



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Robson de Oliveira Silva

**A universalidade da hermenêutica filosófica: a contribuição de Hans-Georg
Gadamer para a questão**

Rio de Janeiro

2004

Robson de Oliveira Silva

A universalidade da hermenêutica filosófica: a contribuição de Hans-Georg Gadamer para a questão



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Prof^a. Dra. Elena Moraes Garcia

Rio de Janeiro

2004

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

S586 Silva, Robson de Oliveira.
A universalidade da hermenêutica filosófica: a contribuição
de Hans-George Gadamer para a questão/ Robson de Oliveira
Silva. - 2004.
99 f.

Orientadora: Elena Moraes Garcia.
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Hermenêutica - Teses. I. Gracia, Elena Moraes. II.
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1:801.73

Autorizo apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Robson de Oliveira Silva

A universalidade da hermenêutica filosófica: a contribuição de Hans-Georg Gadamer para a questão

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 04 de março de 2004.

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dra. Elena Moraes Garcia (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof^ª. Dra. Nelci do Nascimento Gonçalves
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Hilton Ferreira Japiassu
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UER

Rio de Janeiro

2004

DEDICATÓRIA

A Deus, sempre presente no mistério das interpretações acerca da verdade. À Igreja, atalaia em defesa do sentido da história e da vida humana, verdades esquecidas recentemente.

AGRADECIMENTOS

Meus melhores agradecimentos à Márcia, minha cúmplice e meu pequeno, e à Mariana, minha alegria mais recente.

Nunca serei demasiadamente grato à Prof^a Elena Moraes Garcia pelo incentivo e paciência. Sem o apoio irrestrito que me devotou e o olhar aquilino sobre a pesquisa não alcançaria o fim do trabalho. Sua atitude séria e gentil dificilmente será superestimada.

Aos professores e amigos Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira e Sergio de Souza Salles, dos quais o rigor e espírito filosófico espero ter reproduzido nestas páginas.

Ao Prof. Antonio Augusto Passos Videira, amigo da graduação, pela disponibilidade discreta e precisa.

Aos agora amigos do mestrado que juntos enfrentaram momentos difíceis com respeito e solidariedade.

RESUMO

SILVA, Robson de Oliveira. **A universalidade da hermenêutica filosófica**: a contribuição de Hans-Georg Gadamer para a questão. 2004. 99 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

Esta dissertação tem o objetivo de averiguar, primeiramente, se é possível defender uma universalidade da hermenêutica filosófica. Num segundo momento, tentar-se-á explicitar o que isto significaria para o conhecimento. É verdade que a pergunta hermenêutica sobre o significado dos discursos mediados sempre foi objeto de pesquisa. Entre os estóicos ou entre os Padres da Igreja, especialmente Agostinho; entre reformadores ou iluministas, a questão hermenêutica acompanhou de perto o desenvolvimento do pensamento filosófico. Compreender o Lógos Eterno que está em todo homem (estóicos); aprofundar o entendimento do Verbo Eterno que entra no tempo (Agostinho); entender o sentido escondido nas passagens difíceis da Bíblia (Flacius) ou desvelar o sentido ontológico a partir da frágil existência histórica (Heidegger), eis a tarefa da hermenêutica até hoje. Porém, a Gadamer deve ser atribuído grande parte do mérito de elevar a hermenêutica filosófica ao nível universal. De fato, enquanto Dilthey utilizava a hermenêutica no âmbito das Ciências do Espírito, Gadamer enxergou que a hermenêutica filosófica estendia suas influências até às Ciências da Natureza. Por este motivo, ele representa – e defende – melhor que todos a universalidade da hermenêutica filosófica. No entanto, caso se comprove a universalidade da hermenêutica, uma questão resistirá: se tudo é inevitavelmente mediato e necessita de uma interpretação, como se sustentará o conhecimento? Mais: se a hermenêutica é universal, como defendê-la, como ensiná-la, já que defesa e ensino supõe permanência? A universalidade da hermenêutica filosófica ainda não tratou até o fim o problema do conhecimento.

Palavras-chave: Filosofia contemporânea. Hermenêutica. Metafísica. Epistemologia.

ABSTRACT

This dissertation has the objective of discovering, firstly, if it is possible to defend an universality of the philosophical hermeneutic. In a second moment, will be tried to show that this would mean for the knowledge. It is true that the question hermeneutic on the meaning of the speeches mediated it was always research object. Among the stoic ones or enter the Fathers of the Church, especially Augustine; between reformers or iluminists, the subject hermeneutic accompanied the development of the philosophical thought closely. To understand Eternal Logos that is in every man (stoic); to deepen the understanding of the Eternal Verb that enters in the time (Augustine); to understand the hidden sense in the passages difficult of the Bible (Flacius) or to watch the sense ontological starting from the fragile historical existence (Heidegger), here is the task of the hermeneutic to today. However, Gadamer should be attributed great part of the merit of elevating the philosophical hermeneutic at the level of universal. In fact, while Dilthey used the hermeneutic in the ambit of the Sciences of the Spirit, Gadamer saw that the philosophical hermeneutic extended your influences to the Sciences of the Nature. For this reason, he represents and it defends better than all the universality of the philosophical hermeneutic. However, in case it is proven the universality of the hermeneutic, a subject it will resist: if everything is unavoidably mediat and does it need an interpretation, as the knowledge will be sustained? Plus: if the hermeneutic is universal, how to defend her, how to teach her, since defense and does teaching suppose permanence? The universality of the philosophical hermeneutic didn't still treat until the end the problem of the knowledge.

Keywords: Contemporary philosophy. Hermeneutics. Metaphysics. Epistemology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1. UNIVERSALIDADE DO FILOSÓFICO.....	23
1.1 Universalidade da verdade hermenêutica	27
1.2 Universalidade do sinal	35
1.3 Universalidade do mal-entendido	42
2. UNIVERSALIDADE DO HISTÓRICO.....	54
2.1 Universalidade do scopus	57
2.2 Universalidade dos conhecimentos de fundo	64
2.3 Universalidade do princípio da fenomenalidade	69
3. UNIVERSALIDADE DO LINGUÍSTICO.....	76
3.1 Lógos Profórikos e Lógos Endiáthetos	82
3.2 Verbum exterius e Verbum interius	87
3.3 Actus signatus e Actus exercitus	90
4. CONCLUSÃO.....	93
REFERÊNCIAS	98

INTRODUÇÃO

A dissertação que apresentamos tratará da universalidade da hermenêutica filosófica, marcadamente na última seção de *Verdade e Método*, de Hans-Georg Gadamer. Vale lembrar, porém, que o recurso a Gadamer nesta dissertação tem apenas a função de arrematar uma empresa iniciada por outros. Vemos na crescente universalização da hermenêutica um movimento histórico, que tem em Gadamer seu momento mais lícido. Por este motivo, dizemos que esta dissertação caracteriza-se mais pela força do tema que pela sedução do autor; diríamos que sua ênfase é mais temática que biográfica. Num segundo momento e quase como um corolário seu, esta dissertação averiguará, ainda que *en passant*, a relação entre conhecimento e esta hermenêutica, desde agora universalizada, na atual discussão filosófica marcada pelo caráter relativo das asserções humanas, caráter por sua vez revelado pela hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. Todavia, em se tratando de uma reflexão sobre hermenêutica posterior à obra *Verdade e Método* de Hans-Georg Gadamer¹, cuja definição e limitação virão a seu tempo, não podemos simplesmente ignorar o inevitável viés histórico que perpassa sua execução. Sem dúvida, é bastante curiosa a tarefa de apresentar e defender uma hermenêutica universal, dado que a universalidade do histórico é justamente o aspecto distintivo da hermenêutica que propomos nesta dissertação. Se nos fosse permitida uma analogia, poderíamos dizer com os

¹ 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. Não ignoramos as duras críticas a esta edição, elaboradas pelo Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis, mas adotaremos esta edição como padrão para efeitos acadêmicos. A partir daqui **Verdade e Método**: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução de Flávio Paulo Meurer, 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1999, será identificada por **VM** nas citações.

antigos: onde está o cético, a fim de que me eduque? Onde o acadêmico, que seus rogos mos transmita? Poderíamos parafrasear esta crítica ao pensamento cético e aplicá-la à reflexão hermenêutica: quem há que possa transmitir os preceitos da hermenêutica? Onde o hermeneuta que seus princípios mos ensine?

Esta paráfrase de Sêneca² revela que uma hermenêutica filosófica, que se pretenda universal, traz em si mesma uma questão radical acerca do conhecimento: é possível admitir a historicidade do saber e ainda assim construir conhecimento? Não seria contraditória a afirmação da transitoriedade universal do conhecimento diante da existência de uma doutrina ou um legado da hermenêutica? A universalidade da hermenêutica filosófica, como pretendemos demonstrar nesta dissertação, aponta para a questão mais grave da relativização do conhecimento, que aqui se verá apenas de relance. Eis o motor de nossa dissertação.

Ora, a reflexão acerca do problema do conhecimento, ou ainda do conhecimento enquanto problema, sempre foi uma questão estritamente filosófica, sempre foi uma questão de princípio. De fato, é no interior do discurso filosófico que surge o esforço da razão humana em determinar se as representações que os homens elaboram acerca do real (o conhecimento) *esgotam tudo o que pode ser denominado real*, ou se estas são *realidades com naturezas distintas*. A problemática epistemológica, própria da Filosofia, é averiguar se há alguma relação entre o real e as representações que produzimos sobre ele e, em havendo alguma, determinar qual é a natureza desta relação; e em não havendo nenhuma, determinar a razão porque não há.

² Seneca, Lúcio Aneu. *Naturales Quaestiones*, editio A. Gercke, editio stereotypa editionis anni 1907 cum addendis (Stuttgart: Teubner, 1986) VII, 32, 2: “Quis est qui tradat praecepta Pyrrhonis?” – “Quem há que transmita os preceitos pirrônicos?”. Aqui está a passagem completa: “Itaque tot familiae philosophorum sine successore deficiunt. Academici et veteres et minores nullum antistitem reliquerunt; quis est qui tradat praecepta Pyrronis?”. In. KRISTELLER, Paul Oskar & BROWN, Virginia (org.) **Catalogus Translationum et Commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries**. Washington: Catholic University of America Press. 2000. <http://www.wolfson.ox.ac.uk/~floridi/sextus.htm>.

Esta tarefa por si mesma já seria bastante interessante. A ela se soma a crescente reflexão hermenêutica, cuja tematização ressalta, em um de seus aspectos, a precariedade de toda opinião³. Assim, a tarefa que nos propusemos pesquisar tratará da relação entre idéia e realidade, tema já clássico na epistemologia, mas sob um olhar diferente: sob a perspectiva hermenêutica, isto é, sob o signo da universal contingência de toda produção humana. Abordaremos, portanto, a problemática epistemológica no que se refere a sua relação com a hermenêutica. E para tanto utilizaremos a obra de Hans-Georg Gadamer, *Verdade e Método*, nomeadamente a terceira parte da obra. O objetivo remoto desta reflexão é, portanto, debruçarmos sobre a epistemologia, isto é sobre as relações entre conceito e coisa, através de uma perspectiva hermenêutica, isto é através da contingência consciente e radical das asserções humanas.

Com o intuito de fundamentarmos a relação entre epistemologia e hermenêutica, utilizaremos a noção de hermenêutica filosófica em seu aspecto de universalidade, assim como Hans-Georg Gadamer dela se serviu na terceira parte de sua obra *Verdade e Método*. Tal noção está presente durante todos os momentos do livro de nosso autor e, portanto, importa-nos determinar em que sentido se pode afirmar ou não a existência de uma universalidade da hermenêutica em relação à totalidade dos discursos humanos. Configura-se, assim, o objetivo próximo de nossa pesquisa, e que empresta nome à dissertação que apresentamos.

Estaremos satisfeitos e com o objetivo alcançado, portanto, se conseguirmos nos aproximar do problema do conhecimento de tal maneira que, caracterizada ou refutada a universalidade da hermenêutica filosófica (objetivo próximo), se confirmem ou se reneguem as

³ De fato, é o próprio Gadamer que afirma: “*Entendemos por consciência histórica o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da **relatividade de toda opinião***” (Gadamer, 1998, p.17). Grifo Nosso.

influências do caráter interpretativo – i.e. hermenêutico – das representações humanas na configuração dos discursos sobre o conhecimento do real – i.e. epistemológico (objeto remoto).

A presente reflexão se dirige e dialoga também com a **epistemologia** porque é sobre sua noção que o aspecto hermenêutico da *historicidade*⁴ incide mais propriamente. Decerto, se há um lugar (dir-se-ia um *tópos*) filosófico onde a busca do necessário, do que “*é sempre*”⁵, torna-se fundamental, este lugar é a reflexão epistemológica. É possível buscar o necessário que há no real quando ele se dá **imediatamente**, quando ele ocorre de modo evidente, seja pela razão, seja pela sensação. Ora, é justamente sobre o caráter universalmente **mediato** do conhecimento que recai a questão hermenêutica, é precisamente por causa do aspecto universalmente não evidente do conhecimento que o problema hermenêutico se revela, o que coloca a epistemologia no horizonte de alcance desta dissertação.

Uma vez que o problema foi demarcado e as questões delimitadas, se de fato o *tópos* hermenêutico desenvolve-se a partir da experiência do que *não é evidente*; e se toda ação humana é fundamentalmente uma ação *mediada*; então, 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. Enfim, poderia uma hermenêutica contribuir para uma reflexão acerca do conhecimento humano? Ou ainda, há conhecimento humano que escape ao aspecto hermenêutico? O problema se coloca, portanto, na convivência simultânea das noções de

⁴ Ver nota 3 sobre a relatividade das opiniões.

⁵ Assim Aristóteles definiu ciência na obra **Segundos Analíticos**, I 2, 71 b 9-12 : “*Pensamos ter ciência (epistēmē) 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.

hermenêutica (entranhada da noção de historicidade e da “*relatividade de toda opinião*”⁶) e de conhecimento (como *epistevmē*⁷), o que novamente reforça a pertinência da dissertação que ora se leva a cabo.

A relevância de Hans-Georg Gadamer na discussão deste problema se justifica pela abrangência conceitual que este filósofo atribui à reflexão hermenêutica. De fato, a hermenêutica enquanto simples método interpretativo, como prenunciavam os hermeneutas românticos⁸, não diz muito para a epistemologia, pois se mantém nos limites estreitos das *Geisteswissenschaften*⁹ e sob o chicote do racionalismo¹⁰. É Gadamer quem promove uma paulatina universalização da reflexão hermenêutica, estendendo a influência de suas noções hermenêuticas também às reflexões da *Naturwissenschaften*, horizonte até então inalcançável para uma reflexão hermenêutica de inspiração romântica¹¹, e afirmando a independência de métodos entre as Ciências da Natureza e as Ciências do Espírito. Por esta razão, Gadamer é fundamental para o desenvolvimento eficaz desta pesquisa e seu bom êxito.

⁶ Ver nota 3 sobre as notas marcantes da hermenêutica filosófica.

⁷ Ver nota 5 sobre as características atribuídas à ciência (*epistevmē*) pelo Estagirita.

⁸ Mais adiante falaremos dos filósofos que promoveram uma retomada da filosofia hermenêutica e que são geralmente caracterizados por filósofos de inspiração fundamentalmente romântica.

⁹ A hermenêutica enquanto puro método admite um campo próprio das *Geisteswissenschaften* e outro das *Naturwissenschaften*, isto é supõe uma possível objetividade absoluta, onde as Ciências da Natureza não sofreriam as influências da Hermenêutica (que aqui significa subjetividade). Autores como Emilio Betti e Neal Oxenhandler aderem a esta postura. Para tais autores, limitar a Hermenêutica às Ciências do Espírito é resguardar uma certa objetividade das Ciências Naturais.

¹⁰ Todo o esforço de autores como Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey foi o de tentar configurar uma racionalidade às Ciências do Espírito para que elas fossem reconhecidas enquanto ciência pelas Ciências da Natureza. Todavia, diz-nos Gadamer, este empreendimento foi equivocado enquanto tentava encontrar um método para as Ciências do Espírito à medida do método das Ciências Naturais, o que denuncia que estes autores ainda se moviam sob o espírito racionalista.

¹¹ Eis o que escreve Pierre Fruchon, a título de Prefácio da obra de Gadamer *L'art de comprendre* (GADAMER, 1982, p. 8): “*Il [Gadamer] dissipe, pour l'essentiel, le contresens que pourrait commettre une lecture rapide du titre Vérité et Méthode: ce titre ne suggère nulle opposition de la vérité herméneutique à la connaissance méthodique, par conséquent, nulle dépréciation de la science, science de la nature comprise. Cette opposition et cette dépréciation ne pourraient qu'entraîner une nouvelle régionalisation de l'herméneutique, au lieu de faire valoir son universalité*”. Destaque nosso.

Portanto, esta dissertação terá alcançado feliz ventura caso aconteça de se conseguir aproximar-se do problema do conhecimento, de modo que se tornem explícitas as influências do caráter interpretativo (hermenêutico) das representações humanas na configuração e justificação dos discursos sobre o conhecimento do real (epistemológico).

Para melhor apresentarmos o tema, dividiremos a dissertação em três partes, as quais constituem, é bom que se diga desde já, uma construção própria desta dissertação. A apresentação assim estruturada objetiva demonstrar o desenvolvimento do tema, e não denotam qualquer caráter finalista em relação à história da hermenêutica filosófica. Às três partes segue uma conclusão, na qual se reunirão os resultados das pesquisas e dar-se-ão formas finais à questão nesta dissertação.

A primeira parte chamar-se-á **Universalidade do Filosófico** e terá como objetivo tentar demonstrar que a universalidade da hermenêutica sustentar-se-ia no e pelo caráter filosófico, vale dizer generalista, que atravessa toda atividade humana. Segundo esta perspectiva, a hermenêutica filosófica é universal porque universal é a filosofia. A fim de investigarmos até onde esta tese pode sustentar a universalidade da hermenêutica, escolhemos três autores que, ao nosso ver, representam bem este caráter da hermenêutica: **Danhauer**¹², em quem percebemos uma prevalência da verdade hermenêutica e o primeiro a propor uma hermenêutica geral; **Meier**, aquele que, aprofundando ainda mais a questão anterior, propõe a universalidade do sinal, que constituem como que os fundamentos da semiótica; e **Schleiermacher**, que sugere a universalidade do mal-entendido, o que justificaria a urgência de uma hermenêutica universal que dê conta da generalidade do engano. A tríade que propusemos neste capítulo tenta,

¹² Quando tratarmos dos autores em seus respectivos capítulos, introduziremos mais informações que favorecerão a reflexão sobre os temas em questão. Por agora, basta apresentá-los.

incessantemente, reconduzir todos os aspectos distintos da interpretação a um princípio único, vale dizer, reconduzem tudo ao filosófico.

A segunda parte da dissertação será denominada **Universalidade do Histórico** e tem como finalidade demonstrar que a universalidade da hermenêutica funda-se na incontornável evidência da precariedade humana. Para tanto, novos três autores vêm testemunhar em favor desta proposta. Iniciaremos nossa reflexão por **Flacius**, cujo aspecto marcante é a ereção da universalidade hermenêutica sobre a generalidade do escopo do texto ou do objeto a ser interpretado; **Chladenius** surge com a intenção de interiorizar a escopo de Flacius. A universalidade da hermenêutica filosófica não reside na universalidade do escopo, que em Flacius deriva da palavra exterior, mas na universalidade da palavra interior; e **Dilthey**, sublinhando o aspecto psicológico dos fatos da consciência, introduz definitivamente a hermenêutica filosófica na esteira da filosofia da consciência. Os autores propostos por este capítulo se assemelham num aspecto: ambos remetem a hermenêutica filosófica à palavra, seja exterior ou interior.

Na terceira parte, nomeada **Universalidade do lingüístico**, aprofundaremos as pistas deixadas pelos últimos três autores, isto é, averiguaremos se à palavra cabe a tarefa de universalizar a hermenêutica filosófica. Como apoio a esta reflexão utilizaremos outro trio que tratou, cada um a seu modo e a seu tempo, o tema sugerido. Iniciaremos com a os **Estóico**, dos quais utilizaremos a noção de Lógos Eterno que permanece em cada homem; com **Agostinho de Hipona** refletiremos sobre a noção de Lógos Incriado e Lógos Criado (ou Eterno e Temporal); e com **Heidegger** perceberemos que a idéia de que a palavra exterior recebe da interior sua significação ainda é muito forte. Esta parte da dissertação ocupar-se-á da questão: que palavra pode sustentar a universalidade da hermenêutica filosófica?

Ainda que a proposta desta dissertação não seja absolutamente biográfica, em todos os momentos Hans-Georg Gadamer será utilizado como um ás. Ao analisarmos cada um dos aspectos da hermenêutica filosófica, é com os olhos em Gadamer que estaremos, a fim de diferenciarmos os limites e avanços de cada proposta em particular. Embora nossa pesquisa caracterize-se como temática, vemos neste autor alemão um bom guia nesta estrada. Como guia poderá nos apontar atalhos e guaridas e, o mais importante, nos alertará acerca dos inúmeros buracos e desvios.

Após demonstrarmos a importância do trabalho que se apresenta e como ele será desenvolvido, com suas partes lógicas e seus objetivos principais, convém que se esclareça com maior zelo e ordem o que se entende por **hermenêutica**, antes de se iniciar a reflexão propriamente dita. Neste sentido, uma abordagem etimológica é sempre bem vinda e pode revelar alguns aspectos inusitados.

É Gerhard Ebeling¹³ quem nos pode dar algum esclarecimento sobre o que está em jogo quando se diz hermenêutica. Três são as orientações dadas por Ebeling para o vocábulo **hermenêutica**: **expressar** (dizer, falar), **expor** (interpretar, traduzir) e **traduzir** (ser intérprete). Parece-nos que os dois últimos sentidos se equivalem, pois traduzir sons estranhos e torná-los familiares é, de um outro modo, ser intérprete. Portanto, restam-nos dois sentidos possíveis quando se perscruta a etimologia de hermenêutica: expressar e traduzir. Ainda aqui, percebemos uma similitude entre os sentidos dos vocábulos. De fato, expressar é sempre comunicar externamente algo que está dentro daquele que expressa, enquanto interpretar é o esforço por desvendar o conteúdo interno daquilo que é exterior e que vem ao encontro do intérprete. De algum modo, expressar significa interpretar de dentro para fora, significa tornar comum a todos o

¹³ EBELING, Gerhard. "Hermeneutik". In: **Religion in Geschichte und Gegenwart**, vol. III, 1959, p. 243. Citado por GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 52-53.

que é particular; e traduzir é interpretar de fora para dentro, é conhecer o sentido íntimo de algo externo e estranho. Hermenêutica é, portanto, o esforço teórico por compreensibilidade, seja no sentido de apropriar-se de algo estranho (interpretar), seja na direção de tornar comum algo privado (expressar).

Além disso, a pesquisa acerca do vocábulo **hermenêutica** mostra-nos que sua origem é clássica – *tevnh eJrmhneutikhv*¹⁴. Fala-se de hermenêutica quando algo não está explícito, quando há necessidade de esclarecimento, de interpretação. Afirma-se a necessidade de uma hermenêutica quando o real precisa ser desvelado, quando urge uma mediação que torne manifesto o que está tácito. Assim, é comum se falar em uma hermenêutica de um texto histórico, que descubra o “espírito” do autor e de sua época, de uma hermenêutica jurídica, que perscrute o “sentido” da lei ou de uma interpretação de uma obra artística antiga, como uma peça de Wagner atualizada por um maestro contemporâneo, que empresta quase como um “espírito” novo ao original.

Neste sentido, hermenêutica é primeiramente um método, ou melhor, uma técnica – *tevnh*, utilizada para maximizar uma ação, no caso concreto, a ótima interpretação acerca de um tema preciso, a fim de se alcançar o que está às escondidas, o seu sentido verdadeiro. Ora, sob esta perspectiva duas nuances não podem escapar sem alguma observação: há aqui a *exterioridade do tema*, representada no “objeto que fala” e a *subjetividade da interpretação*, revelada no objeto que “pode ser ouvido”. É esta perspectiva de Emílio Betti¹⁵ acerca da hermenêutica que foi citada por Richard Palmer:

¹⁴ É Platão, no **Político**, 260 d 11, quem utiliza a palavra no sentido de interpretação, arte de interpretar – *tevnh eJrmhneutikhv*. 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.

¹⁵ 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

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 quem então escutá-lo¹⁶.

Seguindo a inspiração de Wilhelm Dilthey¹⁷, Emílio Betti entende a hermenêutica como um *método* subjacente à interpretação de textos¹⁸. O seu papel principal é *ditar as normas* (importa lembrarmos que Emilio Betti é um historiador de Direito) para que a “fala” do objeto seja bem compreendida. A boa hermenêutica é, então, a que propõe o método excelente na tarefa de desvelar o real sem colocar “palavras na boca” do objeto. Esta, porém, não é a perspectiva de Hans-Georg Gadamer. Embora o objeto sempre fale algo de si, e com relação a isto convém ressaltar que ambos os autores concordam¹⁹, o discurso proferido pelos objetos é entendido *ao modo do que escuta* e não *ao modo do que fala*, e esta distinção não é pequena, muito menos irrelevante. Todavia, sobre este traço curioso da hermenêutica filosófica é preciso esperar um pouco. Ele será discutido quando for abordado o dito assunto mais detidamente no seguimento desta dissertação.

edição de VM (1960), de Hans-Georg Gadamer, Betti edita um livrinho com uma crítica direta à perspectiva de Gadamer sobre este tema, a saber: **Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften** (1962).

¹⁶ BETTI, Emílio. **Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften**. p. 35, citado por Richard Palmer (PALMER, Richard E. **Hermenêutica**, Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Lisboa: Edições 70, 1969, p.65).

¹⁷ Wilhelm Dilthey (1833-1911), historiador alemão. Sua filosofia se caracteriza pelo esforço, iniciado por Friedrich Schleiermacher, de encontrar um Método das Ciências do Espírito, ao modo do método das ciências naturais. Seu projeto era escrever uma Crítica da Razão Histórica. Isto basta para perceber a influência de Kant no espírito de sua filosofia.

¹⁸ Esta é também a postura de Paul Ricoeur, outro hermenêuta 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. **De l’interprétation. Essai sur Freud**. Paris: 1965, p. 18.

¹⁹ A concordância entre Gadamer e Betti quanto a este ponto se depreende desta afirmação do filósofo alemão: “*Quem quer compreender um texto deve estar pronto a deixar que ele lhe diga algo*”. GADAMER, Hans-Georg, VM, p. 405.

De um outro modo, e sob uma perspectiva mais profunda, percebe-se que toda a atividade humana é atividade mediada: seja pela **arte**, pela **ciência** ou pela **linguagem**. Em termos filosóficos – e ratificando de algum modo o horizonte etimológico – poder-se-ia 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 interpreta dele. Neste sentido, a noção de hermenêutica ganha outro estatuto, pois transborda as questões circunscritas às *Geisteswissenschaften* e toca todo o real, já que é o próprio real que possui a característica de ser mediado quando inteligido. Esta é a novidade que Gadamer traz à contemporaneidade e que é o signo mais marcante de sua hermenêutica filosófica:

[...] 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 ideologias²⁰.

A hermenêutica revela ao atento pesquisador contemporâneo que, se é verdade que o objeto fala – e sobre isto há certo consenso no que tange a Hans-Georg Gadamer e Emílio Betti – o modo como ele é entendido não é *imediato*, mas sempre *mediato*. É uma perspectiva distinta da anterior, pois não supõe uma inclinação natural, não supõe uma *syn-pathia*, própria e espontânea, do interpretado em direção ao intérprete. Além disso, a hermenêutica não está limitada apenas ao

²⁰ GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 19. Destaque nosso.

horizonte das Ciências Humanas, mas a “*todos os enunciados provenientes da razão*”, o que estende muito, vale dizer até os limites da razão, o ângulo de atuação da reflexão hermenêutica²¹.

A hermenêutica haure sua significação também do mito grego de Hermes²². Deus grego responsável por transmitir mensagens do Olimpo aos homens, ele tinha a tarefa de traduzir em linguagem humana o conteúdo dos presságios divinos, sem com isso deixar escapar nada que comprometesse sua compreensão. Por causa desta característica, e especialmente pelas semelhanças entre as famílias verbais envolvidas, a figura de Hermes tornou-se conhecida como a do protótipo do hermeneuta. Todavia, na filologia mais recente²³, a evidência entre as famílias verbais de *hermèneus* e *hermèneutiké* não é vista complacentemente, mas é revestida de certo ceticismo.

Realizada a abordagem etimológica acerca da hermenêutica, impõe-se agora que realizemos as premissas desta dissertação.

De fato, a premissa desta pesquisa, que aparece como objetivo próximo da dissertação e presta-se a título desta reflexão, é a tese que atribui à hermenêutica filosófica um caráter universal. Parece-nos evidente que a adoção deste princípio nos obriga à tarefa de defendê-lo. A universalidade da hermenêutica filosófica pode muito facilmente gerar alguma confusão. Um

²¹ Quanto a este ponto, importa dizer que Gadamer dá outras razões que enriquecem o argumento a favor da universalidade da hermenêutica. Uma delas é a da generalidade da pergunta e que figura em sua obra **L'art de comprendre** (GADAMER, 1982, p.35): “*Or, c'est bien là le phénomène herméneutique primitif, à savoir qu'il n'y a pas d'assertion possible qui ne puisse être comprise comme réponse à une question et que telle est la seule façon dont elle puisse être comprise*”. Já que toda asseveração é resposta a uma pergunta prévia, não é absurdo deduzir que a atenção para com o real será dirigida segundo as normas de satisfação da pergunta. A mediação da pergunta impede uma abordagem objetiva, mesmo nas Ciências Naturais. Há uma Hermenêutica Primitiva, para usar o termo de Gadamer, também nas Ciências da Natureza porquanto, de igual modo, as questões das Ciências da Natureza são respostas a perguntas que lhes são anteriores.

²² Muitos autores citam a pretensa relação entre as famílias verbais de *hermeneuein* e *hermeneia* com Hermes, o deus grego: Richard Palmer, **Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer**, Northwestern University Press, 1969; Jean Grondin, **Hermenêutica**, Unisinos, 1999.

²³ Cf. CHANTRAINE, P. **Dictionnaire étymologique de la langue grecque**, Paris, 1968. Pela manutenção da conexão Hermes e Hermenêutica veja MAYR, F. K. “Der Gott Hermes und die Hermeneutik”, In: **Tijdschrift voor Philosophie**, nº 30, 1968, p. 535-625. Citado por GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 53-55.

contraditor poderia contra-argumentar: se, de fato, a tese de que toda produção humana é marcada pelo signo da historicidade, como explicar a pretensão da hermenêutica de elaborar argumentos a-históricos, isto é, universais? Se todo discurso está irremediavelmente afetado pelo perspectivismo histórico, como privilegiar o discurso hermenêutico? A primeira tarefa da hermenêutica em sua fase crítica é, portanto, escapar da recorrente contra-argumentação reflexiva²⁴, utilizada com resultados facilmente verificáveis contra céticos e relativistas.

É Jürgen Habermas²⁵ o crítico mais severo desta característica da hermenêutica de Gadamer. Em seu ensaio **A pretensão da universalidade da hermenêutica**²⁶, escrito fundamentalmente para discutir com nosso autor, ele elabora alguns argumentos contrários à universalidade do discurso hermenêutico proposta por Hans-Georg Gadamer. Uma das críticas mais agudas é o argumento recursivo: se tudo é histórico, a hermenêutica também o é, portanto, não se pode falar seriamente de uma universalidade da hermenêutica. Alguns trechos deste ensaio ilustram bastante bem a estrutura da crítica habermasiana: “A consciência hermenêutica será incompleta enquanto não assumir em si a reflexão sobre os limites da compreensão hermenêutica”²⁷. Ou ainda:

²⁴ O argumento reflexivo se caracteriza por aplicar a si a tese que se quer provar. Foi muito utilizado contra os relativistas e céticos acadêmicos porque criava uma situação de auto-estrangulamento da argumentação: se tudo é relativo; e esta frase é algo; logo esta frase é relativa. Aplicado à hermenêutica, tal argumento prometia o mesmo resultado. Então, se toda a produção humana é por si mesma histórica, tal tese também o é. Portanto, não se pode elevá-la além do nível da mera opinião. Habermas e Adorno combateram esta pretensão de universalidade da hermenêutica, especialmente em Hans-Georg Gadamer.

²⁵ Jürgen Habermas (1929 -) manteve intenso diálogo com Hans-Georg Gadamer durante as décadas de 60, 70 e 80. Sua querela versa sobre o caráter universal do discurso hermenêutico. Este diálogo rendeu textos como **Sobre ‘Verdade e Método’, de Gadamer** (1967); **A pretensão de universalidade da hermenêutica** (1970); **Hans-Georg Gadamer: urbanização da província heideggeriana** (1979); **Hermenêutica Filosófica. Leitura Tradicionalista e Leitura Crítica** (1981).

²⁶ Este ensaio foi publicado em uma coletânea inicialmente em 1970 e intencionava homenagear os 70 anos de Gadamer. Nesta ocasião recebeu o título **Hermeneutik und Dialektik**, mas Habermas tornará a publicá-lo em 1973, em sua coletânea **Kultur und Kritik**.

²⁷ HABERMAS, Jürgen. **Dialética e Hermenêutica**: para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987, p. 40.

Será possível uma compreensão do sentido para os próprios contextos simbólicos em linguagem corrente que não esteja ligada às pressuposições hermenêuticas de processos de compreensão dependentes do contexto e que, neste sentido, se esquive da linguagem natural como última metalinguagem?²⁸.

Habermas critica a teoria gadameriana por ela não aplicar a si mesma a característica de historicidade, isto é por ela não admitir-se como fruto de uma intelectualidade de seu tempo, mas antes atribuir-se características de um discurso universal. Sem tal aplicação, diz-nos Habermas, a “consciência hermenêutica será incompleta”. Enquanto a hermenêutica não assumir concretamente os corolários de sua reflexão, a novidade da consciência histórica não alcançará o êxito completo. E tal assunção significa, muito a contragosto de Hans-Georg Gadamer e para o deleite de Habermas, abdicar de qualquer pretensão à universalidade.

A crítica habermasiana é bastante dura. A universalidade da hermenêutica filosófica não pode ignorar a realidade de suas condições históricas, que estão na base e sustentam a si própria. Todavia, se a universalidade é assim tão configuradora das relações, ela não pode abdicar de ser ensinada, e, portanto, não pode deixar de almejar algum tipo de universalidade.

O segundo argumento acusa a hermenêutica de reducionista e se dirige ao papel da linguagem na teoria de Gadamer: a hermenêutica filosófica, diz-nos Habermas, não pode exigir que as diversas manifestações do mundo sejam redutíveis a um fenômeno tão particular como a linguagem. A este respeito vejamos:

A consciência hermenêutica abre um caminho para reintroduzir ‘em nossa experiência própria, geral e humana da vida, também a experiência da ciência’, então, e só então, quando a ‘universalidade da lingüística humana’ puder ser afirmada ‘como um elemento em si ilimitado portador de tudo, e não apenas da cultura transmitida através da linguagem’. Gadamer evoca as palavras de Platão,

²⁸ Idem. p. 39.

de que quem observar as coisas no espelho dos discursos as descobrirá em sua verdade plena e integral – ‘no espelho da linguagem se reflete tudo o que é’²⁹.

Até aqui Habermas descreve a noção que Gadamer possui sobre a linguagem. No entanto, continua o crítico:

Contudo, justamente aquele motivo histórico que fez a hermenêutica reagir com seus esforços não combina com a afirmação de Platão. Pois é evidente que a ciência moderna pode legitimamente pretender chegar a enunciados verdadeiros sobre ‘as coisas’ através de procedimentos monológicos, em vez de atentar para o espelho do discurso humano³⁰.

Ora, Habermas está nos dizendo que, embora a linguagem seja, no dizer de Platão e Gadamer, um espelho onde tudo se reflete, “é evidente que a ciência moderna” pode chegar a enunciados verdadeiros sem com isso mirar-se no espelho da linguagem, sem reduzir todas as suas asserções ao discurso humano, mas pode até criar um discurso absolutamente desumanizado, um discurso maximamente impessoal que diga tudo e apenas aquilo que a ciência necessita para realizar sua tarefa: um discurso meramente formal.

Habermas levanta estas duas objeções à universalidade da hermenêutica filosófica, proposta por Gadamer. De fato, a hermenêutica filosófica deve assumir e aplicar a si mesma seus princípios, jamais arvorando-se em universal; e ainda que esteja apta à universalidade, esta não pode fundar-se na linguagem, pois seria um reducionismo estrito e difícil de defender. Obviamente, Gadamer não concorda com Habermas. Embora a hermenêutica filosófica seja universal, diz-nos Gadamer, sua universalidade não gera um paradoxo como parece. E ainda que haja outros níveis de experiência que não se reduzem à palavra (preferimos utilizar este termo em

²⁹ Idem. p. 36.

³⁰ Idem. p. 36-37.

detrimento de linguagem), haverá algum tipo de palavra que não limita, mas é condição de qualquer experiência humana.

De fato, contra o primeiro argumento habermasiano, diz Gadamer que a hermenêutica filosófica jamais arrogou a si um caráter universal, pois caso assim o fizesse, estaria em graves apuros e talvez já nascesse morta. A crítica que tentasse atacar a universalidade da reflexão hermenêutica por este viés não teria entendido a questão ainda. É isso, aliás, que pode ser lido nas obras completas de Hans-Georg Gadamer: a “filosofia hermenêutica não se compreende (...) como uma posição absoluta”³¹.

A universalidade da hermenêutica, proposta pela filosofia de Hans-Georg Gadamer, é mais de dimensão que de aplicação. Gadamer já previra esta crítica³² e afirmara que o argumento reflexivo aqui não é suficiente para provar a incompetência da hermenêutica, mas serve apenas para ratificar a predominância do espírito racionalista simbolizado pela “pretensão de verdade do argumentar formal em geral”:

É uma argumentação irrefutável que a tese do ceticismo ou do relativismo pretende ser verdade e, por conseguinte, se auto-suprime. Mas, o que se consegue com isso?... O que se alcança através dessa argumentação não é a realidade do ceticismo ou de um relativismo capaz de dissolver qualquer verdade, mas a pretensão de verdade do argumentar formal em geral.³³

O apelo a uma instância crítica, que garanta uma segurança contra a historicidade ou a limitação humana, é sintoma mais de uma solução *ad hoc* para o incômodo questionamento

³¹ GADAMER, H. G. **Gesammelte Werke**, vol. II, Tübingen: Mohr, 1988, p. 505. A partir daqui, denominar-se-á **GW** às obras completas de Hans-Georg Gadamer.

³² **VM**, p. 510.

³³ Idem. Ibidem.: “*O argumento da reflexão, que alcança esse fácil triunfo, ricocheteia contra aquele que o emprega, na medida em que torna suspeito o valor de verdade da reflexão. O que se alcança através dessa argumentação não é a realidade do ceticismo ou de um relativismo capaz de dissolver qualquer verdade, mas a pretensão de verdade do argumentar formal em geral*”.

hermenêutico que uma resposta suficiente ao inegável historicismo, cuja realidade já se instalou na consciência da humanidade contemporânea³⁴.

A crítica habermasiana resvala na incrustada tradição ocidental de se procurar respostas e pistas na argumentação formal em geral. Apoiado neste viés histórico, Gadamer se defende afirmando que a argumentação que acusa a hermenêutica de contraditoriedade em seus termos move-se ainda sob os olhares da filosofia do argumentar formal, da qual a hermenêutica filosófica apresentada por Gadamer pretende desvencilhar-se. No entanto, não basta resistir à crítica recursiva. Há ainda a acusação de reducionismo que a hermenêutica filosófica promoveria. Contra isso, Gadamer também se defendeu, desta vez de maneira mais incisiva e convincente.

Contra o último argumento, diz-nos Gadamer que a universalidade da hermenêutica expressa na linguagem não é, absolutamente, a universalidade da linguagem expressa. Pelo contrário, nosso autor sabe que as experiências individuais nem sempre se permitem uma recondução simples à linguagem³⁵. Se Gadamer fala de uma universalidade da linguagem, refere-se, sem dúvida, à universalidade da fala interior (do *lógos endiathetós*), o qual dá sentido à fala exterior (ao *lógos proforikós*)³⁶. De fato, é isto que esta suposto aqui:

...nenhuma linguagem é o sistema de regras que o professor tem na cabeça ou que o gramático abstrai. Cada linguagem está constantemente a caminho de se transformar. Pode ser que nossas línguas se burilam em sua estrutura gramatical, enquanto se enriquecem no vocabulário.³⁷

³⁴ Muito embora o argumento defensivo elaborado por Gadamer seja bastante seguro, ainda não estamos convencidos da resistência da tese da universalidade hermenêutica ao argumento recursivo.

³⁵ “Naturalmente, o princípio da lingüisticidade da compreensão não pode ser concebido de modo que toda a experiência de mundo se realizaria unicamente como um falar e no falar” (GW II, p. 496).

³⁶ A distinção entre a fala exterior e a fala interior, que tem sua origem na Antiguidade, será um tema trabalhado mais adiante.

³⁷ GW, VIII, p. 357: “keine Sprache ist das Regelsystem, das der Schulmeister im Kopfe hat oder das der Grammatiker abstrahiert. Jede Sprache ist ständing auf dem Wege, sich zu verändern. Es mag zwar sein, dass unsere Sprachen sich in ihrer grammatischen Struktur abschleifen, während sie sich im Vokabular bereichern”.

A linguagem que se refere aqui, obviamente a linguagem exterior porque caracteriza-se pelo sistema de regras, não tem a competência necessária para reconduzir a hermenêutica filosófica à universalidade. A palavra exterior, enquanto é interior, já é em si mesma derivada. Por este motivo, não se pode fundar a universalidade da hermenêutica filosófica sobre a linguagem exterior.

Portanto, embora a tese da universalidade hermenêutica pareça carecer de sustentabilidade lógica, pois sugere que sua auto-aplicação resultaria numa autofagia, a razão deste equívoco está na própria lógica, isto é na própria instância crítica que exige para si, como princípio de verdade, um “*argumentar formal*”. É no interior mesmo da lógica de predicados, a lógica ocupada fundamentalmente com os enunciados, que se funda o engano, a saber: a procura de um *tópos* a-histórico, um *tópos* formal. Ora, não há tal lugar, pois o enunciado nunca está dissociado da pergunta que lhe dá sentido. Sem a fala interior a fala exterior é letra morta.

A tentativa de contra-argumentar a universalidade da hermenêutica através da recursão fundamenta-se, como foi dito, na prevalência do discurso formal, enfim na lógica apofântica. Mas é justamente contra a primazia da lógica do enunciado que se eleva a tese gadameriana. Não se pode esperar, portanto, que esta crítica desqualifique a reflexão hermenêutica em sua racionalidade.

Muito embora a reflexão hermenêutica tenha surgido na história da filosofia sempre de modo “especial”³⁸ e esporadicamente com aspectos “universais”³⁹, contemporaneamente a universalidade do discurso hermenêutico tem sido reforçada reiteradamente. Como exemplos

³⁸ Eis alguns autores que trataram da hermenêutica de forma especial, isto é, sem ocupar-se de uma teoria geral da interpretação: Fílon de Alexandria, Orígenes, Lutero, Flacius.

³⁹ Alguns tentaram, de modo mais ou menos sistemático, erigir teorias gerais acerca da hermenêutica: Stoá, Santo Agostinho, Dannhauer, Chladenius.

desta mudança podemos citar Dilthey (universalidade aplicada às Ciências do Espírito) e especialmente Hans-Georg Gadamer (universalidade aplicada à totalidade do agir humano). A aplicação crescente da universalidade da hermenêutica estende suas influências a todas as áreas humanas, não poupando nem a **lógica**, nem a **estética**, nem a **ética**⁴⁰.

Ainda que o termo “hermenêutica” tenha surgido primeiramente como título de um livro no século XVII, não é absurda a afirmação a respeito das origens antigas da noção de hermenêutica. De fato, os problemas e os princípios que alimentam a reflexão hermenêutica não se limitam à contingência histórica deste século. Pelo contrário, só foi possível surgir o termo **hermenêutica** no título de um livro porque já na modernidade e antes dela a hermenêutica existia enquanto problema determinado, mesmo que não sistematicamente.

Com efeito, a hermenêutica surge enquanto problema pela primeira vez na obra de Platão, como já foi dito acima, mas é na tarefa de realizar uma compreensão mais profunda e mais significativa dos mitos gregos pelos filósofos da Stoá que a problemática da hermenêutica filosófica alcança a profundidade necessária às reflexões filosóficas: como alcançar a palavra interior? No entanto, a reflexão estoíca ainda era marcada pelo caráter especial, por um **em vista de** que orientava toda a pesquisa. A reflexão hermenêutica era realizada por causa da necessidade de se perscrutar o *Lógos* não modificado, residente em todos os homens. Enfim, inicia-se a jornada da hermenêutica como ciência auxiliar. Desde os estoícos, a hermenêutica é utilizada para auxiliar as ciências maiores. A hermenêutica era um **método** especial, mas não havia perspectiva de se elaborar uma hermenêutica geral.

⁴⁰ Com o intuito de demonstrar a atualidade do discurso hermenêutico, tentaremos indicar as áreas onde sua reflexão pode colaborar no aprofundamento das questões próprias de cada área. É isto que intentamos realizar ao aplicar a reflexão hermenêutica às questões da ética, lógica e estética.

Não se pode dizer, porém, que não houve esforço teórico para se desenvolver alguma hermenêutica universal antes de Gadamer. Pelo contrário, muitos filósofos tentaram elaborar uma “*hermeneutica generalis*”. Dannhauer, Chladenius, Méier entre outros. Todos ensinaram a noção de uma teoria universal da interpretação, cada um com seu acento: uns na gramática, outros na piedade, outros no contexto histórico (escopo). Todos, porém, tentando a universalização do discurso hermenêutico.

Ocorre que a retomada da reflexão hermenêutica realizada pelos filósofos alemães de inspiração romântica parece desconhecer a enorme história deste conceito nos séculos anteriores. Os românticos vêm apenas as inúmeras hermenêuticas especiais e proclamam, equivocadamente, que a hermenêutica abandona definitivamente a sua característica **especial** e recebe pela primeira vez um tratamento sistemático no século XVIII. É verdade que o esforço na expansão dos horizontes hermenêuticos, a partir de um discurso circunscrito ao âmbito de uma ciência determinada até uma teoria mais geral, não redundou numa mudança da linha de pesquisa da hermenêutica: com efeito, a tarefa fundamental era, mesmo que agora de modo geral, encontrar um método universal para as Ciências do Espírito, cujo paradigma se encontrava nas Ciências da Natureza.

A característica fundamental desta nova hermenêutica surgida no século XVIII é o renovado teor sistemático e um compromisso normativo: o próprio da filosofia hermenêutica é criar normas que favoreçam a boa interpretação. Entre os filósofos que poderíamos identificar como representantes da hermenêutica normativa estão Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Emilio Betti. No entanto, fica a questão: o que houve entre estes filósofos e as muitas teorias universais da hermenêutica que os precederam? O que aconteceu entre Dannhauer e Schleiermacher, entre Chladenius e Dilthey? Um evento fundamental acontece entre nossos

autores: Kant. Com a crítica kantiana a hermenêutica filosófica deve retomar o fôlego e alcançar profundidades maiores. É isso o que ocorre com a hermenêutica na reflexão romântica, seguida da inspiração fenomenológica-existencial, representada pela reflexão heideggeriana inspirada em sua virada ontológica. Pode-se dizer que a hermenêutica filosófica entra em uma outra fase com Heidegger, entra em um momento fenomenológico.

Gadamer foi profundamente influenciado pela nova hermenêutica de Heidegger. No entanto, ele quer ir mais longe. Não deseja elaborar uma filosofia hermenêutica, mas uma hermenêutica filosófica. Hans-Georg Gadamer acredita tanto na força da nova teoria que se lhe apresenta, que Heidegger admite a originalidade de seu discípulo e confessa que a hermenêutica filosófica “*é coisa de Gadamer*”⁴¹.

A pretensão de universalidade proposta por Gadamer à hermenêutica parece possuir algumas nuances que não permitem deduzir a quem cabe mais propriamente este título. No contexto de VM não está claro quem encarna mais propriamente tal pretensão. Com efeito, diz-nos Gadamer, há um “*aspecto universal da hermenêutica*”⁴². Todavia, não se determina o que significa aqui hermenêutica, não fica claro o que vem a ser hermenêutica: se é a própria hermenêutica filosófica de Gadamer; se hermenêutica significa a dimensão lingüística; ou se por hermenêutica deve-se compreender a dimensão histórica da compreensão. De fato, o texto gadameriano permite fundamentar quaisquer destas possibilidades. No entanto, o que fica para além das possibilidades e as garante? A resposta a esta indagação encontrará o chão donde nasce a pretensão de universalidade da hermenêutica.

⁴¹ Carta de Heidegger a O. Pöggeler, de 05.01.1973, citada por Grondin, Jean. Introdução à hermenêutica filosófica, São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 24.

⁴² Última parte de VM.

Desde agora, a dissertação se ocupará, portanto, em refletir sobre a pretensão de universalidade da hermenêutica, encarnada nas possibilidades dadas por Gadamer: a universalidade da hermenêutica encarnada na própria filosofia; a universalidade da hermenêutica na perspectiva da historicidade da compreensão; e a universalidade hermenêutica fundada sobre a eira da linguagem.

1. UNIVERSALIDADE DO FILOSÓFICO

“A norma da exegese bíblica consiste na luz da
razão, comum a todos os homens”

Spinoza

Seguindo quase que um roteiro descrito pela reflexão de Karl Apel⁴³, a filosofia da terça parte final do século XX confirmou suas análises e orientações para o século XXI. De fato, a hermenêutica e a analítica são as duas áreas da filosofia que se firmaram como possibilidades na filosofia hodierna, ainda que ambas (mais a hermenêutica que a analítica) engendrem e assumam em si aspectos da fenomenologia e do existencialismo. Além disso, como afirmaram outros filósofos, o marxismo perdeu algo em relação ao diálogo com a contemporaneidade⁴⁴. No que tange a hermenêutica, porém, importa recolocá-la de modo que supere as dificuldades, nomeadamente dificuldades na demarcação dos princípios metodológicos, encontradas por seus idealizadores românticos. Com efeito, não se pode submeter a reflexão hermenêutica aos métodos das ciências da natureza. Esta é a tarefa que Gadamer se coloca e do que trataremos a seguir.

Todo o esforço de Hans-Georg Gadamer no trabalho realizado em **VM** é, portanto, romper com a limitada percepção da hermenêutica herdada da filosofia romântica alemã,

⁴³ Karl Otto Apel, por volta de 1979, distinguiu três linhas mestras na, então, filosofia do século XX: uma de inspiração marxista, outra denominada pela construção fenomenológico-existencial-hermenêutico e uma terceira de inspiração analítica. Segundo alguns autores, embora a reflexão marxista resista ainda em alguns escritos de Habermas, agora já com um caráter marcadamente analítico e hermenêutico, restam apenas, como orientações ao século XXI, a reflexão hermenêutica, desde já hospedeira da fenomenologia e do existencialismo, e a reflexão analítica (cf. GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, p. 34). Outros autores, como André de Muralt por exemplo, distinguem não três, mas quatro orientações: as três acima e o estruturalismo (cf. MURALT, André de, **L’Enjeu de la Philosophie Médiévale: Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes**. N.Y., E.J.Brill: 1993, p. 3-5).

⁴⁴ GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, p. 34: “*Dessas três ‘escolas’ (marxismo, filosofia analítica, fenomenológico-existencialista-hermenêutico), o marxismo filosófico perdeu, certamente, algo em atualidade. A herança de uma teoria crítica da sociedade, vinculada a Marx e Lukács, quase não é mais seguida como marxismo ou como marxismo histórico*”. Destaque nosso.

emblematicamente representada pelos filósofos Friedrich Schleiermacher e, muito especialmente, por Wilhelm Dilthey⁴⁵. À reflexão hermenêutica do final século XIX e início do XX, influenciada fortemente pelas hermenêuticas românticas alemãs, Gadamer quer propor um rompimento. Ele sugere à reflexão hermenêutica uma liberação do caráter metodológico, marcadamente influenciado pela comparação a metodologia das Ciências da Natureza, realizada pelos filósofos da época, em vista de uma dimensão mais condizente com seu objeto, e, conseqüentemente, mais filosófica. Para tanto, Gadamer eleva o aspecto hermenêutico para além dos limites estreitos das *Geisteswissenschaften*⁴⁶, atribuindo-lhe um caráter universal, o qual rivaliza exatamente com a particularidade da hermenêutica enquanto método das Ciências do Espírito. Esta postura gadameriana caracteriza um verdadeiro rompimento com o modo de pensar dos filósofos citados, e grande parte da tradição filosófica, a respeito da hermenêutica⁴⁷. Todavia, embora reconhecidamente Gadamer intente elaborar uma hermenêutica universal, o texto de nosso autor não esclarece o que vem a ser a tal universalidade da hermenêutica, suscitando assim a discussão legítima sobre o teor e significado de tão propalada “universalidade hermenêutica”.

O que significa este caráter universal da hermenêutica proposto por Hans-Georg Gadamer, eis a pergunta. Qual o sentido do título da última parte de VM, “*o aspecto universal da hermenêutica*”? O que a noção de *hermenêutica* significa neste contexto? Esta parte da dissertação tratará de responder a esta questão propondo, como um bom candidato a satisfazê-la, o caráter totalizante, vale dizer filosófico, do problema hermenêutico. O texto de Gadamer

⁴⁵ VM, p. 158: “A tarefa hodierna poderia ser a de liberar-se da influência predominante do questionamento diltheyano e dos preconceitos da ‘História do espírito’ por ele fundada”.

⁴⁶ Eis o que escreve Pierre Fruchon, a título de Prefácio da obra de Gadamer *L’art de comprendre* (GADAMER, 1982, p. 8): “Il [Gadamer] dissipe, pour l’essentiel, le contresens que pourrait commettre une lecture rapide du titre Vérité et Méthode: ce titre ne suggère nulle opposition de la vérité herméneutique à la connaissance méthodique, par conséquent, nulle dépréciation de la science, science de la nature comprise. Cette opposition et cette dépréciation ne pourraient qu’entraîner une nouvelle régionalisation de l’herméneutique, au lieu de faire valoir son universalité”. Destaque nosso.

⁴⁷ A realidade desta dimensão universal apresentada por Hans-Georg Gadamer se confirma na terceira parte de VM, mas especialmente na última seção denominada “*O aspecto universal da Hermenêutica*”.

nos leva a entender, portanto, que a universalidade do discurso hermenêutico se confunde e identifica com a universalidade do discurso filosófico. É isto que diz-nos nosso autor no texto que segue: “Gostaria de recordar, nesse ponto, como a análise do ser da obra de arte nos tinha conduzido ao questionamento da hermenêutica, e como esta tinha se ampliado até converter-se num questionamento universal”⁴⁸.

Este pequeno texto é, praticamente, um resumo das articulações que Gadamer utilizou para dar corpo à **VM**. Com efeito, nosso autor faz um “tour” desde a primeira parte da obra, cuja temática é a “*liberação da questão da verdade desde a experiência da arte*”. Nesta parte, sintetizada na explicação de *como análise do ser da obra de arte nos tinha conduzido ao questionamento da hermenêutica*, o autor intenta emancipar os conceitos de juízo e de gosto das cadeias do racionalismo, introduzindo a problemática hermenêutica ao mesmo tempo em que prepara o terreno para a incursão na segunda parte de **VM**; o tema principal da segunda parte de **VM** é a retomada da questão hermenêutica através, entre outros, da reabilitação dos pré-conceitos, prosseguindo sua análise até a generalidade da hermenêutica. Nesta parte, lembrada pelo modo como a hermenêutica *tinha se ampliado até converter-se num questionamento universal*, Gadamer remete a questão da hermenêutica a uma universalidade, que será tratada mais detidamente no terceiro capítulo. O último capítulo, por sua vez, caracteriza-se pela conversão da questão hermenêutica, resgatada na segunda parte, em questão universal.

O texto citado está na terceira parte de **VM**, onde Gadamer trata do aspecto lingüístico da hermenêutica. Mais precisamente: encontra-se na última seção, por Gadamer dedicada a demonstrar em que medida pode-se afirmar que a hermenêutica é universal. Como se pode averiguar no texto acima, ao questionamento da hermenêutica Gadamer atribui a característica

⁴⁸ **VM**, p. 699.

de ser um questionamento universal. Ora, esta suposição é mais filosófica, visto que atribui ao questionamento hermenêutica em si um caráter mais generalizado, uma natureza universal.

A análise da reflexão hermenêutica a partir da liberação da verdade desde a experiência estética deixa de ser, a luz destas noções, um mero coadjuvante na configuração no método das Ciências do Espírito. Ela abandona este aspecto mais secundário para alcançar um âmbito mais filosófico, o que se confirma na extensão universal de seu questionamento. A reflexão sobre a obra de arte, tratada na primeira parte de **VM**, não só reintroduz o problema hermenêutico na eira da filosofia, liberando-o da tutela dos métodos das Ciências Naturais, como mostra a segunda parte de **VM**, como também eleva a questão à categoria filosófica, ampliando seu questionamento como problema universal.

Segundo esta perspectiva, a hermenêutica é universal porque se confunde com a filosofia, visto que a questão filosófica é a questão mais universal. Deste modo, a reflexão hermenêutica consignaria este seu caráter universal da filosofia, esta sim, propriamente nomeada discurso sobre o universal⁴⁹. Cabe-nos averiguar se esta suposição de Gadamer, aventada na última parte de **VM**⁵⁰, se justifica ou cabe a outro candidato o caráter universal da hermenêutica filosófica. Nosso estudo nos leva a três autores que trabalham esta questão com maestria: Dannhauer, Meier e Schleiermacher. Neles a hermenêutica alcança uma dimensão mais geral, diferentemente dos autores-teólogos, especialmente os protestantes, que tratavam a hermenêutica sempre de modo especial.

Refletiremos primeiramente sobre Dannhauer, aquele que por primeiro aventou a possibilidade de uma *hermeneutica generalis* sustentada pela generalidade da verdade hermenêutica; depois Meier, que por sua vez propõe a universalidade hermenêutica fundada

⁴⁹ De fato, Aristóteles admitia que a ciência é o conhecimento do universal (*epistéme* – ver nota 5 da introdução). E também é sabido que, para o Estagirita, *epistéme* e *philosophai* são sinônimos. Por isso, *epistémai katá philosophían* são as ciências propriamente ditas (cf. BERTI, Enrico. **As Razões de Aristóteles**, p. 172). Portanto, a filosofia reveste-se igualmente de uma certa universalidade, em vista de sua identificação com a ciência.

⁵⁰ Ver nota 5.

sobre a universalidade do que é sinal, sobre a universalidade da mediação; e, por fim, Schleiermacher, no qual veremos que a hermenêutica permanece em seu caráter totalizante através da universalização do *mal-entendido*. Todas estas posturas filosóficas têm em comum a universalização da hermenêutica por meio da identificação com a filosofia, isto é com um discurso que a todo o momento reconduz as partes da interpretação a uma totalidade, em vista de um aspecto marcadamente universal. Ao permitir que a universalidade da hermenêutica fosse identificada a universalidade própria da filosofia, Gadamer possibilitou que se identificasse a hermenêutica à filosofia. Todavia, esta interpretação é uma das possíveis a partir do texto de **VM**, embora não seja a única. Ao menos três interpretações podem ser justificadas a partir estritamente do texto de **VM** e o objetivo desta parte da dissertação é mostrar em que sentido a identificação proposta entre hermenêutica e filosofia é a melhor aproximação. A tarefa agora é pôr às claras em que consiste cada uma das tentativas de universalização da hermenêutica segundo esta perspectiva.

1.1 Universalidade da verdade hermenêutica

À luz da tarefa fundamental de toda hermenêutica, que é a interminável empresa de esclarecer o que está confuso, de tornar próprio o que é estranho, de traduzir o que não se compreende⁵¹, vamos pôr em obra a tarefa principal desta parte da dissertação, a saber: a busca de se conhecer em que sentido pode-se afirmar que a universalidade da hermenêutica se identifica com a universalidade da filosofia. Com efeito, a colocação desta questão foi permitida por Hans-Georg Gadamer quando, em **VM**, ele deixa em aberto o que entende por hermenêutica e consente com algumas interpretações distintas, todas fundamentadas no próprio texto de **VM**.

⁵¹ Ver nota 13 da Introdução, sobre a etimologia indicada por Gerhard Ebeling.

Com este intuito, e na tentativa de elaborar uma hermenêutica universal assim constituída, isto é, estruturada de tal modo que a universalidade da hermenêutica herde sua natureza da filosofia e não da geometria ou da física, a primeira tarefa que se deve recomendar é a de suplantare a idéia de que as Ciências do Espírito não possuem uma metodologia adequada às exigências da nova ciência, estigmatizada pelo caráter lógico-indutivo-formal⁵². De fato, é fundamental na empresa que se inicia a convicção de que a hermenêutica não encontrará seu modelo metodológico nas Ciências da Natureza, mas em outros princípios, irreduzíveis àqueles das Ciências Naturais. Portanto, uma reflexão que desvendasse aos olhos dos filósofos uma outra natureza da verdade, que não a objetiva, já teria colaborado muito para a reestruturação do cerne metodológico das Ciências do Espírito. Neste sentido, a reflexão de Dannhauer, cuja determinação é justamente a distinção entre *verdade objetiva* e *verdade hermenêutica*, é bem mais que uma colaboração colateral para o problema da metodologia das Ciências do Espírito e para a questão principal de entender a universalidade da hermenêutica filosófica.

Johann Conrad Dannhauer (1603-1666) é aquele que ficará na história como o primeiro a cunhar e utilizar o termo “*hermenêutica*” no título de um livro. Em sua obra **Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrum litterarum**, de 1654, ficará registrada a consolidação do movimento que transformará a hermenêutica em um dos vocábulos filosóficos mais importantes para a filosofia do século XX. No entanto, poder-se-ia retrucar, a eventualidade da utilização de um vocábulo como título de um livro não é suficiente para que afirmemos uma distinção entre o uso convencional do termo hermenêutica, até então utilizado pelos filósofos anteriores (como metodologia especial de interpretação), e um novo sentido utilizado por Dannhauer. De fato, a contingência do uso de um termo não basta para garantir que se saiba o que ele significa. Dannhauer, pelo contrário,

⁵² Este é o motor de VM e o combustível de Gadamer, como visto na nota 3.

não apenas utilizava o termo no seu modo ótimo, mas também sabia o que estava em jogo quando se tratava de hermenêutica, como se verá.

Embora ele tenha se ocupado, como era comum em sua época, de uma hermenêutica especial aplicada à Teologia⁵³, não demorou a desenvolver uma teoria universal do discurso hermenêutico. Esta é a inestimável colaboração que Dannhauer traz para a história da hermenêutica. De fato, no seu livro **Die Idee des Guten Interpreten**⁵⁴, anterior a **Hermeneutica Sacra**, ele já considerava a idéia de uma hermenêutica universal, “*sob o título explícito de uma hermeneutica generalis*”⁵⁵. Esta obra caracteriza bastante bem a universalização da questão hermenêutica, pois sugere que o discurso hermenêutico pode ser tomado não apenas de modo especial, como fará o próprio Dannhauer na **Hermeneutica Sacra**, mas permite-se também uma aplicação mais generalizada, vale dizer: universal. A sugestão de uma hermenêutica geral, realizada por Dannhauer, coloca contra a parede aquela famosa afirmação de Schleiermacher, cujo conteúdo assegura que a hermenêutica, enquanto arte de compreender, não existia universalmente⁵⁶ até o século XIX. A obra de Dannhauer é o esforço de se liberar a reflexão hermenêutica das cadeias especiais, e alçá-la até o nível de universal. Contrariamente ao que reza Schleiermacher, há uma hermenêutica universal antes do romantismo.

Mas em que sentido pode a hermenêutica dizer-se universal? De que modo Dannhauer propõe e justifica a universalidade da hermenêutica sobre as bases filosóficas? Numa página

⁵³ Em 1654 Dannhauer apresentou à comunidade a sua obra **Hermeneutica Sacra**, obra que se ocupa fundamentalmente do trabalho prévio de Santo Agostinho. Para nós, a referência a Agostinho não é sem importância por causa da ampla reflexão que este filósofo realizou acerca da distinção entre a palavra interior e a palavra exterior.

⁵⁴ O título original do livro é: **Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris quae obscuritate dispulsa, verum sensum a falso discernere in omnibus auctorum scriptis ac orationibus docet, et plene respondet ad quaestionem Unde scis hunc esse sensum, non alium? Omnium facultatum studiosis perquam utilis**. Esta obra, que é datada em 1630 e, portanto, anterior a *Hermeneutica Sacra*, teve uma 5ª edição em Augsburg, no ano de 1670.

⁵⁵ Citado por GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 95.

⁵⁶ SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermeneutik und Kritik**. Ed. de M. Frank, Frankfurt a.M., 1977, p. 75: “A hermenêutica, como arte da compreensão, ainda não existe universalmente, porém apenas bastantes hermenêuticas especiais”. In: GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 118.

de admirável clarividência, Dannhauer demonstrou de modo absolutamente formal (característica esta que, para nossa pesquisa, não é irrelevante) que a reflexão hermenêutica possui uma ciência filosófica que lhe é própria. Porquanto a filosofia seja a ciência mais universal, como tentamos demonstrar através da relação *epistème x phiposophia* aventada pelo Estagirita e lembrada a pouco, a hermenêutica afetada por uma tal filosofia também o será. É isso, com efeito, que o raciocínio de Dannhauer, extremamente lógico-formal, nos mostra quando afirma que à hermenêutica cabe um discurso filosófico próprio. Eis a citação de Dannhauer: “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”⁵⁷.

A própria forma com a qual Dannhauer escolhe demonstrar a universalidade do discurso hermenêutico (por meio de um silogismo categórico!) é revelador de aspectos de não pouca importância e cujo teor retomaremos logo adiante. O que se pode dizer por agora é que o esforço de Dannhauer não permite que sua hermenêutica se lance para além do paradigma do **Organon** do Estagirita. Aliás, é este mesmo o tópos onde Dannhauer deseja se colocar, isto é, como continuador autorizado do empreendimento de Aristóteles, cuja tarefa norteadora é terminar a obra que o mestre não acabou: a construção da *nova cidade*⁵⁸.

Não se pode deixar de ressaltar, ainda acerca do texto citado, que a universalidade da hermenêutica se encarna na universalidade do filosófico porque o discurso hermenêutico é algo sobre o qual a ciência filosófica tem algo a dizer. De fato, a universalidade da filosofia não pode preterir nenhuma realidade humana. Nenhuma atividade humana pode escapar à reflexão filosófica, visto que a filosofia tem como objeto de pesquisa todo o real, tudo o que é.

⁵⁷ DANNHAUER, J. C. **Idea Bonis Interpretis**, Art. 1, # 3: “*Omne scibile habet aliquam respondentem scientiam philosophicam. Modus interpretandi est aliquod scibile. Ergo: Modus interpretandi habet aliquam respondentem scientiam philosophicam*”. In: GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 246-247.

⁵⁸ Esta observação foi feita por Gadamer em **Langage et Vérité**, Paris: Gallimard, 1995, p. 180, citando o próprio Dannhauer: a tarefa da hermenêutica é “*“Élargir les frontières de l’organon aristotélicien par l’adjonction d’une ville nouvelle”*”.

Ora, a hermenêutica é uma atividade humana, talvez a mais humana das atividades. Como, naturalmente, nada se dá de modo imediato no humano, toda atividade acaba por recair sob a tutela da hermenêutica. Em vista disso, não se pode negar que haja uma tal aplicação filosófica lá mesmo onde existe hermenêutica. Esta é a universalidade da hermenêutica a que se refere Dannhauer e que configura uma novidade estupenda no século XVII. A universalidade da hermenêutica é, fundamentalmente, uma universalidade de aplicação: onde há conhecimento, aplica-se hermenêutica.

Uma sabedoria assim determinada, muito assemelhada à lógica, pois está na introdução aos saberes, serviria às ciências como uma propedêutica. Segundo a orientação de Dannhauer, assim como a lógica, a tarefa hermenêutica é distinguir os discursos com sentido (discursos lógicos) dos discursos sem sentido (discursos ilógicos). Eis o que Gadamer escreve sobre Dannhauer acerca desta particularidade:

Contudo, 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 equívocos 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 lógicos⁵⁹.

A tentativa de Dannhauer de fundar uma hermenêutica filosófica universal traz marcas muito racionalistas. A hermenêutica tem, aos olhos de Dannhauer, a tarefa de distinguir – e quiçá transformar – os discursos lógicos e ilógicos. E, de fato, é isto que Dannhauer tem em vista quando sugere este novo modo de ver a hermenêutica. A hermenêutica filosófica seria a propedêutica das ciências. Sobre isso diz-nos Jaeger, citado por Hans-Georg Gadamer, que

⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg. **Langage e Vérité**, p. 191: “Dannhauer est cependant pleinement conscient de la difficulté représentée par le fait que le sens visé par l’auteur n’a pas coutume d’être clair et univoque. Ce serait justement la faiblesse des hommes qui ferait qu’un unique discours peut avoir toutes sortes des sens. Mais son ambition est de dissoudre de telles équivocités par l’effort herméneutique. On voit à quel point il pense déjà de façon rationaliste, lorsqu’il pose comme idéal de l’herméneutique la dissolution – pour ainsi dire – des discours qui ne sont pas logiques et leur transformation en [discours] logiques”.

Dannhauer promove um alargamento da lógica aristotélica dos enunciados para a lógica da interpretação: Dannhauer é aquele que “encontra pela primeira vez no termo hermenêutica a idéia de um alargamento da lógica aristotélica para uma lógica da interpretação”⁶⁰.

Com efeito, a hermenêutica filosófica de Dannhauer funciona como uma lógica, como preâmbulo de todas as ciências. Sendo assim, como toda lógica possui e intenta alguma verdade, como se verifica na forma pela qual Dannhauer apresenta sua tese, a característica fundamental desta lógica é uma verdade que lhe é própria, vale dizer uma *verdade hermenêutica*. Com efeito, o distanciamento realizado por Dannhauer da lógica aristotélica abre espaço para realizar-se não uma verdade objetiva, como sugerira a lógica apofântica, derivada da reflexão aristotélica, mas uma *verdade hermenêutica*. Eis o fruto mais tenro da universalidade hermenêutica de Dannhauer.

A universalidade da hermenêutica, proposta por Dannhauer, passa pela universalidade da verdade hermenêutica. Por sua vez, a verdade hermenêutica é universal porque está no vestíbulo de todas as ciências, na propedêutica dos saberes particulares, assim como a lógica. É, portanto, uma universalidade de aplicação. Não se permita pensar, o leitor descuidado, que a proposta de Dannhauer é ingênua. Lembre-se do valor e força da lógica aristotélica, leia-se lógica apofântica, no século XVII. Tente visualizar o que é a demonstração (pois é isto que intenta Dannhauer inclusive pela forma de apresentação do argumento) da existência de uma verdade não-proposicional, uma verdade hermenêutica, para a filosofia daquele tempo. Esta contribuição dificilmente pode ser supervalorizada.

À luz das noções propostas por Dannhauer, a universalidade da hermenêutica reveste-se, portanto, de certas características peculiares. De fato, sendo a hermenêutica uma propedêutica de todas as ciências particulares, ela mesma deve ser una, enquanto suas influências se estendem até os limites de todas as áreas do conhecimento, assim como

⁶⁰ Idem. Ibidem. p. 180: . Dannhauer é aquele que “*trouve pour la première fois le terme d’herméneutique et l’idée d’un élargissement de la logique aristotélicienne par une logique de l’interprétation*” Destaque nosso.

acontece com a lógica⁶¹. A hermenêutica sugerida por Dannhauer é, na verdade, uma lógica, ou ao menos, faz o papel que esta ciência fazia em sua época. Aliás, é isso que Gadamer afirma em **Langage et Vérité**: “Nós observamos isto em Dannhauer, que ele rebate a retórica em anexo e procura fundar a nova hermenêutica apoiando-se sobre a lógica aristotélica”⁶².

A hermenêutica fundada por Dannhauer tem um objetivo determinado: continuar a empresa aristotélica iniciada no **Organon**⁶³. Basta-nos esta observação para percebermos a importância secundária da hermenêutica, segundo a percepção de Dannhauer, na constituição das Ciências do Espírito, já que para ele a tarefa fundamental é retomar a inspiração da lógica aristotélica. De fato, ele intenta fundar “uma nova cidade” sim. No entanto, esta cidade que ele quer fundar deve ser construída à medida daquela primeira cidade, sobre os moldes da cidade do Estagirita: uma nova cidade com um antigo arquiteto. Ora, às Ciências do Espírito não interessa gerar um “novo método” que justifique seus conhecimentos ou constituição enquanto ciência, se estes métodos novos ainda estão fundados ou ainda estão formados à medida dos métodos antigos, aqueles das Ciências da Natureza. Realmente, não há aqui verdadeira cidade nova, mal-e-mal existe um distrito contíguo, quiçá.

A contribuição de Dannhauer para a auto-reflexão sobre o papel da hermenêutica na constituição das *Geisteswissenschaften* move-se ainda, portanto, sobre o campo e tutela das normas da lógica apofântica ou de enunciados. O caráter marcadamente continuado e a intenção confessa de permanecer sob a inspiração do **Organon**, de Aristóteles, revelam concomitantemente o avanço espantoso realizado por Dannhauer, embora esteja ainda sujeito

⁶¹ DANNHAUER, J. C. **Idea boni interpretis**, § 6: “A hermenêutica é geralmente uma, embora haja diversidade nos objetos particulares”.

⁶² GADAMER, Hans-Georg. **Langage et Vérité**, p. 183: “Nous observerons cela chez Dannhauer, qui renvoie la rhétorique en annexe et cherche à fonder la nouvelle herméneutique en s'appuyant sur la logique aristotélicienne”.

⁶³ Idem. Ibidem. p. 190: “Il semble être le premier à employer terminologiquement le mot herméneutique, et ce en s'appuyant manifestement sur l'écrit correspondant de l'**Organon** d'Aristote. On y voit que l'ambition de Dannhauer est de poursuivre et d'achever ce qu'Aristote abatí comencé avec son écrit **Peri hermeneias**. Comme il le dit lui-même: ‘Élargir les frontières de l'organon aristotélicien par l'adjonction d'une ville nouvelle’”.

ao aristotelismo de sua época. O que configura, no entanto, 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. Qualquer reflexão que almeje compreender a universalidade da hermenêutica não pode ignorar o contributo de Dannhauer para o aprofundamento do problema hermenêutico. 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.

Entretanto, a reflexão sobre a proposta de Dannhauer, que é na verdade uma clássica demonstração, e a tarefa de investigar se a universalidade hermenêutica pode ser reconduzida à universalidade da filosofia nos incitam uma questão: a universalidade da verdade hermenêutica, proposta pelo nosso autor, pode sustentar a tese da universalidade da hermenêutica? Pois uma é a universalidade do aspecto hermenêutico, outra é a universalidade da hermenêutica mesma. Parece-nos, contudo que a simples distinção entre uma verdade objetiva e uma hermenêutica introduz quase imperceptivelmente uma diversidade difícil de assegurar uma real universalidade da reflexão hermenêutica. Com efeito, como manter a pretensão à universalidade da hermenêutica fundando-a sobre a universalidade de uma verdade hermenêutica, quando ela mesma engendra, reconhecidamente, uma outra verdade, a verdade objetiva? Como justificar uma universalidade hermenêutica quando se admite uma relatividade da verdade, a saber: a particularidade da verdade objetiva e da verdade hermenêutica? Esta limitação nos leva, portanto, a aprofundar um pouco mais a reflexão em busca do *proprium* universal da hermenêutica, cuja nota distintiva não pode ser apenas a

unilateralidade de uma determinada verdade hermenêutica, quando ela mesma admite a sua relatividade diante de uma outra verdade, a objetiva.

1.2 Universalidade do sinal

Na tentativa de compreender o que significa a universalidade da hermenêutica continuamos nossa pesquisa. De fato, a proposta de Dannhauer levou-nos a admitir uma nova possibilidade para a lógica, desta vez menos limitada pela lógica dos enunciados. Com efeito, a *verdade hermenêutica* se impõe na demonstração de Dannhauer. No entanto, a reflexão acerca da competência da *verdade hermenêutica* em assumir para si a tarefa de ser a noção capaz de justificar a universalidade da hermenêutica, pretendida por Gadamer, nos parece revelar a incapacidade desta noção. Isto nos faz recolocar a questão, novamente de modo inquisidor, a fim de alcançarmos a solução de nossos questionamentos: em que consiste a noção de que a universalidade da hermenêutica se extingue na universalidade da filosofia, proposta por Hans-Georg Gadamer?

A nossa pesquisa nos leva a um outro autor, cuja reflexão pode nos ajudar a encontrar a noção que responderá à pergunta norteadora desta parte da dissertação. Por enquanto, porém, a tese deste autor não passará de um reles candidato, e como todo candidato, sua competência acerca do título que almeja deve ser provada. O autor de quem falamos é Georg Friedrich Meier (1718-1777), cujo trabalho foi marcado pela intenção, comum a Dannhauer, de principiar a tentativa de construir uma teoria hermenêutica que privilegiasse o universal. Antes, porém, de introduzirmos a reflexão sobre a tese de Meier, e com o intuito de favorecer o bom andamento da pesquisa que se quer levar a termo, importa esclarecermos em que se distinguem as teses dos autores citados. Afinal, em que sentido se diferencia a proposta de Meier e a de Dannhauer? Que vantagens a hipótese de Meier traz para a perspectiva de

Dannhauer? Este é o primeiro passo que se deve dar antes da análise do candidato a sustentador da universalidade da hermenêutica.

Dannhauer tentou fundar a universalidade da hermenêutica sobre a universalidade da *verdade hermenêutica*, que por sua vez era um aspecto da lógica geral, a qual possuía ainda a verdade objetiva. Como se tentou apontar nas páginas anteriores, a sustentação da universalidade da hermenêutica através da proposta de Dannhauer nos parece indefensável. E a razão é simples: a universalidade da hermenêutica fundada sobre a universalidade da *verdade hermenêutica* não realizará nada mais que a remarcação do caráter parcial, ou ainda regional, da reflexão hermenêutica. Tal relação tornará suas conclusões aplicáveis apenas no horizonte próprio das ciências humanas, nomeadamente, no interior da região das *Geisteswissenschaften*. E tudo o que a hermenêutica filosófica não quer ser é a responsável por uma nova e repisada retomada setorização, regionalização da reflexão hermenêutica. Acerca disso escreveu Pierre Fruchon, a título de prefácio à obra *L'art de Comprendre*, de Gadamer:

Ele [Gadamer] dissipa, pela essência, o contrasenso que poderia cometer um leitor rápido do título Verdade e Método: este título não sugere nenhuma oposição da verdade hermenêutica em relação ao conhecimento metódico. Por conseguinte, nenhuma depreciação da ciência, entenda-se ciência da natureza. Esta oposição e esta depreciação poderia apenas entranhar um a nova regionalização da hermenêutica, no lugar de fazer valer sua universalidade.⁶⁴

Como, então, superar a reflexão de Dannhauer? O que sugerir como solução para a dicotomia *verdade objetiva* x *verdade hermenêutica*? De antemão descartamos a antiga (e fácil) resposta desconstrucionista, que afirmaria não existir nem verdade objetiva, nem verdade hermenêutica. Tal solução está descartada por nós porque entendemos que não leva a sério a questão. Realmente, a desconstrução do problema não resolve nada, apenas o ignora.

⁶⁴ GADAMER, Hans-Georg. *L'art de comprendre*, p. 8: “Il [Gadamer] dissipe, pour l'essentiel, le contresens que pourrait commettre une lecture rapide du titre Vérité et Méthode: ce titre ne suggère nulle opposition de la vérité herméneutique à la connaissance méthodique, par conséquent, nulle dépréciation de la science, science de la nature comprise. Cette opposition et cette dépréciation ne pourraient qu'entraîner une nouvelle régionalisation de l'herméneutique, au lieu de faire valoir son universalité”

Com efeito, o hermeneuta responsável não pode mascarar o texto e transformá-lo em pré-texto. Enfim, não é negando o fato que se encontram as respostas. Uma possível solução é a assunção de que a *verdade objetiva* e a *verdade hermenêutica* são, em verdade, distintas. No entanto, isto não impossibilita o fato de que ambas poderiam conter características comuns, e a estas sim, caberiam a responsabilidade pela justificação da universalidade da hermenêutica. Esta hipótese, cujo valor ainda há de ser posto à prova, foi aventada por Meier.

Não se cometa o equívoco de se afirmar, entretanto, que Meier contextualizou-se com Dannhauer, de modo que todo o esforço do primeiro foi continuar o trabalho do último. Com efeito, é muito provável que Meier sequer tenha lido uma obra de Dannhauer. Muito embora não se tenha transcorrido muito tempo entre os autores, pouco mais de cem anos os separam, a distância espiritual que os afasta parece enorme. De fato, o mundo filosófico de Meier não é o mundo filosófico de Dannhauer⁶⁵.

Meier, portanto, não quer continuar a reflexão de Dannhauer. Por isso, é interdita qualquer releitura continuísta do primeiro em direção ao segundo. Isto não significa, contudo, que a respeito de um problema comum, não se possa utilizar os conceitos de um em auxílio das dificuldades do outro. Pois bem, é justamente com esta intenção que Meier foi invocado nesta dissertação.

Em contraposição a perspectiva de Dannhauer, Meier não se satisfaz pura e simplesmente com a distinção lógica entre *verdade objetiva* e *verdade hermenêutica*. Para Meier, hermenêutica é muito mais que a regionalização implícita nas reflexões de Dannhauer. Isto pode se afirmar com base na seguinte citação de Meier:

⁶⁵ Com o intuito de esboçar a diferença de orientação entre Dannhauer e Meier, basta-nos dizer que Meier foi discípulo de Alexander Baumgarten, cuja obra máxima traduziu em 1766, recebendo elogios do próprio Kant. Baumgarten, por sua vez, foi educado sob a sombra de Wolff, reconhecidamente influenciado, portanto, pela filosofia analítica. Dannhauer, como se pode comprovar pelas suas obras, envereda-se por caminhos menos racionalistas. A sua **Hermeneutica Sacra** é testemunho fidedigno da importância que os saberes menos formais tinham para ele.

A arte da interpretação, em sua compreensão mais ampla (hermeneutica significatu latiori), é a ciência das regras, através de cuja observância os significados podem ser reconhecidos por seus sinais; a arte da interpretação, em sua compreensão mais restrita (hermeneutica significatu strictiori), é a ciência das regras que se deve observar, quando se quer conhecer o sentido a partir do discurso e expô-lo aos outros⁶⁶.

Com efeito, a nova perspectiva sugerida por Meier é a de que a tarefa magna da hermenêutica é de fazer a mediação (aquela cujo arquétipo é Hermes) entre todos os sinais, e não apenas dos sinais formais, lógicos, como pretendia a universalidade da hermenêutica de Dannhauer. A interpretação possui a tarefa de realizar a mediação entre os sinais e seus intérpretes. Enfim, a distinção fundamental entre a noção proposta por Dannhauer e aquela submetida por Meier é que, para o último, a hermenêutica não restringe sua aplicação tão somente aos sinais lógicos, mas estende seu horizonte de aplicação a todos os sinais, não importando se eles são objetivos ou de outra ordem.

Não se pode negar que o âmbito de aplicação da teoria de Meier é muito maior que o de Dannhauer. De fato, caso se possa afirmar que alguma destas teses merece, segundo o grau de aplicação de suas asserções, com mais propriedade o título de “universal”, está é certamente a tese de Meier. No entanto, importa definirmos o estado das questões (status quaestionem), importa delimitarmos em que se aplica a argumentação de Meier ao problema que nos propusemos. É o que faremos no próximo passo.

A fim de não perder de vista a noção que se procura, retomemos a questão: em que sentido a universalidade da hermenêutica se identifica com a filosofia? Como a teoria de Meier pode colaborar para a resposta a esta questão? Pois bem, à luz destas novas noções apresentadas por nosso autor, poderíamos afirmar que a universalização da hermenêutica se justifica a partir da universalização do sinal. De fato, Meier tem convicção do caráter mediato do real. Para ele, a totalidade do real é configurada por uma trama infinita de sinais, onde cada

⁶⁶ MEIER, G.F. **Versuch einer allgemeinen Auslegkunst**, § 1. Halle, 1757. Citado por GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, pp. 107 – 108.

sinal individualmente remete-se a outro, e assim sucessivamente. Atrás dos sinais, ou no fim da seqüência dos sinais, não se encontrará uma substância ou um motor, mas tão somente um horizonte de sinais que se relacionam interdependentemente. Sendo assim, todo e qualquer conhecimento produzido pelo homem é sempre conhecimento mediado pelos próprios sinais. Esta sentença é filosófica visto que engendra uma determinada noção metafísica do real, a saber: que o ser é sempre mediado, que o real é sempre sinal. Neste sentido, a universalização dos sinais de Meier configura o aspecto filosófico, que sustentará a universalidade da hermenêutica, caso se confirme que a ela cabe prioritariamente o título de universal.

Todavia, asserções como estas não podem ser ditas assim. Deve-se mostrar porque Meier entendia que o real era mediato. A este respeito, deve-se citar Leibniz. De fato, vem de Leibniz a tese da universalidade do sinal, que pode ser denominada também semiótica, e que foi amplamente aceita por Meier. Pode-se ler no próprio Meier sobre a “*characteristica universalis*”: “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”⁶⁷.

Por *characteristica* entende Meier o saber que trata da compreensão dos sinais. *Universalis* significa que “*neste mundo tudo é sinal e remonta a uma conexão universal de todos os sinais*”⁶⁸. Portanto, a hermenêutica, enquanto ciência que interpreta os sinais, é parte da característica, cuja marca é a universalidade. 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. Deste modo, a universalidade da hermenêutica pode almejar ter alcançado o princípio justificador da sua ascendência sobre as outras ciências: caberá à hermenêutica a universalidade porque o sinal é universal, e à hermenêutica cabe a tarefa de interpretar sinais. Neste sentido, a universalidade do sinal está em condições de

⁶⁷ Idem. § 3.

⁶⁸ GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, p. 108.

sustentar a universalidade de hermenêutica, atribuindo, enfim, o caráter filosófico desejado por nossas pesquisas.

Ora, Hans-Georg Gadamer, nas agora célebres conferências de Louvain, defendeu, do mesmo modo que Meier, uma mediação universal. Ele 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 ideologias⁶⁹.

Aliás, segundo Gadamer, o tópos próprio da hermenêutica, o lugar onde ela se encontra em casa, e onde suas asserções são mais acertadas é este *medium*. Aqui já há algo da hipótese da colaboração da hermenêutica para o conhecimento. Com efeito, Gadamer não reconhece em nenhum dos extremos (razão ou experiência) o lar da hermenêutica filosófica: “O ponto médio é o verdadeiro tópos da hermenêutica”⁷⁰.

De tudo o que se pode dizer desta aproximação entre a postura de Gadamer e de Meier, vale a pena ressaltar demoradamente a afirmativa de que o real é, por natureza, mediado. E esta mediação não está apenas ao nível das Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*), mas estende seus tentáculos até os limites da razão. Esclarecedora a citação que Gadamer admite para justificar a universalidade da mediação suposta aqui:

[...] 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**

⁶⁹ GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 19. Destaque nosso.

⁷⁰ **VM**, p. 300.

razão são suscetíveis de interpretação, posto que o seu sentido verdadeiro ou real nos chega sempre mascarado ou deformado por ideologias”⁷¹.

Com efeito, a noção proposta por Meier da universalidade do sinal, cujo fundamento é a universalidade da mediação (onde ele acaba por se encontrar com Hans-Georg Gadamer), promove um verdadeiro rompimento com a noção de intuição bergsoniana, isto é com a noção que privilegia um *ver a essência* dos entes. Não há este ponto referencial, o homem tem que se resignar sob sua finitude.

Sendo a hermenêutica, portanto, a tarefa humana de traduzir e expor o significado dos sinais. E, como diz Leibniz, o real é uma intrincada teia de sinais caracterizada pelo “indeclinável perspectivismo das mônadas”⁷². A hermenêutica alcança, finalmente, o seu termo: a sua universalidade tão almejada está alicerçada pela mediação universal dos sinais.

Nossa reflexão, porém, novamente se encontra com algumas limitações. Parece-nos que esta hipótese de Meier é insuficiente para compreendermos o que, realmente, está em jogo. De fato, nossa argumentação tornou claro que a universalização da hermenêutica está fincada sobre a universalização do que é sinal. No entanto, e nos surpreendemos quando o pensamos, a universalização do sinal não garante suficientemente a universalização do sentido. Com efeito, e se houvesse um Ser Todo-Poderoso, um Gênio Maligno, que com um prazer macabro se alegrasse em ludibriar-me todas as vezes que interpretássemos um sinal? Se existisse um Ente com poder suficiente para provocar enganos toda vez que se levasse a cabo a interpretação dos signos?

Obviamente, não queremos resgatar a tese psicológica do Gênio Maligno, de Descartes. Seria um despropósito utilizar deste artifício para desarmar o argumento de Meier. Não intentamos provocar uma situação artificial, como é o caso do argumento do Deus

⁷¹ GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 19. Destaque nosso.

⁷² GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, p. 106.

Enganador, de Descartes, para incitar uma posição mais rigorosa de Meier. Antes, desejamos mostrar que a tese da universalidade do sinal supõe, e veja bem que esta suposição é infundada, supõe que o entendimento se dá naturalmente, supõe que o consenso acontece ordinariamente. Ora, e se o consenso fosse extraordinário? E se a compreensão houvesse de ser procurada incessantemente, com o ônus de se recair no erro caso assim não ocorresse? Enfim, e se houvesse uma universalidade do *mal-entendido*? E se acontecesse de existir uma primazia do erro, não como argumento psicológico (como ocorre com o Gênio Maligno), mas como estrutura do ente? Pois bem, é com esta motivação que passamos à última subseção desta parte da dissertação: *a universalidade do mal-entendido*.

1.3 Universalidade do mal-entendido

Continuando a pesquisa acerca do aspecto filosófico que sustentaria a afirmação de que a hermenêutica se reveste de um caráter universal, afirmação esta feita por Hans-Georg Gadamer em **VM**, nos enveredamos por outros horizontes. De fato, a pesquisa sobre a tese de Meier nos fez ver que um aspecto ainda intocado pode influenciar na aplicação da hermenêutica: o **mal-entendido**. Com efeito, se todo o real é mediado, configurando uma universalidade do sinal, e tal afirmativa nos parece incontestável, a reflexão filosófica nos aponta a idéia de que isto não basta para que a universalidade da hermenêutica, fundada em solo filosófico, seja sustentável.

Salutares indicações metodológicas nos exigem que, antes de continuarmos a reflexão na busca da noção que responda maximamente à questão orientadora desta parte da dissertação, se esclareça a distinção entre as noções de Schleiermacher, Meier e Dannhauer, verificando a qual delas cabe mais propriamente o caráter de universal. Com este intuito iniciamos a pesquisa.

Já se comprovou nas páginas anteriores que a noção de hermenêutica, proposta por Meier, constitui uma variante mais universal e universalizável que a proposta sugerida por Dannhauer. A título de demonstração, bastar-nos-ia mostrar que a noção de Schleiermacher é mais abrangente que a de Meier para se ter a prova de que ela é a noção cujo teor eleva a hermenêutica ao seu nível mais generalizado. No entanto, com o intuito de aprofundarmos a reflexão, compararemos as noções de Schleiermacher também com as noções de Dannhauer. Desejamos, assim, aprofundar as enormes diferenças entre os autores e demonstrar porque a perspectiva de Schleiermacher é a que possui maior universalidade, e, portanto, é a que pode sustentar mais propriamente a universalidade da hermenêutica filosófica.

Supondo que a tese da universalidade da verdade hermenêutica, de Dannhauer, bastasse para justificar a noção de que a ela cabe maximamente o caráter de universal, que sustentará a universalidade da hermenêutica fundada na filosofia, Schleiermacher não deixaria de propor uma questão: para além da distinção entre a verdade objetiva e a verdade hermenêutica, no alicerce da universalidade do discurso não-proposicional, como se dá a compreensão? De que modo acontece o ato de compreensão? Dannhauer responderia a esta questão afirmando que a compreensão se dá naturalmente. E é porque o ato de compreender ocorre de modo natural que se pode distinguir uma verdade objetiva de outra hermenêutica. Mas, e se o princípio de Dannhauer estivesse corrompido? E se, no início, não acontecesse compreensão, mas erro?

Enfim, Schleiermacher propõe: e se o universal fosse o *mal-entendido* e não a compreensão? Assim como o cético, diz-nos Schleiermacher: e se a todo o momento em que se procura compreender a sombra do erro me espreitasse? Sob uma tal influência, o que pode a distinção de Dannhauer entre verdade objetiva e hermenêutica. Mais: de que adianta a universalidade da hermenêutica, se a todo instante o logro pode tomar as rédeas? Diante disso, Schleiermacher afirma que o que é universal, de fato, é o engano, o erro, o logro, enfim, o

mal-entendido. Ora, se é assim como suspeita Schleiermacher, a reflexão realizada por Dannhauer nada pode fazer para fundar a universalidade da verdade hermenêutica e, portanto, não serve para sustentar a universalidade da hermenêutica. Entre Dannhauer e Schleiermacher, o candidato mais capaz para este empreendimento é o último.

Perante a proposta de Dannhauer, Schleiermacher leva alguma vantagem, quanto à amplitude da aplicação. No entanto, resta ainda refletirmos sobre a proposta de Meier. Na meditação sobre a noção deste autor, a questão retorna: de que adianta afirmar a universalização dos sinais, se a cada momento em que me empenho em interpretá-los posso ser tomado pelo *mal-entendido* e pôr a perder completamente a tarefa hermenêutica? Em que a universalidade do sinal acrescenta a hermenêutica, se na interpretação do seu significado sempre haverá espaços para enganos? Enfim, a proposta de Schleiermacher para a universalização da hermenêutica, fincada sobre a universalização do mal-entendido, praticamente inviabiliza a constituição desta mesma universalidade pelas vias sugeridas respectivamente por Dannhauer e Meier. No entanto, a certeza de que as noções destes autores não bastam para fundamentar a universalidade da hermenêutica, não assegura que é a tese de Schleiermacher quem pode realizá-lo. A tarefa agora é analisar a competência da sugestão de Friedrich Schleiermacher para a sustentação da universalidade da hermenêutica filosófica.

Diante das questões preliminares acerca do valor da noção de *mal-entendido* em contraposição aos conceitos de *sinal* e *verdade hermenêutica*, cabe-nos perguntar: em que Schleiermacher se distingue de Meier e de Dannhauer? Com efeito, diz-nos Schleiermacher, além do caráter mediato de tudo o que é cognoscível, um espectro tocaia o conhecimento: o *mal-entendido*. Nenhum problema haveria se, mesmo mediatamente como sugere Meier, a tarefa hermenêutica topasse com objetos lisos, simples. Mas não ocorre assim. Tudo o que é objeto de saber e, portanto, sinal, é complexo e não menos falacioso.

A proposta de Schleiermacher é, portanto, a mais universal, visto que recoloca a noção de hermenêutica numa situação onde, tanto a noção lógica de Dannhauer, como a semiótica de Meier, nada podem fazer. Com uma tal dificuldade, caso se consiga salvar a tese de Schleiermacher das críticas que virão, ela se encontrará em condições de reclamar a si o valor de universal e sustentar a tese de Gadamer relativa à universalidade da hermenêutica.

Na empresa de encontrar a nota característica da universalidade hermenêutica, avistamos mais um discurso que intenta responder a esta inquietação. Na teoria de Friedrich Schleiermacher⁷³ a universalidade hermenêutica é sustentada pela universalidade do mal-entendido. Tal universalidade se revela em toda sua força na frase de Schleiermacher: “A não-compreensão não quer nunca dissolver-se totalmente”⁷⁴.

Poderíamos afirmar que o aspecto mais marcante da hermenêutica proposta por Schleiermacher é a *suspeita* no processo de compreender. Quem sabe, a filosofia deste filósofo se enquadre na já tradicional classificação da *filosofia da suspeita*⁷⁵? É isso que nos parece dizer o texto de Schleiermacher sobre a tarefa do hermenêuta e da hermenêutica:

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 descuidada⁷⁶.

A novidade que Schleiermacher vem trazer é a dúvida onipresente sobre a compreensão. Se antes, para os autores citados nesta dissertação, a problemática da

⁷³ Friedrich Schleiermacher (1768-1834) é um dos filósofos mais influentes na atual reflexão hermenêutica. Sua convicção acerca da originalidade da abordagem hermenêutica realizada pela filosofia romântica alemã difunde extraordinariamente a pesquisa sobre o tema. Embora muito crítico com suas produções (o que é próprio do hermenêuta), algumas obras teológicas e manuscritos filosóficos chegaram a ser publicados.

⁷⁴ SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermeneutik und Kritik**. Ed. de M. Frank. p. 328. In: GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, p. 128.

⁷⁵ Esta expressão foi utilizada com muita felicidade por P. Ricoeur para identificar aquelas teorias filosóficas desconfiadas dos pré-conceitos.

⁷⁶ SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermeneutik und Kritik**. Ed. de M. Frank. p. 92. GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, p. 127.

hermenêutica, denominada por Schleiermacher “hermenêutica laxa”⁷⁷, partia da aceitação implícita e evidente da compreensibilidade do real, Friedrich Schleiermacher propõe a tese da incompreensibilidade própria do real: A teoria da 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”⁷⁸.

A perspectiva proposta por Friedrich Schleiermacher modifica radicalmente o horizonte de abordagem da teoria da interpretação. Se tradicionalmente o ordinário da tarefa de interpretar é o acerto, e só apenas quando algo não está bem no conjunto se utilizam métodos que garantam a correta interpretação, agora o ordinário é o mal-entendido, com o qual se deve lidar desde os primeiros momentos da execução da interpretação. Com efeito, Schleiermacher vê na universalidade do mal-entendido o fundamento da universalidade da hermenêutica. Todavia, ele não toma a noção de hermenêutica univocamente, mas a compreende sempre analogamente. Duas hermenêuticas são citadas por ele: uma gramatical, outra técnica⁷⁹. É certo que à hermenêutica gramatical, tendo em vista o seu marcado teor lingüístico, não cabe a tarefa de reunir em si a universalidade da hermenêutica. Muito embora a linguagem seja “*tudo o que deve ser pressuposto na hermenêutica*”⁸⁰, não é a essa linguagem que se deve atribuir o caráter universalizante da hermenêutica, mas à linguagem interior, a qual corresponde em Friedrich Schleiermacher a interpretação técnica (ou psicológica). De fato, para Schleiermacher “*todo discurso repousa sobre um pensamento anterior*”⁸¹ e encontrar este pensamento fundante do discurso é o fim da hermenêutica. Com efeito, é procurado em pensamentos, o mesmo que o falante queria expressar.

⁷⁷ Idem. Ibidem: A hermenêutica tradicional iniciava sua tarefa da certeza de que “*a compreensão se dá por si mesma... deve-se evitar o mal-entendido*”.

⁷⁸ Idem. Ibidem.

⁷⁹ In: GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, p. 108., p. 126.

⁸⁰ SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermeneutik und Kritik**. Ed. de H. Kimmerle. p.38. In: GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, p. 108., p. 125.

⁸¹ Idem. Ibidem. P. 78. In: GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, p. 108., p. 125.

Esta distinção entre as noções de interpretação gramatical e interpretação psicológica nos lembra a frase de Hans-Georg Gadamer acerca da universalidade da linguagem. Dizia-nos o filósofo alemão que a universalidade da hermenêutica filosófica por ele propalada, não era a universalidade da linguagem falada ou escrita, mas uma linguagem interior, uma linguagem desvinculada de exteriorizações. Este aspecto da universalidade da linguagem será tratado adiante, mas algo pode ser visto nesta frase de Gadamer: “A linguagem não se realiza em enunciados, mas como conversação”⁸².

Se há uma linguagem universal, definitivamente esta não é a linguagem falada. Deve haver uma linguagem interior, onde a universalidade da hermenêutica se revela em toda sua plenitude. Pois bem, Friedrich Schleiermacher é precursor de Gadamer neste ponto. Se se pode falar de uma universalidade da interpretação, sem dúvida esta é própria da interpretação técnica, nunca da gramatical.

No entanto, algo nos parece sugerir que a proposta de Schleiermacher não nos levará muito longe em nossa pesquisa. De fato, a universalidade da hermenêutica está muito bem justificada com a tese da universalidade do mal-entendido. Se a todo instante podemos ser enganados, faz-se mister um comprometimento do intérprete com o texto interpretado, não descuidando um só momento da tarefa de traduzir. Qualquer deslize pode ser fatal, pois, contrariamente aos clássicos e modernos, o mal-entendido se dá naturalmente, e a compreensão, apenas com muito esforço. Porém, se há uma universalidade do mal-entendido, que tem como protótipo a irredutibilidade da não-compreensão, coloca-se em xeque a própria universalidade do filosófico, proposta como solução para a universalidade da hermenêutica. Ora, se o aspecto permanente do real não se ajusta às pretensões da hermenêutica, importa que encontremos um outro candidato que sustente a tese da universalidade hermenêutica. É com esta meta que nos aproximamos da noção de historicidade.

⁸² GADAMER, H-G. **Grenzen der Sprache**. p. 98. In: GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, p. 108., p. 197.

Em virtude da tarefa principal desta dissertação, importa remeter um novo olhar ao ponto em que estamos pesquisando: em que sentido a universalidade da hermenêutica, entendida sob a perspectiva da universalidade do filosófico, pode colaborar na reflexão sobre o conhecimento? Como a aproximação hermenêutica e filosofia cooperam no esclarecimento da questão do conhecimento?

A fim de entender em que ponto a questão hermenêutica se aproxima da epistemológica, e procurando efetuar a síntese proposta, torna-se necessário, antes de tudo, sublinhar o que se entende por *conhecimento*. Aristóteles, na obra **Segundos Analíticos**, define assim a ciência:

Pensamos ter ciência 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**⁸³.

Caso se analise o problema pelo ângulo clássico, perspectiva que perdura até esses dias, conhecimento é apreensão das características permanentes do objeto cognoscível. A marca fundamental que o distingue da opinião (*dóxa – doxa*) é exigência de necessidade que devem possuir suas asserções. O conhecimento não pode estar fundado no que *pode ser diversamente*, pois se os caracteres próprios do conhecimento agora são, mas poderiam não ser, torna-se impossível adquirir conhecimento verdadeiro dada à inconstância de seus caracteres distintivos. Disto decorre que para que haja alguma forma de saber acerca da realidade, é estritamente necessário que haja alguma instância permanente no conhecimento que se possa retornar sempre para revisitá-lo. Estes elementos permanentes que fundam e sustentam o conhecimento foram tradicionalmente denominados de elementos *necessários* do conhecimento, e ao tipo de ciência que destes elementos brota, denominou-se analítica⁸⁴.

⁸³ ARISTÓTELES. **Segundos Analíticos**, I 2, 71 b 9-12. Destaque nosso.

⁸⁴ A influência de Aristóteles e Kant não podem deixar de ser sentidas aqui.

Descartes os entende como garante e salvaguardas da validade do conhecimento, como se depreende daqui: “A proposição ‘Eu sou, eu existo’, é **necessariamente** verdadeira todas as vezes que a enuncio e que a concebo em meu espírito”⁸⁵.

A verdade da proposição está na necessidade de que ninguém poderá se enganar quando pronunciar a frase “Eu sou, eu existo”. Se acaso tal necessidade não fosse garantida, isto é se nada pudesse assegurar que fosse algo quando se pronuncia a frase, a verdade da proposição também se implodiria. Portanto, é a necessidade a salvaguarda do conhecimento, o garante da ciência.

No entanto, a partir da retomada da pesquisa a respeito da Hermenêutica pela Filosofia alemã, o aspecto que mais se ressaltou foi a *relatividade das produções humanas*. Eis o que diz Gadamer na abertura das conferências de Louvain, já na década de 50: “Senso histórico [é a] disponibilidade e o talento do historiador para compreender o passado, talvez mesmo ‘exótico’, a partir do próprio contexto em que ele emerge”⁸⁶.

O “*Senso Histórico*” não abstrai as contingências percebidas no real, procurando o caráter necessário que fundará o conhecimento. Pelo contrário, a noção valoriza justamente esta particularidade, este exotismo próprio do conhecimento singular, garantido-lhe com isso a estima e apreço do intérprete. Mas esta noção é apenas a matiz prática de um princípio ainda mais fundamental e que justifica o elogio à postura complacente com a diferença, a saber: “Entendemos por **consciência histórica** o privilégio do homem moderno de ter plena consciência da historicidade de todo presente e da **relatividade de toda opinião**”⁸⁷.

Com efeito, é sobre este princípio que a noção de “*Senso Histórico*” está alicerçada, pois é a relatividade das opiniões que justifica a valorização dos aspectos acidentais do conhecimento. A noção de “*consciência histórica*” introduz na pesquisa acerca da origem e

⁸⁵ DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas** 2, 4. Os Pensadores, Ed. Abril, 1973, SP. pp. 100. Destaque nosso.

⁸⁶ GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: FGV, 1998, p. 17. Destaque nosso.

⁸⁷ Idem. Ibidem. p. 18. Destaque nosso.

natureza do conhecimento a característica de relatividade que se choca diretamente com o conceito de conhecimento (epistémē) clássico. A exigência de necessidade encontra um enorme empecilho na reflexão acerca da historicidade das asseverações humanas.

Aqui nos encontramos diante de um paradoxo: como equacionar a necessidade, própria do conhecimento (como *epistémē*), e o caráter intrinsecamente histórico, vale dizer relativo, de toda opinião? Para tentar solucionar a questão e examinar se à noção de historicidade cabe a tarefa de efetuar a síntese entre Hermenêutica e Epistemologia, há que se deter mais demoradamente sobre este conceito.

Se é verdade que o aspecto sintético da Hermenêutica, isto é, a sua perspectiva historicista, sempre fora focalizado como um enorme fardo, também é um privilégio, pois possibilita que a racionalidade contemporânea perceba realidades que a estreiteza do pensamento analítico não suporta. Sem dúvida, a “*relatividade de toda opinião*” é uma fragilidade na constituição do saber, mas é em razão desta mesma fraqueza que a racionalidade humana talvez esteja finalmente em condições de perceber os liames diversos entre ser e conhecer⁸⁸, assim como o Estagirita afirmara há 25 séculos⁸⁹. Afirma-se neste ponto que, apesar da incontornável abordagem do texto – que aqui é tido como analítico porquanto o intérprete encontra no texto todos os traços necessários de que precisa para fundamentar o conhecimento enquanto *epistémē* –, o aspecto sintético do conhecer é fundamental para que o conhecimento não se encontre em tautologias estéreis que não levem a lugar algum. Esta é a perspectiva de Hume quando critica a filosofia abstrusa: “Quando suspeitarmos, portanto, que um termo filosófico seja empregado sem qualquer significação ou

⁸⁸ Idem. Ibidem. p.13: “*Tal é de fato uma das primeiras coisas que Aristóteles me levou a reconhecer: apreender os entrelaçamentos particulares do ser e do conhecimento*”.

⁸⁹ “*O ser se diz de muitas maneiras*”. Aristóteles. **Metafísica**. VI, 2, 1026 a 32. Ed. Gredos. Trilingüe, Madrid, 1998.

idéia (o que acontece com muita frequência), bastará perguntar: de que impressão deriva essa suposta idéia?⁹⁰.

É imprescindível para o conhecimento que este comporte certo grau de novidade, que agregue mais conhecimentos aos que são possíveis apenas pela análise do objeto a ser interpretado. Porém, esta perspectiva não pode ser realizada unicamente através do aspecto universalizante, vale dizer filosófico, do texto. Realmente, é verdade que a hipótese – e toda hipótese é histórica, pois não demonstra necessariamente⁹¹ – possui como berço a *fantasia*. A hipótese, ainda que representada pelo Estagirita pelo raciocínio anapodíctico⁹² (etimologicamente: não-demonstrável), não era por sua vez capaz de deduzir necessariamente já que suas premissas eram indemonstráveis, e por isso não eram competentes na elaboração do conhecimento⁹³. É Gadamer ainda quem afirma o valor positivo da imaginação na constituição da reflexão hermenêutica:

O que torna o pesquisador fecundo? É o fato de ele ter aprendido métodos? Não; aquele que não inventa nada não aprendeu menos. É a imaginação que é o dom mais importante do pesquisador. Imaginação não significa naturalmente aqui uma aptidão vaga de se representar qualquer coisa. Pelo contrário, a imaginação tem uma função hermenêutica, ela está a serviço do sentido de que é digno de ser interrogado, de poder ouvir as verdadeiras

⁹⁰ HUME, David. **Investigação sobre o Entendimento Humano**, Seção II, 17. Col. Os Pensadores. Ed. Abril. SP, 1973. Embora Hume valorize o valor sintético do conhecimento, ele atribui esta característica à experiência, o que não coaduna com as posturas de Gadamer. Isto ocorre porque para Hume a experiência era tida como simples, imediata e portanto reveladora do que é o real. Para Gadamer o interpretado, que seria a experiência para o que experimenta, não é responsável pela característica sintética do conhecer mas pela sua necessidade, como já se viu.

⁹¹ A distinção entre conhecimento dedutivo, indutivo e hipotético é bastante interessante mas não cabe aqui. Importa apenas sublinhar que, segundo o pensamento tradicional do Estagirita, conhecimento propriamente dito é apenas a dedução (pois seus resultados são necessários). Indução e hipótese, por não demonstrarem necessariamente suas conclusões não são tidas como ciências no sentido próprio do termo.

⁹² **Ética a Nicômaco**, VI, 12, 1143 b 12; **Segundos Analíticos**, I,2, 72 b 27. Ao conhecimento indemonstrável (anapodíctico) se contrapõe o demonstrável (apodíctico).

⁹³ Aristóteles diz nos **Segundos Analíticos**, I 2, 71 b 9-12: “*Pensamos ter ciência 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** 1027,20; 1031 b 5. Já que para Aristóteles conhecer é conhecer o necessário e seu pensamento influenciou decididamente a cultura ocidental, explica-se porque o raciocínio hipotético foi historicamente preterido ao raciocínio categórico ou dedutivo.

questões como só tornam a fazer em geral aquele que domina todos os métodos de sua disciplina⁹⁴.

À imaginação deve-se atribuir a grande fecundidade do conhecimento humano e não às experiências que se verificam. Para escapar da influência do método na constituição do discurso hermenêutico, Gadamer evoca a faculdade humana da imaginação. Com efeito, na constituição do conhecimento – que comporta aspectos analíticos, mas também sintéticos – à imaginação pode colaborar concretamente na ampliação dos conhecimentos sintéticos. De fato, o texto a ser interpretado só apresenta algo novo quando o intérprete, ouvindo-o atentamente, solta as rédeas da imaginação e tenta perceber as intrincadas formas de relacionamento entre o ser e o conhecer, quando tenta perceber que sentido há por detrás do emaranhado de sinais que nos cercam. É neste sentido que a imaginação tem função hermenêutica.

Ao que parece, embora a universalidade do filosófico tenha oferecido boas reflexões na busca de compreender como a *verdade objetiva*, o *sinal* e o *mal-entendido* poderiam sustentar a hermenêutica, o aspecto filosófico da hermenêutica não está apto a justificar a universalidade da hermenêutica filosófica. Com efeito, ainda que este aspecto filosófico traga características de permanência e universalidade, satisfazendo a necessidade do conhecimento de se tratar do que *é sempre*, ele não dá conta do aspecto da novidade – vale dizer, sintético – próprio de todo conhecimento. Já que a característica sintética é igualmente importante para a configuração do real, as exigências não foram satisfeitas e, portanto, este conceito não está apto para tomar sobre si a tarefa de configurar a universalidade do discurso hermenêutico em

⁹⁴ GADAMER, Hans-Georg. **L'art de comprendre**, p. 201: “*Qu'est-ce qui rend le chercheur fécond? Est-ce le fait qu'il ait appris les méthodes? Non; celui qui n'invente rien ne les a pas moins apprises. C'est l'imagination qui est le don le plus important du chercheur. Imagination ne signifie naturellement pas ici une aptitude vague à se représenter n'importe quoi. Au contraire. L'imagination a une fonction herméneutique, elle est au service du sens de qui est digne d'être interrogé, du pouvoir d'ouvrir les vraies questions comme ne parvient à le faire en général que celui qui domine toutes les méthodes de sa discipline!*”

si. Assim, não nos resta outra opção senão procurar por outro candidato mais apto ao cargo de fundamento ou princípio da universalidade da hermenêutica.

2. UNIVERSALIDADE DO HISTÓRICO

“La première chose qui importe est l’intention principale et le point de vue central, ou ainsi que nous l’appelons, le scopus du discours”

Mélanchton

Já que a universalidade do filosófico, visualizada nesta dissertação pela generalidade da *verdade objetiva*, do *sin*al e do *mal-entendido*, parece não satisfazer a questão acerca do que significa especificamente a universalidade da hermenêutica, importa sugerirmos um outro candidato que responda suficientemente a esta pergunta. E é o próprio Gadamer quem pode nos ajudar nesta pesquisa indicando um novo pretendente que satisfaça esta intenção de fundar uma hermenêutica filosófica, isto é uma hermenêutica caracteristicamente universal.

Na tarefa de compreender o que significa a universalidade hermenêutica nos deparamos com a suspeita de que a perspectiva historicista é a mais fundamental. Nossa reflexão nos leva a supor que é ela quem pode sustentar a universalidade da hermenêutica filosófica desejada por Gadamer. De fato, se há algo que une as teses anteriores e que as aproxima curiosamente é a sua recondução incessante ao âmbito histórico. Quaisquer das teses citadas anteriormente podem ser remetidas ao aspecto histórico da hermenêutica, sendo portadoras de algo, em si mesmo, relativo. Portanto, as noções discutidas por nós nesta dissertação podem reconduzir a reflexão sobre a hermenêutica a algo que, de algum modo, contradita com o confesso intuito filosófico do capítulo.

É isto o que ocorre quando Dannhauer convoca o testemunho do *escopo* como modo de encontrar os meios ótimos de interpretação. De fato, para Dannhauer não basta afirmar a universalidade da verdade hermenêutica na premente tarefa de traduzir o texto estranho. A boa execução da tarefa hermenêutica – que distinguirá o bom intérprete do mau intérprete –

deve utilizar os meios adequados para alcançar seu fim. E estes meios não menosprezam o contexto em que o objeto vai ser interpretado. Para usar uma noção que nos será cara durante o trabalho, Dannhauer entende que o intérprete – nem todo, nem a maioria, mas apenas o bom – sempre considera o *escopo* do texto, sempre considera seu contexto, sempre pondera o horizonte do interpretado: “[...] O escopo é uma chave certíssima da interpretação”⁹⁵.

Esta perspectiva da proposta de Dannhauer nos mostra que a sua idéia de uma *verdade hermenêutica*, cuja finalidade era fundamentar a universalidade do filosófico, acaba por estrangular-se. Antes: a noção de *verdade hermenêutica* suspira por uma perspectiva histórica, uma chave de leitura, que neste caso é representada pela noção de *escopo*. Por isso, Dannhauer sugeriu o escopo como ótimo *media interpretationis*⁹⁶.

O mesmo ocorre quando Meier invoca o auxílio dos sinais como apóstolos da universalidade da hermenêutica. É a generalidade do que é sinal o garante da universalidade da hermenêutica, assevera Dannhauer. No entanto, se a universalidade da hermenêutica é comprovada pela universalidade dos sinais, isto é pela semiótica, sua fraqueza é justamente a não garantia de sentido que justifica a existência dos sinais. De nada adiantaria a universalidade do sinal, se não houvesse concomitantemente uma universalidade do sentido:

Um intérprete, no sentido mais amplo, reconhece de maneira clara a conexão do sinal com seu significado. Conseqüentemente, interpretar, em sua compreensão mais ampla, não significa outra coisa senão perceber claramente a conexão das coisas designadas com seus sinais⁹⁷.

Embora a noção apresentada por Meier almeje solidificar a universalidade da hermenêutica filosófica por meio da generalidade dos sinais, o modo de interpretá-los corretamente provém da análise do escopo do interpretado. Com efeito, a universalização dos

⁹⁵ DANNHAUER, J. C. *Idea boni interpretis*. p. 231: “[...] scopus est certissima interpretationis clavis”. In: GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 247.

⁹⁶ In: GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 98.

⁹⁷ MEIER, G. F. **Versuch einer allgemeinen Auslegkunst**. Halle: 1757. § 9. In: GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 108.

sinais proposta pela semiótica é o melhor testemunho da necessidade de um critério para se alcançar à universalidade do sentido apontado nos sinais. É a compreensão do “*pano de fundo*”, isto é a conexão do conjunto de significados possíveis, que dá compreensibilidade aos sinais individualmente.

Do mesmo modo, a tese de Schleiermacher supõe um terreno histórico quando afirma que todo *mal-entendido* se desenvolve à sombra da interpretação técnica ou psicológica. É justamente porque não é possível fazer interpretação apenas da gramática que se torna urgente uma interpretação mais profunda, diria Schleiermacher, “técnica”. Mas como a tarefa do intérprete se inicia apenas quando se dá a palavra, a hermenêutica encontra-se sempre defasada, porque a palavra não dá a si mesma a sua justificação: “Cada discurso (repousa) sobre um pensamento anterior”⁹⁸.

Mesmo a reflexão de Friedrich Schleiermacher, cuja tarefa é compreender a universalidade da hermenêutica a partir de princípios filosóficos, não pode eximir-se de reconhecer que os princípios fundamentais de sua tese estão absolutamente sustentados por aspectos históricos, no caso concreto de Schleiermacher, sob a originalidade do discurso interior em relação ao discurso exterior. Prepondera sobre a existência do mal-entendido, por este autor alçado ao âmbito de universal, a interpretação técnica ou psicológica. E todo engano está em não se ouvir atentamente esta interpretação. Schleiermacher afirma que é justamente porque não se percebe que todo discurso expresso é precedido por um pensamento ou, preferimos, precedido por uma palavra interior, que reside a maior incidência de mal-entendidos.

Assim, parece que à historicidade cabe maximamente o título de verdadeira proprietária da universalidade da hermenêutica. A hermenêutica é universal, diriam seus defensores, não porque o discurso filosófico é o mais geral, mas porque o homem é um ser

⁹⁸ Ver nota 39.

irremediavelmente histórico, comprometendo até a universalidade pretendida pelo conhecimento da filosofia. A universalidade da hermenêutica filosófica é avaliada pela universalidade do histórico, o qual exige, a todo tempo, a revisão dos conceitos e intenções da obra, a fim de compreendermos maximamente os seus diversos significados.

A fim de aprofundar esta idéia fundamental, escolhemos refletir sobre três autores que perceberam a importância da historicidade na reflexão acerca da arte da interpretação. São eles: Flacius, que deseja descobrir em que sentido a interpretação toma emprestado do seu contexto os dados, fundamentalmente a **intenção do autor**, que darão voz à letra; Chladenius, cuja característica principal é a universalidade do histórico pela generalidade dos *conhecimentos de fundo* que trazem luz aos objetos que serão interpretados; e finalmente Dilthey, cuja determinação que nos importa é entender de que modo a universalidade do *Princípio da Fenomenalidade* pode fundar a universalidade da hermenêutica filosófica. A seu tempo analisaremos cada um destes conceitos e sua importância em nossa pesquisa.

Portanto, a tarefa desta parte da dissertação é compreender como o aspecto histórico pode reclamar a si o título de fundamento da universalidade da hermenêutica filosófica. Em que sentido pode-se falar de uma universalidade da hermenêutica filosófica fundando-a sobre a generalidade do aspecto irremediavelmente histórico do homem. É com este intuito que iniciamos a reflexão deste capítulo.

2.1 Universalidade do Scopus

Com o intuito de encontrar qual conceito nos permitirá fundar mais perfeitamente a universalidade da hermenêutica filosófica, nos deparamos, com surpresa, diante da primazia do histórico sobre o filosófico. Apesar de o aspecto filosófico aspirar, e até mesmo parecer, ser o melhor candidato a sustentar a universalidade da hermenêutica, vimos que não é possível

escapar do caráter histórico que perpassa todo discurso filosófico. A prevalência inicial do discurso universalizante da filosofia não resiste a um novo horizonte aberto à hermenêutica: o histórico. Esta situação nos impõe a tarefa de refletirmos sobre o papel que o discurso histórico possui na reflexão hermenêutica. Em que sentido a reflexão hermenêutica pode ser auxiliada pela universalidade do histórico? De que modo um princípio histórico pode fundar a hermenêutica filosófica? Como aplicar à filosofia hermenêutica estes princípios? Como perceber mais perfeitamente o que significa a prevalência do histórico na reflexão hermenêutica? Estas e outras questões estão submetidas a esta pergunta capital: é a historicidade capaz de fundamentar a universalidade da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer? A fim de esclarecermos estas questões, iniciaremos neste capítulo a pesquisa sobre o lugar da historicidade na hermenêutica.

A tarefa primordial da hermenêutica de lançar luz às passagens onde a compreensão se torna difícil é o exemplo de como os princípios que valorizam a historicidade influem em nossa pesquisa. Diante do paradoxo de uma compreensão difícil, a hermenêutica sempre procura apontar caminhos que facilitem a boa resolução dos nós existentes no texto. Um dos primeiros autores a escrever sobre os *caminhos da interpretação*, ou ainda sobre as *Chaves de Interpretação* que facilitariam o esclarecimento de passagens obscuras, foi Flacius. Sobre suas noções é que faremos a primeira abordagem acerca do discurso valorizador da historicidade.

Mathias Flacius Illyricus (1520-1575) surge na história do pensamento como um continuador dos ideais da Reforma Religiosa ocorrida na Alemanha e inspirada pelas teses de Martin Lutero. A Reforma proposta pelo religioso agostiniano alemão se insurge, no campo teórico, muito especialmente contra uma certa teoria da interpretação que privilegiava os **tipos** e as **alegorias**⁹⁹ na interpretação da Sagrada Escritura. Lutero esmerou-se em combater estas

⁹⁹ 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

teorias interpretativas, alegando que para alcançarmos a perfeição da Revelação, bastar-nos-ia a Sagrada Escritura: *Sola Scriptura*. Ora, este princípio hermenêutico-teológico serve muito bem aos desígnios dos primeiros protestantes até que se instaura a seara da hermenêutica, até que alguma passagem da Sagrada Escritura se torna resistente ao simplista princípio hermenêutico proposto pelos reformadores: e as passagens obscuras, como interpretá-las? E os textos não-evidentes da Bíblia, como lê-los? É apenas quando não se pode simplesmente ler a Sagrada Escritura sem vislumbrar um relance de contradição (e todos concordam que a contradição é signo de erro) que se torna primordial, para a continuidade do movimento reformista, uma explícita teoria da interpretação da Sagrada Escritura. Neste panorama e com esta determinada tarefa teórica, ainda a ser realizada pela teologia protestante alemã, surge Flacius.

Na perspectiva deste autor e em consonância com o espírito de Lutero, a solução para os dilemas apresentados na Sagrada Escritura se tornaria explícita pelo conhecimento profundo da Gramática dos textos. Toda e qualquer dificuldade hermenêutica se resolveria no profundo conhecimento da língua em que o texto foi primeiramente redigido. Este princípio revela muito sobre Flacius e suas considerações acerca da hermenêutica. Segundo este autor, ao aspecto literal, à letra (*Gramma*), cabe a tarefa de esclarecer definitivamente os paradoxos revelados na Escritura. É por causa da ignorância acerca da língua grega e aramaica, reinante na sociedade do século XVI, que a Sagrada Escritura aparece ao homem inculto como um texto cheio de mistérios, assombros e contradições. A proposta de Flacius para superar o impasse das passagens obscuras da Sagrada Escritura é a de aplicar uma radical redução do problema hermenêutico ao nível do gramático, a fim de solucionar a indefinição deixada por Lutero ao recusar as teorias interpretativas vigentes.

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 medieval, isto é inconcebível.

Ora, a reflexão que Flacius deseja aplicar à Sagrada Escritura para solução dos problemas de compreensão das passagens obscuras da Escritura reveste-se com o aspecto de uma teoria geral da interpretação, uma diretriz normativa que ditaria o modo excelente de desfazer não apenas as dificuldades proporcionadas pelas passagens obscuras, mas solucionar todos os impasses causados pelas inúmeras encruzilhadas, as quais a tarefa de interpretar induz ao intérprete. Flacius sabe que a história exigirá uma *chave interpretativa* para os embaraços colocados pelas passagens obscuras da Sagrada Escritura. Com efeito, para um reformador tão próximo cronológica e espiritualmente de Lutero, a única chave para entender os paradoxos dos quais tratam a hermenêutica é o *Gramma*, que, segundo a perspectiva de um entusiasta reformador, entre os cristãos católicos encontrava-se desprestigiado¹⁰⁰.

A reflexão acerca da tese de Flacius nos leva a concluir que o seu princípio hermenêutica é a palavra. Mas que palavra é essa? Pois há dois lógos distintos: o expresso, representado em sinais exteriores e concretos, e o inexpresso, jamais representado. Então, que palavra é esta de Flacius? Sem dúvida, é a palavra concreta, dita aqui e agora. Enfim, é uma palavra exterior. Portanto, a proposta de Flacius é erigir uma teoria interpretativa que universalize o *Gramma*, a palavra exterior, que para nós soa como o Lógos Proforikós, dos estóicos. Todavia, esta palavra exterior é a explicitação material de um “*je ne sais quoi*” interior e imaterial, a saber: a palavra interior, que sustenta e dá sentido a esta exteriorização.

No entanto, mesmo a um reformador ferrenho como Flacius, a auto-suficiência da letra parece extremamente difícil. Uma doutrina que imponha ao aspecto lingüístico toda a responsabilidade pela interpretação é muito rija. Diante do impasse provocado pelo texto, o

¹⁰⁰ Sem entrar no mérito da veracidade da sentença de Flacius acerca da teologia exercida em meados do século XVI, vale a pena citar a orientação do Aquinate, em cujo caráter literal do texto é parte integrante de uma boa interpretação. É isto que está asseverado quando o Angélico afirma que toda interpretação do Texto Sagrado (e ele busca a ótima) pode ter 4 aspectos: literal e espiritual, que subdivide-se em anagógico, moral e alegórico (cf. **Summa Theologicae** qI, art. 10, conclusio). Nada é mais conclusivo neste ponto que o famoso dístico medieval, atribuído a Agostinho de Dáquia: “Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia”. A letra ensina o que aconteceu; a alegoria, o que deves crer; a moral, o que deves fazer; a anagogia, para onde deves caminhar”. In: GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, p. 108, p. 69.

Gramma, o *lógos exterior*, exige uma intenção que lhe empreste vida. Perante a contradição do texto, revelada pelas passagens obscuras e de compreensão equívoca, o intérprete tem que admitir um princípio que unifique a interpretação, caso não deseje incorrer no logro do textualismo (aliás, textualismo e literalismo não resolvem a questão das passagens obscuras, apenas a ignora). A este aspecto vivificador do *Gramma*, Flacius denomina *Scopus*. O *Scopus* (a intenção do autor) é o que pode imprimir uma “alma” ao texto frio, ao *Gramma* ou ao menos aprofundar as questões mais importantes da Revelação aos fiéis mais preparados:

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 consistente¹⁰¹.

Aqui Flacius já admite uma dupla chave interpretativa, um outro princípio norteador da reflexão hermenêutica que não a letra. Aliás, ainda que não se possa afirmar a quem Flacius atribui a *tolice*, sabe-se que a uma das ciências por ele citadas caberá, segundo sua própria perspectiva, este caráter. Aos defensores do *Gramma* ou aos do *Scopus* como princípio de interpretação caberá a alcunha de “tolos” ou de “fortes”. No entanto, Flacius aprofunda um pouco mais o conhecimento destas ciências demonstrando algumas peculiaridades destes saberes.

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 mistérios¹⁰².

¹⁰¹ FLACIUS, Mathias. **De Ratione**, p. 69. In: GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, p. 88.

¹⁰² IDEM. **IBIDEM**. p. 69.

Embora as duas ciências tratem da mesma realidade, Flacius assevera que a apenas uma delas recai a tarefa de examinar “*mais cuidadosamente as fontes das coisas*” de que trata a hermenêutica. Ora, é o próprio Flacius quem garante que o objeto principal da hermenêutica é a palavra, a letra, o *Gramma*. Assim, a tal ciência, em cujo interior está o núcleo mesmo da teoria interpretativa, deve caber o empreendimento de encontrar as fontes do *Gramma*. Mas, retruca um interlocutor atento, não é o *Gramma* o único modo de esclarecer a “*principal fonte das dificuldades da Sagrada Escritura*” para Flacius¹⁰³? Como é possível, à luz da universalidade do *Gramma* proposta pelo nosso autor, uma “fonte das dificuldades” diferente da letra? Obviamente, este aspecto não pode ser muito valorizado por um reformador sem pôr em xeque suas convicções, e no caso de Flacius, suas teorias acerca da hermenêutica dos textos bíblicos. Por este motivo, este aspecto fundamental da teoria da interpretação de Flacius não se desenvolveu com tanta facilidade quanto outras teses do autor.

Nossa reflexão descobre finalmente que, na suposta universalidade do *Gramma*, ele mesmo permanece sempre e irremediavelmente submetido ao *Scopus*. A letra deve receber da intenção do autor o “sopro de vida”, deve acolher dela a sua própria alma. Ora, esta noção revela que o aspecto histórico – pois denomina-se histórico aquilo que se diferencia segundo um antes e um depois, e nada mais inconstante no tempo que a intenção de um autor ao escrever textos – prevalece sobre a noção da letra. Mas se Flacius atribui ao Gramático a responsabilidade pela universalidade, caberá ao *Scopus* a generalidade que abarcará inclusive o *Gramma*. Afinal, é na intenção do autor que a letra toma emprestado seu espírito. Assim, se ao aspecto gramático cabe a universalidade que lhe é proporcional, maior universalidade caberá ao aspecto histórico, ao *Scopus*.

Portanto, não há nada mais universal que a intenção do autor. A ela cabe a generalidade capaz de fundar a universalidade da hermenêutica filosófica, tão desejada por

¹⁰³ IDEM. IBIDEM. p. 25.

Hans-Georg Gadamer e termo desta dissertação. Se há alguma noção capaz de reunir e justificar sobre si o caráter universal que Gadamer atribui a hermenêutica, esta noção é a intuição de Flacius. É a intuição do autor o ponto suficiente para fundamentar a universalidade hermenêutica que satisfará os anseios de Gadamer.

No entanto, a proposta de Flacius nos sugere uma reflexão mais detida. Embora a universalidade do caráter histórico suporte o empreendimento que se procura, deve-se averiguar se há realmente tal universalidade. Erigir uma universalidade da hermenêutica filosófica primariamente sobre a universalidade da letra supõe uma desqualificação da questão hermenêutica principal. Melhor: afirmar que os problemas de que trata a reflexão hermenêutica nascem da incompreensão crônica da letra é esvaziar a perspectiva teórica da interpretação de todo seu aspecto inquietante. A reflexão acerca das razões que o autor aduz para fundamentar a universalidade da palavra exterior, do *Gramma*, só nos leva a perceber que não há de fato paradoxo algum diante das passagens obscuras. Aliás, se levássemos a proposta de Flacius fielmente ao pé da letra e até o fim, não haveria sequer uma passagem obscura na Sagrada Escritura e, portanto, não haveria paradoxos a serem esclarecidos. Segundo a perspectiva de Flacius, existem apenas pseudo-paradoxos causados pela ignorância a respeito do *Gramma*, questões vazias causadas pelo desconhecimento contemporâneo da utilização correta das palavras. Segundo nossa limitada percepção, entendemos que a generalização da perspectiva proposta por Flacius subverte qualquer tentativa de elaboração de teoria interpretativa. Com ela esvazia-se, de fato, a problemática da hermenêutica, já que não há o que interpretar. E esvazia-se também a finalidade do caráter universal do *Gramma* de Flacius, já que ele existe para superar uma dificuldade real de interpretação, a saber: a ignorância da letra. Ora, como não há problema real de interpretação – pois não há obscuridade, mas ignorância –, o que resta é uma teoria que não tem utilidade para a Filosofia. Se há algo a se descobrir, caberá à lingüística a tarefa de realizá-lo, não à Filosofia.

Obviamente, não é esta a perspectiva que adotamos nesta dissertação. Com efeito, a limitação da tese de Flacius, a saber: que nem tudo pode ser dito exteriormente, não pode transformar-se numa evasão do problema das “passagens obscuras”, seja da *Sagrada Escritura*, seja de *VM*. Se não podemos afirmar que a universalidade da hermenêutica filosófica será erigida sobre a universalidade do *Gramma*, não podemos negar a possibilidade de ser levantada sobre a universalidade do *Scopus*. A universalidade da hermenêutica filosófica pode alimentar-se do aspecto histórico oferecido pela noção de *Scopus*. No entanto, para que a pesquisa se revista de um valor maior, procuraremos por um novo candidato que sustente a reflexão sobre a universalidade da hermenêutica filosófica sobre o aspecto histórico, já que a tese da universalidade do *Gramma* não atingiu a finalidade que deveria. Ainda assim, podemos perceber que um ponto fundamental para Hans-Georg Gadamer já se insinua aqui: a generalidade do aspecto lingüístico.

2.2 Universalidade dos conhecimentos de fundo

Depois de averiguar que a proposta de Flacius, embora não consiga fundar a universalidade da hermenêutica filosófica sobre as bases do *Gramma*, não repugna que funde-a sobre a universalidade do *Scopus*, enredamos nossa procura em busca da noção que justifica a preponderância da historicidade na constituição da hermenêutica. Assim, dando continuidade a investigação anterior, devemos averiguar se há outro candidato que reúna em suas proposições as características necessárias para justificar a universalidade da hermenêutica proposta por Hans-Georg Gadamer. À procura deste candidato, nos deparamos com Chladenius. Porém, antes de iniciarmos a análise da reflexão deste autor acerca do caráter histórico do saber, importa esclarecer em que ele e Flacius se distinguem, para que não se corra o risco de aqui se justificar o que, antes, fora refutado.

A tese de Flacius, como foi visto, pretendia justificar uma universalidade da hermenêutica fundando-a sobre o Gramático, sobre o conhecimento da letra, que em grego se diz *Gramma*. No entanto, mesmo um reformador como Flacius não pode deixar de conceder que qualquer manifestação da letra é, em si mesma, derivada de uma locução mais originária. Para usar uma terminologia cara a Gadamer, todo diálogo é, antes de tudo, a realização de uma “*conversação interior*”. Ele não pode eximir-se de admitir que o lógos exteriorizado (seja na palavra escrita, seja na falada) é sempre derivado de um lógos interiorizado, que por sua vez, é o mais originário. A Flacius, portanto, não competirá a tarefa de sustentar a universalidade da hermenêutica filosófica, se isto significar sustentá-la sobre a universalidade da letra exterior. Ele só poderá fazê-lo sobre a universalidade do Scopus, que finalmente é a palavra interior. No entanto, sobre isso ainda não possuímos dados suficientemente abalizados para asseverar.

Para que se encontre a chave de interpretação necessária para desvendar os paradoxos impostos pela hermenêutica, Johan Martin Chladenius (1710-1759) propõe a universalidade do histórico, não encarnada na generalidade da palavra que o autor utilizou para comunicar o sentido, como fizera Flacius, mas na universalidade dos conhecimentos prévios (*conhecimentos de fundo*) que possibilitaram localizar o que o autor desejara informar à sociedade de sua época. Aqui já se insinua a distinção existente entre os autores: se para Flacius a intenção é o que há de mais universal, para Chladenius a intenção é parte integrante de um conjunto de maiores finalidades.

Diante da questão motora da hermenêutica de como interpretar as passagens ambíguas, Chladenius não se limita a afirmar que a chave de interpretação destes paradoxos é a gramática. De certa maneira, porém, Chladenius concorda com Flacius ao afirmar que onde há carência de conhecimentos da língua do autor, não pode haver verdadeiramente problemas de interpretação. E a razão é simples: não se pode encontrar dicotomias ou paradoxos de

compreensão, onde não há compreensão alguma. Para este autor, a questão da hermenêutica só ocorre quando as dificuldades acerca da crítica, da gramática ou da ambigüidade das palavras estão superadas. Para Chladenius, a problemática da hermenêutica não se coloca quando o texto está deteriorado e sua compreensão está comprometida. Um texto deste tipo necessita de uma tarefa *crítica*, não hermenêutica. Outra dificuldade para a compreensão, e nisto Chladenius concorda com Flacius, é o desconhecimento da gramática. No entanto, a problemática hermenêutica não se fortalece deste desconhecimento. Caso assim fosse, a hermenêutica seria um mero engano, um problema inventado a custa da ignorância da modernidade (ou da contemporaneidade). Ora, não é este o caso. O problema hermenêutico se coloca mesmo quando há plenos conhecimentos da língua que se esta interpretando. Quando não há problemas de crítica literária, nem da língua do texto, pode-se ainda encontrar dificuldades hermenêuticas por conta de palavras ambíguas nos textos originais. Ainda aqui, não estamos no ponto nevrálgico da hermenêutica. De fato, as eventuais ambigüidades relatadas nos textos a serem interpretados não podem ser vistas como chaves de interpretação para os textos. Pelo contrário, são justamente tais ambigüidades que devem ser acolhidas pelo intérprete e esclarecidas segundo um princípio que lhes é anterior.

Enfim, segundo Chladenius, a chave hermenêutica não se encontra na integridade dos documentos interpretados, pois há situações onde não existe dúvida sobre o conjunto e a lisura da obra, mas ainda assim surgem questões hermenêuticas graves; igualmente, o princípio da interpretação não se nutre da ignorância acerca da gramática, visto que tal ignorância apenas depõe contra a configuração dos problemas hermenêuticos, deslocando sua solução para o campo da lingüística e áreas afins; e a hermenêutica não se ocupa de desfazer as passagens ambíguas, mas o que deseja é justamente explicá-las. Para isso, não pode esquivar-se da contradição revelada pelo próprio texto. Ignorar tais contradições equivale a,

ad principium, violentar a intuição primeva do autor. Contudo, esta não é a postura de um hermeneuta sério.

O que resta, então, a ser refletido pela hermenêutica de Chladenius? Se não gramática, crítica e passagens ambíguas, o que é propriamente “hermenêutica”? Qual o caso das intervenções hermenêuticas? Quando se saberá que esta tarefa específica exige uma abordagem hermenêutica? Diz-nos Chladenius: quando a compreensão dos textos necessitarem de *conhecimentos de fundo*. É a carência deste tipo de conhecimento que torna a tarefa interpretativa impossível, mesmo quando há conhecimento profundo da gramática, quando a obra está em sua íntegra e quando não há ambigüidades nos textos. De fato, é isto que este autor nos afirma na seguinte passagem:

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 compreensão¹⁰⁴.

Embora a finalidade de Chladenius ao deslocar o foco da hermenêutica seja compreensível, não alcançaremos nada se não definirmos o que são estes *conhecimentos de fundo*. Chladenius denomina “*conhecimentos de fundo*” às informações acerca do problema a ser interpretado, cujo caráter é não se limitar a nenhum dos aspectos que a tradição valorizou até então na ocupação da tarefa hermenêutica, a saber: crítica, gramática, ambigüidades. Esta postura mais rígida acaba por atribuir à noção de Chladenius uma generalidade superior a qualquer um dos conceitos baseados neste aspectos tradicionais.

Numa investigação mais precisa descobre-se que esta obscuridade provenha do fato de que as simples palavras e frases não sejam sempre capazes de

¹⁰⁴ CHLADENIUS, J.M. In: GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, p. 102.

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 redigidas¹⁰⁵.

A universalidade proposta por Chladenius, como se vê, é mais convincente que aquela de Flacius. Com efeito, se para este a universalidade se espalhava até os limites do *Gramma*, e só de modo indireto abarcava o *Scopus*, que é a intenção do autor, para Chladenius, a universalidade da hermenêutica encontra-se na universalidade dos conhecimentos prévios, que configuram a intenção e tudo mais que constitui o autor: suas emoções (ser fleumático ou irascível), suas contingências (ser pobre ou rico), sua educação (tradicional ou moderna) e também sua intenção (boa ou má; de revelar ou de ocultar). Enfim, em Chladenius a universalidade apresenta ao menos uma vantagem relativamente ao projeto de Flacius: a intenção do autor é parte de um conjunto maior de aspectos.

Finalmente, a noção que assegurará a universalidade do histórico é a noção de ***Conhecimentos de Fundo***, proposta por Chladenius. De fato, há noção mais universal que aquela que abarca não só a intenção do autor, como Flacius, ao escrever um texto, mas todo o conteúdo prévio (Sehepunkt) do autor? Enfim, a hermenêutica filosófica é universal porque todo conhecimento humano se baseia em **conhecimentos de fundo** que, em seu conjunto, constituem, todos, “pontos de vista” distintos.

Os ***Conhecimentos de fundo*** são como aqueles conceitos internos que permitem entender e dão sentido aos conteúdos de conhecimento que se obtém cotidianamente. São eles que, ainda que haja integridade física do texto, conhecimentos suficientes da língua e clareza acerca dos vocábulos inviabilizam total ou parcialmente a compreensão de um texto antigo. O desconhecimento dos padrões de compreensão dos antigos gera um estranhamento que impossibilita a entrada no núcleo do texto a ser interpretado, forçando que permaneçamos em sua periferia.

¹⁰⁵ CHLADENIUS, J.M. In: GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, p. 102 e 103.

A noção de *Conhecimentos de fundo* (ou Sehepunkt) se assemelha bastante ao conceito de Lógos Endiáthetos. Com efeito, sem a atuação de ambos, os sinais externos e concretos, concomitantemente os conhecimentos cotidianos e as palavras exteriores, permanecem sem vida, como que no escuro, aguardando luz para ser compreendida.

Nossa reflexão nos apresenta, então, um novo candidato a fundamentar a universalidade da hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer. De fato, em relação a Flacius, a proposta realizada por Chladenius é muito mais abrangente. Se entre estes dois candidatos houvesse um sobre o qual a universalidade hermenêutica cairia bastante bem, este é o conceito elaborado por Chladenius.

Como se vê, há um hiato entre Flacius e Chladenius: a noção de *conhecimentos de fundo* proposta por Chladenius é mais profunda que a de *intenção*, de Flacius. Enquanto este se ocupa com a palavra exterior (Gramma), muito por causa do seu comprometimento com o movimento reformista da Alemanha, aquele desvincula a profundidade da hermenêutica filosófica do aspecto exterior. Recorrentemente o tema da linguagem permeia a nossa reflexão, agora não apenas uma linguagem exterior, mas também interior, representada pelos *conhecimentos de fundo*, de Chladenius.

Todavia, ainda que a noção proposta por Chladenius seja bastante convincente, não sabatinamos seu conceito suficientemente para justificar a universalidade da hermenêutica filosófica sobre suas bases. Ao refletir sobre tais conceitos, surge a questão. Se os *conhecimentos de fundo* são o que existe de mais universal, a interioridade mesma onde se dão tais conhecimentos leva vantagem na genética do saber. Parece-nos que a interioridade dos conhecimentos de fundo tomam emprestado dos fatos da consciência o caráter generalizante dos conhecimentos que possui.

2.3 Universalidade do princípio da fenomenalidade

Embora até aqui já tenhamos encontrado dois conceitos que pretendem sustentar a universalidade da hermenêutica a partir do histórico, ainda não alcançamos a situação necessária para decidir entre um deles. Precisamos aprofundar um pouco mais as noções que apresentam o aspecto histórico como fundamento da hermenêutica de Gadamer. Se Flacius tentou universalizar pela *intenção do autor* (*Scopus*) e Chladenius investiu na universalidade segundo os *Conhecimentos de fundo* (*Sehepunkt*), abordaremos um autor que valorizará a experiência interna do conhecimento: Dilthey. O fim desta parte da dissertação é encontrar a noção que melhor encarna a universalidade do histórico na constituição da hermenêutica filosófica. No entanto, antes de iniciarmos a reflexão sobre este novo candidato, devemos esclarecer em que sentido este último se afasta dos seus precedentes.

Ainda que a tríade motora deste capítulo procure valorizar o aspecto histórico da interpretação, não é difícil perceber a distinção mais que evidente entre suas teorias. Flacius é caracterizado fundamentalmente pela ênfase naqueles conhecimentos que revelam o fim desejado pelo autor, nos conhecimentos expositores de sua intenção. Como toda ação humana está direcionada a um fim, ele deduziu daí a universalidade do histórico, além de afirmar que o conhecimento perfeito da obra exige um aprofundamento acerca do fim desejado pelo autor, da intenção que anima a obra. Portanto, conclui Flacius, se há uma hermenêutica filosófica, esta deverá fundar-se sobre a universalidade do histórico revelada pela intenção do autor, que é o que há de mais universal no agir humano. Por outro lado, Chladenius distingue-se de Flacius enquanto, ainda que admita a importância da finalidade na realização da obra, sublinha e adverte que a orientação ao fim origina-se de conhecimentos adquiridos previamente. Diria Chladenius: embora o fim determine o meio (como afirmara Flacius), onde está posta a sabedoria do fim? Onde se pode conhecer absolutamente o fim que é proporcional a visão do autor? Ele mesmo responde: nos *conhecimentos de fundo*. É na análise dos

conhecimentos que influenciaram o autor que se pode perceber que fim o determina e que intenção o toma. A justificativa para uma universalidade do âmbito histórico não está na intenção do autor, contrariamente ao que defendia Flacius, mas nos conhecimentos que geram esta intenção, nos princípios que antecedem e possibilitam esta ou aquela intenção. Neste sentido é que se diz que a proposta de universalidade de Chladenius é mais abrangente que aquela de Flacius, pois a intenção do autor, segundo a perspectiva de Chladenius, não é originária senão secundada pelos conhecimentos de fundo. Dilthey distingue-se de ambos ao apontar, como fundamento da universalidade, a interioridade dos fatos de consciência. Dilthey não se ocupa com a intenção nem com os conhecimentos prévios que possuía o autor, pois acredita que a universalidade da hermenêutica está posta não nos aspectos externos, mas no interior. Nesta direção caminharemos nesta parte da dissertação.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) ocupa-se em justificar a cientificidade das Ciências do Espírito, ele procura fundar uma ciência do espírito que não utilize como paradigma metodológico as Ciências da Natureza. A tarefa que ele se incumbiu de realizar não é pequena e poderia ser resumida de outro modo na intenção de elaborar, como Kant fez com as *Razões Pura e Prática*, uma *Crítica da Razão Histórica*. O que causa estranheza no empreendimento desejado pelo autor é o caráter marcadamente submisso que ele atribui às Ciências do Espírito em relação às Ciências da Natureza, muito embora seu desejo não seja este. É isto que fica subentendido no texto onde Dilthey evoca, para efeito de justificação para a cientificidade do método das Ciências do Espírito, algo como um novo ponto arquimédico, cujo vértice sustentará as Ciências do Espírito, defendendo-as da acusação de irracionalidade, levantadas por alguns positivistas. Dilthey proclama a necessidade de uma “sólida retaguarda”¹⁰⁶ que emprestasse às Ciências do Espírito a sua pretensão à certeza.

¹⁰⁶ DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, I, p. XVII. In: GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos, p. 147.

Em que, enfim, se resume a noção de universalidade da historicidade proposta por Dilthey? A ocupação de Dilthey pela historicidade deve ser compreendida à luz de seu projeto maior de justificar as Ciências do Espírito, distinguindo-as das Ciências Naturais. Para que os conteúdos abordados pelas Ciências do Espírito fossem alçados até o nível de Ciência, elas deveriam possuir um método adequado, um ponto seguro. Este ponto seguro, Dilthey pensou ter encontrado na experiência interior de todo homem, que primariamente ele denominou de “fatos da consciência”, e que mais tarde receberá o nome de *Princípio da Fenomenalidade*. Este princípio reza que “*toda a realidade (isto é, todos os fatos externos, tanto objetos como pessoas) se encontram sob os condicionamentos da consciência*”¹⁰⁷. Embora as ciências necessitem de empiria, as experiências encontram seu princípio unificador no ‘a priori’ da consciência. Veja o que Dilthey escreve sobre este novo aspecto proposto para as ciências do espírito: “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”¹⁰⁸.

A intenção de Dilthey aqui fica mais que subentendida neste texto. Sua intenção, consciente ou não, de se construir “um sistema” é testemunha da admiração contida que possuía pelas Ciências da Natureza do século XIX-XX. Prova disso é este pequeno texto, que nos adverte sobre o empreendimento assumido por Dilthey, empresa esta que tem, como termo e acabamento da sua execução, a construção de um sistema. Dilthey, na tentativa de erigir um método que justificasse a cientificidade das Ciências do Espírito, quer construir uma teoria dos fatos de consciência que constituam um “sistema”. Como não ver aqui a influência de um paradigma das Ciências da Natureza, ocupadas em formalizar e sistematizar? A mera referência do sistema como padrão de ciência que ainda é nascitura, como deixou entrever Dilthey neste texto, revela-nos a força sedutora que os avanços das Ciências da Natureza

¹⁰⁷ IDEM. *Gesammelte Schriften*, XIX, p. 60. In: GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos. p 148.

¹⁰⁸ IDEM. *Gesammelte Schriften*, V, p. 148. In: GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Unisinos. p 148.

causavam nos seus contemporâneos, mesmo estando eles intimamente empenhados em distinguir seus métodos daqueles das Ciências da Natureza.

Além disso, este texto nos surpreende remetendo toda experiência humana possível a um 'a priori' interior. Com isso, Dilthey universaliza absolutamente o fundamento das Ciências do Espírito, preparando o caminho para a universalidade da hermenêutica filosófica. O curioso é que Dilthey aplica este conceito não apenas às Ciências do Espírito, mas o conjunto de todas as ciências terá que remeter suas experiências ao todo estruturante que dá significado a cada uma de suas proposições. Ao procurar universalizar o princípio que regeria as Ciências do Espírito, Dilthey acaba por propor a todas as ciências uma universalidade da historicidade. É isso que nos sugere este trecho de Dilthey: O que é vivenciado por dentro, não (pode) ser colocado sob conceitos, os quais foram desenvolvidos no mundo exterior, dado nos sentidos¹⁰⁹.

Dilthey além de afirmar que as experiências possíveis estão todas submetidas cronologicamente ao aspecto psíquico, aprofunda a proposta afirmando que todas as manifestações exteriores encontram seu fundamento e sua razão no interior, na experiência interna, enfim no Princípio da Fenomenalidade. Neste sentido, Dilthey universaliza até o limite da humanidade a noção de historicidade. De fato, se o princípio da fenomenalidade se baseia na estrutura interna de cada homem, não há nada mais universal que esta noção, já que se aplica a todos e a cada um dos homens. Nada melhor que este princípio, então, para fundar a universalidade da hermenêutica filosófica de Gadamer. Eis a conclusão desta procura: não a intenção de Flacius, pois pode ser ampliada pelo motivo da intenção; não os conhecimentos de fundo do autor, pois estes são resultado das suas impressões psíquicas. As impressões psíquicas, representadas nos fatos de consciência ou no *Princípio da Fenomenalidade*, estes

¹⁰⁹ DILTHEY, Wilhelm. GSV, 196. Citado por Grondin, Jean. Op. Cit. p 157.

sim, são capazes de oferecer um fundamento seguro para a sustentação da universalidade da hermenêutica filosófica.

Todavia, ao fazer a revisão da reflexão, percebemos que há algo comum entre as três posturas deste capítulo. Flacius, Chladenius e Dilthey estão, cada um a seu modo, pesquisando sobre a linguagem. Linguagem externa ou interna, exterior ou interior, os autores acabam por levar sua reflexão sempre na direção da linguagem. É um sintoma que não pode deixar de ser levado em consideração.

Na reflexão que pretendia demonstrar que a universalidade da hermenêutica filosófica seria sustentada pela universalidade do histórico, descobriu-se que há um nível interior onde os discursos encontram sua inteireza, sua significação. É isto que está suposto na noção de *Scopus*, em Flacius; no conceito de *Sehepunkt*, de Chladenius e; na idéia de *Princípio da Fenomenalidade*, própria de Dilthey.

Com efeito, se Flacius atribui a universalidade da hermenêutica à intenção do autor, ele reconduz o aspecto exterior da sua obra, a palavra exterior, até um aspecto escondido, interior, a palavra interior, onde suas asseverações e conceitos tomam emprestada toda a sua compreensibilidade. Se Chladenius importa-se não com a palavra exterior, mas com a interior, representada no autor pelos *Conhecimentos de Fundo* (*Sehepunkt*), nota-se que neste autor a consciência da importância da linguagem está mais apurada. Em Dilthey, o conceito de *Fatos de Consciência* denota a importância do *lógos* interior na constituição e validação do *lógos* exterior. Percebe-se que a todo momento a tensão palavra interior x palavra exterior se insinua, nos enredando e nos abandonando. Chegará a hora de abordarmos o problema mais detidamente.

Por agora, importa dizermos que este aspecto interior não é apenas um antecessor cronológico daquela palavra exterior. Pelo contrário, é ela quem atribui aos conceitos externos (palavra escrita ou pronunciada) a significação que possibilita seu entendimento. É neste

mundo da palavra interior que a compreensão alcança o seu patamar mais interessante. A pesquisa sobre a universalidade do histórico nos conduziu, inadvertidamente, até a experiência da dupla significação do *lógos*: toda palavra exterior (*lógos profórikos*) revela e encoberta uma outra palavra interior (*lógos endiáthetos*). Mas não apenas torna acessível ou oculto, vem deste próprio *lógos* interior toda compreensibilidade (ou incompreensibilidade) da palavra exterior. Se ainda há alguma esperança de fundamentar a universalidade da hermenêutica filosófica, como pretende Hans-Georg Gadamer, devemos entender em que sentido a palavra interior prevalece a exterior. Esta é a tarefa da última parte desta dissertação.

Entendemos que nem a tese da universalidade do *Gramma*, nem a proposta da universalidade dos Conhecimentos de Fundo, muito menos a generalidade do Princípio da Fenomenalidade podem justificar-se enquanto base segura para a universalidade da hermenêutica filosófica. Todas as teses propostas assemelham-se quando tentam universalizar a palavra externa ou interna: *Gramma*, Conhecimentos de Fundo e Princípio da Fenomenalidade. Com efeito, concordamos que a generalidade da palavra é maior que aquela do filosófico. No entanto, estas palavras que se apresentaram para tomar o lugar do universal hermenêutico, não possuem a dignidade necessária para tanto. Pelo contrário, a sua natureza derivada aponta para uma universalidade maior e, mais importante, mais originária. Se alguma palavra merece ser experimentada como a garante da universalidade da hermenêutica não é, sem dúvida, a palavra exterior, senão a palavra interior.

Com o intuito de aprofundar um pouco mais sobre este aspecto, vamos perscrutar o universo lingüístico, a procura de algum conceito que sustente dignidade tão alta de ser baluarte da universalidade hermenêutica proposta por Gadamer.

3. UNIVERSALIDADE DO LINGUÍSTICO

*Verbum est quod in corde dicimus: quod nec
graecum est, nec latinum, nec linguae alicujus
alterius*

Santo Agostinho

Após refletirmos sobre o aspecto histórico da hermenêutica, percebemos que a historicidade apenas não é suficiente para fundamentar a universalidade da hermenêutica filosófica proposta por Hans-Georg Gadamer. Todos os conceitos abordados na reflexão anterior parecem caminhar sobre o mesmo chão. Há algo que aproxima a teoria de Flacius à de Chladenius, e ambas avizinham-se da tese forjada por Dilthey. E este princípio que aproxima autores tão díspares é a linguagem. Na tentativa de fundamentar a universalidade da hermenêutica sobre a historicidade, os autores acercaram-se, ou mergulharam mesmo, na universalidade da linguagem.

O caso mais evidente da aproximação das teorias individualmente é a tese de Flacius acerca do caráter fundamental da letra para a execução perfeita de interpretação. Neste autor, a noção que atribui ao *Gramma* o princípio hermenêutico por antonomásia aproxima maximamente a universalidade da hermenêutica (o *Gramma*) e o aspecto lingüístico. Em Flacius, a universalidade da hermenêutica filosófica estaria fundada sobre a generalidade do *Gramma*, que no fim, seria identificado com a universalidade da linguagem, vale dizer, da linguagem exterior.

Em Chladenius a derivação não é tão patente, mas não escapa aos olhares mais detidamente ocupados em perceber os intrincados relacionamentos entre hermenêutica e linguagem. Com efeito, neste autor a noção que fundará a hermenêutica é a de *Conhecimentos de Fundo*, cujo determinante são os conteúdos internos da obra do autor. A universalidade da hermenêutica alimenta-se dos conhecimentos que preparam a intenção do

autor. O princípio suposto por Chladenius é imaterial e interno, e alimenta as noções externas. Novamente é a linguagem o termo da reflexão do autor, mas não a linguagem externa. Desde de Chladenius insinuasse a linguagem interna.

Com Dilthey, a relação é mais tênue ainda. A noção de *Princípio da Fenomenalidade* acerca-se da linguagem por uma única porta: se todas as experiências encontram sua fonte de compreensibilidade nos *fatos de consciência*, na experiência interior, na estrutura ‘a priori’ de cada homem, tal estrutura só pode ser lingüística. A linguagem surge na reflexão de Dilthey como princípio e condição de toda experiência externa.

Nossa reflexão aproxima-se da hermenêutica à procura do conceito que pode sustentar a universalidade da hermenêutica filosófica, mas que tem como característica ser linguagem. A universalidade da hermenêutica filosófica tão almejada por Gadamer deve fundar-se não sobre a universalidade da filosofia, nem da historicidade. Diante das reflexões a que chegamos, percebemos que a noção que pode fundamentar a hermenêutica é a linguagem. É no intuito de entender melhor o que Gadamer deseja ao fazer esta afirmação tão polêmica que dedicamos este capítulo. Para isso, deveremos embater-nos com uma famosa crítica a respeito desta predominância do lingüístico na hermenêutica de Gadamer, elaborada por Habermas.

O aspecto mais marcante da terceira parte da obra de Gadamer é a universalidade hermenêutica revelada através da universalidade atribuída à linguagem. Isto se depreende, dentre outros modos, do título da terceira parte de **Verdade e** : “*A Virada Ontológica da Hermenêutica no Fio Condutor da Linguagem*”. Na perspectiva do autor, a linguagem não é apenas mais um componente na tarefa de fundamentar uma hermenêutica universal, mas é o fio condutor que possibilitará este empreendimento. É isto que se depreende da resposta dada a uma pergunta feita por Grondin:

A universalidade se funda a linguagem interior, isto é, no fato de que não podemos dizer tudo. O homem não pode expressar tudo o que há em seu espírito (no lógos endiáthetos). Isto vem de Santo Agostinho, em De

Trinitate. Esta experiência é universal: o actus signatus nunca coincide com o actus exercitus¹¹⁰.

Gadamer propõe à reflexão hermenêutica não apenas uma aplicação de suas contribuições às Ciências do Espírito, o que redundaria numa orientação meramente metodológica da hermenêutica. O que é oferecido por Gadamer é uma verdadeira orientação ontológica, cuja finalidade é realizar de fato uma virada na orientação filosófica ordinária. A proposta de Gadamer pode ser resumida na tarefa de erigir uma hermenêutica de aplicação universal, que tem na linguagem, desde já revelado pela dicotomia *lógos profórikos x lógos endiáthetos*, seu norte e condutor. Com efeito, é justamente da significativa importância da linguagem para o conjunto de sua teoria que virão as maiores críticas, e Habermas será responsável pelas discussões mais longas¹¹¹ e pelas críticas mais tenazes.

Jürgen Habermas critica duramente a postura de Gadamer acerca da hermenêutica por suspeitar que existam experiências relevantes para o conhecimento humano que não se reduziriam sem mais à linguagem, a saber: experiências no limite da linguagem e experiências pré-lingüísticas, simbolicamente referenciadas pelas *linguagens naturais*¹¹². De fato, diz Habermas, se há sequer uma experiência humana significativa que não seja reconduzida à linguagem, e para nosso crítico a hermenêutica é apenas uma técnica aplicada à linguagem natural¹¹³, a pretensa universalidade da hermenêutica sugerida por Hans-Georg Gadamer está comprometida. Todo esforço de Habermas é, portanto, apontar e demonstrar a insuficiência da noção de linguagem como universal. Ele procurará realizar seu intento tentando encontrar ao

¹¹⁰ GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos. p. 20.

¹¹¹ Desde a primeira edição de **VM**, em 1960, até meados dos anos 80, Gadamer e Habermas mantiveram fecundo diálogo acerca do papel da hermenêutica no conjunto do pensamento humano. Foram quase 30 anos de intensa discussão, revelada pelos inúmeros diálogos, congressos e artigos – muitas vezes com réplica e tréplica públicas. A mais duradoura destas discussões se deu a respeito, justamente, da universalidade da hermenêutica. Habermas escreveu diversos artigos desde 1967 até 1981 para contradizer esta noção gadameriana.

¹¹² IDEM. IBIDEM. p. 37 “A consciência hermenêutica brota, afinal, da reflexão sobre nosso movimento **dentro** de linguagens naturais, enquanto que a interpretação das ciências para o mundo da vida tem de realizar a mediação **entre** linguagem natural e sistemas lingüísticos monológicos”.

¹¹³ IDEM. IBIDEM. p. 26: “Hermenêutica se refere a uma ‘capacidade’ (Vermögen) que adquirimos à medida que aprendemos a ‘dominar’ uma linguagem natural”.

menos um exemplo de experiência irreduzível à linguagem para assim proclamar desconsiderada toda a proposta de Gadamer. Com a certeza de ter encontrado o calcanhar de Aquiles da tese de Gadamer, Habermas ataca a universalidade da hermenêutica filosófica pela sua proximidade e uma pretensa irreduzibilidade de algumas experiências com a linguagem. Para este autor, não é possível justificar a universalidade da hermenêutica filosófica sobre a linguagem:

A consciência hermenêutica abre um caminho para reintroduzir ‘em nossa experiência própria, geral e humana da vida, também a experiência da ciência’, então, e só então, quando a ‘universalidade da lingüisticidade humana’ puder ser afirmada ‘como um elemento em si ilimitado portador de tudo, e não apenas da cultura transmitida através da linguagem’. Gadamer evoca as palavras de Platão, de que quem observar as coisas no espelho dos discursos as descobrirá em sua verdade plena e integral – ‘no espelho da linguagem se reflete tudo o que é’¹¹⁴.

Afirmando que Gadamer atribui, seguindo a inspiração de Platão, um caráter universal à linguagem – “*no espelho da linguagem se reflete tudo o que é*” – Habermas finalmente ataca esta postura e dá um xeque-mate na pretensão gadameriana de fundar uma hermenêutica filosófica:

Contudo, justamente aquele motivo histórico que fez a hermenêutica reagir com seus esforços não combina com a afirmação de Platão. Pois é evidente que a ciência moderna pode legitimamente pretender chegar a enunciados verdadeiros sobre ‘as coisas’ através de procedimentos monológicos, em vez de atentar para o espelho do discurso humano¹¹⁵.

A hermenêutica filosófica que Gadamer quer elevar até o nível de universal admite como relevantes tão somente as experiências capazes de serem reduzidas a linguagem. Mas isso é de uma pobreza teórica difícil de se sustentar, pois existem muitas experiências senão impossíveis, pelo menos muito pouco prováveis de serem reduzidas à linguagem, como são, por exemplo, a experiência do Belo e do Bem.

¹¹⁴ IDEM. IBIDEM. p. 36.

¹¹⁵ Idem. p. 36-37.

Ora, se é assim como Habermas nos apresenta o problema, torna-se realmente muito difícil defender a universalidade da hermenêutica fundando-a sobre a expressividade da linguagem. Sem dúvida, as acusações de textualismo que foram simbolicamente reunidas e lançadas sobre Gadamer sob o nome de O. Marquard estão orientadas por esta crítica. Tal reducionismo acaba por afirmar que o ser gadameriano é um “*Sein zu Text*”! No entanto, esta situação colocada por Gadamer e sua contradição provocada por Habermas nos impõe uma questão: o que significa *palavra* para Hans-Georg Gadamer? Devemos nos perguntar o que Gadamer quer comunicar quando coloca a linguagem como fundamento da hermenêutica? De que linguagem fala o autor quando assevera ser a linguagem fundamento da universalidade da hermenêutica? Esta é a questão que movimentará o capítulo.

Enfim, a universalidade da hermenêutica elaborada por Gadamer está fundada sobre a linguagem expressa? Em que sentido pode-se dizer que uma linguagem assim determinada é universal? Sem dúvida, a universalidade pretendida pela hermenêutica gadameriana precisa fazer um esforço monstruoso de compreensão se deseja orientar-se para a universalidade da palavra expressa, pois reduzir toda a experiência possível não é tarefa fácil. Com o intuito de compreendermos melhor estes pontos, importa uma abordagem profunda acerca do que está em jogo quando se realiza um diálogo, quando se interpreta um texto. Tal aproximação demarcará os limites da linguagem exterior e da linguagem interior, e quiçá esclareça em que sentido se diz da linguagem que é universal, liberando Gadamer da crítica habermasiana. Para tanto, faremos uma reflexão de uma tese fundada originalmente na Stoá, que repercutiu proficuamente na teologia de Santo Agostinho e foi acolhida calorosamente, como testemunha Hans-Georg Gadamer, por Martin Heidegger. Esta reflexão mostrará como a teoria do nosso autor sobre a pretensão de universalidade da hermenêutica filosófica resiste à crítica habermasiana de textualização do Ser.

A história da filosofia registra a época em que, pela primeira vez, um livro teve em seu título o vocábulo hermenêutica. Ela também registra o momento em que o termo ganhou peso na tradição filosófica. No entanto, é evidente que o ocasional surgimento de um vocábulo na capa de um livro ou a contingente importância dada a um tema filosófico não significa em absoluto que o assunto tenha sido descoberto por estes eventos. Pelo contrário, se a hermenêutica tornou-se relevante para certo grupo de pensadores, isto ocorre justamente porque ela já existia antes de modo “não-importante”, do mesmo modo, se em algum momento intitulou-se uma obra literária com determinado vocábulo, isto se deveu ao fato de já existir enquanto questão ou problema. Como diria o autor que orienta esta dissertação, todo enunciado é resposta a uma questão que o antecede¹¹⁶. E Tugendhat nos adverte que é impossível “*procurar algo do qual não se tenha já uma concepção preliminar vaga*”¹¹⁷, pois aconteceria de tropeçarmos sobre o que se procura sem identificá-lo. Deste modo, importa pesquisar quais conceitos forjaram a noção de hermenêutica assumida por Gadamer e perceber se entre eles há algum traço comum que possibilite uma reflexão proveitosa.

Vimos que a motivação da hermenêutica é o esclarecimento de sentidos, a mediação entre algo que se apresenta obscuro ao intérprete. Na história da filosofia, alguns pensadores tentaram responder a esta questão evocando a teoria de um duplo sentido para a palavra, do texto a ser interpretado. A fim de conseguirmos nos aproximar de modo satisfatório do problema, refletiremos sobre a importância de três pares de noções que nos impulsionam na direção desta teoria: *Lógos Profórikos* e *Lógos Endiathetós*, dos estóicos; *Verbum Interius* e *Verbum Exterius*, de Agostinho; *Actus Signatus* e *Actus Exercitus*, de Heidegger.

¹¹⁶ Quanto a este ponto, importa dizer que Gadamer dá outras razões que enriquecem o argumento pela anterioridade da pergunta e que figura em sua obra *L'art de comprendre* (GADAMER, 1982, p.35): “*Or, c'est bien là le phénomène herméneutique primitif, à savoir qu'il n'y a pas d'assertion possible qui ne puisse être comprise comme réponse à une question et que telle est la seule façon dont elle puisse être comprise*”. Já que toda asseveração é resposta a uma pergunta prévia, não é absurdo deduzir que a atenção para com o real será dirigida segundo as normas de satisfação da pergunta. A mediação da pergunta impede uma abordagem objetiva, mesmo nas Ciências Naturais. Há uma “*Hermenêutica Primitiva*”, para usar o termo de Gadamer, também nas Ciências da Natureza porquanto de igual modo são respostas a uma pergunta que lhes é anterior.

¹¹⁷ TUGENDHAT, Ernest. *Lições Introdutórias à Filosofia da Linguagem*. Rio Grande do Sul: Unijuí, 1992, p. 15.

3.1 Lógos Profórikos e Lógos Endiáthetos

Em certo sentido, podemos dizer que a hermenêutica surge com a tentativa de explicitação de algo não evidente. Se pudéssemos usar esta expressão diríamos que a tarefa da hermenêutica é *salvar os fenômenos*. É com este espírito que nasce a reflexão hermenêutica na filosofia estóica. Com a tarefa de salvar os mitos gregos, a hermenêutica embrionária já na filosofia estóica se viu obrigada a promover sua interpretação, tornando acessível à razão os relatos desconcertantes da mitologia. Os filósofos da Stoá, no intuito de preservar o sentido mitológico de alguns discursos, perceberam que necessitavam explicar como os relatos míticos poderiam ser alcançados pela razão nascente sem provocarem escândalos. Surgiram assim as noções de *lógos profórikos* e de *lógos endiáthetos*.

A tradição estóica encarnou a necessidade de se esclarecer passagens ambíguas de textos antigos – nomeadamente dos relatos obscuros das tradições míticas – com a teoria da alegoria. Embora este vocábulo não exista nos escritos estóicos¹¹⁸, a questão fundamental da hermenêutica lá está com toda a sua pujança: como superar as dificuldades de compreensão provocadas pelos relatos fantásticos dos mitos? Com o fim de aprofundar esta questão, a tradição estóica formulou a noção de alegoria, que significa afirmar (ἀγορεύειν) algo diverso (ἄλλο). O objetivo da interpretação alegórica dos mitos é encontrar, para além dos escândalos provocados pela interpretação literal realizada por alguns filósofos, um sentido mais profundo e condizente com o espírito filosófico nascente na época. Esta intenção revela a distinção estóica entre o *lógos profórikos* (λόγος προφορικός – a palavra exterior) e o *lógos endiáthetos* (λόγος ενδιάθετος – a palavra interior). Com efeito, junto com a tentativa de interpretações renovadas

¹¹⁸ Cf. a cuidadosa investigação das palavras em H.-J. Klauck, **Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten**, Münster, 1978, p. 39. GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos., p. 240ss.

dos mitos gregos, surgiu a tarefa de torná-los menos escandalosos à racionalidade grega nascente. Por causa da filosofia que floresce no Ocidente não é mais possível o discurso mítico sem alguma hermenêutica prévia, sem alguma argumentação justificativa dos mitos. O discurso alegorizante intenta, portanto, desvendar, para além do sentido literal escandaloso e chocante, um significado mais palatável e apropriado ao humano.

Em que se funda, porém, a crença do pensamento estóico de que seja possível tornar patente algum sentido escondido no discurso real? Por que apostar numa interpretação alegorizante dos mitos em detrimento da interpretação literal? O que nos garante que uma interpretação alegorizante possui mais certezas que a interpretação mais próxima da letra, mais detida aos textos? A resposta a estas questões passa pela visão de mundo dos filósofos da Stoá, portanto, pela sua Metafísica. Para o pensamento estóico, o mundo possui um *lógos* interno, que acaba por necessitar ser encontrado, desvelado:

Para os pensadores gregos, *Lógos* significa não só palavra, frase, fala, mas também a razão e o intelecto, idéias e as profundidades de um ser que estão significando e até mesmo pensamento divino. Os Estóicos consideraram as palavras como a racionalidade imanente na estrutura universal... É a verdade e a luz do indivíduo¹¹⁹.

A justificativa de um esforço para encontrar um sentido escondido, que supere a aparente irracionalidade ou escândalo do mito, está na certeza estóica de que o mundo contém um *lógos* imanente e oculto. Neste sentido, todo o empenho do estóico é encontrar, em meio às diversas expressões concretas do *lógos*, aquele que é o primeiro da relação, o *lógos* eterno, o qual sustenta e empresta compreensibilidade para este *lógos* histórico, concreto e material.

¹¹⁹ CHEVALIER, Jean and GHEERBRANT, Alain. “**A Dictionary of Symbols**”, translated from the French by John Buchanan-Brown, Penguin Books, 1996: p. 1126: “*To Greek thinkers, Logos meant not only the word, phrase, speech, but also the reason and the intellect, ideas and the depths of a being’s meaning, even divine thought itself. The Stoics regarded the word as the rationality immanent in the universal structure... It is the individual’s truth and light*” Grifo nosso.

Portanto, ao menos duas razões há, segundo os estóicos, para que sejam justificadas interpretações não literais dos mitos antigos. Primeiramente, o aspecto absolutamente paradoxal e absurdo dos discursos míticos revela, para uma racionalidade nascente, que seu intuito é justamente despertar o interesse para uma leitura não-literal ou alegórica. Não obstante, a predominância do discurso alegórico incita a questão da arbitrariedade das interpretações. De fato, não é um discurso meramente subjetivo o que resta de uma interpretação não-literal ou alegórica? Aqui entra em jogo a outra razão justificativa do discurso alegórico para os estóicos: o risco de se recair num discurso subjetivo é nulo para a filosofia estóica porque o homem possui em si o Lógos Eterno, o lógos não falsificado, que se revela em sua inteireza na linguagem e mais propriamente na etimologia¹²⁰. A Metafísica estóica sustenta a sua teoria hermenêutica. No “*De natura deorum*”, Cícero faz um relato de um discurso atribuído ao estóico Balbus, onde ele intenta provar que os deuses gregos foram resultado da divinização de aspectos morais da natureza humana. Assim, Saturno é o deus responsável pelo tempo, já que pelo seu nome sabe-se que ele é aquele que é “saturado de anos”¹²¹. Enfim, para os estóicos, através da etimologia se pode alcançar a essência dos entes visto que o Lógos não falsificado habita ainda entre nós. Há, então, um lógos eterno, não falsificado, e um outro lógos, não eterno, mas maximamente datado. Esta noção suscita a idéia de dois espíritos (ou duas orientações) que animam uma mesma ação:

Isto é assim porque na doutrina Estóica há duas formas de espírito, tanto no homem quanto no cosmo. O espírito que cumpre a ordem do universo (Lógos endiáthetos) e o espírito que se leva externamente (Lógos profórikos) que é, como que, um produto do primeiro¹²².

¹²⁰ Cf. *Stoa und Stoicker*, traduzido por M. Pohlenz, Zürich/Stuttgart: 1950/1967, p. 29. In: GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos., p. 53.

¹²¹ Cícero, *De natura deorum*, liber II, cap. XXV. In: <http://patriot.net/~lillard/cp/cic.nd2.html>

¹²² WILI, Walter. **The Orphic Mysteries and the Greek Spirit**. In *The Mysteries*, Princeton Univ. Press., 1990, pp71ss: “This is so because in the Stoic doctrine, both in the cosmos as well as man, there are two forms of spirit. The spirit which fulfills the order of the universe (Lógos endiáthetos) and the spirit which carries itself outward (Lógos profórikos), which is, as it were, the product of the first”

Estes dois espíritos são os tipos de lógos identificados pela Stóia. O lógos eterno, cuja característica é ser interno e imaterial, é o Lógos Endiáthetos; o lógos histórico, cujo determinante é ser externo e material, é o Lógos Profórikós. Este retira a ordem e sentido que possui daquele, numa evidente situação de dependência conceitual.

Além de asseverar uma convivência do lógos endiáthetos, aquele eterno e imaterial, com um lógos profórikos, agora histórico e material, os estóicos afirmavam que o segundo era “produto do primeiro”, isto é o lógos profórikos recebia seu conteúdo e o próprio sentido de existência do lógos endiáthetos. Assim, qualquer interpretação que se queira séria, deve iniciar suas pesquisas do lógos profórikos. No entanto, este é apenas um caminho para se alcançar o lógos endiáthetos, este sim o termo perfeito de qualquer interpretação que intente alcançar a compreensão dos textos e a interpretação correta das obras.

Como não ver aqui as doutrinas de Flacius, Chladenius e Dilthey? Ou não é o lógos endiáthetos extremamente parecido com a *intenção do autor*, aquela que traz luz a sua obra escrita? Como não assemelhar este lógos com os *Conhecimentos de Fundo*, pois estes também trazem compreensibilidade à palavra externa? Como esquivar-se de relacioná-lo com o *Princípio da Fenomenalidade*, já que este lógos interior é o que permite reconhecermos as imagens mentais e relacioná-las com as espécies extra-mentais? Enfim, a distinção estóica do lógos em lógos profórikos e lógos endiáthetos percorreu, mesmo que de modo oculto, todos os momentos desta dissertação. Quando procurávamos a *verdade hermenêutica*, de Dannhauer, era o lógos endiáthetos que buscávamos; Quando investigávamos a universalidade do *sinai*, em Meier, era o sentido, o lógos endiáthetos, que nos animava; quando nos debatemos com a universalidade do *mal-entendido*, de Schleiermacher, era novamente o lógos endiáthetos que procurávamos ao afirmar que todo discurso repousa sobre “*um pensamento que lhe antecede*”. Enfim, a teoria estóica nos espreitava desde os primeiros momentos desta dissertação.

Mas qual é a nota distintiva desta doutrina estoica? Qual seu objetivo principal? O fim desta doutrina estoica é salvar os fenômenos, é preservar os mitos de uma crítica demasiadamente dura. Ela intenta demonstrar que, embora a interpretação literal escandalize e traga dificuldades para a compreensão dos relatos antigos, é possível interpretar os textos de forma que não cause espantos aos contemporâneos. Ao nosso ver, a característica mais marcante do *lógos endiáthetos* e do *lógos proforikós* é a dependência de sentido existente do segundo em relação ao primeiro. Isto revela muito sobre a universalidade hermenêutica que Gadamer pretende demonstrar, já que o próprio Gadamer afirma ter no duo de conceitos a inspiração universalizante da hermenêutica filosófica.

A reflexão sobre a palavra nos estoicos nos mostrou que há, ao menos, dois tipos de palavra: a exterior e a interior. Habermas levanta sua voraz crítica à universalidade da hermenêutica identificando com ela a palavra exterior. No entanto, aplicando os conhecimentos recém-adquiridos pela teoria estoica à questão motora deste capítulo, pergunta-se: que palavra Gadamer denomina a responsável por universalizar a hermenêutica filosófica? Sem dúvida, se há qualquer chance de se elevar a palavra ao nível de universal, é a palavra interior a responsável por realizar esta façanha. De fato, a palavra exterior, sendo material, histórica e dependente da interior, não possui as características necessárias para sustentar a universalidade da hermenêutica filosófica desejada por Hans-Georg Gadamer. Por isso, caberá ao *lógos endiáthetos* a tarefa de universalizar a linguagem, que será o fundamento sobre o qual Gadamer sustentará sua teoria de que a linguagem é o que existe de mais universal, contrastando com a já citada crítica de Habermas. No entanto, será que os estoicos foram os únicos a descobrir esta mágica relação entre um *lógos* interior e outro exterior?

Com efeito, o conceito de *lógos endiáthetos* e *lógos profórikos* inspirou outra reflexão, agora no século IV-V. Agostinho viu nos conceitos dos estoicos um instrumento fabuloso para esclarecer a relação existente entre o *Lógos Eterno* e o *Lógos Encarnado*. Sabe-se que o

problema da Trindade sempre instigou a racionalidade de Agostinho, e junto com este problema clássico da Cristandade, vem a questão da Encarnação. Pois bem, com o intuito de esclarecer o quanto possível a Encarnação do Filho de Deus, sem decaí-lo demasiado, Agostinho utilizou-se dos conceitos da Stóia, os quais emprestavam às questões nascidas recentemente no cristianismo uma compreensibilidade maior.

É com o intuito de aprofundar ainda mais esta noção nascida na filosofia estóica que abordaremos seu correlato direto na filosofia de Agostinho: o *verbum interius* (*lógos endiáthetos*) e o *verbum exterius* (*lógos proforikós*). Com efeito, esta reflexão terá por fim aprofundar a compreensão dos conceitos sugeridos pela Stóia e esclarecer de que modo eles podem nos ajudar na tarefa de defender nosso autor, Hans-Georg Gadamer, das investidas de Habermas.

3.2 Verbum exterius e Verbum interius

Em nossa reflexão acerca do que significa a universalidade da linguagem proposta por Gadamer, nos deparamos com Santo Agostinho. Ele será sempre lembrado como aquele que não esqueceu (mas até utilizou) as teses dos estóicos, no que se refere à Palavra. Com o intuito de trazer novos rumos à pesquisa, iniciaremos esta parte da dissertação com a afirmação de um admirador do episcopo de Hipona:

Agostinho fornece a primeira hermenêutica de grande estilo: ‘Com que disposição deve a pessoa aproximar-se da interpretação de passagens não transparentes da Sagrada Escritura: no temor de Deus, no único cuidado de procurar nas Escrituras a vontade de Deus; impregnado de piedade, para que não tenha prazer em contendas de palavras; revestido de conhecimento da linguagem, para que não fique preso em palavras e maneiras de falar desconhecidas; guarnecido com o conhecimento de determinados objetos e ocorrências naturais, que foram aduzidas como ilustração, para que não minimize sua força compulsória, subsidiado pelo conteúdo de verdade’¹²³.

¹²³ GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos.. p. 72.

Este elogio à hermenêutica elaborada por Agostinho parte de Martin Heidegger. De fato, o que leva Heidegger a fazer tão alto elogio à hermenêutica elaborada por Agostinho é a retomada da noção estóica de *lógos endiáthetos* e *lógos profórikos*, valorizada por Agostinho. Tamanha é a admiração de Heidegger a Agostinho, que Gadamer afirma ser ele o único filósofo da tradição sobre o qual a crítica heideggeriana acerca do esquecimento não deve ser aplicada: Existe, no entanto, um pensamento [o agostiniano] que não é grego e que faz justiça ao ser da linguagem: a ela se deve que o esquecimento da linguagem pelo pensamento ocidental não se tornasse total¹²⁴.

E Heidegger tem Agostinho em tão alta conta por causa da sua retomada da questão da palavra interior e exterior. Embora a doutrina estóica não pareça contribuir muito para um pensador confessadamente cristão, ela é fundamental para entender um dogma crucial para o cristianismo: a Encarnação. A teoria da Stóia repercute na reflexão teológica e encontra um entusiasta de suas teorias em Agostinho de Hipona, mais especificamente na tarefa de esclarecer conceitualmente como o Verbo Eterno pôde entrar no tempo. Essa é a aplicação principal da tese da palavra interior e exterior: como é possível “*o Filho de Deus ser, de tal forma, pensado como Verbum ou Logos, sem conceber o Verbum como simples exteriorização sensível de Deus*”¹²⁵? Responde Agostinho: A palavra é o que dizemos no coração: que não é nem grego, nem latim, nem qualquer outra língua”¹²⁶.

O Verbo Eterno, embora não seja ainda o verbo encarnado, já é o verbo encarnado. Entramos (só de passagem) no campo do “já” e do “ainda não” do teólogo. A reflexão hermenêutica tem que lidar com a questão da Eternidade do Verbo e da sua concretização histórica. Assim como existe um hiato e uma aproximação entre a palavra exterior e a interior,

¹²⁴ VM, p. 611. Destaque nosso.

¹²⁵ GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos., p. 75.

¹²⁶ AGOSTINHO. **De Trinitate**, XV, cap. 10, 19. São Paulo: Paulus, 1995: “*Verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec linguae alicujus alterius*”.

Agostinho sugere que entre o Verbo Eterno e o encarnado existe a mesma natureza de relação. De algum modo, a palavra interior e a palavra exterior agem na filosofia de Agostinho de modo aproximativo e contencioso:

Já a maneira como a especulação teológica sobre o mistério da encarnação se conecta, na patrística, ao pensamento helenístico, é muito significativo para a nova dimensão a que aponta. De início procurou-se fazer uso da oposição conceitual estóica entre logos exterior e interior. Essa distinção deveria destacar na origem o princípio estóico do mundo que era o logos, da exterioridade do puro falar por imitação¹²⁷.

A Encarnação só é possível se o Verbo Eterno não necessitar ser idêntico ao Verbo Encarnado. Ora, a nossa referência que é a doutrina dos estóicos, afirma que o logos exterior nunca esgotará o logos interior. Mais: é o logos interior quem funda o logos exterior, e não o contrário. A reflexão de Agostinho sobre a natureza da Trindade, e muito especialmente sobre a idéia de Encarnação, toma emprestada dos estóicos a distinção entre Palavra Interior e Palavra Exterior. O Mistério da Encarnação alcança seu grau mais elaborado na analogia entre os termos utilizados pela Stóia e os novos conceitos introduzidos pela Patrística e por Agostinho. Assim como o Verbo Eterno é imaterial e imutável, a Palavra Interior se lhe assemelha. O mesmo ocorre com o Verbo Encarnado, que tem como análogo a Palavra Exterior, material e mutável. No entanto, ainda que Agostinho indique uma dupla orientação na reflexão acerca do logos, é evidente nos textos a desvalorização da palavra exterior promovida por Agostinho: Não afirmamos como é, senão como pode ser visto e ouvido pelo corpo¹²⁸.

Não importa o que se diz, nunca se dirá o suficiente. Esta perspectiva acerca da palavra exterior gera em Agostinho uma grande resistência a qualquer sinal de linguagem exterior, concreta. Com efeito, a noção de *Verbum Interius* subverte a noção de que a

¹²⁷ VM, p. 610.

¹²⁸ Citado por Gadamer in: VM, p. 611: *Non dicitur, sicut est, sed sicut potest videri audirive per corpus.*

linguagem fala do que é. O máximo que a linguagem pode realizar é uma aproximação do problema e uma indicação para se aprofundar propriamente na questão a partir do *Verbum Exterius*. Para Agostinho, o foco da reflexão não é jamais a palavra exterior, mas aquele *lógos* interiorizado: A ‘verdadeira’ palavra, o *verbum cordis*, é inteiramente independente dessa manifestação... Essa palavra interna é, pois, o espelho e a imagem da palavra divina¹²⁹.

Enfim, a reflexão de Agostinho, que encantou Heidegger, ocupa-se em determinar a relação entre o *lógos profórikos* e o *endiáthetos*, aplicando “*um desprezo inteiramente platônico pela manifestação sensível*”¹³⁰, e valorizando a palavra interna. A intenção é explicitar o modo como o Verbo Eterno pôde entrar no tempo sem desvincular-se de seu caráter divino.

Ao que parece, a reflexão acerca do duplo modo de ver o *verbum* em Agostinho recebeu um grande impulso na perspectiva de Heidegger. Com o intuito de compreendermos o que este autor tem a nos dizer, nos debruçaremos agora sobre o modo como ele herdou as noções de palavra exterior e interior, pré-existentes em Agostinho e nos Estóicos.

3.3 Actus signatus e Actus exercitus

A reflexão realizada nesta dissertação nos leva até a filosofia de Heidegger. É sabido que as noções de *lógos endiáthetos* e *lógos profórikos*, mediadas pela reflexão agostiniana, tiveram uma influência mais que importante na elaboração teórica do jovem Heidegger. Esta influência acentuada é reconhecida por Gadamer nos primeiros estudos deste autor: A palavra

¹²⁹ VM, p. 611.

¹³⁰ VM, p. 611

significa sempre uma unidade maior e diversa, que na tradição é conhecida há muito tempo pelo conceito de *verbum interius*¹³¹.

Desde seus inícios na pesquisa sobre a Filosofia Medieval, Heidegger já se ocupava com a questão da linguagem, mais detidamente da linguagem interna. E a ocupação com este tipo de linguagem torna-se patente nesta parte do texto, quando Gadamer afirma que “a palavra (inexpressa) significa sempre uma unidade maior e diversa”, que aquela que se torna expressão. A palavra interior é sempre mais pródiga em conteúdo que a palavra expressa, pois é dela que a última retira o conteúdo que a sustenta.

No entanto, não é apenas sobre o testemunho de Hans-Georg Gadamer que devemos fundamentar a afirmação sobre o caráter marcadamente ligado ao problema da linguagem interior em Heidegger. Outros autores também identificam esta mesma tendência e, ultimamente, tem-se falado um pouco sobre esta fundamentação: O *actus exercitus* é “uma palavra mágica, recorda-se Gadamer, com a qual Heidegger enfeitiça os seus ouvintes de então, em Freiburg e Marburgo, e, não por último, o próprio Gadamer”¹³².

O jovem Heidegger era entusiasta desta teoria interpretativa e encantava seus ouvintes com a retomada da noção agostiniana do *verbum interius*. Esta noção não foi esquecida quando da edição de *Ser e Tempo*, mas é retomada, ainda que de forma tímida, nos parágrafos 33 e 34. Nestes parágrafos fica patente o caráter derivado da proposição e, por fim, da linguagem (exterior). Ora, esta característica da linguagem, sublinhada repetidamente por Heidegger, assemelha-se a noção de agostiniana da palavra. Com efeito, o *verbum exterius* é, como que, derivado do *verbum interius*, assim como a proposição e a linguagem heideggeriana. Assim como o *verbum exterius* tem uma relação de dependência com a o

¹³¹ Gadamer, Hans-Georg. *Pensamiento y Poesía en Heidegger y Holderlin*. Título original: “Denken und Dichten bei Heidegger und Hölderlin”; baseado em partes de uma conferência pronunciada nas Segundas jornadas de Martin Heidegger-Gesellschaft em Meßkirch, 26-27 de setembro de 1987; tradução de Angela Ackermann Pilári en: GADAMER, H-G., **Los caminos de Heidegger**, Barcelona: Herder, 2002, 48ss.: “«La palabra» significa más bien siempre una unidad mayor y diversa, que en la tradición es conocida desde hace mucho por el concepto de *verbum interius*.”

¹³² GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, p. 71.

verbum interius, a proposição mantém uma relação de dependência não com a linguagem (exterior), mas com uma interpretação compreensiva:

A proposição já não pode negar a sua proveniência ontológica de uma interpretação compreensiva. Chamamos de ‘como’ hermenêutico-existencial, o ‘como’ originário da interpretação que compreende numa circunvisão, em contraste ao ‘como’ apofântico da proposição¹³³.

Como nos autores anteriores, se há algum conceito que pode candidatar-se ao nível de sustentáculo da universalidade da hermenêutica, a noção de *lógos endiáthetos* prevalece sobre o conceito de *lógos profórikos*. O mesmo ocorre com o *Verbum Interius* e o *Verbum Exterius* e o *Actus Signatus* e o *Actus Exercitus*. Ora, contra a crítica habermasiana, dizemos que, de fato, é possível universalizar a linguagem sem recairmos num textualismo ingênuo. A linguagem que Gadamer se referiu, quando da proposta de universalidade da hermenêutica filosófica, era o *lógos endiáthetos*, a linguagem interior. Com isso, justificamos a universalidade da palavra (interior), como era o primeiro intuito deste capítulo.

A similitude entre as teses dos Estóicos, de Agostinho e de Martin Heidegger é evidente. A noção de uma palavra interior que alimente a palavra exterior de significado é bastante sedutora e espreitava todas as teorias que abordávamos nesta dissertação até o momento. A universalidade da hermenêutica pode ser vislumbrada na universalidade da teoria do *lógos endiáthetos*, na generalidade do *Verbum Interius* e do *Actus Signatus*. Isto nos põe fora do alcance da crítica de Habermas, mas não nos exime de retomar a questão principal desta dissertação. Com o intuito de retomarmos as intenções intermediárias e verificarmos se alcançamos o objetivo principal, realizaremos uma breve revisão dos pontos alcançados.

¹³³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002, § 33.

CONCLUSÃO

No intuito de revisarmos a intenção da dissertação que ora termina e o cumprimento das metas propostas em seu princípio, importa que façamos uma coleta dos resultados concretos desta empresa para verificarmos a sua correção e relevância.

Como hipótese, que foi testada durante todo o trabalho, sugerimos a universalidade da hermenêutica filosófica, em cujo autor Hans-Georg Gadamer vimos o espelho e apoio para esta reflexão. Todavia, como a universalidade da hermenêutica filosófica não está posta e não é tema indiscutido na academia, nos propusemos a tarefa de provar que noção melhor sustentaria esta universalidade. Com este propósito iniciamos a dissertação com três candidatos: a universalidade sustentada pela generalidade do tema filosófico; a universalidade alicerçada sobre o caráter histórico que perpassa o homem; e a universalidade fundada sobre o aspecto lingüístico, próprio do ser humano.

Ao refletir sobre a noção que sustentaria a hermenêutica filosófica sobre o aspecto filosófico, entendemos que seria possível fundá-la firmemente. No entanto, a análise posterior mostrou que o aspecto filosófico, embora suporte às necessidades permanentes da hermenêutica filosófica, especialmente no que diz respeito ao caráter analítico do conhecimento, falta-lhe aptidão para gerenciar mudanças, tão importantes na aquisição de conhecimentos novos. Por este motivo, a universalidade da hermenêutica filosófica não encontrará nos autores que defenderam tais posturas apoio suficiente para sustentar a universalidade pretendida.

Com o intuito de suprir esta necessidade de aquisição de conhecimentos novos, próprias do conhecimento e que uma hermenêutica filosófica não pode ignorar, e também

porque as noções filosóficas anteriormente estudadas estavam fundadas sobre bases históricas, experimentamos erigir a universalidade hermenêutica sobre base histórica. Com isso garantimos a novidade no saber, mas apareceu-nos um problema novo. A fundamentação histórica, por sua vez, fazia referência a uma universalização da palavra, ora externa, ora interna. Este impasse nos levou a declarar o conceito inapto para sustentar a universalidade da hermenêutica filosófica, mas nos pôs de frente com a palavra, este sim, alicerce seguro para uma hermenêutica filosófica. Bastava decidir: palavra exterior ou palavra interior?

Não demoramos a perceber que a universalidade da hermenêutica filosófica só poderia estar fundada sobre a palavra interior (*verbum interius*). E a razão principal é que a palavra exterior já é, de *per si*, derivada da palavra interior.

Entendemos que o objetivo próximo desta dissertação foi alcançado: a hermenêutica filosófica pode almejar uma universalidade, e o impacto desta universalização se sentirá em outras áreas teóricas do saber. Compreendemos também em que sentido pode-se afirmar que a hermenêutica filosófica pode revestir-se de um caráter universal. De fato, a pretensão à universalidade da hermenêutica filosófica justifica-se caso o fundamento da universalidade seja a palavra interior. Se pensarmos que a palavra concreta já é uma particularização da palavra exterior, que a sustenta e dá sentido, entendemos que a universalização da hermenêutica filosófica é possível.

A respeito do objeto remoto dizemos que diante da universalidade da hermenêutica, que traz consigo a historicidade de todo agir humano¹³⁴, vem uma pergunta: como lhe dar teoricamente com o fenômeno do conhecimento? Com efeito, é no *lógos* interior, na palavra interiorizada, que se pode fundamentar uma universalidade da hermenêutica filosófica. A hermenêutica alimenta-se desta noção, cara aos estóicos, valorizada por Agostinho e retomada com força e conscientemente, desde Heidegger e Gadamer. A universalidade da hermenêutica

¹³⁴ Ver nota 3 na introdução.

coloca uma questão a epistemologia clássica: já que a hermenêutica estende suas influências universalmente, como equacionar esta noção com a conceituação clássica de epistémē, como conhecimento permanente?

Como se pode perceber, a noção de hermenêutica, que revela a absoluta transitoriedade de todo o humano, choca-se com a imagem clássica do conhecimento como “*conhecimento do que é sempre*”¹³⁵. Portanto, o primeiro e grande problema é administrar a real inescapabilidade da historicidade humana e a necessidade de se produzir conhecimento, de se fazer ciência.

Outra dificuldade é introduzir a noção de conhecimento na reflexão sem recair na célebre distinção entre matéria e forma, analítico e sintético, nômeno e phainoumeno, pois qualquer uma das distinções seria por si uma regionalização da reflexão hermenêutica, o que não coaduna com as afirmações que fizemos¹³⁶.

Diante das repetidas tentativas das teorias clássicas de explicar o conhecimento, parece que nem o racionalismo, nem o realismo são satisfatórios para constituir uma Epistemologia filosoficamente sustentável. Sem embargo, os “racionalismos” supõem como premissa de validade do argumento que o sujeito cognoscente abdique de toda pré-compreensão sensorial a fim de tocar o “*que é sempre*”, o universal. Os realismos não são menos ingênuos, pois supõem uma estrutura pré-judicativa, a qual possibilita o juízo imparcial, universal, em uma palavra: atemporal, o que garantiria o conhecimento verdadeiro.

Ora, a consciência da historicidade humana, universalizada na noção de hermenêutica, é tão fundamental, que indagar a possibilidade de uma situação pré-compreensiva é evidentemente um contra-senso, pois a própria elaboração da questão “existe um pré-conceito?” deve supor uma pré-compreensão disto que se pergunta. A resposta hermenêutica

¹³⁵ Assim Aristóteles definiu ciência na obra *Segundos Analíticos*, I 2, 71 b 9-12 : “Pensamos ter ciência (epistēmē) 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.

¹³⁶ Ver nota 22 sobre a universalidade da Hermenêutica.

aos desafios da epistemologia coloca limites explícitos, embora possam ser temporários, aos propósitos do racionalismo e do empirismo. Se o ser histórico é assim tão configurador da natureza humana, é possível uma teoria do conhecimento nos moldes clássicos? Ao que parece, admitindo o modo como a tradição entendeu o conceito de *epistēmē*, não é possível coadunar Racionalismo e Hermenêutica, nem Realismo e “*Senso Histórico*”. Enfim, a Hermenêutica de Gadamer indica algo como a possibilidade de se produzir conhecimento para além do binômio **Ser é Perceber** x **Ser é Pensar**. Na nova perspectiva que se abre, **Ser é Interpretar**¹³⁷, e só conhece de fato quem interpreta¹³⁸. Isto sem dúvida pode ir de encontro ao que a tradição entende por *epistēmē*, todavia tal postura nos parece ir de encontro ao Aristóteles escolar, este que se cristalizou nas cátedras, mas não ao Aristóteles peripatético, o qual entendia ser possível ter *epistēmē* não só do que “*é sempre*”¹³⁹, mas também do que é “*geralmente (hos epí to poly)*”¹⁴⁰. Analisar o conceito de ciência e perceber os liames entre o necessário e contingente talvez seja a saída mais correta e a mais óbvia para superar o paradoxo presente.

Diante disto, e em se tratando de verificar se o objetivo próximo do trabalho foi alcançado, importa notar que a Epistemologia, vista sob uma perspectiva hermenêutica, porta problemas graves para sua justificação. Os aspectos históricos do pensamento hermenêutico sugerem que a Epistemologia não leva em conta os aspectos da recente reflexão filosófica, o que é pior que não admiti-los. A historicidade das produções humanas não pode ser ignorada sem o risco de se perceber os aspectos ricos de conteúdo que possuem para a reflexão epistemológica. A respeito do objetivo remoto, isto é justificar a permanência e a novidade do conhecimento numa relação entre Hermenêutica e Epistemologia, urge afirmar que tal síntese não é possível à luz da noção de conhecimento como saber do “*que é sempre*”, mas apenas

¹³⁷ (GADAMER, 1999, p.687):“*O ser que pode ser compreendido é linguagem*”.

¹³⁸ Idem: “*Compreender e interpretar são uma e a mesma coisa*”.

¹³⁹ ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos I 2, 71 b 9-12*; cf. *Metafísica 1027,20; 1031 b 5*.

¹⁴⁰ Idem, *I 30, 87 b 19-22*.

com uma visada clássica do conhecimento, como já sugeriu o Estagirita. Gadamer percebe o conhecimento como um exercício de compreensão: “Compreender é sempre interpretar”¹⁴¹.

De algum modo se percebe que Hermenêutica e Epistemologia se encontram na eira da linguagem: “O que se pode compreender é linguagem”¹⁴².

E que é por meio dela que a síntese querida desde o princípio desta dissertação poderia ser alcançada: “Pelo contrário, a linguagem é o medium universal em que se realiza a própria compreensão. A forma da realização da compreensão é a interpretação”¹⁴³.

Enfim, a relação entre Epistemologia e Hermenêutica respeita um princípio de produtividade, no qual compreensão e linguagem estão intimamente unidas para proporcionar conhecimento¹⁴⁴.

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)¹⁴⁵. A tríade conceitual ser (einai), pensar (nôus), linguagem (lógos) e suas díades históricas (ser – pensamento, pensamento – linguagem) testemunha um paulatino afastamento do ser.

¹⁴¹ (GADAMER, 1999, p.457)

¹⁴² Idem. p. 687

¹⁴³ Idem. p. 566.

¹⁴⁴ (GADAMER, 1998, p.71)

¹⁴⁵ Literalmente: “Um ser que pode ser compreendido é linguagem”. VM, p. 687.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, **De Trinitate**. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALMEIDA, Custódio L. S. de. **Hermenêutica Filosófica**: nas trilhas de Hans-Georg Gadamer. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- AMARAL, Maria Nazaré de C. P. **Período Clássico da Hermenêutica Filosófica na Alemanha**. São Paulo: Edusp, 1994.
- ARISTÓTELES. De Interpretatione. In: **The Complete Works of Aristotle**, v. I. Tradução J.L. Ackrill. Princeton.
- _____. **Metafísica**. Tradução J.L. Ackrill. Tradução de Valentín García Yebra, 2ª Edição. Madrid: Gredos, 1990.
- _____. Segundos Analíticos. In: **The Complete Works of Aristotle**, v. I. Tradução J.L. Ackrill. Princeton.
- BETTI, Emilio. **Teoria Generale della Interpretazione**. Milano: Dott. A. Giuffrè, 1955.
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. “A Dictionary of Symbols”. In: **Catalogus Translationum et Commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries**. ed. by Paul Oskar Kristeller and Virginia Brown Washington: Catholic University of America Press, 1996. <http://www.philosophy.ox.ac.uk>
- CÍCERO, **De natura deorum**. In: <http://patriot.net/~lillard/cp/cic.nd2.html>
- DESCARTES, Renée. **Meditações Metafísicas**. São Paulo: Abril, 1973. (Os Pensadores)
- EBELING, Gerhard. **Hermeneutik**, RGG, III (1959), 242-64.
- GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- _____. **L’art de comprendre: Ecrits I**. Paris: Aubier Montaigne, 1982.
- _____. **Gesammelte Werke**, vol. II, Tübingen: Mohr, 1988.
- _____. **Langage et Vérité**. Paris: Gallimard, 1995.
- _____. **Kleine Schriften IV: Variationen**. Tübingen: Mohr, 1977.
- _____. **Philosophical Hermeneutics**. Los Angeles: University of California Press, 1977.

- _____. **Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica.** Tradução de Flávio Paulo Meurer, 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GREISCH, Jean. **Herméneutique et Grammatologie.** Paris: CNRS, 1977.
- GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica.** São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. **Dialética e Hermenêutica: Para a crítica da hermenêutica de Gadamer.** Porto Alegre: L&PM, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo.** Parte I. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEKMAN, Susan J. **Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento.** Lisboa: Edições 70, 1986.
- HUME, David. **Investigação sobre o Entendimento Humano.** São Paulo: Abril, 1973. (Os Pensadores)
- MURALT, André de, **L'Enjeu de la Philosophie Médiévale: Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes.** N.Y.: E.J.Brill, 1993
- PALMER, Richard E. **Hermenêutica.** Lisboa: Edições 70, 1969.
- RICOUER, Paul. **Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique.** Paris: du Seuil, 1969.
- RUEDELL, Aloísio. **Da representação ao sentido: Através de Schleiermacher à hermenêutica atual.** Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica: Arte e Técnica da interpretação.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre Hermenêutica:** Porto Alegre: Edipucrs, 1996.