

A EXISTÊNCIA NA HISTÓRIA: REVELAÇÕES E RISCOS DA HERMENÊUTICA

Verena Alberti

Este texto tem origem na preparação para o exame oral *Rigorosum* que prestei como requisito para a obtenção do diploma de doutor na Universidade de Siegen (Alemanha).¹ "Hermenêutica" foi um dos temas da prova de teoria da literatura, e, de seu estudo, resultou um material bastante exaustivo, que agora sistematizo. Condicionado por esse ponto de partida, este artigo tem um caráter acima de tudo informativo, ou seja, busca as respostas à pergunta "O que é hermenêutica?" e, dentre elas, discute aquelas que constituem alguma relação com a história. Em outras palavras, estarei destacando aqui aquela "parte da hermenêutica" - pressupondo-se que isso exista - que, enquanto historiadores e cientistas sociais, devemos conhecer.

Há três justificativas para essa investida. Em primeiro lugar, creio que a hermenêutica é por demais importante no campo das ciências humanas para que não nos ocupemos dela. Em segundo lugar, ela é um assunto complicado e confuso, sendo louvável tentar desconfundi-la, ou, pelo menos, torná-la menos estranha. Por fim, a relação entre história e hermenêutica exerce uma atração especial, sem dúvida nenhuma, mas não deve ser aclamada sem reservas.²

1 - O que é hermenêutica

1.1 - Três movimentos

Tratando-se de tema de difícil apreensão, creio que a melhor forma de nos aproximarmos da hermenêutica - se não a única - é através dos autores tradicionalmente identificados a ela. Poderíamos dividir a "tradição hermenêutica" em três movimentos ou modos de abordagem. Em primeiro lugar, aquele que considera a hermenêutica como a

¹ Concluí meu doutorado em Literatura pela Universidade de Siegen em julho de 1993, graças a uma bolsa de doutorado no exterior concedida pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à licença de dois anos e dez meses que me foi dada pelo Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas (CPDOC-FGV).

² Por um acaso feliz, a redação deste texto coincidiu com o período em que o professor Hans Ulrich Gumbrecht, da Universidade de Stanford (EUA), ministrou o curso "Pós-histórico e pós-hermenêutico", baseado em seu próximo livro, *Non-hermeneutics*, no Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Tomo a liberdade de retomar aqui algumas das idéias desenvolvidas pelo professor Gumbrecht, com base nas minhas anotações de aula. O curso de 30 horas foi ministrado em 10 sessões entre 13 e 24 de maio de 1996. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de História da PUC-RJ a oportunidade de tê-lo assistido.

ciência da interpretação de textos, independentemente (ou menos dependentemente) de uma concepção filosófica que lhe seja atrelada. Este me parece ser o movimento principal dos esforços de interpretação da Reforma e, anteriormente, da hermenêutica teológica medieval, bem como de Schleiermacher, entre outros. O segundo movimento diz respeito à hermenêutica filosófica, mais radical, digamos, do que o primeiro, na medida em que toma a compreensão hermenêutica como pressuposto da existência humana, ou melhor, como co-original ao *Dasein* - sendo "filosófico" aqui principalmente "ontológico".

Entre os dois movimentos poderíamos situar Wilhelm Dilthey, que foi sem dúvida o autor que mais contribuiu para a fixação dos laços entre a hermenêutica e a história. Sua abordagem ultrapassa a questão da interpretação de textos, na medida em que estabelece os fundamentos das ciências humanas, mas isso não permite identificá-la à hermenêutica filosófica de Heidegger e Gadamer, por exemplo. A hermenêutica de Dilthey é muito mais uma hermenêutica epistemológica - o que, em alguma medida, também poderia ser dito da de Karl-Otto Apel -, porque ela constitui o pressuposto do exercício das ciências humanas.

O terceiro movimento seria o da adoção da hermenêutica não como teoria ou método, e sim como um "modo de pensar" difundido e praticado em diversos campos - no cotidiano, em todo tipo de texto, na história, na psicanálise etc. - graças à sua pretensão ao universal. Esse movimento não pode ser ancorado a autores definidos, mas pode ser identificado toda vez que aquele "modo de pensar" aparece em produções que não se classificam como "hermenêuticas", mas que já mergulharam, por assim dizer, na forma do pensar hermenêutico. Ou seja: produções que buscam o *sentido* "mais profundo" ou "mais elevado" de textos, de acontecimentos, de sonhos etc.

Há uma certa tendência em se relacionar a maior ou menor difusão desse "modo de pensar" a configurações culturais. Assim, por exemplo, haveria, na Europa, uma ênfase em se colocar o tempo, o passado e as tradições em uma estrutura significativa, tanto para a conservação do passado quanto para o propósito de poder, ou ainda com vistas a uma "verdade histórica". Já nos Estados Unidos, o peso recairia sobre o pragmatismo, e a reinterpretação do passado dispensaria procedimentos simbólicos, de modo que a hermenêutica enquanto "modo de pensar" não seria tão difundida.³ Talvez esse "fundamento cultural" explique também a predominância de autores alemães entre aqueles tradicionalmente identificados à hermenêutica. De todo modo, a possibilidade de se relacionar aquele "modo de pensar" com determinadas culturas é mais um passo no sentido da distinção desse terceiro movimento, compensando seu caráter generalizante.

Enquanto "modo de pensar", então, a hermenêutica estará também lá onde não aparece especificamente como interpretação de textos, fundamentos epistemológicos ou imperativos ontológicos. E isso significa: nos meios de comunicação, nos livros, nos

³ Essa é a opinião de Karl Ludwig Pfeiffer, professor de anglística e de teoria da literatura na Universidade de Siegen de 1979 até pelo menos 1993, e meu argüidor na disciplina teoria da literatura. Quando me preparava para o exame, o professor Pfeiffer gentilmente me cedeu suas anotações sobre hermenêutica que serviram de base para um curso que ministrou na Universidade de Houston, nos Estados Unidos, em 1985, e das quais também lanço mão neste texto. É, aliás, de sua autoria a expressão "modo de pensar" (*mode of thought*) que tomo emprestada para caracterizar esse terceiro movimento.

filmes, em toda produção que privilegie um trabalho simbólico do passado tendo em vista o presente. Esse terceiro movimento é a meu ver um dos responsáveis pela dificuldade de se pensar a hermenêutica e de se tratá-la enquanto tema, porque é natural que algumas das teses dos autores sejam consideradas por demais evidentes, já que nós mesmos estamos mergulhados naquele "modo de pensar". Ou seja, é difícil tomar as devidas distâncias com relação ao tema, razão pela qual creio ser melhor investigá-lo lá onde se torna mais concreto: através da "história da hermenêutica".

1.2- A "história" da hermenêutica

1.2.1 - As "origens"

Etimologicamente, *hermenêutica* remonta ao verbo grego *hermeneuein*, geralmente traduzido por "interpretar", e ao substantivo *hermeneia*, "interpretação", objeto do tratado *Peri hermeneias*, "Da interpretação", de Aristóteles.⁴ O termo aparece também em Platão e na maior parte dos escritores antigos mais conhecidos, como Xenofonte, Plutarco e Eurípedes. O deus Hermes - não se sabe se seu nome deu origem ao termo, ou vice-versa - era associado, segundo Palmer, à função de transmutar aquilo que estivesse além do entendimento humano em uma forma que a inteligência humana pudesse compreender. Munido de chapéu e sapatos alados, Hermes era mensageiro e arauto dos deuses. Não são poucas as histórias da mitologia grega em que aparece enviado por Zeus, seu pai, para transmitir uma mensagem ou indicar caminhos.⁵ De acordo com Palmer, os gregos creditavam a Hermes a descoberta da linguagem e da escrita e sua função de mensageiro sugere, na origem da palavra *hermenêutica*, o processo de trazer para a compreensão algo que estivesse incompreensível. Mas parece que a jurisdição do deus alado era tão diversificada e mutante quanto a própria hermenêutica: conhecido por sua astúcia, Hermes era deus dos caminhos e das ruas, do comércio, dos oradores, dos pastores e dos ladrões (Antolykos, mestre entre os ladrões, avô de Odisseus, era seu filho). Além disso, guiava as almas pelo caminho para o mundo subterrâneo e conduzia os homens para o sono e para o sonho - tanto que, com seu bastão de arauto, podia inicialmente fazer adormecer e sonhar.⁶ Dir-se-ia que a pretensão ao universal da hermenêutica tem uma explicação "de origem"...

Richard Palmer destaca três acepções do verbo *hermeneuein* no seu antigo uso: dizer (*to say*), no sentido de "expressar em voz alta", explicar (*to explain*), e traduzir (*to translate*), no sentido não apenas de passar de uma língua para outra, mas também de traduzir "historicamente"- como, por exemplo, "traduzir" os mundos de Homero ou do Velho Testamento, que nos são estranhos. As três vertentes básicas do verbo grego são equivalentes, segundo Palmer, ao inglês *to interpret* e, podemos dizer também, ao verbo

⁴ Para a maioria das informações deste item, ver Palmer, 1969.

⁵ Ver Gustav Schwab, 1937.

⁶ Ver Schwab, *id.* e Meyers *großes Taschen-Lexikon*, 1983.

interpretar do português. A primeira acepção, passível de gerar alguma dificuldade, pode ser facilmente resgatada pela idéia de "interpretar uma canção": o substantivo *hermeneia* podia referir-se a uma recitação oral de Homero, portadora da mensagem do poeta. Tal significado encontra-se também no cristianismo, diz Palmer: o padre interpreta a palavra de Deus, ou seja, é seu portador, proclama algo do divino e está entre Deus e o homem.

Ainda segundo Palmer, em seu *Peri hermeneias*, Aristóteles define a interpretação tanto como *enunciação* - sugerindo, portanto, a primeira acepção de *hermeneuein* -, quanto como uma fala na qual há verdade e falsidade - o que já nos remeteria ao segundo significado, o de "explicar". O importante a notar, contudo, é que a *interpretação* permanece dissociada da *lógica*. Enquanto esta última resulta da *comparação* de enunciados, a *hermeneia* se constituiu na formulação mesma do enunciado, porque dizer algo sobre algo já é interpretar - dizer "Isto é um poema" já é uma interpretação. Disso resulta que a primeira interpretação - a formulação do enunciado - condiciona as demais, inclusive a análise lógica: a lógica trata da validade de enunciados, mas a interpretação precisa responder a uma pergunta anterior e mais fundamental, de que resulta o próprio sentido do enunciado.⁷

Essa identificação da hermenêutica com algo original e decisivo reaparece em outros autores. Ela é provavelmente mais um dos fatores que tornam a matéria tão difícil de ser apreendida.

1.2.2 - A interpretação da Bíblia

Os diferentes contextos de atualização da hermenêutica bíblica - desde a época dos patriarcas do judaísmo, passando pela teologia medieval e a Reforma, até a teologia moderna - têm em comum, segundo Palmer, a adoção de um sistema de interpretação no qual se procura o *sentido oculto*, ou seja, a *verdade moral* do texto. Por detrás dessa idéia está evidentemente uma certa concepção da linguagem que toma o sentido literal de um texto como uma sombra do "sentido em si", isto é, da verdade, sem considerar seu aspecto produtor.⁸ É interessante constatar que não foram poucas as necessidades de reinterpretação importantes da Bíblia. A primeira delas, no contexto da dispersão dos judeus pelo mundo greco-romano, a chamada Diáspora, tem em Filon, contemporâneo de Cristo e de São Paulo, seu principal exemplo. Representante do chamado pensamento judeu-alexandrino, Filon assumiu a tarefa de adaptar o texto sagrado a uma situação sem terra (a Palestina) e sem templo (de Jerusalém), recorrendo ao método alegórico para explicar episódios e personagens do Velho Testamento: o sentido literal tornava-se símbolo de verdades metafísicas ou morais. A própria Bíblia seria traduzida para o grego, respondendo às necessidades religiosas desse judaísmo da dispersão, sendo essa versão mais tarde adotada pela Igreja e condenada pelo judaísmo rabínico.⁹

⁷ Além de Palmer, Pfeiffer também discute essa questão da precedência da interpretação sobre a lógica.

⁸ Ver, a esse respeito, Costa Lima, 1989.

⁹ Ver Simon & Denoit, 1968.

Já durante o cristianismo, impôs-se uma segunda interpretação do Velho Testamento, considerado agora uma obra profética, inspirada por Deus para anunciar a chegada de Cristo. Mais tarde, os dogmas da Igreja Católica acabariam por determinar como as Escrituras deveriam ser interpretadas e a teologia tornar-se-ia uma forma institucionalizada de interpretação.¹⁰

Fazendo frente a essa estabilidade da Igreja Católica - e, portanto, à estabilidade da interpretação da Bíblia -, a maioria dos autores identifica uma ruptura importante na Renascença. Para Karl-Otto Apel (1973), sempre ocorre um aprofundamento teórico da hermenêutica quando a relação com a tradição entra em crise e a pergunta sobre a interpretação correta de um texto se torna consciente - o que teria sido especialmente o caso do Humanismo e da Reforma. Ainda na virada do século, em 1900, Wilhelm Dilthey destacaria, em seu *O nascimento da hermenêutica*, dois elementos significativos surgidos na Renascença: a interpretação dos clássicos e a interpretação dos textos bíblicos. Segundo ele, ambos os elementos constituíram uma libertação do dogma católico, com base nos fundamentos da escola gramático-histórica, segundo a qual a interpretação estaria atrelada ao uso da língua (gramática) e às circunstâncias históricas. Hans-Georg Gadamer (1960) nota com razão que, para Dilthey, o surgimento da hermenêutica genuína acaba coincidindo com o surgimento de uma "consciência histórica" (o *historisches Bewußtsein*), o que, entretanto, para Gadamer, não constitui uma *libertação*, e sim uma mudança de natureza: de sua tarefa teológico-dogmática, a hermenêutica passaria a exercer a função de um órgão histórico. Em sua avaliação, o que houve no Humanismo e na Reforma foi uma redescoberta da literatura clássica e da Bíblia, cuja compreensão era determinada pela tradição dogmática da Igreja, e uma necessidade de aprendizado do grego, do hebreu e do latim clássico.

A principal figura desse novo movimento de interpretação da Bíblia foi sem dúvida Martinho Lutero (1483-1546). Para ele, assinala Gadamer, a Sagrada Escritura devia ser interpretada diretamente, prescindindo-se da tradição, e literalmente, na medida em que o todo regia a parte e vice-versa. Nesse sentido, só seria permitido interpretar alegoricamente a Bíblia lá onde ela mesma fosse alegórica - por exemplo, onde Jesus contava uma parábola. Essa direção acabaria sucumbindo, contudo, à própria teologia da Reforma, também transformada em dogma, diz Gadamer: a fé protestante, e não mais o sentido literal, determinaria a interpretação da Bíblia. Assim, se, de um lado, a intenção de Lutero era a de tornar a interpretação da Bíblia uma experiência individual, de outro, os protestantes também necessitavam de regras para julgar as experiências de fé. Como resultado, Pfeiffer destaca a proliferação de manuais e teorias hermenêuticas nos séculos XVII e XVIII, ou seja, justamente o inverso da intenção de Lutero. Segundo Palmer, com efeito, entre 1720 e 1820, a cada ano aparecia novo manual para ajudar os pastores protestantes.

Depois de Lutero, os autores ainda destacam outros momentos da hermenêutica bíblica. Palmer, por exemplo, menciona, entre outros, o método histórico-crítico do século

¹⁰ Essa é, por exemplo, a conclusão a que chega Pfeiffer ao discutir o dogma da *ecclesia catolica*.

XVIII, a "teologia dialética" dos anos 1920 e a "nova hermenêutica" na teologia contemporânea. Todos esses movimentos teriam em comum o fato de tomarem a hermenêutica como teoria da exegese bíblica, ou seja, como dizendo respeito a métodos de interpretação de textos - no caso, de textos sagrados. Nesse sentido, eles estão inseridos naquele primeiro modo de abordagem que destaquei acima e que concerne predominantemente à ciência da interpretação, sem necessariamente implicar uma posição filosófica.

No mesmo grupo podem ser classificadas algumas das produções do século XVIII que visavam orientar a correta interpretação de textos à luz da razão, seja no domínio secular, seja no teológico. O filólogo Johan Martin Chladenius (1710-1759), por exemplo, defendia, em sua *Introdução à correta interpretação de escritos racionais* (1742), que a interpretação dependia exclusivamente da concepção racional da matéria: passagens obscuras seriam erros na concepção do autor.¹¹ Palmer assinala que a hermenêutica filológica do século XVIII, marcada pelo racionalismo, estendia-se para a exegese bíblica: em um manual de 1761, por exemplo, lê-se que o sentido verbal das Escrituras deveria ser determinado da mesma maneira que o dos outros livros. No mesmo sentido, Spinoza teria declarado em seu *Tratado teológico-político* (1670) que a norma da exegese bíblica deveria ser a luz da razão, comum a tudo.¹² Ou seja: o método da interpretação bíblica aproximava-se da filologia clássica de Friedrich August Wolf (1759-1824), Friedrich Ast (1778-1841) e August Boeckh (1785-1867), entre outros, especialistas na interpretação e na tradução de textos antigos, através de uma metodologia positiva, espelhada nas ciências da natureza. Podemos dizer que os estudos que aliavam filologia e racionalismo no século XVIII estavam de alguma forma inseridos no movimento conhecido como "filosofia da história" (*Geschichtsphilosophie*), que explicava a trajetória da humanidade através do progresso da razão, das artes e das ciências. Alguns autores avaliam que, no momento em que essa "filosofia da história" deixa de ser convincente, ou seja, no momento em que a idéia de evolução começa a falhar, surge a hermenêutica filosófica como "modo de pensar" o passado e resolver o problema do "making sense of history".¹³

Em tempo

O que desfilei aqui, de uma só vez, como fazendo parte da "hermenêutica bíblica", desde a Diáspora, no século I, até o racionalismo teológico do século XVIII, é evidentemente um simples esboço, cuja serventia é a de tomarmos conhecimento de que tais movimentos e tais nomes alguma vez existiram.

Antes de continuar a "história da hermenêutica" tomando como trilha os autores canonizados como hermeneutas, cumpre determo-nos sobre aquilo que o professor

¹¹ Esse exemplo é tratado por Pfeiffer, 1985.

¹² Palmer, 1969, p. 38-ss.

¹³ Pfeiffer desenvolve esse diagnóstico em suas notas de aula (1985).

Gumbrecht chamou de "emergência do campo hermenêutico", e que permite conferir alguma textura de relevo àquela "história" por demais linear.

Curiosamente, contudo, o "campo hermenêutico" a que se refere Gumbrecht emerge sem nenhum ancoramento a autores classicamente reconhecidos como hermeneutas. Bastante próximo daquilo que chamei acima de "modo de pensar" hermenêutico, o "campo hermenêutico" de Gumbrecht é a atitude frente ao mundo que se caracteriza pela metáfora de "ler o mundo". Sua emergência se dá no Renascimento, mas sua teorização só ocorre no século XIX, precisamente com Dilthey, diz Gumbrecht, como reação a um primeiro colapso do paradigma hermenêutico.

Dois importantes eixos estão na base da nova concepção do mundo como universo a ser decifrado, lido, interpretado. Em primeiro lugar, a oposição *sujeito-objeto*, consolidada por Descartes: a *res cogitans*, o sujeito, separa-se da *res extensa*, o objeto, inclusive o corpo humano, havendo um privilégio claro da primeira sobre a segunda. "Cogito ergo sum" nada mais é do que tornar a ontologia da existência humana unicamente dependente do espírito. O segundo eixo é aquele que se estabelece entre *superfície e profundidade*: cabe ao sujeito interpretar o mundo partindo da superfície em direção à profundidade. Se durante a Idade Média, o saber era finito e dado aos homens por Deus através da *revelação*, a partir da Renascença, toda relação com o mundo passa a ser feita à base da *interpretação*, que pressupõe a possibilidade permanente de aumento do saber, bem como a idéia do homem como produtor de conhecimento.¹⁴ Desde então, a superfície tem o valor de *significante* e a profundidade, o valor de *significado* - justamente o significado atribuído ao mundo por um sujeito humano -, apesar dessa relação só ter sido conceptualizada muito mais tarde, por Saussure. Deve-se ao sucesso do paradigma hermenêutico, diz Gumbrecht, o fato da superfície ser tida como secundária em relação à profundidade, ao conteúdo.

É importante ressaltar que, para Gumbrecht, o paradigma hermenêutico convive, desde o início, com sua crise. Mesmo no século XVIII, durante o apogeu da epistemologia do campo hermenêutico com o projeto iluminista, aparecem pontos críticos. Na introdução de D'Alembert à *Encyclopédie*, por exemplo, há um mapa do saber que pretende projetar o triunfo da razão iluminista, mas que é o próprio fracasso do projeto, de tão confuso, diz Gumbrecht. O mesmo ocorre com o fascínio dos pensadores do século XVIII pela idéia de delírio, que mostra, segundo Gumbrecht, a impossibilidade de separação entre *res cogitans* e *res extensa*.

Finalmente, no final do século XIX - contemporâneos a Dilthey, portanto - e mais acentuadamente no século XX, movimentos opostos ao paradigma hermenêutico passaram a ganhar terreno, constituindo o "pós-hermenêutico" - assim chamado menos por ser uma "etapa" que sucede a hermenêutica do que por constituir um espaço de possibilidades de relação com o mundo fora da hermenêutica. Característico do pós-hermenêutico, ou, se não tanto, das crises do campo hermenêutico, seriam o desaparecimento do sujeito e o

¹⁴ Esta seria, segundo Gumbrecht, a principal diferença entre um hermeneuta da Bíblia na teologia medieval e um intérprete moderno: o intérprete medieval busca os sentidos da Bíblia que já existem, ele só faz apontar o que está revelado, sua interpretação é um *ato dêitico*; já o intérprete moderno se atribui o direito de um *ato criativo*.

privilégio da superfície e do corpo, em detrimento, respectivamente, da profundidade e do espírito.

Eis, portanto, em linhas gerais, em que consiste o campo hermenêutico para Gumbrecht. Sem dúvida, ele coincide com aquilo que o próprio Gumbrecht também entende por modernidade, emergindo na primeira modernidade, ou seja, na Renascença, e diluindo-se na situação pós-moderna. Desse ponto de vista, a tarefa de discernir o que é hermenêutica que nos propusemos no início volta a ser ofuscada pelo "modo de pensar" - neste caso, a "modernidade" - no qual estamos imersos. Retornemos, pois, à nossa trilha de autores canonizados como hermeneutas.

1.2.3 - Hermenêutica como estudo da compreensão

A maior parte dos autores identifica a obra do teólogo, filósofo e pedagogo Friedrich Schleiermacher (1768-1834) com uma ruptura importante na "história da hermenêutica". Até Schleiermacher, a hermenêutica teria aparecido apenas nos momentos em que havia dificuldades com a interpretação de textos. A partir de então, contudo, ela passaria a ser pensada sistematicamente como ciência.¹⁵

Segundo Apel (1973), Schleiermacher teve o mérito de elevar a compreensão (*das Verstehen*)¹⁶ à condição de tema da teoria do conhecimento e de generalizar a problemática hermenêutica. Para Schleiermacher não bastava mais aplicar a hermenêutica apenas quando aparecessem dificuldades com a interpretação de textos; era preciso esclarecer filosoficamente *a priori* as condições da compreensão. No mesmo sentido, Palmer assinala que, com Schleiermacher, a hermenêutica se define pela primeira vez como estudo da própria compreensão. O projeto de Schleiermacher seria o de uma hermenêutica generalizada, cujos princípios deveriam servir a todo tipo de interpretação de texto (fosse um documento oficial, uma escritura religiosa, uma obra de arte). Cada disciplina teria instrumentos específicos, mas sob essas diferenças haveria uma unidade fundamental.

Compreender é, para Schleiermacher, a arte de reconstruir o pensamento de outrem, para o que é necessária uma abordagem intuitiva, pois reconstruir o pensamento é reexperimentar o processo mental do autor. A compreensão torna-se portanto o inverso da composição: seu ponto de partida é o fixo e finito, e seu objetivo é a vida mental na qual o finito surgiu.¹⁷

¹⁵ Palmer dedica um capítulo à obra de Schleiermacher e nele podem ser encontradas as referências a seus principais textos.

¹⁶ O verbo *verstehen* pode ser traduzido por "compreender" ou "entender", e o substantivo *Verstehen*, na medida em que deriva do verbo, tem imbuída a idéia do processo de compreensão, da ação de compreender. Nesse sentido, *das Verstehen* pode ser tanto *a compreensão* quanto *o entendimento*, mas procuro evitar esta segunda alternativa para não sugerir uma aproximação com o *Verstand* de Kant, geralmente traduzido por "entendimento".

¹⁷ Cf. Palmer, 1969.

O princípio dessa reconstrução é o *círculo hermenêutico*, isto é, o processo pelo qual o todo fornece o sentido às partes e vice-versa. Em uma frase, por exemplo, compreende-se o sentido de uma palavra na medida em que tomamos sua relação com toda a frase; inversamente, compreende-se o sentido da frase, na medida em que compreendemos o sentido das palavras. O mesmo se aplica a um conceito com relação a seu contexto ou horizonte: o horizonte é constituído pelos elementos aos quais ele empresta um sentido. A compreensão é então circular porque é nesse círculo que surge o sentido.

Em *O nascimento da hermenêutica* (1900), Dilthey também retoma o círculo hermenêutico de Schleiermacher: das palavras isoladas e de suas relações deve ser entendido o todo de uma obra, diz Dilthey, mas a própria compreensão das partes já pressupõe o todo. Por essa razão, o requisito desse processo é o pré-entendimento (*Vorverständnis*): entendemos algo na medida em que o comparamos com algo que já conhecemos. Ou seja, o círculo hermenêutico pressupõe um campo de entendimentos compartilhados entre o ouvinte e o orador, sem o qual não se é capaz de nele ingressar.

A importância de Schleiermacher parece ter sido portanto a de trazer o problema da compreensão à ordem do dia, imprimindo-lhe um estatuto epistemológico. Mas sua obra talvez não tivesse tido tanta repercussão se suas idéias não tivessem sido retomadas por Dilthey, que foi quem trouxe definitivamente a hermenêutica para o campo das ciências humanas. É interessante registrar, aliás, que uma das primeiras obras de Dilthey foi uma biografia de Schleiermacher, publicada em 1870.

1.2.4 - Hermenêutica como fundamento das ciências humanas

Wilhelm Dilthey (1833-1911) foi professor de filosofia nas universidades de Basel (1866), Kiel (1868), Breslau (1871) e Berlim (de 1882 até 1905), tornando-se principalmente conhecido por buscar a especificidade das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) em relação às ciências da natureza (*Naturwissenschaften*). Segundo H. P. Rickman (1967), sua maior contribuição para a filosofia foi a análise epistemológica das ciências humanas e da história em particular. A crítica da compreensão histórica lhe era particularmente relevante. Rickman destaca três princípios formulados por Dilthey que formam um aspecto importante daquilo que se tornaria conhecido por *historicismo*: 1) todas as manifestações humanas são parte de um processo histórico e devem ser explicadas em termos históricos; 2) as diferentes épocas e os diferentes indivíduos só podem ser entendidos de seu ponto de vista específico, que deve ser considerado pelo historiador, e 3) o próprio historiador está limitado pelos horizontes de sua época.

Esses princípios são hoje o quase "óbvio ululante" nas ciências humanas e podem ser resumidos da seguinte forma: o homem é um animal histórico e disso não escapa, esteja ele na posição de objeto ou de sujeito do conhecimento. Este é o sentido não-polêmico, ou,

para sermos mais exatos, "politicamente correto" do termo *historicismo*: a idéia quase unanimemente aceita de que todo conhecimento e todas as formas de experiência devem ser tomadas de acordo com seu contexto histórico. Desse ponto de vista, "historicismo" seria aquilo que marca o universo das *Geisteswissenschaften* como diverso do das *Naturwissenschaften*, determinadas pelo "naturalismo".¹⁸

O projeto de Dilthey ultrapassa, portanto, o domínio da história propriamente dita. Para ele, a *hermenêutica* é o fundamento das *ciências humanas*, porque, diversamente das ciências da natureza, as ciências humanas se consubstanciam com base na compreensão (*das Verstehen*), e não na explicação (*das Erklären*).¹⁹ Sua pergunta, segundo Palmer, é de cunho epistemológico: "Qual a natureza do ato de compreensão que fundamenta todo estudo do homem?"

Gumbrecht chama atenção para a coexistência, no final do século XIX, do projeto de Dilthey e de alguns dos mais pungentes questionamentos da epistemologia do campo hermenêutico, como foi o de Nietzsche. Para ele, Dilthey lançou uma ação de salvação do antigo paradigma quando ele estava em plena crise. Instituído a hermenêutica como disciplina da filosofia e núcleo das ciências humanas, ele promoveu a separação entre as *Geisteswissenschaften* e as *Naturwissenschaften* que não existia até então.²⁰

A especificidade das ciências humanas e sua legitimidade frente às ciências da natureza começou a ocupar Dilthey em 1883, data da publicação de *Introdução às ciências humanas: tentativa de estabelecer fundamentos para o estatuto da sociedade e da história*. Em 1900, em *O nascimento da hermenêutica*, Dilthey conferiu à hermenêutica o atributo de

¹⁸ O sentido depreciativo da palavra *historicismo* tem sua origem em uma doutrina do século XIX segundo a qual haveria leis de desenvolvimento a partir das quais seria possível estabelecer previsões científicas. O *historicismo* passou então a aglutinar "holismo" e a ser identificado com Hegel, Comte e Marx. (cf. Mandelbaum, 1967). Tanto esse novo sentido quanto o caráter extremamente abrangente da idéia do homem como "animal histórico" tornam o termo difícil de ser definido. Com efeito, no Larousse francês lê-se que *historicismo* designa uma atitude metodológica que comporta numerosas interpretações, estando citados, entre outros, Marx, Spengler, Dilthey e Nietzsche, diante do que o autor do verbete conclui que "as posições filosóficas são múltiplas e às vezes radicalmente opostas" (*Grand Larousse encyclopédique*, 1962). No mesmo sentido, certamente não é casual a recomendação de André Lalande, em seu *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, para que o termo, por sua ambigüidade, seja evitado, "como a maior parte dos termos desse gênero, que facilmente levam a discussões verbais" (Lalande, 1951).

¹⁹ Em um texto desenvolvido a partir da distinção entre "compreender" e "explicar", Paul Ricoeur (1970) considera que a "explicação" não deve ser tida como atributo das ciências da natureza, na medida em que pertence de antemão às ciências humanas, mais especificamente à linguística e à semiologia. Para Ricoeur haveria uma diferença entre *interpretação* e *explicação* dentro das próprias ciências humanas. "Explicação" seria, por exemplo, a análise estrutural de um texto, através da qual o texto adquire um *sentido*, uma estrutura. Já a "interpretação" pressupõe um sujeito leitor, que se apropria do texto, o atualiza e o "traduz", conferindo-lhe uma *significação*.

²⁰ De acordo com Gumbrecht, foi apenas a partir dos anos 1890 que ocorreu a divisão institucional entre as ciências naturais e as ciências humanas nas universidades. É interessante notar que, em decorrência da relação direta entre a separação das duas ciências, de um lado, e a teorização do campo hermenêutico, de outro, o pós-hermenêutico passou a implicar também o retorno a algum tipo de confluência entre as *Naturwissenschaften* e as *Geisteswissenschaften*: autores como Bateson, Varela, Maturana, entre outros, oriundos das ciências naturais, tornaram-se interlocutores conceituados nas *humanities* (e foram evidentemente mencionados no curso do professor Gumbrecht).

ciência da compreensão (*Wissenschaft des Verstehens*) e, portanto, de fundamento de todas as *Geisteswissenschaften* em oposição às *Naturwissenschaften*. Postumamente vieram a público o *Esboço da crítica da razão histórica*, em que Dilthey definiu os principais conceitos que estruturaram seu projeto, e *A consciência histórica e as visões de mundo*. Estes textos, publicados em suas obras completas, são a base do resumo desenvolvido a seguir.

Ao buscar as bases epistemológicas das ciências humanas, Dilthey se ocupa da *crítica da razão histórica*, porque, para ele, a crítica da razão pura não pode ser aplicada às ciências do homem. Para compreender o homem, diz Dilthey, é necessário compreender nossa historicidade (*Geschichtlichkeit*), que não está à disposição nas categorias estáticas das ciências da natureza. Os pontos de partida e de chegada nas ciências humanas devem ser a vivência (*Erlebnis*) concreta, histórica e viva, e suas categorias devem ser dinâmicas e intrínsecas à vida, contrapondo-se às categorias estáticas, atemporais e abstratas das ciências da natureza.

A importância da historicidade e da vivência se consuma na própria noção de compreensão: toda e qualquer frase abstrata só pode ser compreendida em função de sua "vivacidade" (*Lebendigkeit*), isto é, com base no entendimento hermenêutico, que é o procedimento fundamental para todas as operações das ciências humanas. Por essa razão, a análise da compreensão é a tarefa principal no estabelecimento das bases das ciências humanas.

A categoria por excelência nas ciências humanas é, para Dilthey, a unidade da vivência (*Einheit des Erlebnis*). Ou melhor, a fórmula hermenêutica de Dilthey é: vivência (*Erlebnis*), expressão (*Ausdruck*) e compreensão (*Verstehen*). Para ele, uma disciplina pertence às ciências humanas apenas quando seus objetos se fazem acessíveis através dessa fórmula.

Experiência

A unidade da vivência, diz Dilthey em *Esboço para a crítica da razão histórica*, é aquilo que, no fluxo do tempo, forma uma unidade na presença, porque tem um significado único. A vivência é a *menor unidade*, sintetiza. Por essa razão ela se torna, no esquema de Dilthey, o elemento por excelência das ciências humanas: essas últimas são epistemologicamente atreladas à *vida*, condição para o exercício da *compreensão*. Mesmo um conjunto de vivências pode constituir uma unidade, continua Dilthey, na medida em que elas forem ligadas através de um significado comum.

O específico da vivência como menor unidade é o fato dela não ser consciente; ela é o próprio ato, e não algo de que estejamos conscientes. "A observação atrapalha a vivência", diz Dilthey no *Esboço para a crítica da razão histórica*. No momento em que nos tornamos conscientes da vivência, ela se torna algo fixo e deixa de ser vivência. Isso

significa, portanto, que, para Dilthey, é impossível apreender sua essência.²¹ O mesmo vale para o decurso do tempo, que, uma vez observado, deixa de ser vivenciado: aquilo que flui se torna estático e aquilo que está para ser torna-se fixo.

Finalmente, a vivência é a categoria por excelência das ciências humanas porque ela é dinâmica, engloba a recordação do passado e a antecipação do futuro. A temporalidade ou historicidade da vivência torna impossível entendê-la fora de um pensamento historicizado e é por isso que as categorias das ciências da natureza não servem para sua compreensão. O procedimento hermenêutico será, portanto, sempre uma interpretação historicizada.

Expressão

Para Dilthey, tudo o que a mente humana exprimiu pertence ao terreno das ciências humanas, que, conseqüentemente, é tão amplo quanto a própria compreensão: o objeto da compreensão é a expressão da vida.

Cabe aqui um esclarecimento sobre a categoria *vida* na filosofia de Dilthey, ainda que seja especialmente difícil apreendê-la. De um lado, *vida* é vivência, isto é, a menor e relativamente concreta unidade das ciências humanas.²² De outro lado, contudo, a categoria ganha um significado bastante transcendental: ela é não apenas a unidade por excelência das ciências humanas, e sim *tudo*! É esse *tudo* que vem a ser expresso nas produções humanas. Obras de arte, por exemplo, não são expressões do autor, e sim da própria vida - e, por isso mesmo, elas são, para Dilthey, os objetos mais frutíferos das ciências humanas. Percebe-se pois que *expressão* é aqui algo social e histórico, e não propriamente individual. Disso decorre que a hermenêutica é não apenas a teoria da interpretação de textos mas a teoria de *como a vida se exprime em obras*.²³

A idéia de expressão de Dilthey está atrelada à linguagem: apenas na linguagem a vida humana encontra sua expressão mais completa, diz ele em *O nascimento da hermenêutica*. Por essa razão, a arte da compreensão consiste na interpretação dos resíduos da existência humana conservados pela escrita, e a ciência dessa arte é a hermenêutica. A precedência do escrito nesse processo de entendimento é ainda ressaltada pela necessidade de se alcançar um grau controlável de objetividade, que só é possível, segundo Dilthey, quando a expressão de vida é fixada permitindo que se retorne a ela sempre que preciso.

²¹ Segundo Palmer, a vivência de Dilthey é anterior à separação sujeito-objeto: quando ela se torna objeto de reflexão, deixa de ser vivência (Palmer, 1969, p. 108).

²² O verbo *erleben* (vivenciar) é formado pelo prefixo *er* - e o verbo *leben* (viver), do mesmo modo que "vivenciar" e "vivência" em português. A vida (*das Leben*) faz parte, portanto, da própria unidade por excelência das ciências humanas.

²³ Poder-se-ia estabelecer aqui um paralelo, ainda que muito restrito, com o estruturalismo de Lévi-Strauss. Os mitos "se falam", diz Lévi-Strauss; eles não têm autoria nem sujeito, evidentemente, e falam a *estrutura* - a estrutura que está na base da natureza, da biologia e dos próprios mitos (cf. Lévi-Strauss, 1971). Em Dilthey, os textos falam não do autor, e sim a própria *vida*: as obras de arte "se falam" e falam da expressão da vida. Esse desaparecimento do sujeito, que em Heidegger e Gadamer será muito mais evidente, constitui provavelmente uma das crises do campo hermenêutico, entre aquelas que dele fazem parte desde sua emergência.

Um último elemento a ser considerado com relação à expressão é a idéia de que é difícil levá-la a cabo: não se consegue trazer facilmente à superfície algo que está profundo. Gumbrecht chamou a atenção para isso e observou que Lutero foi o primeiro a usar "expressão" como metáfora, porque até então a palavra designava ou o ato de espremer ou o movimento do parto, o que confere à *expressão* (de sentimentos, de idéias, de vida) um atributo de algo difícil, que se faz com esforço e, por isso mesmo, nunca perfeitamente completo.

Compreensão

Com o terceiro termo de sua fórmula hermenêutica, Dilthey se aproxima bastante de Schleiermacher. O processo de compreensão aparece como um "se-colocar-na-posição-de", como um "tornar a vivenciar" (*Nacherleben*). Um dos exemplos mais pregnantes disso é o "tornar a vivenciar" o religioso. Dilthey diz: "posso não ter, durante minha existência, a possibilidade de experimentar o religioso. Mas, na medida em que leio as cartas e os escritos de Lutero e de seus contemporâneos, vivencio o religioso com uma energia e uma força tais, que hoje em dia seriam impossíveis."²⁴ O "se-colocar-na-posição-de" traz portanto como resultado *o alargamento de nosso horizonte de possibilidades*. Podemos vivenciar muitas experiências diversas da nossa através da arte e da história, e desse modo o homem - condicionado pela realidade da vida - se direciona para a liberdade.

Por outro lado, compreender a vida de outrem não é possível sem que antes tenhamos nos entendido a nós mesmos como vida. "Compreender é o reencontrar do eu no tu", diz Dilthey em seu *Esboço à crítica da razão histórica*.²⁵ A diferença com relação a Schleiermacher é que esse reencontro tem agora um novo componente, a *história*. O círculo hermenêutico é composto não apenas pela relação das partes com o todo de uma sentença, mas também de uma vida: o sentido da vida determina o sentido das vivências, e o sentido de uma vivência pode mudar quando o sentido da própria vida também muda.²⁶

No *Esboço à crítica da razão histórica*, Dilthey desenvolve a idéia de círculo hermenêutico. Em uma seqüência de palavras, cada palavra é "determinada-indeterminada", diz ele, porque contém a variabilidade de seus significados; o sentido das palavras surge apenas no momento em que a construção sintática da frase torna determinado aquilo que era indeterminado. O mesmo ocorre com os resíduos do passado, partes "determinadas-indeterminadas" que tentamos entender através do sentido do todo. Quando essas partes não se deixam entender, é necessário determinar novamente o sentido do todo, e assim sucessivamente, até que o sentido das partes esteja esgotado.

Qual seria então o lugar da hermenêutica para Dilthey? Segundo ele, ela se situa entre duas constatações: a) o fato da interpretação vir a ser impossível se as expressões de vida fossem inteiramente estranhas, e b) o fato da interpretação vir a ser desnecessária se não houvesse nada estranho nas expressões de vida. De a) segue-se que, para se

²⁴ Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VII, p. 214.

²⁵ *Id.*, p. 191.

²⁶ Ver Palmer, 1969, p.118.

compreender o diferente, deve haver sempre um pré-entendimento (*Vorverständnis*): não posso compreender outra vida sem antes ter-me compreendido como vida. E de b) segue-se que a compreensão jamais será completa; ela é um processo intelectual de elevado esforço que nunca pode ser inteiramente realizado. O entendimento é um "jamais-chegar-ao-fim" (*Niezuendekommen*). Por exemplo, a leitura de um drama é como a própria vida: as cenas que já li tornam-se obscuras; à medida que prossigo, o passado perde a clareza e a determinação. Somente quando retenho o enredo é que consigo obter uma visão uniforme das cenas - mas então só tenho um esqueleto. Daí que a interpretação hermenêutica será sempre da ordem do pressentimento e jamais da certeza demonstrável.²⁷

Em tempo

Em *A consciência histórica e as visões de mundo*, Dilthey se declara contra a metafísica, que, segundo ele, estaria em antinomia com relação à pluralidade de modos de pensar e à diversidade das formas de existência. A metafísica reivindica para si o atributo de ser absoluta e um sistema torna-se metafísico quando estende suas hipóteses sobre fatos e objetos a toda a realidade. Para fazer frente a isso, diz Dilthey, é preciso aplicar a consciência histórica à filosofia, isto é, é preciso que a filosofia se torne consciente de sua historicidade. Ao concentrarmos as atenções sobre as diferenças de estrutura que originaram sistemas metafísicos aparentemente contraditórios entre si - isto é, ao concentrarmo-nos sobre os contextos históricos de emergência dos sistemas metafísicos -, a contradição entre diferentes afirmações sobre a realidade se esvai, porque passamos a tomar estas últimas como expressões (*Ausdrücke*) da vida.

Podemos dizer que é assim que se continua em grande medida a "fazer história" hoje: as visões de mundo não são contraditórias se lhes retiramos justamente a pretensão à metafísica e as observamos apenas como expressões da vida, como expressões do humano. Mas resta hoje também um certo marasmo, se assim podemos chamar, uma pergunta maior em função desse mesmo relativismo: de que adianta conhecer, ou reconhecer as diferentes formas de vida e de pensamento? Gadamer responderia: através do diálogo com os textos, modificamo-nos a nós mesmos - o que, na conexão com Dilthey, significaria dizer que o "relativismo" se estende obviamente aos nossos próprios sistemas. O perigo está, a meu ver, em nos contentarmos em colecionar expressões de vida, sem sabermos, ao fim e ao cabo, o que fazer com elas além de declará-las diferentes expressões de vida, ou diferentes visões de mundo.

Mais sério ainda é o fio subjacente a todo esse relativismo e que foi acertadamente apontado por Gadamer: o que subjaz à idéia de que a compreensão histórica é possível por sermos nós mesmos históricos é sem dúvida o postulado de uma uniformidade da natureza humana.²⁸ Mas nem o próprio Gadamer escapa a esse postulado - e talvez toda a hermenêutica dependa dele -, ao considerar viável, com base em sua teoria da linguagem ontológica, superar os *gaps* entre diferentes sistemas semióticos.²⁹

²⁷ Dilthey, *id.*, p. 227.

²⁸ Pfeiffer destaca essa crítica de Gadamer a Dilthey.

²⁹ É novamente Pfeiffer que chama atenção para isso.

1.2.5. - Hermenêutica filosófica

Na "história da hermenêutica", a obra de Martin Heidegger (1889-1976) é identificada com a radicalização da adoção da hermenêutica na filosofia.³⁰ Segundo Palmer, Heidegger realizou um último passo com relação a Dilthey, estendendo a hermenêutica para a ontologia, ou seja, para *tudo*, inclusive as ciências da natureza. Em *Ser e tempo* (1927), sua obra principal, Heidegger denomina seu projeto uma hermenêutica da existência (*Dasein*), e Apel afirma com razão que, no lugar da *vida* de Dilthey, Heidegger coloca o Ser. A compreensão (*Verstehen*) é, para ele, a base de *toda* interpretação; ela é co-original com nossa existência e, por isso, ontologicamente fundamental. Toda compreensão é temporal, intencional e histórica, inclusive a das ciências da natureza: uma asserção do tipo "o martelo é pesado" tem um nível hermenêutico *a priori*, porque pressupõe um pré-entendimento do martelo como instrumento, como ferramenta.

O *ser* de algo, diz Heidegger, se abre não para um olhar analítico, mas no momento em que ele emerge subitamente da obscuridade no contexto inteiramente funcional do mundo. O olhar analítico informa, por exemplo, que o martelo pode ser catalogado, pesado e comparado a outros martelos. Já o olhar hermenêutico se constitui apenas quando um martelo quebrado mostra efetivamente o que um martelo *é*. Nesse sentido, o olhar analítico consiste em tomar o martelo como *objeto* (como em "o martelo é pesado"), enquanto que o olhar hermenêutico consiste em tomá-lo como *ferramenta*; o olhar hermenêutico é primordial e ontológico: ele ocorre antes da separação entre sujeito e objeto.

O exemplo do martelo aplica-se também à linguagem. A linguagem como objeto é aquela que é estudada pela ciência da linguagem. Mas a linguagem do olhar hermenêutico é primeira e ontológica, independente do homem. Ela faz com que a coisa se mostre a si mesma. O que aparece através da linguagem não é algo humano, e sim o mundo, o Ser; a linguagem não é expressão do homem, e sim manifestação do Ser. Como consequência - e aí está talvez a grande diferença com relação à hermenêutica até então "não filosófica" -, a interpretação não está fundamentada na consciência humana nem em categorias humanas; a interpretação é a manifestação da coisa (*Erscheinung der Sache*), é a realidade da coisa que vem de encontro a nós.

Para Karl-Otto Apel, o principal mérito de Heidegger foi o de deixar de tomar a compreensão (*Verstehen*) como concorrente da explicação causal-analítica, como o fez Dilthey. A "nova hermenêutica" mostrou, segundo Apel, que a compreensão já é pressuposto para a constituição de dados experimentais na teoria do conhecimento - isto é, ela mostrou que antes do martelo vir a ser analisado, ele já é ferramenta. Nesse sentido, talvez se possa falar de uma aproximação com aquilo que já sobressaía do *Peri hermeneias* de Aristóteles: a simples enunciação já é interpretação, antes mesmo de sobre ela incidir a lógica.

³⁰ Karl-Otto Apel chama o pensamento de Heidegger de "radicalização filosófica da hermenêutica" (Apel, 1973, p. 25-ss). Para as observações sobre Heidegger feitas neste item, ver Palmer, 1969, e Apel, 1973.

Hans-Georg Gadamer (1900) que, com a publicação de *Verdade e método* (1960), tornou-se um dos principais (senão o principal) expoentes dessa "nova hermenêutica" na filosofia alemã, concorda com Heidegger no que diz respeito a esse entendimento ontológico e primeiro. Segundo Gadamer, Heidegger mostrou que o entendimento não é uma entre as atitudes humanas, e sim o próprio caminho do Ser na existência.³¹

Além disso, do mesmo modo que Heidegger, Gadamer suspende a separação entre sujeito e objeto, indo buscar na dialética grega o modelo de sua filosofia: na dialética, a coisa mesma lança perguntas ao sujeito, não é o sujeito o ponto da partida do conhecimento. A interpretação dos textos consiste portanto em um diálogo, como o platônico: o texto coloca perguntas ao intérprete, que, por isso mesmo, deve estar aberto a ele. É preciso saber compreender a pergunta que o texto responde, e não nossa própria pergunta. Gadamer lança mão então do conceito de fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*): devemos fundir nosso horizonte com aquele do texto. O resultado dessa fusão, à semelhança de em Dilthey, é o alargamento de nosso próprio horizonte, ou seja, a autodescoberta e a autocompreensão. Isto é, a fusão de horizontes torna-se uma descoberta ontológica.

A linguagem é o meio por excelência através do qual a fusão de horizontes se torna possível, porque tanto o intérprete quanto o texto a ela pertencem. Novamente neste caso o sujeito desaparece: as palavras pertencem à situação, e não ao homem, diz Gadamer. Quando dizemos, por exemplo, "a árvore é verde", isso vem da situação, e não da reflexão humana. Não é o homem que empresta sentido às palavras, pois estas últimas já são plenas de sentido.

Gadamer introduz ainda a idéia de distância temporal entre a obra e o intérprete, distância que é responsável pelo desaparecimento de alguns preconceitos peculiares à natureza da obra, isto é, do horizonte do mundo passado, e pelo aparecimento de novos preconceitos. Podemos talvez facilmente relacionar essa idéia com o processo de interpretação de documentos históricos, durante o qual devemos estar conscientes, de um lado, da ausência de pré-conceitos contemporâneos ao documento e, de outro, da presença dos pré-conceitos condicionados por nosso próprio horizonte.

Para Pfeiffer, as implicações da distância temporal conferem ao texto e ao próprio ato de interpretá-lo uma qualidade transcendental. Em primeiro lugar, porque dele emergem novos significados, independentes do autor e de seu público. Em segundo, porque, ao deixarmos o preconceito de lado e estarmos abertos para o texto, podemos compreender algo novo. Finalmente, outro conceito que vai ao encontro dessa idéia de distância temporal é o de *tradição*: a compreensão é, para Gadamer, menos um ato da subjetividade do que uma mediação entre o passado e o presente, porque nela juntamos um processo de tradições.

³¹ Para as observações iniciais sobre Gadamer, ver Palmer, 1969, p. 162-ss.

1.2.6 - Hermenêutica e filosofia da linguagem

Um último autor que pretendo destacar nessa "história da hermenêutica" é Karl-Otto Apel, que, com seu *Transformação da filosofia* (1973), reavalia os projetos de Heidegger e de Gadamer e propõe uma nova instância de "fundamental hermenêutico", que se estenderia até as *Investigações filosóficas* de Wittgenstein. Segundo Apel, a pergunta sobre a possibilidade da compreensão - que se fazem tanto Heidegger como Gadamer - não pode deixar de lado a pergunta sobre sua validade. Isso porque dizer que a possibilidade de compreensão se dá pela fusão de horizontes, ou pela interpenetração de passado, presente e futuro, não explica a *des-compreensão* (*Mißverstehen*), isto é, os enganos de compreensão, que também ocorrem naquela mesma fusão de horizontes. Por essa razão, Apel considera que a hermenêutica *tem de ser* normativa e metodológica, não sendo possível chegar ao extremo de reduzir a verdade à vontade daquele que quer compreender, isto é, de considerar viáveis quaisquer interpretações.³²

Apel estabelece uma distinção importante entre a hermenêutica e a filosofia da linguagem (*Sprachanalytische Philosophie*) de Wittgenstein, Peirce e Morris, entre outros. De Lutero a Dilthey, diz ele, a *compreensão* foi colocada cada vez mais radicalmente em questão, enquanto que o *sentido* do texto e sua pretensão à verdade (*Wahrheitsanspruch*) nunca foram questionados em profundidade. Isso teria mudado radicalmente com Wittgenstein, que, já no *Tractatus Logico-Philosophicus*, distinguia entre sentido e verdade. "Compreender uma frase", diz Wittgenstein no *Tractatus*, "é saber qual é o caso quando ela é verdade." Isto é: ela pode ter sentido, mas não ser verdadeira. Para ter sentido, é preciso que seja formada por elementos que se compreendam. Para ser verdadeira, deve ser possível a) transformá-la em frases elementares e b) comparar as frases elementares com os fatos. Assim, por exemplo, a frase "todos alemães são musicais" tem sentido, mas, para saber se é verdadeira, é preciso proceder a a) e b).³³

A compreensão, para esse primeiro Wittgenstein - como se costuma chamar o autor do *Tractatus Logico-Philosophicus*³⁴ - depende unicamente da forma lógica da frase, e não da intenção do intérprete, como em Dilthey e Schleiermacher. Já o segundo Wittgenstein - o autor das *Investigações filosóficas* - renuncia, segundo Apel, ao padrão da forma lógica, colocando em seu lugar a multiplicidade de regras de possíveis jogos de linguagem (*Sprachspiele*).³⁵ Em outras palavras: Wittgenstein renuncia à idéia de uma única língua precisa, para falar de uma quantidade ilimitada de jogos de linguagem, os quais, contudo,

³² A esse extremo chega, por exemplo, a hermenêutica de Gadamer, para quem a verdade não pode ser alcançada metodologicamente - razão pela qual, aliás, o título de seu livro, *Verdade e método*, é tido como uma ironia (ver Palmer, 1969, p. 163).

³³ *Apud.* Apel, 1973, p. 339-41.

³⁴ Ludwig Wittgenstein (1889-1951) publicou o *Tractatus Logico-Philosophicus* pela primeira vez em 1921. As *Investigações filosóficas*, que começou a escrever em 1936, só foram publicadas postumamente, em 1953.

³⁵ "Jogos de linguagem" são, para Wittgenstein, não apenas aqueles que têm a ver com o uso da língua, mas todo comportamento humano que inclui uma compreensão de sentido. Por exemplo: montar um objeto a partir de um desenho ou apresentar o resultado de uma experiência através de tabelas e diagramas. A noção de jogo de linguagem tem portanto a ver com todo o pensar e agir que está de alguma forma entrecido no uso da língua. (ver Apel, 1973, p. 361)

são condicionados pelos contextos e pelas formas de vida: a frase passa a ter sentido apenas no contexto de um jogo de linguagem, e não mais em função de sua forma lógica.

Para Apel, então, o segundo Wittgenstein aproximar-se-ia da hermenêutica porque o modelo dos jogos de linguagem implica não apenas uma compreensão imediata da situação, como também a compreensão das intenções expressas nas ações e nas obras dos homens. Além disso, Wittgenstein estaria se aproximando da hermenêutica ao afirmar que o sentido de "sentido", "significado" e "compreensão" só pode ser apreendido em um determinado caso (o *Beispiel*) e ao considerar impossível emprestar outro sentido ao significado de uma palavra que já está fixo pelo uso da língua (no caso de "O Sr. Russo não é russo."³⁶). Em suma, Apel defende uma hermenêutica no sentido por ele atribuído a Wittgenstein, em que toda compreensão de sentido pressupõe a participação no jogo de linguagem.

Cumprir notar que o próprio Apel considera que a hermenêutica está ausente da teoria de Wittgenstein: Wittgenstein não teria abandonado de todo o esquema dualístico do *Tractatus* (o esquema da forma lógica, de um lado, e do conteúdo, de outro, se aplicaria agora não a um sentido, mas a vários sentidos diferenciados) e, por essa razão, não teria conseguido dar conta da mediação entre diferentes jogos de linguagem, especialmente da mediação histórica. Isso não impede que o próprio Apel - e este é seu projeto - procure nos jogos de linguagem e nas formas de vida o fundamento da hermenêutica, mantendo-a, portanto, a seu ver, pertinente após aquilo que chamou de "transformação da filosofia", isto é, a modificação radical da idéia de linguagem operada pelo próprio Wittgenstein. Ainda que essa busca da hermenêutica justamente lá onde ela falta contribua para tornar seu estudo ainda mais complicado, creio que o mérito de Apel está em resgatar, para o campo da hermenêutica, uma reflexão mais sistemática sobre o processo de compreensão e a validade da interpretação.

2 - Hermenêutica e história

Em 16 de fevereiro de 1985, o historiador e filósofo Reinhart Koselleck proferiu uma palestra intitulada "História e hermenêutica" na Universidade de Heidelberg, em comemoração ao 85º aniversário de Hans-Georg Gadamer, também presente. Por sua densidade e importância, essa palestra é talvez o caminho mais seguro para trazermos a discussão sobre a hermenêutica para dentro do campo da história. De um lado, Koselleck rende tributo à hermenêutica, reconhecendo sua relação intrínseca com a história; de outro, contudo, procura marcar fronteiras entre os dois campos na constituição de um terreno não-hermenêutico da história.

Para discutirmos a palestra de Koselleck será preciso, antes de mais nada, referir-nos ao uso de três conceitos diferentes para os quais só temos, em português, a palavra *história*. À semelhança do que ocorre com *história* em português, *Geschichte* designa não apenas a disciplina da história como também, em seu uso mais específico, adotado por

³⁶ No original: "Herr Schweizer ist kein schweizer." Wittgenstein chama atenção aqui para a dificuldade de se ter em mente o primeiro "russo" como substantivo comum e o segundo, como nome próprio. (*apud*. Apel, 1973, p. 362-3)

Koselleck, os acontecimentos do passado. Já *Historie* é, nesta palestra, a ciência da *Geschichte* e a arte de sua apresentação ou narrativa. *Historik*, finalmente, é tida como uma ciência teórica, em contraposição à *Historie* empírica, e consiste no estudo das condições de possíveis histórias. Já posso adiantar que é o terreno da *Historik* que Koselleck identifica como não-hermenêutico.

Koselleck inicia sua palestra reconhecendo a importância da disciplina de Gadamer: "Toda compreensão sem um índice temporal permanece muda. A compreensão, seja ela de um texto, seja ela tomada ontologicamente como esboço da existência humana para a qual importa o sentido, toda compreensão é fundamentalmente dependente do tempo." (Koselleck, 1985, p. 9-10) Ou ainda: "O homem, calcado sobre a compreensão, não pode portanto deixar de transformar a experiência de *Geschichte* em sentido, dar conta dela hermenêuticamente, por assim dizer, para poder viver." (*id.*, p. 10) E finalmente: "Que seja admitido desde o início [da palestra] que a *Historie*, como ciência da *Geschichte* e arte de sua apresentação ou narrativa, é parte do cosmos hermenêutico que Gadamer desenvolveu. Ouvindo e falando e mediado por textos, o historiador se movimenta sobre a mesma plataforma sobre a qual se movimentam as outras figuras paradigmáticas da hermenêutica de Gadamer: o teólogo, o jurista e o exegeta da poesia." (*ibid.*)

Ou seja: lidando com história, não podemos deixar de ser hermenêutas, isto é, de trabalhar simbolicamente o passado e de considerar o tempo fator determinante para as atividades de compreensão e interpretação. Há mesmo na hermenêutica como ciência da interpretação reflexões interessantes que ajudam a melhor nos desincumbirmos de nossa atividade de intérpretes de resíduos do passado. Destaco, entre elas, rapidamente, a idéia de círculo hermenêutico - com efeito, a compreensão vai se constituindo à medida que as partes esclarecem o todo e vice-versa; a idéia de que a distância temporal faz cair preconceitos contemporâneos ao texto, ao mesmo tempo em que faz emergir outros nossos contemporâneos; a definição, que remonta a Schleiermacher, de que compreender é a arte de reconstruir o pensamento de outrem; a necessidade de um conhecimento gramático, histórico e específico à matéria como requisito para nos colocarmos na posição de um leitor ou receptor contemporâneo ao texto que interpretamos, e finalmente a noção de que, entre o intérprete e o texto, há sempre um denominador comum, por menor que seja, sem o qual a interpretação seria impossível, de um lado, e de que, se entre os dois não houvesse nenhuma diferença, não haveria sequer necessidade de interpretação, de outro. Curiosamente, contudo, todas essas "revelações" da hermenêutica são um tanto quanto óbvias para nós, imersos que estamos nesse campo. Seu fascínio talvez resulta do fato de que nelas nos reconhecemos, como quem diz "É isso mesmo!". É claro que um bom historiador ou um bom cientista social deve sempre estar atento ao *gap* que o separa de seu objeto e incluir a consciência desse *gap* em sua interpretação - e é isso, afinal, que nos re-ensina essa "parte da hermenêutica".

Por outro lado, contudo, há certos riscos no "uso indiscriminado", se assim podemos dizer, da hermenêutica. O primeiro deles, e creio que o mais grave, é a idéia de *natureza humana* que, se não tomarmos cuidado, pode facilmente vir a reboque de um projeto hermenêutico. Em seguida, vem a tentação de se estender a "consciência histórica", e, junto com ela, a noção do tempo como determinante de mudanças, a outras culturas, tanto

passadas como contemporâneas a nós, como se ela estivesse na base de todas as produções "humanas" ou "expressões de vida". O terceiro risco é um certo relativismo "improdutivo", digamos assim, que resulta de se considerar suficiente, na pesquisa histórica, descrever as diferentes "expressões humanas" como igualmente válidas. Como a própria hermenêutica, que, quando pretende estar na base de *tudo*, perde a possibilidade de ser discernida, ao nos contentarmos em considerar toda e qualquer produção como manifestação da "natureza humana", corremos o risco de esquecer as diferenças. Nesse sentido, mesmo correndo o perigo de estar sendo hermenêutica - isto é, de buscar na confluência com as "origens" a síntese de um sentido - talvez fosse conveniente resgatar a figura do deus Hermes e de suas mais diferentes jurisdições como forma de escapar ao risco da uniformidade na hermenêutica.³⁷

O risco do relativismo "improdutivo" tem origem em um outro fascínio que a hermenêutica exerce sobre nós: a consciência de que sempre haverá lacunas na interpretação, por ser impossível - justamente pela distância temporal e pelo *gap* que nos separa de outras expressões de vida - dar conta de *tudo*. É fascinante reconhecer que, por maior que seja nosso esforço e nosso preparo gramático e histórico, nossa compreensão do outro nunca será completa e finita. Disso resulta que as interpretações podem ser indefinidamente refeitas, havendo sempre novos ângulos e pontos de vista, condicionados pelas posições particulares de cada um dos intérpretes.³⁸

O mérito de Koselleck está em buscar delimitar, na história, um espaço fora do cosmos da hermenêutica, restituindo ao mesmo tempo à hermenêutica sua especificidade. O espaço onde a hermenêutica "não está" é, para Koselleck, o da *Historik*, ou seja, o do "ensinamento das condições de possíveis *Geschichten*". Segundo ele, a *Historik* "pergunta-se sobre os processos teóricos a serem apresentados que devem fazer compreender por que as histórias (*Geschichten*) acontecem, como elas podem se desenvolver e por que e como elas devem ser investigadas e apresentadas ou narradas" (id., p. 11).

Entre as condições que determinam as *Geschichten*, Koselleck distingue cinco categorias. Em primeiro lugar, a inevitabilidade da morte (*Sterbenmüssen*) e a possibilidade de matar e de ser morto por outrem (*Tötenkönnen*): sem essas duas faculdades, diz Koselleck, não haveria as histórias que todos nós conhecemos. Em segundo lugar, a oposição formal entre amigo e inimigo, que tematiza finitudes que estão por detrás de todas as histórias das organizações humanas. Em seguida, a oposição entre dentro e fora, que tem

³⁷ Apenas a título de esclarecimento: não sou desfavorável ao relativismo; pelo contrário: acho-o extremamente necessário. O que entendo aqui por relativismo "improdutivo" é aquele que acaba desembocando no postulado da uniformidade da natureza humana.

³⁸ Gumbrecht observa que, na medida em que a própria interpretação é colocada em questão através da dissolução do sujeito e da crescente ênfase sobre a superfície, essa possibilidade indefinida de reinterpretações vai perdendo fôlego. É nesse quadro que ele se coloca a pergunta sobre o pós-histórico: se podemos identificar o nascimento da história e das ciências humanas como ciências interpretativas no projeto de Dilthey, por que não pensar na possibilidade de um "fim da disciplina da história", na medida em que a postura hermenêutica vai perdendo terreno? "Fazer história" em uma perspectiva pós-histórica seria então privilegiar a superfície - o tato, a percepção em geral, a materialidade - à profundidade. Daí o crescente interesse por museus, por reconstituições, por fotografias e tudo o que não implica uma interpretação temporalizada e "profunda" de resíduos do passado.

na oposição privado e público uma de suas expressões, constitui a espacialidade histórica.³⁹ A quarta categoria é a da "geratividade", aí incluída a geração de filhos e a sucessão de gerações, que resulta em sempre novas exclusões e oposições diacrônicas, sem as quais nenhuma história é pensável. Finalmente, as relações entre senhor e servo, ou melhor, entre em cima e em baixo, também pertencem às condições sem as quais, apesar de todos artifícios da auto-organização política, as histórias não são possíveis.

O objetivo de Koselleck ao relacionar essas categorias que ele reconhece serem transcendentais é o de mostrar que, enquanto pares de oposição, elas indicam "estruturas da finitude" que, "através da exclusão mútua, evocam lapsos de tempo que aparecem necessariamente entre e dentro das unidades de ação" (*id.*, p. 21). As oposições entre amigo e inimigo, entre pais e filhos, gerações anteriores e posteriores, entre em cima e em baixo e entre dentro e fora são "constitutivas para o surgimento, o desenvolvimento e o efeito de histórias (*Geschichten*)" (*ibid.*). Trata-se, diz Koselleck, de estender a análise existencial de Heidegger em uma direção antes não considerada, qual seja, a de compreender as possibilidades de constituição de histórias, enquanto que o próprio Heidegger se havia contentado com a categoria da *historicidade* - categoria que tornou a experiência da relatividade do historicismo positivamente legível sem, com isso, ajudar a fundamentar a multiplicidade de histórias reais.

De acordo com Koselleck, os pares de oposição por ele propostos são todos estruturas pré- ou extra-linguísticas, isto é, categorias que apontam para modos de ser que, ainda que necessitem ser mediados pela linguagem, são em alguma medida independentes e não se abrem em mediações linguísticas. Isso significa dizer que os pares de oposição são pré- ou extra-hermenêuticos; como afirma Koselleck, eles apontam para modos de ser de possíveis histórias, as quais só então provocam algo como compreender e conceber.

A grande diferença dessa proposta de Koselleck para os procedimentos tipicamente hermenêuticos, digamos, é que ela objetiva investigar a *emergência* de sentido, ao invés de se restringir à sua identificação.⁴⁰ Que a existência humana seja histórica (um *geschichtliches Dasein*), atrelada à compreensão de um mundo simultaneamente apreendido e constituído pela linguagem, não é colocado em questão por Koselleck. Hermenêutica, diz ele, é o "ensinamento da inserção existencial naquilo que podemos chamar a história (*Geschichte*) tornada possível e mediada pela linguagem" (*id.*, p. 22). Isso, contudo, não basta para darmos conta das condições de emergência de possíveis histórias. A diferença está em que, enquanto a *Historik* diz respeito a contextos de ação, a formações de finitude em um terreno extra-linguístico, a *hermenêutica* diz respeito a sua compreensão. Nesse sentido, a tarefa da *Historik* seria a de saber o que ela pode fazer para

³⁹ Mesmo na pluralidade moderna, a oposição entre dentro e fora mantém sua atualidade, diz Koselleck, como é o caso, por exemplo, do movimento ecológico, que acaba levando à delimitação de espaços políticos.

⁴⁰ Ao lançar mão da diferença entre *emergência* de sentido e *identificação* de sentido, estou tomando emprestado uma distinção fundamental estabelecida por Gumbrecht para dar conta do "pós-hermenêutico". Segundo Gumbrecht, não há dúvida de que continua havendo espaço para a interpretação hoje em dia, mas sua centralidade se perdeu. Na situação pós-hermenêutica, ou melhor, não-hermenêutica, perguntamo-nos pelas possibilidades de *emergência* de sentido - tanto transcendental quanto concretamente -, e não de sua *identificação*, que é a pergunta chave do *approach* hermenêutico.

imprimir ao caos da *Geschichte* uma ordem racional. A *Geschichte* mesma é irracional, diz Koselleck; racional é, no máximo, sua análise.

No texto de Koselleck não fica claro se as cinco categorias ou pares de oposição são únicas ou se, além delas, cabe ao historiador descobrir outras condições de possíveis histórias. Neste último caso, tampouco fica claro como certificar-nos de que as condições descobertas são pré- ou extra-linguísticas. É interessante, contudo, que Koselleck encerre sua palestra com a distinção feita por Gadamer entre, de um lado, o jurista, o teólogo e o filósofo e, de outro, o historiador. Ao contrário dos três primeiros, para os quais a matéria dos textos permanece subordinada à atualização linguística, explica Koselleck, o historiador faz uso de textos principalmente para chegar a uma realidade que está fora deles. Mais do que outro exegeta, ele tematiza a matéria externa ao texto, ainda que só consiga constituir sua realidade com meios linguísticos. Os textos analisados pelo historiador, na medida em que, através de perguntas, se transformam em *fontes*, remetem sempre à história (*Geschichte*) que se quer conhecer. E escrever uma história sobre um período significa encontrar asserções que nunca puderam ser feitas naquele período. Desse modo, conclui Koselleck, se *Historik* engloba as condições de possíveis histórias, ela remete a processos de longa duração que não estão contidos em nenhum texto enquanto tal, mas antes *provocam textos*.

Podemos dizer que "provocar textos" é o mesmo que fazer surgir e desenvolver histórias (*Geschichten*) - isto é, fazer emergir sentido. Talvez seja essa a resposta à questão de como fazer com que a *Historik* se estenda para além das cinco categorias inicialmente expostas. Fazer história no sentido de procurar as condições do surgimento de possíveis histórias é descobrir o espaço extratextual - o contexto certamente - que permite a constituição de textos. Podemos dizer que é apenas nesse momento, em que toma o texto como documento de algo, que o historiador se afasta da inserção linguística - porque o algo de que o texto é documento não é primordialmente linguístico.

Koselleck dá um exemplo, com o qual também pretendo encerrar esta parte. O livro *Minha luta*, de Hitler, não explica a história que levou a Auschwitz, diz ele. Que tudo tenha ocorrido do modo como ocorreu não é mais uma questão do texto ou de sua exegese: a realidade que sucedeu, essa história (*Geschichte*), é mais forte que todo desdobramento textual. É preciso, portanto, distinguir metodicamente, diz Koselleck, se direciono minha compreensão aos textos para apreender suas asserções objetivas, ou se procuro algo que fala involuntariamente através deles e que se revela apenas em seguida como verdade histórica.⁴¹ Há processos históricos, diz, que escapam a toda compreensão ou interpretação linguísticas. Este é o campo ao qual, pelo menos teoricamente, a *Historik* se dirige e que a distingue.⁴²

⁴¹ Certamente é possível incluir, nessa última alternativa, a história de conceitos (*Begriffsgeschichte*), da qual Koselleck é mestre entre os historiadores contemporâneos. Ver, a esse respeito, sua palestra publicada no número 10 da *Estudos Históricas* (Koselleck, 1992).

⁴² O professor Gumbrecht expôs, em seu curso, seu projeto de "fazer uma história" (a expressão é minha) o menos possível hermenêutica, e que foi levado a cabo com seu livro *In 1926. An Essay on Historical Simultaneity* (Cambridge, Mass., 1996). Ao escolher um ano qualquer e dele falar como de um cenário, em que os diferentes assuntos são tratados à semelhança de verbetes de uma enciclopédia sem pretensão à

completude, Gumbrecht tentou tornar possível uma história isenta de seqüencialidade e de sugestões de causalidade e não-narrativa. Essa decisão discursiva produziu, segundo ele, paradoxos, ou seja, a simultaneidade de duas coisas contraditórias. A obsessão, em 1926, pela figura do caudilho, do líder, do *Führer*, por exemplo, levou Gumbrecht ao paradoxo entre individualidade e coletividade: o líder representava uma comunidade, estando ao mesmo tempo totalmente individualizado. Ora, os paradoxos, diz Gumbrecht, seriam, em seu livro, o equivalente do *acontecimento*, daquilo que potencialmente pode causar mudanças - ainda que o acontecimento em si esteja fora de um projeto não-narrativo. A presença simultânea de individualidade e coletividade na figura do *Führer* teria então um potencial de mudança, impossível de ser tematizado naquele momento, mas capaz de acumular-se para o acontecimento. Podemos dizer que os paradoxos do projeto de Gumbrecht equivalem aos pares de oposição que Koselleck atribui à *Historik*: aquilo que, em um terreno não-hermenêutico, tem a capacidade de produzir eventos.

Referências bibliográficas

APEL, Karl-Otto - 1973 - *Transformation der Philosophie*. Bd.I: "Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik". Frankfurt a.M., Suhrkamp.

COSTA LIMA, Luiz - 1989 - *A aguarrás do tempo*. Rio de Janeiro, Rocco.

DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. Stuttgart, Teubner Verlagsgesellschaft, 1959-1962. Desta obra completa de Dilthey, cito: "Einleitung in die Geisteswissenschaften", Bd.I; "Die Entstehung der Hermeneutik", Bd.V; "Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft", Bd.VII, e "Das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen", Bd.VIII.

GADAMER, Hans-Georg - 1960 - *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 3a edição, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1972.

Grand Larousse encyclopédique en dix volumes. Paris, Librairie Larousse, 1962.

KOSELLECK, Reinhart - 1985 - "Historik und Hermeneutik", in: KOSELLECK, Reinhart & GADAMER, Hans-Georg. *Hermeneutik und Historik*. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1987.

KOSELLECK, Reinhart - 1992 - "Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos", *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, CPDOC-FGV, v. 5, n. 10, p. 134-46 (palestra proferida no Graduiertenkolleg da Universidade de Siegen em 12.6.1991).

LALANDE, André - 1951 - *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, PUF.

LÉVI-STRAUSS, Claude - 1971 - *L'homme nu*. Paris, Plon.

MANDELBAUM, Maurice - 1967 - "Historicism", in: EDWARDS, Paul (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York, London, Macmillan.

Meyers großes Taschen-Lexikon. Manheim, Wien, Zürich, Bibliographisches Institut, 1983.

PALMER, Richard E. - 1969 - *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. 7th. printing, Northwestern University Press, Evanston, 1985. (Também disponível em português: Lisboa, Edições 70, 1986.)

PFEIFFER, K. Ludwig - 1985 - "Hermeneutics". Texto-base de um seminário ministrado no Departamento de Filosofia da Universidade de Houston (EUA), College of Humanities and Fine Arts, primavera 1985, 51 p.dat.

RICKMAN, H. P. - 1967 - "Dilthey", in: EDWARDS, Paul (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York, London, Macmillan.

RICOEUR, Paul - 1970 - "Qu'est-ce qu'un Texte?". in: BUBNER, Rüdiger; CRAMER, Konrad & WIEHL, Reiner. *Hermeneutik und Dialektik*. Tübingen, J.B.C. Mohr, Bd. II, p.181-200.

SCHWAB, Gustav - 1937 - *Die schönsten Sagen des klassischen Altertums*. Berlin, Ullstein.

SIMON, Marcel & BENOIT, André - 1968 - *Le judaïsme et le christianisme antique*. Paris, PUF (Nouvelle Clio; 10).