo nós, que vivemos dentro da tradição moderna, não podemos sair de dentro da nossa própria cultura, então as pretensões de veracidade não podem ser planteadas em nível universal, mas apenas em nível cultural. Por isso mesmo, o pertencimento a uma tradição é a condição necessária para uma compreensão que nunca pode se pretender universal sem passar os seus próprios limites.

Sendo assim, os critérios de veracidade da tradição que define o jogo interpretativo que o intérprete joga, e o faz sem decidir jogar, pois ninguém escolhe pertencer à tradição em que está inserido, na medida em que nossa subjetividade é constituída especialmente dentro da sociedade em que somos educados — e ninguém escolhe ser educado em uma determinada tradição, nos remetem a entender que toda interpretação e compreensão é contextual.

Conforme Gadamer:

[...] a compreensão é menos um método através do qual a consciência histórica se aproximaria do objeto eleito para alcançar seu conhecimento objetivo do que um processo que tem como pressuposição estar dentro de um acontecer tradicional.⁵²²

[...]O fato de que se evidencie algo naquilo que foi dito, sem que por isso fique assegurado, julgado e decidido em todas as possíveis direções, é algo que de fato ocorre cada vez que algo nos fala a partir da tradição. O transmitido impõe-se em seu direito, na medida em que é compreendido e amplia o horizonte que até então nos rodeava. Trata-se de uma verdadeira experiência.⁵²³

O cientista não reflete sobre a legitimidade dos métodos que ele próprio usa nem os modos de sua constituição, e é nesse ponto que a hermenêutica tem o que dizer, pois ela coloca a auto-compreensão (inclusive do cientista) no centro das atenções. A questão da hermenêutica não é negar a validade dos métodos interpretativos, mas compreendê-los historicamente como expressões de uma tradição. Não se trata, pois, de oferecer uma metodologia interpretativa que supere as existentes, mas de compreender adequadamente como essas metodologias operam no processo de compreensão, contribuindo para que o intérprete não se aliene de sua própria subjetividade e historicidade.

⁵²² GADAMER, Hans- Georg. 1998, p. 462.

⁵²³ GADAMER, Hans-Georg. 1990, p.489.

REFERÊNCIAS

- APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000.
- ARAÚJO, André de Melo. *A atualidade do acontecer: o projeto dialógico de mediação histórica na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicomêco*. Trad. Leonel Vallandro. São Paulo: Editora Abril S.A, 1984.
- _____. *Órganon: elencos sofísticos*. Lisboa: Guimarães Editores, 1986, v. VI.
- _____. *Retórica*. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011.
- _____. *Metafísica*. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Editora Abril S.A, 1984.
- ATIENZA, Manuel. *As razões do direito: teorias da argumentação jurídica*. Trad. Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2000.
- BETTI, Emilio. *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967.
- _____. *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen: J.C. B. Mohr, 1962.
- _____. "The Epistemological Problem of Understanding As an Aspect of the General Problem of Knowing." Translated by Susan Noakes. *Hermeneutics: Questions and Prospects*. Edited by Gary Shapiro and Alan Sica. Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.
- BETTI, Emilio. *Interpretazione della Legge e degli Atti Giuridici*. Milano: Giuffrè, 1949.
- _____. *Teoria Generale della Interpretazione*. Milano: Giuffrè, 1990a. v.1.
- _____. *Teoria Generale della Interpretazione*. Milano: Giuffrè, 1990b. v.2.
- _____. *Diritto Método Ermeneutica*. Milão: Giuffrè, 1991.
- BIEMEL, W. *Martin Heidegger (Rowohlts Monographie)*. 1973, 16. Auflage, 2002.
- BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. Trad. Márcio Pugliesi; Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.
- _____. *Teoria da norma jurídica*. Trad. Fernando Pavan Baptista e Ariani Bueno Sudatti. São Paulo: EDIPRO, 2005.
- BRENTANO, Franz. *Psicologia dal punto di vista empirico*, v.1. Bari : Editora Laterza, 1991.

- CABRAL, Alexandre Marques. *Nihilismo e Hierofania: uma abordagem a partir de Nietzsche e Heidegger*. Tese de doutoramento. Orientador: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2012.
- CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. *Hermenêutica e Argumentação: uma contribuição ao estudo do direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.
- CANARIS, Claus-Wilhelm. *Pensamento sistemático e conceito de sistema na ciência do direito*. Trad. A. Menezes Cordeiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- CANÇADO TRINDADE, Antonio Augusto. *Memorial em prol de uma nova mentalidade quanto à proteção dos direitos humanos nos planos internacional e nacional*. In: *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, v. 36, pp. 55-60, 1999.
- CASSIANO, Roberta Ribeiro. *O redimensionamento fenomenológico e hermenêutico da questão sobre a verdade a partir da ontologia fundamental de ser e tempo / Roberta Ribeiro Cassiano*. UERJ - 2013.
- CASANOVA, Marco Antônio. *Nada a caminho: impessoalidade, nihilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. São Paulo: Forense Universitária, 2006.
- _____. *Compreender Heidegger*. Petrópolis : Vozes, 2009.
- _____. *Linguagem cotidiana e competência existencial*. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 35-86, 2006.
- _____. *Da pulsão de morte à finitude dos mortais: Freud e Heidegger em torno da questão da morte*. In: BORGES-DUARTE, Irene (Org.). *A morte e a origem*. Em torno de Heidegger e Freud. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, v.1 , p. 263-278.
- _____. *Fundamento e transcendência*. In: *I Colóquio Internacional de Metafísica*, 2006, Natal. *Atas do I Colóquio Internacional de Metafísica*. Natal : edufm, 2004. v. 1. p. 189-202.
- COSTA, Alexandre Araújo. *"Direito e método: diálogos entre a hermenêutica filosófica e a hermenêutica jurídica"*. Brasília: Biblioteca UnB, 2009.
- COSTA, Maria Cristina Silva. *"Intersubjetividade e historicidade: contribuições da moderna hermenêutica à pesquisa etnográfica"*. *Revista Latino-Americana de Enfermagem* 10.3 (2002): 372-382.
- COMTE, A. *Curso de Filosofia Positiva*. Trad. José Arthur Gianotti. In *Comte – Coleção Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural: 1978.

- CÔRTEZ, Norma. Descaminhos do método: notas sobre história e tradição em Hans-Georg Gadamer. *Revista Varia História*, Belo Horizonte, n. 36, v. 22, p. 274-290, jul./dez. 2006. p. 278-279.
- CHLADENIUS, Johann Martin: *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig, 1742.
- _____. *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Leipzig, 1752.
- DANNHAUER, Johann Conrad: “*Idea bonis interpretis et malitiosi calumniatoris*”. Estrasburgo, 1652.
- DE LUBAC, Henri. *Exégèse médiévale*, II, 1. Paris. 1961
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. 2. Ed. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979, (Os Pensadores).
- DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- _____. “*Origens da hermenêutica*”, in: *Textos de hermenêutica*. Trad. Alberto Reis. Lisboa: Rés, 1984.
- DU PASQUIER, Claude. *Introduction à la Théorie Générale et à la Philosophie du Droit*. 3. ed. Paris: Ed. Delachaux & Niestlé, 1948.
- DUTT, Carsten. *Em conversación con Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Tecnos, 1998.
- DWORKIN, Ronald. *A justiça de toga*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: MartinsFontes, 2010.
- FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna. *La hermenêutica jurídica de Hans-Georg Gadamer*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1991.
- FERRAZ PEREIRA, Aloysio. *Estado e Direito na Perspectiva da Libertação*, São Paulo, Editora Revista dos Tribunais, 1980.
- FLACIUS, M.I. *Clavis Scripturae Sacrae seu de Sermone Sacrarum literarum*. Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1567.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Flávio Paulo Meurer. 2.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.
- _____. *Auto-apresentação de Hans-Georg Gadamer* In. GRONDIN, Jean (org.). *O pensamento de Gadamer*. São Paulo: Paulus, 2012.
- _____. Tradução de Flávio Paulo Meurer (revisão da tradução de Enio Paulo Giachini). 7. ed. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: EDUSF, 2005. (Coleção pensamento humano).

- _____. Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 12. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012a.
- _____. Verdade e Método II: Complementos e índice. 2.ed. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990 (Gesammelte Werke, Bd.1).
- _____. A razão na época da ciência. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- _____. O problema da consciência histórica. Trad. César Duque Estrada. Rio de Janeiro: Editora Getúlio Vargas, 1998.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Palavra e verdade: na filosofia antiga e na psicanálise. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- EBELING, Gerhard. “Hermeneutik”. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, vol. III, 1959.
- GRONDIN, Jean. Introdução à hermenêutica filosófica. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999 (Coleção Focus).
- G. GUSDORF. Les origines de l’herméneutique, Paris, 1988.
- FALCÃO, Raimundo Bezerra. Hermenêutica. São Paulo: Malheiros Editores, 2000.
- FIGAL, Gunter. Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2005.
- _____. Oposicionalidade: o element hermenêutico e a filosofia. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis : Vozes, , 2006.
- FOUCAULT, Michel. Ética, sexualidade, política. Trad. Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- HÄBERLE, Peter. Hermenêutica Constitucional – A Sociedade Aberta dos Intérpretes da Constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da constituição. Trad. Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. A Inclusão do Outro: estudos de teoria política. Trad. George Sperber e outros. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. Direito e democracia: entre a facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.
- _____. Teoría de la acción comunicativa. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

- _____. Verdade e Justificação. São Paulo: Loyola, 2004.
- HART, H. L. O conceito de direito. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986.
- HECK, Philipp. Interpretação da lei e jurisprudência dos interesses. Trad. José Osório. São Paulo: Livraria Acadêmica, 1947.
- HEIDEGGER, Martin. Introdução a Filosofia. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. Carta sobre o humanismo, em: Marcas do caminho. Petrópolis: RJ: Vozes, 2010.
- _____. Interpretaciones Fenomenologicas sobre Aristoteles. Madrid: Trotta, 2002.
- _____. Ontologia – Hermeneutica de la facticidad. Madrid: Alianza, 2008.
- _____. Problemas Fundamentales de la Fenomenologia. Madrid: Trotta, 2000.
- _____. Os conceitos fundamentais da metafísica (Mundo-Finitude-Solidão). Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Forense Universitária, 2006.
- _____. Que é metafísica? Trad. Ernildo Stein. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1979. (Coleção os pensadores).
- _____. A essência do fundamento. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70.
- _____. Conferências e escritos filosóficos. 2.ed. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. Ensaio e conferências. 3.ed. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. Meu Caminho Para a Fenomenologia in Heidegger – Coleção Os Pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979
- _____. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- _____. Ser e Tempo I. 15.ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002/2005.
- _____. Ser e Tempo II. 11.ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002/2004.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Princípios da filosofia do direito. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997. (Clássicos. Filosofia).
- _____. Fenomenologia do Espírito. 4.ed. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HESPANHA. António M. Justiça e legitimidade: história e prospectiva. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

- _____. Panorama histórico da cultura jurídica europeia. Mem Martins: Europa-América, 1997.
- HESSE, Konrad. Escritos de derecho constitucional. 2. ed. Trad. Pedro Cruz Villalon. Madrid: Centro de Estudios Consticcionales, 1992.
- _____. A força normativa da constituição. Trad. Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1991.
- _____. Elementos de direito constitucional da República Federal da Alemanha. Trad. Luís Afonso Heck. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1998.
- HUSSERL, Edmund. Investigações Lógicas. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- _____. A Idéia da Fenomenologia. Lisboa: Edições 70, 2008.
- _____. Investigações Lógicas (Sexta Investigação). Trad. Zeljko. (Coleção os pensadores) Loparic e Andréia Maria Altino de Campos Loparic. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1979.
- _____. A Filosofia como Ciência do Rigor. Trad. Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1952.
- _____. La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Trad. Enrico Philippini. Milão: Il Saggiatore, 1961. § 2.
- INWOOD, M. J.. In: Honderich, Ted. The Oxford Companion to Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- JAEGER, Werner Wilhelm. Paidéia: a Formação do Homem Grego. Tradução de Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkin, 1994.
- KELSEN, Hans. Teoria Geral das Normas. Porto Alegre: Fabris, 1986.
- _____. Teoria pura do direito, 1ª versão. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2a ed., 2002 (1933).
- _____. Teoria pura do direito, 2ª versão. São Paulo: Martins Fontes, 3a ed., 1991 (1960).
- KENNEDY, George A.. A new history of classical rhetoric. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- KRÄMER, Hans. Platone: e i fondamenti della metafísica. Trad. Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero, 1982.

- LARENZ, Karl. Metodologia da Ciência do Direito. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2^a ed., 1982.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. A hermenêutica do mito. Arquivos Brasileiros de Psicologia Aplicada, v. 23, n. 2, p. 45-57, 1977.
- _____. Fenomenologia em Heidegger. Revista: Pólemos, Brasília, vol. 3, n. 6, dez 2014.
- LÉVINAS, Emmanuel. Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- LIMA, Iara Menezes. Escola da Exegese. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, n. 97, p. 105-122, jan./ jun. 2008.
- LOPES, Ana Maria D'Ávila. A hermenêutica jurídica de Gadamer. Revista de Informação Legislativa, Brasília, n. 145, p. 101-112, jan./mar. 2000.
- MAC DOWELL, João A. A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger. São Paulo: Loyola, 1993.
- MAMAN, Jeannette Antonios. A via investigativa da filosofia do ser e o fenômeno jurídico. Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, v. 99, 2004.
- MAXIMILIANO, Carlos. Hermenêutica e aplicação do Direito. São Paulo: Revista Forense, 1999 (1924).
- MEGALE, Maria Helena Damasceno e Silva. A fenomenologia e a hermenêutica jurídica. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 2007.
- _____. A teoria da interpretação jurídica: um diálogo com Emilio Betti. In: Revista Brasileira de Estudos Políticos. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, v. 91, n. 06, pp. 145-169, JAN-JUN, 2005.
- _____. Hermenêutica Jurídica: em busca da totalidade de sentido. Belo Horizonte: Mandamentos (no prelo).
- _____. Introdução à ontologia heideggeriana e ao meio ambiente: abertura do ser para o infinito da existência com o outro. In: Revista Brasileira de Estudos Políticos. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, v. 99-B, n. 09, pp.209-227, JUL-DEZ, 2009.
- _____. Hermenêutica jurídica interpretação das leis e dos contratos. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, 2001.

- _____. A fenomenologia e a hermenêutica jurídica. Belo Horizonte: Edições da Fundação Valle Ferreira, 2007.
- MEIER, Georg Friedrich: Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst, Halle, 1757.
- MÜLLER, Friedrich. O Novo Paradigma do Direito: introdução à teoria e metódica estruturantes. Trad. Ana Paula Barbosa-Fohrmann e outros. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009.
- _____. Teoria estruturante do direito. Trad. Peter Naumann e Eurides Avance de Souza. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- _____. Acerca da verdade e da mentira; O anicristo. São Paulo: Riedel, 2005.
- _____. Assim falou Zaratustra. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. Crepúsculo dos ídolos. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea. 3.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006 (atualizada).
- PALMER, Richard. Hermenêutica. Tradução de Maria Luísa Riberio Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986. (O saber da filosofia; 15).
- PEREIRA, Viviane Magalhães. Compreensão e tradição: a primazia do princípio da “história continuamente influente” na obra Verdade e método de Gadamer / Viviane Magalhães Pereira. – 2012.
- PERELMAN, Chaïm. Lógica jurídica: nova retórica. Trad. Verginea K. Pupi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. Olbrechts-Tyteca, Lucie. Tratado da Argumentação: a nova retórica. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- PLATÃO. A República. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- _____. Carta VII. In: Diálogos. Madrid: Editorial Gredos, 2002.
- _____. Fedro. In: Diálogos. Madrid: Editorial Gredos, 1997, v. III.
- _____. Leys. Madrid: Editorial Gredos, 1999, v. VIII.
- _____. Político. Madrid: Editorial Gredos, 2002, v. V.
- _____. O Sofista. Trad. e Notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa in Platão - Diálogos, São Paulo, Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 1987.

- PUNTEL, Lorenz Bruno. *Estrutura e Ser: Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2008.
- RAMÓN, Saturnino Pesquero. A importância da act-psychology de Franz Brentano. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 19, n. 2, p. 340-345, 2006.
- RICOUER, Paul. *A crítica e a convicção*. Trad. António Hall. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *História e verdade*. Trad. F. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense, 1968.
- _____. CHANGEUX, Jean-Pierre. *La natureza y la norma: lo que nos hace pensar*. Trad. Carlos Ávila Flores. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- REIS, Róbson Ramos dos. Nota sobre a origem da negação: o que nos faz pensar. p. 135-144, 2008.v.23.
- _____. A formulação hermenêutica do problema ontológico, segundo Martin Heidegger. *Humanidades em Revista*, v. 4, p. 59-78, 2007.
- _____. Heidegger: origem e finitude do tempo. *Dois pontos*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 99-127, 2004.
- _____. Ilusão e indicação formal nos conceitos filosóficos. *Integração Ensino Pesquisa Extensão*, São Paulo, v. 37, n. abr/mai/jun, p. 171-179, 2004.
- _____. O outro fim para o Dasein: o conceito de nascimento na ontologia existencial. *Natureza humana*, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 53-77, 2004.
- _____. A dissolução da idéia da Lógica. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 423-440, 2003.
- _____. Elementos de uma interpretação fenomenológica da negação. O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, v. 17, n. dez, p. 73-98, 2003.
- _____. O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 42, n. 104, p. 113-129, 2001.
- _____. Destruição e construção na fenomenologia-hermenêutica de *Ser e Tempo*. *Revista de Filosofia*, Buenos Aires, v. 25, n. 1, p. 41-70, 2000.
- _____. Sentido e verdade: Heidegger e a 'noite absoluta'. *Veritas*, Porto Alegre, v. 45, n. 2, p. 231-247, 2000.
- _____. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 273-300, 2000.
- REIS, Róbson Ramos dos. Heidegger, a transcendência como jogo. *Praxis Filosófica*,

Santiago de Cali, v. 1, n. 10-11, p. 341-353, 1999.

_____. A ontologia hermenêutica em Ser e Tempo e os múltiplos significados do verbo 'ser'. Barbaroi, Revista do Departamento de Ciências Humanas e do Departamento de Psicologia da UNISC., Santa Cruz do Sul, v. 9, p. 7-19, 1998.

ROLDAN, Alberto F. La Reivindicación Del prejuicio como precomprensión em La teoria hermenéutica de Gadamer. Enfoques [online]. 2012, vol.24, n. 1, p. 1929

ROHDEN, Luiz. Hermenêutica filosófica: Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002.

SILVA, Robson de Oliveira. A universalidade da hermenêutica filosófica: a contribuição de Hans-George Gadamer para a questão/ Robson de Oliveira Silva. - 2004.

RODRIGUES PANIAGUA, José Maria. Ley y Derecho. Madrid: Tecnos, 1976.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Filosofia e leitura medieval. Educação (UFSM), v. 27, n. 2, 2002.

ROSS, Alf. Direito e justiça. São Paulo: EDIPRO, 2000.

SÁ, Alexandre F. de. Da Destruição Fenomenológica à Confrontação : Heidegger e a Incompletude da Ontologia Fundamental. Covilhã: Lusofia Press, 2008.

SALEILLES, Raymond. Préfácio a: GÉNY, François. Méthode d'interprétation et sources em droit privé positif: essai critique. 2a ed. Paris: Librairie générale de droit & de jurisprudence, 1954 (1899).

SANTOS, Boaventura de Sousa. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Edipro, 2000.

SAVIGNY, Friedrich Carl von. De la vocación de nuestro siglo para la legislación y La ciência del derecho. Buenos Aires: Atalaya, 1975.

_____. Metodología Jurídica. Buenos Aires: De Palma, 1994 (1802-1803).

SALGADO, Joaquim Carlos. A ideia de justiça em Hegel. São Paulo: Edição Loyola, 1996.

_____. A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1995.

_____. A ideia de justiça no mundo contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. A necessidade da filosofia do direito. Revista da Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, n. 30-31, p. 13-19, 1987.

- _____. Fundamentos filosóficos para uma hermenêutica jurídica. O Sino do Samuel: jornal da Faculdade de Direito da UFMG, Belo Horizonte, 1997a.
- _____. O estado ético e o estado poiético. Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais, v. 24, n. 2, p. 3-34, abr./jun. 1998.
- _____. Os direitos fundamentais. Revista Brasileira de Estudos Políticos, Belo Horizonte, v. 82, p. 15-69, 1996b.
- _____. Princípios hermenêuticos dos direitos fundamentais. Revista da Faculdade de Direito da UFMG: nova fase, Belo Horizonte, n. 34, p. 245-266, 2001.
- SALGADO, Ricardo Henrique Carvalho. *Hermenêutica filosófica e a aplicação do Direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 2005
- _____. *A fundamentação da ciência hermenêutica em Kant*. 1. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2008.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. 5.ed.Trad. Celso Reni Braidá. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- _____. *Hermenêutica e crítica*. Trad. Aloísio Ruedell. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.
- _____. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes. 1999.
- SOUZA, Rodolfo da Silva de. *A negatividade enquanto estrutura ontológica da existência segundo Heidegger*. Rio de Janeiro. 2011.
- STEIN, Ernildo. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o artigo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: exploração hermenêutica da construção do Direito*. Porto Alegre, Livraria do Advogado, 2000.
- SZONDI, Péter. *Introduzione all'ermeneutica letteraria*. Torino: Einaudi, 1992.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. 10 ed. Trad. João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- VIEHWEG, Theodor. *Tópica e Jurisprudência: uma contribuição à investigação dos fundamentos jurídico-científicos*. Trad. Kelly Susane Alflen da Silva. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2008.
- WARAT. *Introdução geral ao direito*. Vol. I (Interpretação da lei: temas para uma reformulação). Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997.
- _____. *Introdução geral ao direito*. Vol. III (O direito não estudado pela teoria jurídica moderna). Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997.

- _____. O direito e sua linguagem, 2a versão. 2a ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995.
- WARAT, Luis Alberto e PÊPE, Albano Marcos Bastos. Filosofia do direito: uma introdução crítica. São Paulo: Moderna, 1996.
- WIEAKER, Franz. História do direito privado moderno. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993 (1967).
- WINDSCHEID, Bernhard. Diritto delle pandette. Vol. I, parte I. Torino: Editrice, 1902 (1886).
- WITTGENSTEIN, Ludwig. Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas. 2a ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995.
- WOLKMER, Antonio Carlos. História do direito no Brasil. 2a ed. Rio de Janeiro: Forense, 1999.