



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**KATARINA ALBUQUERQUE DE LIMA**

**LINGUAGEM E EXPERIÊNCIA NA OBRA *VERDADE E MÉTODO* DE  
HANS-GEORG GADAMER**

**FORTALEZA**

**2023**

KATARINA ALBUQUERQUE DE LIMA

LINGUAGEM E EXPERIÊNCIA NA OBRA *VERDADE E MÉTODO* DE  
HANS-GEORG GADAMER

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte - ICA da Universidade Federal do Ceará - UFC, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Filosofia da linguagem e do conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida.

FORTALEZA

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

L698I Lima, Katarina Albuquerque de.  
Linguagem e experiência na obra Verdade e Método de Hans-Georg Gadamer / Katarina Albuquerque de Lima. – 2023.  
63 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2023.  
Orientação: Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida.

1. Linguagem. 2. Experiência. 3. Compreensão. 4. Diálogo. 5. Ser. I. Título.

CDD 100

---

KATARINA ALBUQUERQUE DE LIMA

LINGUAGEM E EXPERIÊNCIA DE MUNDO NA OBRA *VERDADE E MÉTODO*  
DE HANS-GEORG GADAMER

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte - ICA da Universidade Federal do Ceará - UFC, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Filosofia da linguagem e do conhecimento.

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Profa. Dra. Viviane Magalhães Pereira  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

---

Prof. Dr. Luiz Rohden  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

## **AGRADECIMENTOS**

Aos professores Viviane Magalhães Pereira, por todos os anos de orientação, Custódio Luís Silva de Almeida, por aceitar ser o orientador deste trabalho, e ao professor Luiz Rohden por se dispor a compor a banca como debatedor.

À secretaria da coordenação de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte (ICA) da Universidade Federal do Ceará (UFC) pelo apreço, atenção, interesse e profissionalismo demonstrados ao longo de nossa relação acadêmica.

Ao Grupo de Estudos em Filosofia Hermenêutica (GEFHE), pela introdução aos estudos em Gadamer e pelo incentivo à minha pesquisa desde a graduação.

À minha mãe e minha amiga Maria por todo apoio até aqui.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## RESUMO

A presente proposta de investigação tem como tema a relação entre linguagem e experiência na obra *Verdade e método* de Hans-Georg Gadamer. Gadamer rejeita o subjetivismo como condição da compreensão e defende ser esta a “substancialidade” da vida histórica, cujo acontecimento fundamental é a linguagem. Ao invés de incorrer em relativismo, mas igualmente sem adotar uma ideia de método interpretativo presente em certa tradição da hermenêutica representada por Dilthey, ele assume, como caminho para o ser da linguagem, que faz parte de toda compreensão, a experiência do diálogo. Segundo o filósofo, nesse sentido, a lógica de pergunta e resposta da dialética platônica é um modelo para a compreensão em geral. A hermenêutica filosófica de Gadamer tem essa pretensão de analisar a compreensão, não como Heidegger, que em *Ser e tempo* parte da análise da compreensão do ser própria da existência humana para resolver a questão do ser, mas dentro dos limites da experiência da fala para abordar o ser da vida histórica, que segundo ele é linguagem. Trata-se ainda, portanto, de uma abordagem da compreensão abrangente e ontológica. O presente trabalho possui como fonte primária a segunda e terceira parte de *Verdade e método*. No que diz respeito às fontes secundárias são utilizados outros textos do autor, como *O problema da consciência histórica*, bem como obras de estudiosos sobre o tema, como Jean Grondin.

**Palavras-chave:** linguagem; experiência; compreensão; diálogo; ser.

## **ABSTRACT**

The present research proposal has as its theme the relationship between language and experience in the book *Verdade e method* by Hans-Georg Gadamer. Gadamer rejects subjectivism as a condition for understanding and argues that this is the “substantiality” of historical life, whose fundamental event is language. Instead of incurring in relativism, but equally without adopting an idea of an interpretative method present in a certain tradition of hermeneutics represented by Dilthey, he assumes, as a path to the being of language, which is part of all understanding, the experience of dialogue. According to the philosopher, in this sense, the question and answer logic of the Platonic dialectic is a model for understanding in general. Gadamer's philosophical hermeneutics intends to analyze understanding, not like Heidegger, who in *Being and time* starts from the analysis of the understanding of being proper to human existence to resolve the issue of being, but within the limits of the experience of speech to address the being of historical life, which according to him is language. It is still, therefore, an approach to comprehensive and ontological understanding. The present work has as its primary source the second and third parts of *Verdade e method*. With regard to secondary sources, other texts by the author are used, such as *The problem of historical consciousness*, as well as works by scholars on the subject, such as Jean Grondin.

**Keywords:** language; experience; understanding; dialogue; to be.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>7</b>
<b>2</b>	<b>CERTA ORIENTAÇÃO PELO TEMA DA COMPREENSÃO NA TRADIÇÃO HERMENÊUTICA</b>	<b>10</b>
<b>2.1</b>	<b>A hermenêutica romântica de Friedrich Schleiermacher</b>	<b>10</b>
<b>2.2</b>	<b>O historicismo em Wilhelm Dilthey</b>	<b>17</b>
<b>2.3</b>	<b>Da filosofia do absoluto de Hegel à filosofia da finitude</b>	<b>24</b>
<b>3</b>	<b>A VIRADA ONTOLÓGICA DA HERMENÊUTICA</b>	<b>34</b>
<b>3.1</b>	<b>A analítica existencial de Heidegger</b>	<b>34</b>
<b>3.2</b>	<b>A hermenêutica filosófica de Gadamer</b>	<b>41</b>
<b>4</b>	<b>A ONTOLOGIA DA LINGUAGEM NA HERMENÊUTICA DE GADAMER</b>	<b>48</b>
<b>4.1</b>	<b>A centralidade da linguagem</b>	<b>48</b>
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>55</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>60</b>



## 1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem por tema a linguagem e sua relação com a experiência na hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer (1900-2002). A hermenêutica, como uma disciplina filosófica, busca entender a natureza da compreensão humana. Já Gadamer propõe uma abordagem ontológica da compreensão, que é influenciada pela virada ontológica da tradição fenomenológico-hermenêutica. Essa virada, que teve início com Martin Heidegger, propõe uma ontologia fundamental que busca desvelar a natureza do ser em sua totalidade. Nessa perspectiva, a linguagem não é vista apenas como um meio para o entendimento e a comunicação, ou melhor, como um sistema de signos, mas como um acontecimento ontológico da existência humana, que precede nossa capacidade de conceituar e comunicar.

A hermenêutica filosófica de Gadamer caracteriza-se, além disso, enquanto articulação de uma ontologia fundamentada no conceito de linguagem. Compreendemos e nos relacionamos com o mundo e com os outros em meio à linguagem. Isso significa que a linguagem não é algo que possuímos, mas algo que nos possui. Quando falamos não estamos apenas expressando nossos pensamentos, vontades e sentimentos, mas estamos também em um diálogo com o mundo e com aqueles que nos cercam. A postura assumida por Gadamer em relação à hermenêutica é de que ela não é um método adequado para a compreensão da história, como pensou Wilhelm Dilthey, mas a de que ela mesma está subordinada à experiência histórica, não podendo, portanto, refletir sobre a vivência histórica em sua plenitude, a qual é linguística, mas tendo que constantemente estar referida à consciência histórica, à essa experiência de linguagem, como condição de abordar o fenômeno da compreensão e da linguagem.

Deste modo, toda a filosofia desloca-se para o interior da hermenêutica filosófica. Ao assumir a perspectiva heideggeriana de que somos seres-no-mundo, que carregam concepções prévias, Gadamer propõe-se investigar o problema da compreensão apreciando seu caráter histórico. Portanto, o ser humano aparece em sua filosofia como ser finito, que se relaciona com o mundo temporalmente e nunca fora do tempo, o que aparece na hermenêutica filosófica não como um empecilho, mas como “condição de possibilidade” para a compreensão humana, já que toda a sua experiência de mundo está subordinada a sua condição de ente historicamente situado. Isso significa que cada sujeito possui um horizonte de compreensão que se

desenvolve a partir de suas experiências, o que motiva uma questão importante: qual é o sentido e a legitimidade de uma experiência como essa ante a justificação do conhecimento científico?

Para Gadamer, esse problema se deve à omissão das condições de possibilidade de todo saber objetivo científico, bem como de qualquer saber. Anterior à reflexão propriamente dita, o que há são preconceitos, ou melhor, juízos prévios, os quais herdamos por meio de nossa cultura e tempo histórico, isto é, de nossa situação hermenêutica, através da linguagem. O traço distintivo da linguagem não é ser articulada por um sujeito, mas ser apreendida no contexto da experiência que é feita na medida que se fala e dialoga.

Em sentido gadameriano, portanto, a linguagem não é algo que pode ser capturada, seu conteúdo não é objetivável, pois, para fazê-lo, precisaríamos estar fora dela de modo a apreender seu todo, o que não é possível. Nesse sentido, para Gadamer, não existe compreensão correta em si, mas a compreensão deve ser empreendida a cada vez, atualizando-se.

O primeiro capítulo deste trabalho [*Certa orientação pelo tema da compreensão na tradição hermenêutica*] será dedicado à apresentação introdutória da hermenêutica de Friedrich Schleiermacher, do historicismo de Wilhelm Dilthey e da filosofia do absoluto de Hegel, conforme expostas por Gadamer na segunda parte de *Verdade e método*. Nosso objetivo é preparar historicamente a abordagem do conceito de compreensão de Gadamer, como um produto do questionamento moderno do estatuto epistemológico de certas atividades humanas, bem como da crítica hegeliana da ideia de racionalidade científica e sua defesa de uma ideia de racionalidade filosófica que culmina na ideia de absoluto.

No segundo capítulo [*A virada ontológica da hermenêutica*] será abordada a virada ontológica que teve início com Heidegger. Será apresentada, com base na interpretação de Gadamer do conceito de vida em Husserl e do projeto de Heidegger de uma fenomenologia hermenêutica, presente na segunda parte de *Verdade e método*, a consequente ontologia fundamental de Heidegger, que busca desvelar o sentido do ser em sua totalidade, e sua influência na hermenêutica de Gadamer. A hermenêutica filosófica de Gadamer tem essa pretensão de analisar a compreensão, não como Heidegger, que em *Ser e tempo* parte da análise da compreensão do ser própria da existência humana para resolver a questão do ser, mas dentro dos limites da experiência da fala para abordar o ser da vida histórica, que segundo ele é

linguagem. Trata-se ainda, portanto, de uma abordagem da compreensão abrangente e ontológica.

O terceiro capítulo [*A ontologia da linguagem na hermenêutica de Gadamer*] será dedicado à ontologia da linguagem na hermenêutica de Gadamer. Será analisada a relação entre linguagem e experiência, bem como a concepção de linguagem como “medium” universal em que a compreensão se realiza. Será destacada a importância do diálogo na abordagem de Gadamer, a qual segue o modelo da lógica de pergunta e resposta da dialética platônica. Nossa hipótese é de que Gadamer rejeita o subjetivismo como condição da compreensão e defende ser esta a “substancialidade” da vida histórica, cujo acontecimento fundamental é a linguagem. Ao invés de incorrer em relativismo, mas igualmente sem adotar uma ideia de método interpretativo presente em certa tradição hermenêutica representada por Dilthey, ele assume, como caminho para o ser da linguagem, que faz parte de toda compreensão, a experiência do diálogo.

Nesta investigação dividiram-se as fontes em primárias e secundárias. Como primárias considera-se aqui obra do autor, a saber, *Verdade e método - Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (1960), que será a obra fundamental a ser examinada em todo trabalho, mas também outras obras do autor, com o intuito de complementar as reflexões presentes na obra acima citada, são elas *O problema da consciência histórica* (1963), *Verdade e Método II – Complementos e índice* (2002). Como secundárias, destacam-se as obras de pesquisadores, comentadores e especialistas relacionados à problemática deste estudo, tais como *Hermenêutica* de Jean Grondin; *Hermenêutica filosófica: entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem* de Luiz Rohden; *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea* de Manfredo Araújo de Oliveira; *Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel* de Custódio Luís Silva de Almeida; *Hermenêutica, Ética e Diálogo – Gadamer e a releitura da filosofia prática de Platão e Aristóteles* de Viviane Magalhães Pereira. Fazem parte igualmente desta pesquisa obras de outros filósofos, cujo estudo será fundamental para compreender a problemática da compreensão e da linguagem em Gadamer, isto é, *Ser e tempo e Ontologia: (Hermenêutica da facticidade)* de Martin Heidegger; *Crátilo* de Platão; *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação* e *Hermenêutica e crítica* de Friedrich Schleiermacher; *A construção do mundo histórico nas ciências humanas e Textos de hermenêutica* de Wilhelm Dilthey.

## **2 CERTA ORIENTAÇÃO PELO TEMA DA COMPREENSÃO NA TRADIÇÃO HERMENÊUTICA**

### **2.1 A hermenêutica romântica de Friedrich Schleiermacher**

A história da hermenêutica na filosofia é marcada por duas orientações gerais, uma hermenêutica enquanto método, e outra enquanto filosofia, inaugurada por Gadamer e denominada hermenêutica filosófica. Antes de a hermenêutica ser uma preocupação da filosofia, temos uma hermenêutica clássica que possui como cerne a interpretação de alegorias (GADAMER, 2011, p. 114) por meio de conjuntos de regras através dos quais acreditava-se ser possível conhecer um texto de forma objetiva.

No contexto das disciplinas dedicadas à interpretação de textos, a hermenêutica tradicional surgiu e ganhou destaque. Essa abordagem compreende as hermenêuticas especiais, que se constituem por conjuntos de regras aplicadas a diferentes tipos de textos, tais como textos jurídicos, teológicos ou literários. Cada área possui suas próprias normas interpretativas, adaptadas às características e finalidades específicas desses textos.

Posteriormente, a partir do período romântico alemão, a hermenêutica tomou uma forma distinta, expandiu-se através do encontro com outras áreas de pesquisa como, por exemplo, a história e a psicologia, e, por consequência, houve uma ampliação do seu uso, passando a ser vista como um método de interpretação em geral. Assim, a hermenêutica deixou de ser mero conjunto de regras ligado à filologia e deslocou-se para um espaço mais amplo.

No entanto, a motivação principal era de caráter normativo: na hermenêutica teológica assim como na hermenêutica humanística da Idade Moderna, o que importa é a correta interpretação daqueles textos que contêm o que realmente é decisivo, e que se deve recuperar. (GADAMER, 2011, p. 115)

Com o advento dos métodos das ciências naturais, a hermenêutica se desenvolveu de tal maneira que o próprio modo de proceder das chamadas “humanidades” passou a ser igualmente uma preocupação da filosofia. Gadamer retoma essa tradição hermenêutica da filosofia e a reconstrói. Para Gadamer, a compreensão não é um mero exercício intelectual próprio das ciências humanas, mas um processo prévio a toda ciência e saber de diálogo e de fusão de horizontes.

O sujeito que interpreta não está separado do objeto interpretado, mas é parte integrante de um acontecimento no qual ambos estão inseridos, o qual é determinado como linguagem. Nesse sentido, a compreensão não é apenas uma questão cognitiva, mas também ontológica. Além disso, a linguagem não é apenas um meio para a comunicação, isto é, um sistema de signos, mas é a própria condição para o processo da compreensão. É através da linguagem que se estabelecem e se criam sentidos, que permitem a compreensão mútua entre os interlocutores. Dito isso, Gadamer ressalta que a hermenêutica não é uma atividade neutra e objetiva nem a compreensão é algo absoluto, mas sim algo que está sempre condicionado pelas circunstâncias históricas e culturais.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) foi o primeiro na busca por uma formulação de uma hermenêutica geral. Estudioso cujo pensamento está situado no período do Romantismo alemão, empenhou-se na tarefa de encontrar o sentido original de um texto. Sua abordagem da linguagem não se limita ao texto, porque a entende como um modo especial, único, de expressão do pensamento interior, que se exterioriza na forma do discurso fixado por escrito. Como fica expresso no seguinte trecho:

Capacidade para a relação epistolar, para a comunicação em geral, todos esses traços do sentimento vital romântico vinham ao encontro do interesse pela compreensão e pela incompreensão. Essa experiência originária constitui o ponto de partida metodológico para a hermenêutica de Schleiermacher. (GADAMER, 2011, p. 119)

Os textos são pensados como representações artísticas, que perante as ocasiões singulares da vida, expressam-se em texto e discurso. O discurso poético a que se refere Schleiermacher não é uma manifestação genérica, ela é articulada de modo tal que a forma e o conteúdo do dito não são inseparáveis, corresponde à maneira como acontece a expressão da individualidade daquele que fala:

A fundamentação da compreensão feita por Schleiermacher sobre a base do diálogo e do entendimento inter-humano significou no seu conjunto um aprofundamento dos fundamentos da hermenêutica, que, no entanto, acabou permitindo a edificação de um sistema científico com base na hermenêutica. (GADAMER, 2011, p. 120)

Por causa disso, a hermenêutica pôde aparecer como base de todas as ciências do espírito. Schleiermacher foi o primeiro a se apropriar da tarefa de perscrutar um fundamento que servisse às ciências do espírito cuja metodologia se

amparou no diálogo (GADAMER, 2011, p. 118-119). Influenciado pelo pensamento de Immanuel Kant (1724-1804), dedicou-se à investigação da possibilidade de compreensão do discurso, particularmente no contexto do discurso poético. Seguindo as bases estabelecidas por Kant, Schleiermacher defendeu que o “pensamento artístico” sempre resulta em um grau maior ou menor de satisfação, que vai além do mero ato momentâneo do sujeito.

Na medida em que reconhece a dimensão estética e a importância da experiência estética na compreensão do discurso poético, Schleiermacher reconhece a relevância da apreciação estética e da busca por significado nas expressões poéticas, indo além de uma simples interpretação lógica ou cognitiva: “Schleiermacher segue as fundamentações de Kant, quando diz que o ‘pensamento artístico’ sempre se segue em maior ou em menor grau de satisfação que é propriamente só o ato momentâneo do sujeito” (GADAMER, 2015, p. 258).

Sua premissa se assenta no diálogo, entendido como arte, dando forma ao que posteriormente se desenvolverá e se tornará aquilo que conhecemos como o círculo hermenêutico da compreensão. A primeira regra para a interpretação é designada pelo filósofo como reconstrução objetiva e subjetiva divinatória, a qual consiste em “adivinhar” as intenções do autor, o que significa buscar uma ligação emocional, buscar o momento histórico vivido pelo autor, todo seu contexto de vida. Trata-se de saber colocar-se no lugar do outro de tal modo que o intérprete possa ter acesso a seus sentimentos, pensamentos e pretensões. A segunda regra, chamada reconstrução objetiva e subjetiva histórica possui um caráter técnico, constitui-se no conhecimento das regras gramaticais, históricas e o que mais se fizer necessário para a apreensão objetiva do conteúdo:

[...] a hermenêutica se assenta na gramática enquanto conhecimento da língua. Se então consideramos o pensamento no ato de comunicação pela língua, que é justamente a mediação para a comunidade do pensamento, isso não tem outra tendência senão produzir o saber como algo comum a todos. [...] Todo discurso, além disso, só pode ser entendido mediante o conhecimento do conjunto da vida histórica de que faz parte, ou mediante o conhecimento da história que lhe diz respeito. (SCHLEIERMACHER, 2014, p. 7)

A compreensão ainda é considerada sob um ponto de vista psicologizante, exatamente porque Schleiermacher tinha em vista a individualidade da manifestação vital do indivíduo, cujo principal critério interpretativo está baseado na ilusão da possibilidade de colocar-se no lugar do outro de modo que a nossa própria

subjetividade pudesse ser ignorada. Segundo Gadamer, a hermenêutica geral de Schleiermacher: “[...] é, antes, a ingenuidade do objetivismo histórico, a saber, a admissão de que podemos fazer caso omissivo de nós mesmos” (GADAMER, 2015, p. 369). Pretendia inclusive compreender o autor melhor do que ele próprio, tudo isso tendo em vista um único propósito, isto é, a compreensão objetiva da coisa interpretada.

Através de seu método Schleiermacher foi capaz de trazer à luz o problema acerca da objetividade científica, dado que as ciências naturais também são subordinadas a uma determinada linguagem. As duas regras, o divinatório e o histórico, devem atuar juntas, sendo a divisão aqui apresentada meramente pedagógica. O círculo hermenêutico da compreensão consiste na conjugação desses dois momentos: “Em geral, o saber está neste círculo aparente: que cada particular pode ser entendido apenas desde o universal do qual é parte e vice-versa. E todo saber só é científico se é formado dessa maneira”. (SCHLEIERMACHER, 2015, p. 27).

É possível afirmar que foi Schleiermacher quem contribuiu para a formação do princípio basilar para a realização do movimento hermenêutico, a saber, o círculo da compreensão que será posteriormente desenvolvido por Dilthey, Heidegger e por último por Gadamer em sua hermenêutica filosófica. Foi Schleiermacher quem apresentou a importância da consideração do particular em relação ao geral e do geral em relação ao particular. Todavia, sua construção metodológica ainda visava o alcance de uma objetividade de conteúdo. É nesse sentido que Schleiermacher define a hermenêutica do seguinte modo: “reconstrução histórica e divinatória, objetiva e subjetiva, de um dado discurso” (SCHLEIERMACHER, 2015, p. 25).

Logo, o problema fundamental da hermenêutica e o problema fundamental da filosofia vêm a ser na filosofia contemporânea um problema compartilhado. A primeira vez que o problema da compreensão é integrado pela filosofia foi em razão da pesquisa de Schleiermacher, sua visão da hermenêutica como ciência que ainda se limitava ao método, considerada necessária frente à metodologia científica rigorosa, sua postura em relação a linguagem ainda era restrita ao uso técnico para atingir a “arte da compreensão”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A hermenêutica é definida por Schleiermacher como a “arte da compreensão”, vale ressaltar que o termo arte é tomado num sentido de práxis metodológica rigorosa, ou seja, a hermenêutica consiste em uma assimilação objetiva da verdade do discurso. Enquanto atividade consiste em uma reconstrução do discurso.

Entretanto, o pesquisador incorporou a hermenêutica a um campo mais vasto do que aquele das interpretações jurídicas e bíblicas. O problema da compreensão foi integrado à filosofia, transformando significativamente o que se entendia por hermenêutica naquele momento. Pensado com o propósito de compreender profundamente textos históricos e também literários, porém, mais ainda seus autores: “No entanto, o objeto final de sua hermenêutica é antes a compreensão do autor e não apenas a compreensão do texto enquanto texto, o que determina o enfoque teórico da hermenêutica romântica como psicológico” (BRAIDA, 2014, p. 20).

Schleiermacher promoveu uma transformação radical na atividade filosófica em virtude da inclusão da preocupação com a linguagem em um sentido mais amplo (RUEDELL, 2011, p. 2):

Como todo discurso tem uma dupla relação, com a totalidade da linguagem e com o pensar geral de seu autor: assim também toda compreensão consiste em dois momentos, compreender o discurso enquanto extraído da linguagem e compreendê-lo enquanto fato naquele que pensa (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 95).

Todo discurso e toda compreensão que busca realizar-se sobre o discurso implica uma relação necessária com a linguagem. Além da evidente necessidade de conhecimento da língua no qual se faz o discurso, a linguagem é definida como um talento o qual o intérprete deve possuir. Igualmente, o intérprete deve dispor de conhecimento acerca do ser humano. O entendimento do que consiste a humanidade unido ao domínio da linguagem são duas características que o intérprete deve possuir se busca ter sucesso na atividade da compreensão<sup>2</sup>.

Significa dizer que primeiro deve-se compreender o autor tão bem quanto ele e depois melhor do que ele se compreendia (SCHLEIERMACHER, 2014, p. 26). Para Schleiermacher, estas duas características, são talentos indispensáveis para a realização hermenêutica, haja vista que cada indivíduo e cada linguagem não são unificadas, ou seja, não há nenhuma possibilidade de desenvolvimento de uma linguagem geral. Se o houvesse, isto implicaria perdas de singularidades fundamentais ao discurso, e, além disso, uma linguagem artificial só poderia derivar

---

<sup>2</sup> Compreensão tem uma finalidade em Schleiermacher, ou seja, o entendimento entre os indivíduos de modo geral. Uma vez que o diálogo é concebido como a experiência originária do homem e princípio de verdade e não dogmática. O discurso enquanto manifestação da reflexão é recebido por Schleiermacher como uma representação artística, dado que a compreensão exige do intérprete um determinado procedimento.



de uma linguagem particular. Muito bem indicado é a sua crítica à pretensão de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), que em sua obra intitulada *De arte combinatoria*, buscava uma linguagem universal baseada em números:

[...] a tarefa de encontrar um sistema geral de designação universal que pudesse ser igualmente, facilmente e seguramente aplicável a qualquer língua, cujos elementos deveriam ser os verdadeiros algarismos de todas as coisas, então colocamos cautelosamente o instinto geral no outro prato da balança, para que o do grande homem não suba demasiado rapidamente, e temos de acreditar ter sido uma voz de advertência que o impediu também a ele de empregar mais tempo e forças num empreendimento que não podia ter êxito, e começamos a perceber que, quando ele mesmo admite que é extraordinariamente difícil encontrar o verdadeiro algarismo mesmo de algumas poucas coisas, como expressão correta de sua essência e de sua diferença em relação a outras, por trás dessa admissão já havia, na verdade, a consciência ainda não manifesta de que encontrar todos esses algarismos é tão impossível quanto encontrar um só. (SCHLEIERMACHER, 2015, p. 33)

Já o segundo talento, o domínio do conhecimento da humanidade do homem, faz-se necessário devido à necessidade de buscar a interpretação do discurso, não apenas pelo próprio discurso, mas também através da vida do autor em todos os seus aspectos:

todo homem é, de um lado, um lugar no qual uma língua dada se configura de uma maneira peculiar, e seu discurso será entendido apenas a partir da totalidade da língua. Mas, de outro, todo homem é também um espírito em constante desenvolvimento, e seu discurso é apenas um fato desse espírito, em conexão com os demais. (SCHLEIERMACHER, 2015, p. 8)

O discurso ocorre de dois modos, um é interno, acontece no interior do sujeito enquanto pensamento, pertence à ordem da hermenêutica, estando esta, por isso, ligada à filosofia, e o outro é externo, pode manifestar-se de dois modos, isto é, através da oralidade ou da escrita. O fato que importa ressaltar é que as duas formas de discurso se efetivam através da linguagem, composta pela gramática e história de um povo. É evidente que não é possível uma comunicação adequada, isto é, que se busque fazer entender, se aquele que discursa não está disposto ou apto para construir um discurso cujo objetivo seja adequado ao outro.

A principal preocupação de Schleiermacher não é com a distância temporal entre o intérprete e aquilo que é interpretado, mas está voltada para a investigação do tu. Isto não significa que os mal-entendidos podem ser evitados, pois a estranheza em relação ao outro não pode de todo ser superada, mas simplesmente refere-se ao esforço possível em direção à clareza. Além disso, Schleiermacher

estava consciente da impossibilidade de o sujeito desfazer-se da sua estrutura linguística historicamente herdada.

Apesar de tudo isso, a comunicação, segundo ele, ainda é possível, ou melhor, ainda é possível o acesso às línguas ditas “mortas”, ainda é possível o acesso à história e o entendimento entre os indivíduos. A relevância gramatical e histórica da linguagem para a interpretação do discurso está clara até aqui, mas, há um segundo aspecto que é igualmente importante, ou seja, aquilo que está presente na linguagem de uma forma indireta, quer dizer, a coisa que a linguagem traz consigo, mas não é evidente.

É precisamente entre a impossibilidade da superação do mal-entendido e do encontro com o estranho e da busca pelo entendimento entre os indivíduos acerca de algo que a hermenêutica se situa. O mal-entendido é definido como uma falta de entendimento consciente da coisa ou falta de entendimento imediata. O primeiro caso, Schleiermacher afirma ser devido a uma falta de clareza do autor. Já no segundo caso a tarefa malogrou devido a falta de esforço do próprio intérprete (SCHLEIERMACHER, 2005, p. 31).

A tarefa hermenêutica consiste, de acordo com Schleiermacher, em buscar o entendimento entre os indivíduos, um entendimento que consiste em alcançar um acordo. É orientando por isso que Gadamer afirma qual seria a contribuição de Schleiermacher para a hermenêutica: “A compreensão só se converte numa tarefa especial no momento em que esta vida natural experimenta alguma distorção no covisar do visado, que é um visar da *coisa (Sache)* comum” (GADAMER, 2015, p. 249).

A nova forma de apreensão da hermenêutica como problema também a estabelece como uma tarefa em um sentido novo. Schleiermacher não limita a sua hermenêutica, ela pode e deve ser aplicada independentemente do veículo utilizado para expressar o pensamento, sequer leva em consideração se a língua utilizada no discurso é a língua materna do intérprete ou não, no entanto, é importante que o intérprete seja capaz de possuir domínio da língua, seja ela a materna ou estrangeira.

Em suma, a compreensão acontece enquanto um processo dialético interpretativo e circular entre o estranho e o familiar, sua concepção de compreensão resume-se na mera reprodução do discurso original do interpretado. Sua concepção de ciência hermenêutica pode ser descrita de modo geral como

dupla: gramatical e psicológica, haja vista que ambas são parte do todo da linguagem do discurso do autor e de seu texto.

A maior contribuição de Schleiermacher consiste no desbravamento de uma teoria hermenêutica geral, concreta, distinta das hermenêuticas especiais que não passavam de um aglomerado de regras, cada uma voltada para um tipo de texto diferente. Sua teoria geral conformou no seu interior uma práxis em um sentido amplo, cuja aplicação da interpretação psicológica possui centralidade.

A partir dela, Schleiermacher manifesta sua posição em relação à individualidade. Para ele, o individual consiste em uma manifestação da universalidade, daí sua defesa de uma possibilidade do ato adivinhatório fundamentado na correspondência prévia entre todas as individualidades, cuja unidade configura a universalidade da vida (GADAMER, 2015, p. 260).

Gadamer, por sua vez, desenvolveu essa ideia de Schleiermacher em sua própria filosofia hermenêutica. No entanto, ele vai além da noção de intenção original do autor e enfatiza o papel ativo do leitor ou intérprete na construção do sentido. Para Gadamer, a compreensão não é simplesmente uma busca por uma intenção original, mas um processo dialógico entre o texto e o leitor.

Gadamer argumenta que o texto possui sua própria autoridade e seu próprio horizonte de significados, que se manifesta na interação com o horizonte do leitor. Essa fusão de horizontes é fundamental para a compreensão adequada de um texto, pois implica em uma abertura para a pluralidade de perspectivas e interpretações possíveis.

Ao sintetizar o pensamento de Schleiermacher, Gadamer destaca a importância da intenção original do autor, mas também enfatiza o papel ativo do leitor na interpretação e na construção de sentido. Sua filosofia hermenêutica busca uma compreensão mais ampla e dinâmica, reconhecendo que a compreensão de um texto é um diálogo entre o texto e o leitor, influenciado por suas próprias experiências, contextos e horizontes de significado.

A hermenêutica geral de Schleiermacher se mostrou incompetente na sua tarefa de alcançar um método universal de interpretação. Pode-se verificar isso quando nos voltamos para a escola histórica. A preocupação dos historiadores não é definida pela interpretação particular de cada texto individualmente, ao contrário, o exercício hermenêutico dos historiadores está voltado para a história universal.

## 2.2 O historicismo em Wilhelm Dilthey

Wilhelm Christian Ludwig Dilthey (1833-1911) atribuiu para si a responsabilidade pela investigação de um método adequado às ciências históricas. Através do emprego da hermenêutica como filologia, o historiador e filósofo acreditou ter atingido seu objetivo. Conforme Gadamer destaca:

Se Dilthey se propôs a fornecer uma base epistêmica (*erkenntnistheoretische Grundlegung*) para as *Geisteswissenschaften* [(ciências do espírito)]. Ele se via não tanto como um filólogo que se põe a compreender um texto, mas como um teórico do método de uma escola histórica que não via a “compreensão de textos ou de outros fragmentos do passado como o seu objetivo último”. Estes são vistos como meios para o reconhecimento da realidade histórica que eles tornam acessível. Para Dilthey, sucessor de Schleiermacher, a filologia também é o modelo norteador. (GADAMER, 2003, p. 11)

Dilthey não apenas demonstrou a limitação daquela metodologia hermenêutica psicologizante de Schleiermacher<sup>3</sup> para a investigação histórica, como também buscou elaborar uma hermenêutica adequada para a fundamentação das ciências históricas. Sua tese também é conhecida como uma *crítica da razão histórica*<sup>4</sup>.

Tendo como ponto de partida a experiência enquanto vivência<sup>5</sup> para sua reflexão sobre psicologia compreensiva, Dilthey desenvolve uma historiografia. Se para Schleiermacher era primordial a compreensão das partes, a fim de alcançar uma visão do todo, Dilthey inverte essa ordem, pois, para ele, as partes se tornam apreensíveis a partir do contexto histórico:

Seu orgulho estava em que tal metodologia não pensava no contexto (*Zusammenhang*) da história universal teleologicamente, a partir de um estado final, como era o estilo do *Aufklärung* pré-romântico e pós-romântico, estado que seria igualmente o fim da história, o dia final da história universal. Ao contrário, para ela não há nenhum final e nenhum fora além da

<sup>3</sup> A hermenêutica de Schleiermacher abre possibilidades para Dilthey pensar uma concepção transcendental-hermenêutica de linguagem, visando a “compreensão” pelo todo de um acontecimento histórico e linguístico (CORETH, 1973, p. 30), mostrando que este é condição de possibilidade do conhecimento histórico.

<sup>4</sup> Há uma forte influência da teoria kantiana no pensamento de Dilthey. A busca por um fundamento epistemológico para as ciências do espírito é um indicativo da importância do kantismo em sua reflexão acerca do caráter científico das ciências humanas.

<sup>5</sup> A categoria vivência é definido pelo pensador como uma atividade interior, um nexos de múltiplos sentimentos que são apreendidos conscientemente, e através dos quais deliberamos acerca de nossas ações a cada vez: “O vivenciar é um transcurso no tempo, um transcurso no qual cada circunstância, logo se torna um objeto claro, se transforma, uma vez que o instante seguinte sempre se constrói sobre o anterior, e no qual cada momento — ainda não apreendido — se torna passado” (DILTHEY, 2010, p.172).

história. (GADAMER, 2015, p. 272)

Sua preocupação não era com um texto individual, mas com a fundamentação científica da experiência<sup>6</sup> (GADAMER, 2007, p. 31). Podemos caracterizar o historiador como aquele cuja ocupação consiste em compreender as relações humanas ao longo da história, isso implica dizer que o desenvolvimento histórico não consiste apenas em um dos problemas investigados pela escola histórica, trata-se do problema central de toda essa escola de pensamento. Por esse motivo, o historiador reconhece na individualidade de um texto uma possibilidade de apreensão do contexto histórico e não confere ao texto uma importância na sua particularidade.

O problema da totalidade dos fatos históricos não é secundário ao conhecimento histórico, ao contrário, é fundamental para seu desenvolvimento. Dilthey estava convencido de que a vida de um sujeito em sua particularidade jamais poderia ser apreendida a partir de métodos das ciências naturais, pois há uma universalidade e necessidade na vida humana que não é regida por leis como, por exemplo, as de causa e efeito. Em outros termos, há uma complexidade maior que perpassa a experiência da vida humana que exige outra abordagem metodológica (BACK, 2010, p. 16).

Portanto, em sua busca por uma epistemologia da vida humana, Dilthey pensou ter encontrado na metodologia hermenêutica “o conceito de hermenêutica adotado por Dilthey, ou seja, a arte de compreender a estrutura de sentido” (GADAMER, 2011, p. 498), um caminho para seu objetivo de comprovar o caráter científico das ciências do espírito frente às ciências naturais.

Cada indivíduo só pode se constituir enquanto individualidade a partir de seu contexto histórico-cultural assimilado. Assim, há um todo no qual o particular ganha significado, sem o qual algo como a individualidade sequer teria algum sentido. Para solucionar o problema da história universal, Dilthey inicia sua investigação a partir do pressuposto que, segundo ele, faltou aos demais na tentativa de solucionar esse problema:

Mas a escola histórica ainda não quebrou as limitações internas que impediam o seu desenvolvimento teórico, bem como a sua influência na vida. O seu estudo e avaliação dos fenômenos históricos careceu da ligação

---

<sup>6</sup> A categoria experiência em Dilthey forma-se a partir da reunião do que se supõe saber a partir do vivido, aquilo que vem à memória, e o que se espera que ocorra com base nas experiências anteriores.

com a análise dos factos da consciência, e por isso careceu do fundamento na única ciência, em última análise certa, numa palavra, o fundamento filosófico. (DILTHEY, 2015, p. 32, tradução nossa)<sup>7</sup>

O guia da investigação de Dilthey foi o humanismo (GADAMER, 2011, p. 276). A tentativa de afastar-se da filosofia especulativa hegeliana, e a abertura para um novo sentido da história destaca o começo do esforço de Dilthey em direção a uma investigação histórica cujo princípio situa-se na filosofia, embora sua divergência com a filosofia da história também constitua seu posicionamento como pesquisador. A manifestação da individualidade era a marca da vida histórica como um todo, nisso reside sua relevância.

Isso evidencia que a história possui seu fim em si mesma, e que, portanto, não há uma finalidade distinta ou um momento fora da história, ou melhor, enquanto houver vida humana há história. O que poderia indicar uma falta de sentido, uma debilidade frente às questões históricas, é verdadeiramente o fundamento, a condição de possibilidade da produção de sentido da vida histórica: “Precisamente o desenvolvimento da essência humana no tempo possui uma produtividade própria” (GADAMER, 2011, p. 276).

Ainda que tenha reconhecido o limite do método de Schleiermacher, e também tenha procurado afastar-se da filosofia de Hegel, Dilthey não pôde evitar uma influência de ambos autores anteriormente citados. No que diz respeito à tese hegeliana, sua crítica voltava-se contra uma construção de um idealismo especulativo, por outro lado a dialética de Hegel prevaleceu na sua tese acerca da fundamentação das ciências do espírito, cujo fim consistia em construir um método para as ciências humanas que fosse tão seguro quanto os métodos das ciências naturais.

Entretanto, Dilthey não podia partir dos mesmos princípios dos métodos das ciências naturais, pois as ciências históricas não dizem respeito ao que é passível de cálculo, mas ao homem e sua vivência. Mesmo não havendo possibilidade de demonstração matemática para as ciências do espírito, Dilthey buscava, através do método histórico, uma forma de conferir validade a elas, para que seus resultados fossem considerados seguros, assim como o eram os resultados das pesquisas das

---

<sup>7</sup> Pero la escuela histórica no ha roto todavía aquellas limitaciones internas que tenían que obstaculizar su desenvolvimiento teórico lo mismo que su influencia sobre la vida. A su estudio y valoración de los fenómenos históricos les faltaba la conexión con el análisis de los hechos de la conciencia, por lo tanto, les faltaba el fundamento en la única ciencia segura en última instancia, en una palabra, el fundamento filosófico (DILTHEY, 2015, p. 32).

ciências naturais.

Fortemente influenciado pela filosofia neokantiana, Dilthey estava certo de que as ciências espírito precisavam naquele momento do rigor do pensamento de Kant da *Crítica da razão pura*, cujo pensamento havia sido fundamental para a demarcação dos limites da cognição humana. Por isso, Dilthey enxergava na filosofia positivista neokantiana uma orientação para a sua própria investigação acerca da fundamentação das ciências do espírito e os limites do que se pode conhecer.

Por outro lado, o romantismo era extremamente relevante para Dilthey, assim como sua concepção do movimento histórico, o que o deteve no sentido de tomar uma postura voltada ao idealismo de Kant. Em vista disso, Dilthey tomou para si a tarefa de complementar a *Crítica da razão pura*. Sua teoria acerca da experiência histórica foi composta a partir de categorias, justificada na experiência individual, dado que a metafísica não estava mais sendo considerada um conhecimento seguro do ponto de vista do idealismo. A grande questão é: Como realizar uma interpretação da experiência de um indivíduo a fim de atingir seu contexto histórico?

Só se pode alcançar a compreensão no decurso total da história universal a partir da própria tradição histórica. E esta é justamente a pretensão da hermenêutica filológica, ou seja, a pretensão de que o sentido de um texto pode ser compreendido por si próprio. Por consequência, a base da historiografia é a hermenêutica. (GADAMER, 2015, p. 272)

De acordo com Dilthey, cada sujeito possui uma historicidade interna, e esta, por sua vez, é inerente à comunidade na qual cada indivíduo tem participação. Além disso, a comunidade é o espaço no qual o sujeito usufrui de segurança e estabilidade, embora também seja ela que estabelece regras, demarca limites para a atuação dos seus integrantes, sendo o espaço onde o sujeito pode desenvolver-se enquanto sujeito.

A historicidade é entendida como uma especificidade do sujeito que realiza apreensão objetiva da sua realidade histórica, uma vez que toda produção humana é resultado da vida psíquica (atividade interior) e da sua correlação com o mundo exterior. Assim como a vida psíquica está vinculada ao meio na qual se encontra, o meio é passível de interferência pela vida psíquica. Dilthey categoriza a unidade das regularidades dos processos psíquicos como vivência, “vivências compostas processos particulares[,] e descobre indutivamente regularidades nesses processos” (DILTHEY, 2018, p. 38).

Essa categoria representa o vínculo que Dilthey acreditava haver entre a consciência individual e a consciência histórica: “A consciência histórica é uma forma de autoconhecimento” (GADAMER, 2011, p. 316). Demonstrar essa relação e a possibilidade de extrair da vida particular a compreensão objetiva de seu contexto histórico corresponde à finalidade da investigação de Dilthey, a fundamentação das ciências do espírito (DILTHEY, 2010, p. 173). Como fica exposto:

A história nos produz relatos sobre o trabalho econômico, sobre povoamentos, guerras e fundações de Estados. Eles preenchem nossa alma com grandes imagens, eles nos ensinam sobre o mundo histórico que nos envolve. Porém, o que nos comove nesses relatos é principalmente aquilo que é inacessível aos sentidos, o apenas vivenciável, a partir do qual surgiram as ocorrências exteriores, como aquilo que lhes é imanente e ao que elas reagem; e essa tendência repousa sobre um modo de consideração que se dirige de fora para a vida: ela está fundamentada na própria vida. Pois nesse elemento vivenciável está contido todo o valor da vida: é em torno da vida que gira todo o ruído exterior da história. É aí que vêm à tona os fins, sobre os quais a natureza não sabe nada (DILTHEY, 2010, p. 23).

Portanto, a condição de possibilidade da ciência histórica é o próprio homem dotado de inteligência: “Compreende-se a si mesma a partir de sua história” (GADAMER, 2011, p. 316). O homem enquanto ser histórico é uma tensão entre a estabilidade da comunidade, necessidade e universalidade, e a possibilidade de transformação que cada sujeito em sua particularidade é capaz de operar no interior da sua comunidade. O resultado dessa tensão entre estabilidade e transformação é um paradoxo. As ciências humanas devem encontrar um meio de estabelecer uma relação entre essas duas objetivações da vida, se buscam formular uma metodologia que proporcione a elas o estatuto de ciência.

A particularidade que faz da espécie humana distinta das demais, a linguagem, é a marca da essência humana, a consciência do caráter histórico do seu pensar, formada a partir da simultaneidade da historicidade interna e da experiência da vida, acontecimento esse onde o sujeito e o objeto não são dissociáveis, isto é, não se encontram separados, mas estão unidos. O que constitui o mundo histórico não é um apriorismo histórico, isto é, princípios inatos à consciência humana, mas aquilo que a fundamenta é a historicidade interna do sujeito, sua experiência tanto com aquilo que é interno quanto com o que lhe é externo, condicionando-o.

Assim, como também o homem interfere em sua realidade, isto quer dizer que o mesmo sujeito que é condicionado também é responsável pelas transformações



históricas. Desse modo, não há uma única via de produção do mundo histórico, mas o que existe é um movimento dialético de autodeterminação: “existir historicamente sempre nos impõe uma tarefa: apropriar-nos daquilo que a tradição nos legou por meio das palavras da linguagem” (BACK, 2010, p. 14). Nesse sentido, Gadamer esclarece:

A primeira condição de possibilidade da ciência histórica consiste em que eu mesmo sou um ser histórico, em que aquele que investiga a história é o mesmo que a faz. O que torna possível o conhecimento histórico é a homogeneidade entre sujeito e objeto. (GADAMER, 2011, p. 340).

Entretanto, Wilhelm Dilthey não conseguiu realizar com sucesso uma fundamentação das ciências do espírito. Para ele o fundamento das ciências do espírito estava baseado numa epistemologia vinculada a uma certa psicologia. A categoria central de sua tese, a categoria vivência, aponta precisamente para a relevância da autoconsciência histórica. A integralidade das vivências precisa ser apreendida em seu sentido e o papel da hermenêutica é precisamente a sua interpretação.

Através da transição da integralidade das vivências para o sentido, Dilthey objetivava desvencilhar-se do psicologismo que ainda se fazia presente no seu pensamento (GADAMER, 2011, p. 449-450). Sua tese acabou por converter todo conhecimento, inclusive a própria filosofia, em pura manifestação histórica. Sua contribuição para o pensamento hermenêutico é inegável. É mérito de Dilthey a descoberta dos horizontes históricos e a tarefa de movimentar-nos através desses horizontes. No entanto, sua hermenêutica permanecia circunscrita a uma visão tradicional.

Enquanto Dilthey valorizou a compreensão interpretativa das ciências do espírito, destacando a necessidade de compreender a experiência humana em sua totalidade, para Gadamer a compreensão não se limita a uma análise objetiva e quantitativa, mas envolve a interpretação subjetiva e contextualizada. Além disso, Gadamer também se apropriou da ideia de Dilthey de que a compreensão histórica é essencial para a compreensão humana. No entanto, enquanto Dilthey enfatizou a importância de compreender o contexto histórico no qual um texto, uma obra de arte ou um evento ocorreu, pois isso permite uma apreensão mais profunda do seu significado, Gadamer expandiu essa noção de compreensão histórica argumentando que a própria compreensão humana é condicionada pela tradição na qual estamos

inseridos. Ele destacou a importância da fusão de horizontes na interpretação e na compreensão, reconhecendo que nossas próprias pré-compreensões são moldadas pela tradição cultural e histórica da qual fazemos parte.

Portanto, a contribuição do pensamento de Dilthey para a tese de Gadamer reside na importância da interpretação subjetiva e contextualizada, bem como na valorização da compreensão histórica como base para uma compreensão da experiência humana. Esses elementos foram incorporados por Gadamer em sua hermenêutica filosófica, enriquecendo sua abordagem do tema da compreensão. Além de Schleiermacher e Dilthey, Hegel é essencial para a formação da hermenêutica filosófica de Gadamer no que diz respeito ao processo dialético e à tradição histórica.

### **2.3 Da filosofia do absoluto de Hegel à filosofia da finitude**

A filosofia especulativa de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) operou uma transformação paradigmática na filosofia moderna. Hegel entrou para a história da filosofia como aquele que se empenhou em demonstrar de modo sistemático a existência de uma racionalidade da realidade. Seu pensamento influenciou tanto Schleiermacher quanto Dilthey, e continua influenciando até hoje a filosofia nas suas múltiplas dimensões. Em parte, isso se deve ao seu compromisso na produção de um sistema filosófico que conserva um caráter idealista<sup>8</sup>.

No entanto, não é este o aspecto particular da filosofia hegeliana que se destaca como a particularidade significativa do seu pensamento, mas sim o desenvolvimento da dialética especulativa<sup>9</sup> intimamente ligada à sua concepção de

---

<sup>8</sup> Os filósofos conhecidos por compor o que conhecemos como idealismo alemão são reunidos dentro desse mesmo movimento, primeiramente por compartilharem o mesmo ponto de partida, isto é, as *Críticas* de Kant. Todos os seus herdeiros de pensamento buscaram responder os inúmeros problemas deixados sem resposta e ainda procuraram formular correções de sua filosofia. Em segundo lugar, todos procuraram realizar essa árdua e imprescindível tarefa através de sistemas filosóficos, ou seja, por meio de uma estrutura onde cada conceito está interligado com outro, fundamentado em princípios pretensamente incontestáveis, verdadeiros (HARTMANN, 1983, p. 9-10).

<sup>9</sup> A dialética especulativa de Hegel exprime uma posição afirmativa da centralidade da consciência como instância instauradora da possibilidade do entendimento. A consciência tal como postulada por Hegel é a dimensão na qual acontece a fundamentação do saber. A realidade abrange o mundo e o sujeito. A totalidade das coisas bem como o sujeito que as interpreta são correlacionados na razão. Além disso, a consciência não é apenas o fundamento para a apreensão fenomenológica do todo, mas também é a realização do absoluto. A consciência é o ponto de partida e ponto de chegada do desenvolvimento dialético. Este desenvolvimento deve ter como ponto de partida o “ser-em-si” e alcançar o seu fim no “ser-para-si”. Portanto, deve consumir-se em autoconsciência absoluta, ou seja, o sujeito que possui a consciência de sua própria consciência, que sabe a si mesmo e também é capaz de apreender a essência das coisas alcançando assim a perfeição, o Absoluto (GADAMER,

mundo<sup>10</sup>. A dialética de Hegel não molda seu objeto de investigação para que ele se encaixe em seu sistema, é justamente o contrário:

Ela [a *dialética*] possui, pelo contrário, uma completa indiferença em relação à sistemática e à sua posição; é a total dedicação ao objecto, uma acomodação maleável e viva ao que o objecto tem de mais subtil. Resulta disto que tudo o que seja esquemático não resulta no caso da Dialéctica, pois ela tornou-se diferente de acordo com os problemas e os conteúdos, mudando a cada passo a sua perspectiva [...]. (HARTMANN, 1983, p. 311).

O problema fundamental que devemos abordar em nosso trabalho consiste em considerar a filosofia da reflexão à luz do desenvolvimento da história efetual em Gadamer. Assim como os pensadores anteriormente citados, Hegel é um dos filósofos que exercem um grande papel no desenvolvimento da hermenêutica filosófica, tanto no que Gadamer enxerga de positivo para a construção de seu pensamento, como de negativo, e, portanto, contraproducente para a hermenêutica filosófica.

Mediante a análise do idealismo especulativo no que concerne à sua hipótese de um saber absoluto (*para-nós*), enquanto perfeição da razão buscada por Hegel, na qual encontram-se conjugadas a verdade das coisas e o autoconhecimento do sujeito (*ser-para-si*). Portanto, o absoluto é espírito, mas é também mundo. Trata-se da autorrealização da consciência acerca de si mesma, da unidade entre razão e mundo. E esta é a tarefa que Hegel entende como sendo a atividade em essência da filosofia. Em Hegel, todo conhecimento implica em autoconhecimento. Cabe à filosofia a tarefa de apresentar este fato, essa estrutura universal da consciência. A autocompreensão é constituída por momentos os quais Hegel designou como dialética, isto é, o movimento em direção à autocompreensão deve levar o espírito ao conhecimento do absoluto.

Gadamer realiza críticas severas a Hegel, principalmente no que diz respeito a sua *Fenomenologia do espírito*. No entanto, a relevância do espírito histórico para a historicidade da compreensão, que está intimamente ligada à dialética hegeliana,

---

2015, p. 447-449).

<sup>10</sup> A concepção hegeliana de mundo é definida como racional, através de um movimento ascendente que se efetiva na abrangência total da racionalidade do real, isto é, para Hegel o mundo possui uma identidade com a consciência. É um espaço onde todas as coisas que o compõem estão inclinadas ao desenvolvimento progressivo das figuras da consciência até a culminância em uma ordem perfeita: “O mundo é um sistema de formas único e conexo em que domina a tendência do inferior para o superior. Todo o ser material, físico e sem vida, tem implícita a tendência para o vivo; tudo o que vive tende para a consciência; toda a consciência para o ser espiritual; todo o ser espiritual subjectivo para o espírito do objectivo. E assim sucessivamente até chegar à penetração absoluta, ao ser-para-si de tudo o que é” (HARTMANN, 1983, p. 313).

deve ser explicitada, na medida em que Hegel possui o importante encargo de apresentar a filosofia como o profundo significado da história da reflexão (ALMEIDA, 2002, p. 337). Gadamer opera, no entanto, com o movimento oposto ao de Hegel. Por um lado, Hegel busca atingir o absoluto, o conhecimento concreto do real no curso da história, efeito do esquecimento do caráter temporal da humanidade. Por outro lado, Gadamer procura demonstrar a objetividade presente nas subjetividades. Isso ocorre porque a história é tratada como tradição<sup>11</sup> em Gadamer, um *continuum* da qual pode-se apreender objetividades dentro dos devidos contextos históricos daqueles que realizam interpretação, sem jamais alcançar uma conclusão definitiva.

A *Fenomenologia do espírito* foi a primeira grande obra publicada por Hegel. Ela tinha como objetivo resolver o problema da autoconsciência, isto é, responder o problema: como é possível que a autoconsciência se vincule a qualquer outro objeto? O propósito de Hegel é sistematizar através de sua dialética especulativa a experiência da consciência no mundo objetivo. Lima Vaz descreveu a trajetória traçada pela *Fenomenologia do Espírito* do seguinte modo:

Esse caminho é um caminho de experiências (da consciência) e o fio que as une é o próprio discurso dialético que mostra a necessidade de se passar de uma estação (estância) para outra, até que o fim se alcance no desvelamento total do sentido do caminho ou na recuperação dos seus passos na articulação de um saber que o funda e justifica. (HEGEL, 2014, p. 11)

A consciência-de-si abarca em si mesma o objeto diverso de sua autorreferência, ou seja, a objetividade está no interior da subjetividade enquanto um momento indispensável para a elaboração do discurso a respeito da consciência-de-si. A experiência de conhecimento do sujeito em relação ao objeto é precisamente o que faltava a Fichte e Schelling em suas tentativas de explicar como uma consciência pode ter certeza de si mesma. Hegel soluciona este problema na própria relação dialética sujeito-objeto. Segundo ele, no movimento da busca pelo entendimento (*Verstand*) do objeto a consciência conquista a certeza sobre si mesma:

---

<sup>11</sup> Tradição é um termo utilizado no presente contexto por Gadamer. Após estabelecer através de sua pesquisa uma recuperação do termo, o filósofo o considera o ponto de partida do problema hermenêutico. Este conceito abarca o questionamento em torno da legitimidade dos conceitos prévios, aqueles que compõe a base para a atividade epistemológica do homem. A tradição é imprescindível à hermenêutica filosófica, haja vista que ela porta a validade dos acontecimentos sem que seja necessária uma demonstração concreta, isto é, o conceito aqui referido diz respeito às coisas que não são passíveis de explicação, mas estão abertas às possibilidades de sentido que a compreensão é capaz de trazer à luz.

A consciência, portanto, percorre necessariamente esse círculo, mas ao mesmo tempo não é do mesmo modo que na primeira vez. Ela fez, justamente, sobre o perceber a experiência de que o sinal e o verdadeiro dele é a sua dissolução ou a reflexão sobre si mesma, a partir do verdadeiro. Sendo assim, ficou determinado para a consciência como é que seu perceber está constituído, isto é: não consiste em ser um puro apreender simples, mas em ser *apreender* ao mesmo tempo *refletido em si a partir* do verdadeiro. Esse retorno da consciência a si mesma, que – por se ter mostrado essencial ao perceber-se *insere* imediatamente no puro apreender, altera o verdadeiro. A consciência reconhece igualmente esse aspecto como o seu, e o toma sobre si; e assim fazendo, manterá puro o objeto verdadeiro. (HEGEL, 2014, p. 98)

No entanto, este é apenas o primeiro momento da dialética, provém da experiência direta com o mundo, denominada por Hegel como “certeza sensível” da consciência do sujeito. A autoconsciência da consciência efetiva-se no sujeito na medida em que a subjetividade não é limitada a um momento positivo, mas a negatividade passa a fazer parte do movimento do entendimento. É importante ressaltar que o momento do negativo não é uma simples negação, mas conserva uma positividade, pois, o negativo possui uma dimensão reflexiva, consiste em uma dupla negação que se converte em um momento positivo. Assim, a autorreferência não é o ponto de partida para o entendimento dos objetos, mas o seu fim.

Neste ponto da reflexão acerca da tarefa assumida por Gadamer, deparamo-nos com a centralidade da historicidade na hermenêutica filosófica. A historicidade não é de modo algum mais um conceito no interior do pensamento gadameriano, mas consiste no fundamento de toda a configuração do pensamento de Gadamer. O caráter histórico do humano é abordado enquanto existencial<sup>12</sup>, historicidade, e, posteriormente, desdobra-se no conceito de consciência da história efetual<sup>13</sup>, adequado ao pensamento de Gadamer e a seu objetivo filosófico, ou seja, identificado como a condição fundamental para a compreensão (PEREIRA, 2012, p. 120). Isso demonstra a importância da *Fenomenologia do espírito* de Hegel em sua investigação no tocante à atividade interpretativa: “Isso significa dizer que o padrão a partir do qual o movimento da experiência pode ser pensado em Hegel é o constante

---

<sup>12</sup> Os existenciais são os momentos estruturais que constituem o *Dasein* (HEIDEGGER, 2012, p. 169).

<sup>13</sup> Possui influência do pensamento de Heidegger, mas não corresponde à sua totalidade. A história efetual possui algumas considerações descobertas por Gadamer que Heidegger ou não levou em consideração ou não considerou adequadas ao seu plano filosófico. A história efetual consiste em uma relação de efeitos da história na atividade do conhecimento humano. A cada vez que buscamos compreender um acontecimento passado ou presente, um texto ou obra de arte, devemos considerar que há uma simultaneidade de efeitos que torna possível uma compreensão produtiva da coisa em questão. Esta simultaneidade de efeitos consiste na busca pelo sentido histórico da coisa interpretada tendo em vista o fato de ser atravessada pelo próprio momento histórico do intérprete.

‘saber a si mesmo’ a partir do outro, mas só até que aquele alcance um saber absoluto” (PEREIRA, 2012, p. 91).

Como apresentado anteriormente na figura de Schleiermacher, através de sua hermenêutica romântica psicologizante, foram os românticos os primeiros a apresentar a consciência histórica no interior da hermenêutica. Já Dilthey, de modo preliminar, afirmou o caráter filosófico da consciência histórica. No entanto, Hegel é o grande responsável pela concretização da consciência histórica na dimensão filosófica<sup>14</sup>. Em seu projeto filosófico Hegel a tem como objetivo principal e esta é a marca distintiva da sua *Fenomenologia*, isto é, evidenciar que não apenas o objeto, como postula Kant, mas também a consciência do sujeito é fenômeno (HEGEL, 2019, p. 13).

Hegel postula que há uma identidade entre consciência e objeto. Ambos formam identidade na medida em que o sujeito apreende sensivelmente o mundo (certeza sensível), formulando-o racionalmente a partir da diferença em relação ao outro (IBER, 2012, p. 126). Portanto, o conhecimento acontece no pensamento elevando a coisa ao nível do conceito, que se traduz em Hegel como a finalidade do pensar. Já o retorno à realidade sensível ocorre através da realização prática do conceito, dado que para Hegel a realidade só é possível mediante o próprio pensamento (IBER, 2012, p. 127-136). Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel objetiva apresentar uma ciência cuja função é orientar a consciência até seu pleno desenvolvimento, a sua perfeição.

Através de uma tese inicial, já presente em Fichte (1762-1814) e Schelling (1775-1854), Hegel afirma que há um caminho para o conhecimento objetivo do sujeito, e disto depende igualmente o conhecimento do objeto. É esta a grande novidade do pensamento hegeliano, o sucesso no desdobramento da identidade entre sujeito e objeto. Em outras palavras, as formas fenomênicas do objeto correspondem às formas fenomênicas do sujeito.

No início do prefácio de sua obra intitulada *Hegel – Husserl – Heidegger*, Gadamer declara expressamente a influência que o pensamento hegeliano exerceu em sua formação filosófica (GADAMER, 2012, p. 7). Como foi dito anteriormente, a *Fenomenologia do Espírito* é de grande importância para Gadamer no tocante ao

---

<sup>14</sup> Hegel foi um dos poucos filósofos capazes de alcançar o sentido histórico da realidade, condição fundamental para a atividade filosófica. Conforme Hartmann: “Os românticos despertaram a consciência histórica; Hegel completou essa conquista no domínio filosófico” (HARTMANN, 1983, p. 318).

problema da consciência histórica. A relevância da dimensão histórica no interior da hermenêutica filosófica significa que a história, ou melhor, a tradição, é constitutiva do modo ser do humano e enquanto tal exerce uma função no todo do movimento compreensivo. Como explicita Gadamer na seguinte passagem: “Foi Hegel que descreveu em sua *Fenomenologia do Espírito* esse movimento da autoconsciência em direção a si mesma. Hegel viu naturalmente na autoconsciência filosófica da razão absoluta o fim absoluto desse movimento” (GADAMER, 2007, p. 141).

É precisamente dessa conclusão do movimento (dialético especulativo) do entendimento no Absoluto, que se inicia o desacordo entre Hegel e Gadamer. Hegel buscou demonstrar que há uma substancialidade em toda subjetividade e conseqüentemente tudo poderia ser objeto de investigação da consciência de maneira que seria possível sintetizar todas as coisas através da conceituação, de maneira conclusiva. Gadamer concebe a compreensão de uma maneira completamente oposta, para ele em toda subjetividade há uma substancialidade que a determina. O movimento da compreensão não possui um ponto de chegada, assim como não há como determinar o seu início. O caráter finito e histórico do ser humano não permite algo como uma compreensão total acerca da coisa.

O conceito marca de fato uma espécie de conclusão, mas Gadamer nos alerta da importância do retorno do conceito à palavra. A cada vez que empreendemos compreensão, buscamos o sentido da coisa, algo novo se revela para nós, isso porque não somos capazes de assimilar a totalidade da história, apenas recortes, trechos. A cada nova interpretação há possibilidade de identificarmos diferentes aspectos da coisa, como fica exposto no seguinte trecho:

Se é, então, a “consciência” hermenêutica que, segundo Gadamer, é capaz de reconhecer na experiência a sua própria finitude e, assim, alertar-nos para o fato de que o sentido gestado historicamente se manifesta de modo diferente a cada um de nós, ao mesmo tempo em que nos influencia sempre de maneira distinta, foi para tal “consciência” que Gadamer teve que se voltar para entender como a compreensão é possível em toda ocasião. (PEREIRA, 2012, p. 98).

Assim, de acordo com Gadamer, a experiência não se esgota na determinação do conceito, não é humanamente possível o conhecimento do objeto em sua totalidade. O homem é o único ente capaz de fazer a verdadeira experiência<sup>15</sup>, que é própria à historicidade humana, pois, experiência é sempre

---

<sup>15</sup> “[...] o filosoficamente primário não é uma teoria da formação-do-conceito no conhecimento histórico, mas a interpretação do ente propriamente histórico em sua historicidade” (HEIDEGGER,

experiência da finitude<sup>16</sup> humana<sup>17</sup>. O homem é um ente especial, pois ele possui existência, é dotado de mundo. Assim como seres dotados de onisciência não poderiam “fazer” experiência, em virtude de sua capacidade de conhecer a verdade de todas as coisas, os animais não humanos, inversamente, não podem “fazer” experiência, uma vez que para tanto é necessário o reconhecimento de sua própria limitação, o que exige a possibilidade de formulação de uma pergunta (GADAMER, 2015, p. 473).

Hermenêutica filosófica e a essência da atividade filosófica torna-se aqui uma e a mesma coisa se o princípio fundamental da filosofia é a pressuposição da própria ignorância, da indeterminação, em outras palavras, do caráter finito do homem. É inerente à sua própria condição ontológica que, a cada vez, o homem busque autocompreensão e compreensão de tudo que constitui seu mundo. Seu caráter finito e linguístico lhe permite a atividade do perguntar, inclusive de perguntar como é possível para nós levantar perguntas ou como podemos determinar o sentido das coisas. Portanto, é possível afirmar que atividade propriamente humana é seu autodesenvolvimento, melhor dizendo, a existência humana consiste em desenvolver sua própria humanidade.

A humanidade não dispõe de uma determinação natural como os outros animais, isto é, não somos determinados naturalmente por instintos os quais não

---

2012, p. 55). O ente que deve ser interpretado é *Dasein*: “O *Dasein* assume o modo-de-ser do perguntar e do pesquisar do conhecimento-histórico. Mas o conhecimento-histórico – mais precisamente, o próprio do conhecimento-histórico —, como modo-de-ser do *Dasein* perguntante, só é possível porque este é determinado pela historicidade no fundamento do seu ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 83).

<sup>16</sup> De acordo com o dicionário Heidegger o conceito de finitude pode ser explicado da seguinte maneira: A transcendência tornada possível por nossa compreensão de ser cria a liberdade de movimento ou o espaço de jogo (*Spielraum*) no qual um ente pode aparecer como um objeto: um *Gegenstand*, o ente como uma aparência para a cognição finita, não a “coisa em si”, o mesmo ente como ele é conhecido pela cognição infinita (K, 32/21). A finitude é responsável pela relação especial de *Dasein* com o ser: “Há [gibt es] e deve haver uma coisa tal como o ser somente onde a finitude tornou-se existente. Portanto, a compreensão do ser revela-se [...] como o solo mais íntimo da nossa finitude” (K, 228/156. Cf. 280/175: “Pois a ONTOLOGIA é uma indicação da finitude. Deus não a possui”). A finitude é semelhante ao ser lançado: “A finitude da cognição humana encontra-se no ser-lançado entre e para os entes” (XXV, 85). A filosofia é uma expressão de nossa finitude, uma tentativa de nos familiarizar em um mundo que não criamos e que não compreendemos materialmente” (XXIX, 12), e a própria filosofia é finita: “todo filosofar, sendo uma atividade humana, é incompleto, finito e restrito. Até mesmo a filosofia como conhecimento do todo deveria ficar satisfeita e abandonar a idéia de compreender o todo de uma só tacada” (XXI, 10). Não podemos alcançar uma visão “verdadeira em si mesma” por meio da contraposição de diferentes pontos de vista finitos, como Hegel tentou fazer; nenhuma visão que possamos alcançar jamais será a única visão possível (K,236s/161). Nossa tendência de uniformizar e ignorar distinções, por exemplo, entre diferentes tipos de ente, também provém da nossa finitude. (XXXI, 235s) (INWOOD. Michael, 2002, p.72).

<sup>17</sup> Acerca da centralidade da finitude humana na experiência hermenêutica: “A ênfase na finitude, antes que entificação dela, é uma convocação à consciência da *docta Ignorantia* e à necessidade de reconhecer que ela é o ponto de partida, com seus *idola*, do saber humano” (ROHDEN, 2002, 94).



possamos ignorar ou controlar. No entanto, somos seres abertos ao aprendizado. A educação que recebemos, a dimensão sociopolítica na qual estamos inseridos possui forte influência sobre nós. Isto não quer dizer que os diversos aspectos da vida nos determine de forma definitiva, mas somente que existe uma primeira formação a qual não escolhemos. A nossa cultura, língua, condição econômica ou nacionalidade são exemplos destes aspectos incontroláveis.

A hermenêutica filosófica de Gadamer acaba por encaminhar-se rumo à ontologia. A relação entre linguagem, ser e compreender se estreita ao longo do desenvolvimento de *Verdade e método*, encaminhando-se para a afirmação do caráter de universalidade da hermenêutica. Gadamer escreve um ensaio intitulado *A universalidade do problema hermenêutico*, no qual destaca o seguinte:

Parece-me não haver dúvidas de que o grande horizonte do passado, a partir de onde vivem nossa cultura e nossa atualidade, exerce sua influência em tudo que queremos, esperamos ou tememos do futuro. A história se apresenta e só se apresenta na luz desse nosso caráter de porvir (*Zukünftigkei*t). Todos nós aprendemos isso de Heidegger. Ele mostrou justamente que é o primado do porvir que possibilita a recordação e a preservação, e com isso o todo de nossa história. (GADAMER, 2011, p. 260-261)

Gadamer adota uma postura mais radical em relação à epistemologia, ao afastar-se da ideia de que a consciência é capaz de apreender claramente tudo o que é objeto de investigação. Sua abordagem difere de uma visão tradicional que busca compreender a realidade apenas por meio de uma análise lógica e racional. Para Gadamer, o foco está no que ocorre e que não é imediatamente compreendido. Ele reconhece que certos fenômenos exigem um esforço específico em direção ao acontecimento que precede a compreensão, para que seja possível formular um sentido ou uma compreensão adequada.

Essa abordagem destaca a importância da experiência e do engajamento ativo no processo de compreensão. Gadamer enfatiza que a compreensão não é uma simples captura intelectual do objeto, mas requer uma abertura e um envolvimento com o objeto. É necessário um esforço consciente para ir além das limitações do conhecimento prévio e para se conectar genuinamente com o conteúdo em questão. Ao adotar essa perspectiva, Gadamer valoriza a complexidade e a riqueza da experiência interpretativa, reconhecendo que a compreensão demanda um esforço significativo para superar barreiras e alcançar uma apreensão mais profunda. Sua hermenêutica filosófica destaca a importância

do processo interpretativo como um todo, abrindo espaço para uma compreensão mais ampla e enriquecedora do mundo e dos significados que encontramos nele:

Parece-me essencial que levemos a sério a finitude como o solo de toda experiência ontológica o fato de ela vedar todo complemento dialético a si mesma. Com certeza é “elucidativo” que a finitude seja uma determinação privada do pensamento e que ele pressuponha como tal finitude essa determinação. Ao mesmo tempo, também é “elucidativo” dizer, por exemplo, que a imanência fenomenológica pressupõe o seu oposto, a transcendência, ou que a história (de outra maneira) pressupõe a natureza. Quem negaria isso? Acredito, contudo, que aprendemos de uma vez por todas com Kant, que tais caminhos “elucidativos” de pensamento não podem mediar qualquer conhecimento possível para nós seres humanos. A dependência da experiência possível e a demonstração por meio dela permanecem o início e o fim de todo pensamento imperativo. (GADAMER, 2012, p. 191-192)

Isso é expresso de forma bastante clara na seguinte passagem:

Na verdade, a autoridade é em primeiro lugar, uma atribuição a pessoas. Mas a autoridade das pessoas não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento e de conhecimento: reconhece-se que o outro em juízo e visão e que, por consequência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio juízo. (GADAMER, 2015, p. 371)

Gadamer pensa a autoridade da tradição não como algo que deve ser meramente assentido, mas, pelo contrário, como algo que deve ser conquistado. Portanto, a autoridade da *tradição* assenta-se sobre o reconhecimento. Em outras palavras, a razão que tem consciência de suas limitações percebe no outro uma amplitude maior ou melhor acerca da coisa em questão.

Assim, a autoridade da tradição fundamenta-se na liberdade e na razão, mostra-se muito próxima do conhecimento e distante de uma obediência cega. O entendimento de que toda a tradição deve ser ferrenhamente combatida, como se todo o conhecimento fruto do passado perdesse sua validade, é consequência direta do preconceito do Iluminismo em relação a toda espécie de conhecimento prévio, responsável por todo equívoco científico que julga ser possível se colocar fora da história, quer dizer, realizar compreensão sem qualquer mediação. Sendo assim, torna-se manifesto o conceito de história efetual:

A consciência da história dos efeitos realiza-se no elemento da linguagem. Podemos aprender dos pesquisadores pensantes que a linguagem, em sua vida e acontecer, não pode ser concebida como um mero fenômeno em transformação. O que atua nela é uma teleologia como fator interno. Isso significa que as palavras que se formam, os recursos de expressão que figuram numa língua para se poder dizer determinadas coisas, não se fixam ao acaso, pelo simples fato de não desaparecerem. Significa, antes, que

assim se constrói uma determinada articulação de mundo, um processo que atua como se fosse dirigido e que podemos sempre de novo observar na criança que está aprendendo a falar. (GADAMER, 2011, p. 266)

A crítica de Gadamer refere-se, sobretudo, com relação ao problema da pertença do sujeito à história, cuja influência não pode ser ignorada. Uma vez tomando-se consciência de uma “tradição” distorcida é possível então que o sujeito possa ultrapassar pela reflexão aquele preconceito prejudicial a interpretação.

Ainda assim, para Gadamer não é possível uma suspensão absoluta de todo efeito da história, dado que o questionamento de uma tradição se dá na medida em que fazemos uso de uma outra. Deste modo, a crítica de uma tradição cultural não se faz através de qualquer outro modo que não seja aquele já apontado por Gadamer, ou seja, através do diálogo e do entendimento da tradição, a partir do sujeito que interpreta, uma vez que toda interpretação é temporalmente situada:

Quem não reconhece sua dependência e acredita ser livre quando na realidade não o é, está vigiando suas próprias algemas. O próprio terror repousa no fato de que os aterrorizados aterrorizam a si mesmos. A experiência mais funesta que a humanidade fez neste século foi a de que a própria razão é corrupta. (GADAMER, 2011, p. 55)

Gadamer se inspirou na concepção hegeliana de historicidade. Hegel vê a história como um processo em constante evolução, no qual as experiências do passado moldam o presente e o futuro. Essa noção de historicidade influenciou Gadamer em sua compreensão de que a interpretação não pode ser desvinculada do contexto histórico em que ocorre. Para Gadamer, a compreensão requer a imersão na tradição histórica em que se está inserido.

Em suma, Hegel defendia a importância do processo dialético no entendimento da realidade e da história. Essa noção de uma compreensão em constante movimento, em que as ideias se confrontam e se transformam, é fundamental para a hermenêutica de Gadamer. Ele compartilhava com Hegel a visão de que o conhecimento não é algo estático ou definitivo, mas um processo contínuo de diálogo.

### **3 A VIRADA ONTOLÓGICA DA HERMENÊUTICA**

#### **3.1 A analítica existencial de Heidegger**

A hermenêutica filosófica de Gadamer foi também influenciada pela fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) e pela hermenêutica da facticidade, ou ontologia fundamental, de Martin Heidegger (1889-1976). Husserl contribuiu para a hermenêutica de Gadamer ao enfatizar de um modo particular a importância da subjetividade e da intuição como dimensões essenciais para o pensamento. Sua ênfase na consciência intencional e no método fenomenológico como um modo de acesso à “essência” dos fenômenos ajudou a fundamentar a abordagem de Gadamer da interpretação como um processo de acesso ao significado e à essência das coisas.

Por sua vez, Heidegger exerceu uma influência profunda na formação da filosofia hermenêutica de Gadamer, não apenas por meio do problema central de sua filosofia acerca do sentido do ser, e, com isso, da virada ontológica que pretende realizar na filosofia de seu tempo, mas também por suas contribuições conceituais. Heidegger introduziu o conceito de facticidade, que reconhece a existência concreta e situada do ser humano no mundo. Além disso, a noção de ser-no-mundo, juntamente com a importância dada aos conceitos prévios e à historicidade, desempenham um papel crucial na hermenêutica gadameriana.

Dessa forma, a fenomenologia de Husserl e a abordagem da facticidade em Heidegger fornecem os fundamentos filosóficos essenciais para a hermenêutica de Gadamer. A subjetividade, a intuição, a facticidade, o ser-no-mundo e a historicidade são conceitos-chave que permeiam a sua compreensão da interpretação e da compreensão, contribuindo para o desenvolvimento da ontologia hermenêutica.

O problema da verdade nas ciências modernas move Gadamer a questionar-se pela plausibilidade da reivindicação das ciências modernas como portadoras da verdade. Segundo Gadamer tais ciências, com seu modo de proceder, não se tornam portadoras da verdade, e, para mostrá-lo, ele pretende desenvolver um conceito de verdade que corresponda ao todo de nossa experiência hermenêutica.

A fenomenologia de Husserl influenciou o pensamento Heidegger. Husserl identificou a necessidade de uma transformação profunda na filosofia, portanto,

pensou no método fenomenológico como garantia da filosofia se afirmar enquanto ciência rigorosa. O interesse da fenomenologia é alcançar as coisas mesmas (*zu den Sachen selbst*), isto é, a ideia. Para tanto, Husserl busca mostrar que todos os entes só podem ser acessados a partir da subjetividade transcendental através das formas distintas das manifestações dos entes, cujas características são variáveis e ilimitadas.

Neste sentido, a fenomenologia não deve ser reduzida a uma mera observação e descrição das coisas como aparecem. E já que, para ele, o ente só é enquanto essência, o método fenomenológico possui um caráter intuitivo, e isso significa que, a filosofia é um conhecimento cujo método específico consiste em um processo propriamente intuitivo. É importante ressaltar que a intuição como é entendida por Husserl não possui correspondência com uma espécie de intuição mística<sup>18</sup>. O conhecimento intuitivo é um conhecimento natural, um recurso para o conhecimento da verdade ideal (STEIN, 2019, p. 22).

Dito isso, o problema central da fenomenologia é a definição do sentido das coisas, mas não há uma preocupação com a centralidade do problema do ser. “O campo da fenomenologia é, assim, a esfera do ser indubitável, na qual a estrutura do mundo de objetos é constituída” (STEIN, 2019, p. 68). A investigação fenomenológica pelo sentido das coisas ocorre através das experiências, no entanto, a fenomenologia transcendental tem em vista as coisas mesmas. Não se trata de um conhecimento baseado apenas nos sentidos particulares, visa-se o sentido universal.

Assim, a fenomenologia pensa encontrar-se num âmbito do ser não passível de dúvida. Sendo a objetividade o cerne desse método, Husserl pensava que o mundo mesmo seria uma estrutura de objetos, que são apenas enquanto apreensíveis pela consciência do Eu puro, de tal modo que sem consciência não há mundo. Dessa forma, para Husserl as intuições devem ser perscrutadas com a finalidade de atingir a universalidade dos sentidos. Diferentemente, Heidegger com sua ontologia fundamental, tem como objetivo definir no que se fundamenta o modo fundamental de ser do ser humano (*Dasein*<sup>19</sup>), sua vida, sua atuação e sua morte,

---

<sup>18</sup> Intuição em Husserl possui o caráter de conceito, não significa mera percepção como uma espécie de sentimento ou suspeita, designando-a como princípio dos princípios da fenomenologia, defende que a intuição é a origem de todo o conhecimento (HUSSERL, 2006, p. 69).

<sup>19</sup> *Dasein* é um conceito construído por Heidegger para definir um modo especial de ser do ser humano. É importante não confundir *Dasein* com o conceito homem. *Dasein* refere-se a uma manifestação do ser no ente homem, portanto, não há uma completa correspondência entre homem e

como ser que pergunta pelo sentido do ser, a fim de poder, por meio desse “desvio”, investigar o sentido do ser.

No entanto, o *Dasein* heideggeriano não corresponde ao Eu puro de Husserl. A influência de sua fenomenologia no pensamento de Heidegger é inegável, mas a filosofia desenvolvida por Heidegger não consiste em uma continuação do projeto de Husserl, como este acreditava que ela poderia ser. Para Heidegger a existência humana é uma condição de estar lançado no mundo, temporalmente<sup>20</sup>. Isso significa que tanto o passado quanto o futuro são incertos, mas que o presente, o agora deve ser apropriado pelo *Dasein*, por sua condição de ser histórico e pela sua situação de ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2013, p. 36)<sup>21</sup>.

Enquanto o tempo é um tema central para Heidegger, o tema específico da fenomenologia de Husserl é a correlatividade entre as “formas de doação” dos objetos e os momentos intencionais das vivências (dos atos intencionais) em suas inúmeras modificações. Em outras palavras, a fenomenologia é:

[...] análise da correlação entre objeto intencional e ato intencional, ou seja, trata-se de determinar a partir da intenção o sentido do ‘intendido’. Portanto, o que temos é sempre um objeto num modo determinado de nos dar-se[, de tal modo que] não há objeto sem a mediação de seu modo de dar-se. Fenômeno é, então, aqui um correlato intencional da consciência [...] [, enquanto] a subjetividade é o princípio da originariedade. Ser é, então, ser para a consciência: esta é a tese básica da filosofia transcendental e não se pode entender o projeto husserliano de filosofia sem vinculá-lo à tradição do pensamento transcendental de Kant e, sobretudo de Fichte, no giro reflexivo da filosofia [...] aceita e radicalizada por Husserl. Isto significa dizer que o sentido e o ser de qualquer objeto que conservamos enquanto idêntico através das diferentes formas de consciência se formam através de nossas ações sintéticas no como de sua doação, isto é, nos diferentes tipos de objetualidade. Para a postura fenomenológica todos os entes, abstratos ou concretos, reais ou ideais, têm seus modos de doação. Numa palavra, tudo se revela na consciência como objeto constituído por atos constituintes e, portanto, a subjetividade emerge como a fonte última de toda doação de sentido. (OLIVEIRA, 2019, p. 15-16)

Heidegger chama, diferentemente de Husserl, sua investigação dos modos de ser do *Dasein* de uma “hermenêutica” da facticidade, embora defina a “fenomenologia” entendida de certo modo, como método. É certo que ele também faz uso do termo “hermenêutica” em um sentido mais amplo. Até *Ser e tempo* (1927)

---

*Dasein*. As duas principais características desse modo especial de ser do homem são: a existência e sua abertura, ou seja, sua capacidade de autodeterminar-se na mesma medida que lhe é impossível uma determinação total, ele está sempre aberto a novas formas de determinação a partir de sua indeterminação natural.

<sup>20</sup> “O tempo é aquilo por onde se desenrolam os acontecimentos” (HEIDEGGER, 1997, p. 11).

<sup>21</sup> O mundo determina o homem, assim como o homem também é capaz de operar transformações no mundo (HEIDEGGER, 2013, p. 36).

a hermenêutica havia sido empregada somente enquanto método, assim como foi assinalado posteriormente. Heidegger em seu compromisso com a busca pelo sentido do ser não faz uso do termo “hermenêutica” apenas como ciência da interpretação, ou como sinônimo dessa. Longe disso, o filósofo procura restabelecer a essência primitiva, o sentido fundamental do termo “hermenêutica” em toda a extensão do seu significado.

Profundamente influenciado por Dilthey em relação à temporalidade, a historicidade<sup>22</sup> e a questão da vida (ROHDEN, 2002, p. 66), em Heidegger a hermenêutica é a autointerpretação da existência em si, seu conceito de hermenêutica pertence ao domínio ontológico, dado que, a realização do *Dasein* no mundo é acontecimento de *compreensão* enquanto *ser-no-mundo*. Como é exposto por Coreth, a essência hermenêutica da existência “compreendendo-se originalmente, interpreta a si mesma no mundo e na história. Hermenêutica torna-se assim interpretação da primitiva compreensão do homem em si e do ser” (CORETH, 1973, p. 23). Apropriando-se da fenomenologia husserliana, Heidegger foi o primeiro a fundamentar a hermenêutica no âmbito filosófico.

Outro conceito que essencial para Heidegger para a constituição de sua obra magna e que possui grande importância para a hermenêutica filosófica é o círculo hermenêutico, esse conceito já havia sido tema das teses de filósofos como Schleiermacher e Dilthey, porém, apenas Heidegger foi capaz de apresentar de modo determinante a estrutura e o movimento do círculo hermenêutico. A partir de sua investigação, Heidegger constata que toda a compreensão se realiza numa circularidade, isto é, há uma relação de necessidade entre o todo e a parte. Assim como um objeto só pode ser compreendido em seu sentido segundo um contexto estabelecido previamente, o contrário também é verdadeiro.

Deste modo, a condição de possibilidade de qualquer compreensão é uma já estabelecida compreensão prévia da coisa a ser investigada. Aqui estão pressupostos dois outros conceitos que Gadamer adota no interior de sua hermenêutica, são eles: a estrutura do horizonte de sentido e o preconceito<sup>23</sup>. Como

---

<sup>22</sup> A historicidade é ontologicamente posterior em relação à temporalidade, dado que a é graças ao caráter temporal do *Dasein* que é possível a existência de algo como a história e, por conseguinte, a historicidade é a concretude da Temporalidade, significa dizer que o homem enquanto ente finito constitui-se no tempo enquanto historicidade, portanto, a historicidade é uma marca fundamental constituinte da possibilidade de compreensão do mundo e de si mesmo do humano.

<sup>23</sup> O preconceito foi previamente trabalhado no primeiro capítulo deste trabalho. Neste capítulo a abordagem do conceito está circunscrito ao interior da filosofia de Heidegger.

é sabido, o grande objeto de investigação de Heidegger é o sentido do Ser. Dito isso, esforçar-nos-emos em esclarecer a concepção de Heidegger desses dois conceitos acima citados e posteriormente apresentaremos como Gadamer assimilou tais conceitos na sua filosofia, cujo problema e objetivos são distintos dos de Heidegger.

A estrutura prévia da compreensão é descrita por Heidegger como um movimento circular entre a parte e o todo, tornado possível devido a temporalidade do *Dasein*, e que tem como finalidade a apreensão do sentido daquilo que foi expresso linguisticamente. O processo da compreensão é descrito por Heidegger como um permitir-se determinar pelas coisas mesmas, isto é, a tarefa daquele que busca compreender algo é o compromisso com a coisa mesma. Portanto, é dever daquele que busca compreender ter em mente que suas intuições e conceitos prévios podem interferir diretamente na sua interpretação, tendo como consequência possível o equívoco quanto ao sentido daquilo que procura interpretar. Para que os enganos sejam ao menos minimizados, e a compreensão de sentido possa ser mais ampla e mais justa, o intérprete deve tomar como tarefa primeira e última a revisão de seus conceitos prévios continuamente, com o propósito de ser substituído por outros mais adequados à compreensão da coisa.

Os conceitos prévios, ou “preconceitos”, são apresentados por Heidegger como a condição de possibilidade de toda interpretação, haja vista que todos que se propõem a compreensão de algo sempre partem de um contexto histórico, de uma linguagem, que o não podem simplesmente ser ignorados ou apagados da constituição do intérprete. Sendo assim, a autoconsciência ocupa um papel central para todo aquele que objetiva realizar compreensão de algo. O êxito ou o fracasso de sua interpretação não depende apenas de sua erudição. Mais fundamental é sua capacidade de autocrítica, ou melhor, disposição para colocar em jogo suas concepções sobre si mesmo e sobre todas as coisas que julga ter conhecimento. Estar aberto ao outro, ao diferente, é a condição essencial para todo aquele que pretende compreender.

O *Dasein* enquanto ente privilegiado em relação aos demais pode e possui a necessidade de levantar perguntas. Quando pergunta, o *Dasein* não o faz segundo uma razão pura, sem nenhuma influência externa, isto é, pressupondo neutralidade, isenção da possibilidade de interferência em suas faculdades intelectuais, ao contrário, suas perguntas são sempre situadas historicamente, no interior de uma



cultura, expressa através da linguagem.

Desde a modernidade, tudo aquilo que é exterior ao homem é agrupado em uma só categoria, a de objeto. Assim, tudo passa a ser visto como manipulável, administrável, passível de controle conforme os interesses do homem. Com base nisso, é possível afirmar que em geral esses interesses não possuem nenhum compromisso com o autodesenvolvimento da humanidade, ao contrário, provoca sua autodestruição. A linguagem foi igualmente limitada, circunscrita no domínio dos objetos manipuláveis, como consequência, a linguagem é vista como mero instrumento. Em 1953, Heidegger apresentou uma conferência intitulada *A questão da técnica*, salientando precisamente como a instrumentalização da linguagem foi capaz de interferir na nossa forma de vida e, com isso, em tudo o que está conectado à vida humana. Como é possível verificar na seguinte passagem sobre a técnica na modernidade:

A ameaça dos homens não vem primeiramente das máquinas e aparelhos da técnica cujo efeito pode causar a morte. A autêntica ameaça já atacou o homem em sua essência. O domínio da armação ameaça com a possibilidade de que a entrada num desabrigo mais originário possa estar impedida para o homem, como também o homem poderá estar impedido de perceber o apelo de uma verdade mais originária. (HEIDEGGER, 1997, p. 81)

O problema na instrumentalização da linguagem não é propriamente que façamos uso desse aspecto, mas o seu uso arbitrário e a limitação da sua atuação na esfera utilitária. Há, posteriormente, todo um esforço filosófico para apresentar uma outra possibilidade de experiência com a linguagem. Isso só aparece como uma possibilidade com o rompimento de Heidegger em relação à tradição filosófica vigente até o pós-Primeira Guerra. A partir daí empreende, no tocante à interpretação da história da filosofia até aquele momento, uma atualização<sup>24</sup> da tradição.

---

<sup>24</sup> Esta atualização consiste em um novo modo de interpretar a filosofia até ele. Em *Ser e tempo*, Heidegger expressa sua releitura de toda a tradição filosófica de forma explícita apresentando argumentos para esse empreendimento, mostrando a necessidade que o impeliu para essa árdua tarefa: “O perguntar ontológico é, sem dúvida, mais originário do que o perguntar ôntico das ciências positivas. Ele permanece, todavia, ingênuo e não transparente, se suas pesquisas pelo ser do ente deixam de discutir o sentido do ser em geral... Por isso, a questão-do-ser tem por meta não só uma condição *a priori* da possibilidade não só das ciências que pesquisam o ente como tal ou tal e nisso já se movem cada vez em um entendimento-do-ser, mas também a condição da possibilidade das ontologias, as quais elas mesmas precedem as ciências ônticas fundamentais” (HEIDEGGER, 2012, p. 57). Heidegger justifica o empreendimento de sua nova abordagem da filosofia segundo a pergunta pelo sentido do Ser, indicando a relevância do problema para fundamentação de todo o conhecimento.

O jovem Gadamer deparou-se com a interpretação e atualização de Heidegger relativa à história do pensamento, em especial o pensamento platônico, aristotélico e hegeliano. Desta forma enxergou no pensamento de Heidegger algo particularmente brilhante, repleto de potência. A consequência explícita dessa influência está no fato de sua hermenêutica ser tomada como uma ontologia. Gadamer reputa à Heidegger o status de “mestre do pensamento” (GADAMER, 2012, p. 298), não apenas para ele, mas para todos aqueles que tiveram a oportunidade de ter contato com ele:

O que me interessou em Heidegger foi que podíamos “repetir” a filosofia dos gregos, uma vez que a história da filosofia escrita por Hegel e reescrita pela “história dos problemas do neokantismo havia perdido seu *fundamentum inconcussum*”: a autoconsciência. (GADAMER, 2011, p. 549-550)

Seu ponto de partida para apresentar um outro modo de experienciar a linguagem é o retorno aos fundamentos da linguagem. O mérito de Husserl no interior dessa investigação empreendida por Heidegger, como vimos, é precisamente o conceito de intencionalidade<sup>25</sup>, o sentido que a consciência dispõe para a consigo mesma e com tudo mais.

A fenomenologia transcendental de Husserl ainda conserva a dicotomia sujeito-objeto. No entanto, sua pesquisa é importante na medida em que rompe com a separação de um mundo interno e outro externo. Husserl unifica esses dois mundos, entendidos até então como duas instâncias separadas:

Sua intelecção fundamental era a de que a consciência não é de modo algum uma esfera fechada em si, na qual suas representações estariam cerradas como que em um mundo interior próprio, mas de que ela já sempre se encontra, ao contrário, segundo a sua própria estrutura essencial, junto às coisas. Trata-se de um falso primado da autoconsciência o que acontece na teoria do conhecimento. Não há na consciência imagens representativas dos objetos, de tal modo que o problema propriamente dito do conhecimento seria garantir a adequação às coisas. A imagem que temos das coisas é muito mais normalmente a maneira como somos conscientes das coisas. (GADAMER, 2012, p. 144-145)

Essa influência histórica e linguística sofrida pelo ser humano, algo que é intransponível, não apenas torna possível o entendimento humano, mas é o lugar do qual o ser humano faz sua experiência de mundo<sup>26</sup> (DI CESARE, 2013, p. 141).

---

<sup>25</sup> A intencionalidade é definida por Husserl da seguinte maneira: “[...] a particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de cogito, o seu cogitatum em si próprio.” (HUSSERL, 2001, p. 48)

<sup>26</sup> Sobre isso ver: DI CESARE, 2013, p. 141.

Fazer uma experiência não significa estar limitado a reproduzir a influência que recebeu, mas na medida que se é histórico pode-se mudar a compreensão de mundo no sentido de alcançar uma compreensão mais ampla e mais justa de mundo, embora esta nunca possa ser definitiva.

Portanto, o ser humano, como ser finito, mas também histórico, se relaciona com o mundo temporalmente e nunca fora do tempo, o que aparece na hermenêutica filosófica não como um empecilho, mas como “condição de possibilidade” para a compreensão humana de mundo. Isto pressupõe que toda compreensão ocorre na linguagem. Em sentido ontológico, portanto, a linguagem não é algo que pode ser capturado, uma vez que a compreensão é um processo contínuo de formação. Em outros termos, embora se possa falar dela em sentido ontológico, uma vez que ela precede toda experiência e sem ela não há pensamento, seu conteúdo não é objetivável, pois, para fazê-lo, precisaríamos estar fora dela, o que não é possível. Nossa condição é finita, estamos em meio a ela, somos constituídos por ela, assim como nós construímo-la a partir da nossa experiência com a linguagem no mundo. Nesse sentido, para Gadamer, a compreensão deve ser empreendida a cada vez, atualizando-se.

### **3.2 A hermenêutica filosófica de Gadamer**

Consciente da impossibilidade de uma realização absoluta de um conhecimento, Gadamer afirma a condição histórica e temporal do homem, dado que a história atua no homem assim como o homem atua na história, havendo, portanto, uma dupla implicação no movimento compreensivo. Em virtude de sua finitude, o homem não pode desfazer-se de sua condição fundamental de ser histórico. Além disso:

A afirmação de que a história efetual pode chegar a tornar-se completamente consciente é tão híbrida como a pretensão hegeliana de um saber absoluto, em que a história chegaria à completa autotransparência e se elevaria ao patamar de conceito. Ao contrário, a consciência histórico-efetual é um momento da realização da própria compreensão. (GADAMER, 2015, p. 398)

O princípio da história efetual pode ser descrito como o movimento que realizamos consciente ou inconscientemente a cada vez que empreendemos compreensão. Quando falamos de história efetual não nos referimos apenas ao

presente, mas a um encontro, entre passado e presente, que acontece por meio de uma apropriação interpretativa daquilo que buscamos compreender:

Não precisamos, portanto, desenvolver a história efetual como nova disciplina auxiliar das ciências do espírito. O que precisamos é apenas aprender a conhecer-nos melhor e reconhecer que os efeitos da história efetual operam em toda compreensão, estejamos ou não conscientes disso. Quando se nega a história efetual na ingenuidade da fé metodológica, a consequência pode ser até uma real deformação do conhecimento. Sabemos disso através da ciência, quando ela apresenta a prova irrefutável de coisas evidentemente falsas. Mas, em seu conjunto, o poder da história efetual não depende de seu reconhecimento. (GADAMER, 2015, p. 398)

Dado que para o filósofo o homem é fundamentalmente compreensão<sup>27</sup>, e esta compreensão se dá no nível da linguagem através da qual há, portanto, uma relação do homem com o mundo e com os outros, a hermenêutica da Gadamer é também ontologia. Neste sentido, Gadamer afirma que a cada vez que buscamos compreender o sentido de algo efetuamos aplicação<sup>28</sup>, ou seja, compreende-se a coisa a partir do lugar histórico-temporal daquele que busca realizar interpretação. Portanto, estamos sempre sendo interpelados por um outro que pode se apresentar das mais diversas formas, num texto, num debate, através de uma obra de arte ou até mesmo por meio de um diálogo interior.

O caráter finito da razão bem como o apontamento da linguagem enquanto realização constante da história, expõe o fato de que quando falamos não nos referimos apenas ao presente, mas há um encontro, uma fusão de horizontes<sup>29</sup>,

---

<sup>27</sup> A compreensão é definida como um acontecimento cuja consequência é a apreensão de um sentido, é um grau de conhecimento distinta da explicação, pois não depende de demonstrações ou mesmo de leis, um acontecimento histórico, uma obra de arte, ou até mesmo um diálogo não são passíveis de uma explicação, pelo menos não são enquanto não houver primeiramente uma *compreensão* do acontecimento. Pois, enquanto primeiramente deve-se apreender o seu sentido. Enquanto a “Os acontecimentos da natureza deve ser explicado, mas a história, os eventos históricos, os valores, e as culturas hão de ser compreendidas [...] Heidegger tem razão quando estabelece a compreensão mais originariamente do que aquela dualidade e faz dela um ‘existencial na constituição ontológica do ser-aí’”. (CORETH, 1973, p. 48-49.)

<sup>28</sup> Aplicação pode ser definida como um conceito, um componente do círculo hermenêutico que equivale também a interpretação, isto é, a cada vez que se realiza interpretação de algo também ocorre a aplicação, a saber, uma nova forma de compreender o sentido da coisa interpretada, revela-se uma nova apreciação do objeto investigado. Atualizando seu sentido quantas vezes forem possíveis para a compreensão de nossa situação histórica (GADAMER, 2013, p. 406-407).

<sup>29</sup> O conceito de fusão de horizontes indica o acontecimento do encontro de duas visões de mundo distintas, ou o encontro entre o passado e presente que, ao longo do esforço hermenêutico de compreensão, pôde atingir um consenso acerca da coisa sem que nenhuma das partes tenha que simplesmente ceder completamente à argumentação do outro. Juntos concebem um novo horizonte de interpretação, um horizonte diferente e produtivo para as partes envolvidas no diálogo: “Na verdade, o horizonte do presente está num processo de constante formação, na medida em que estamos obrigados a pôr constantemente à prova todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. O horizonte do presente não se forma, pois, à margem do passado. Não existem horizontes históricos a

entre passado e presente, entre o estranho e o familiar, entre o interpretante e o interpretado. Em outros termos, há uma dupla participação da história na figura da tradição linguisticamente herdada pelo interpretante, presentificada através dos preconceitos<sup>30</sup> que lhe compõem, podendo ser transmitidos na forma oral ou textual, influenciando sua busca por compreensão positivamente, no caso dos *preconceitos* positivos, ou negativamente, quando esse conhecimento prévio oferece obstáculos à compreensão da coisa. Portanto, cabe ao interpretante tomar consciência de sua situação hermenêutica, ou seja, do seu contexto histórico:

A primeira questão do primeiro início foi: o que é o ser do ser-aí [(*Dasein*)] do humano? Com certeza, não mera consciência. Mas que tipo de ser é esse, que nem dure, nem vige como as estrelas ou as verdades matemáticas, mas que se acha sempre em desvanecimento como toda vida estendida entre o nascimento e a morte, e que, contudo, em sua finitude e historicidade, é um “aí”, um aqui, um agora, um presente no instante, não um ponto vazio, mas plenitude do tempo e do todo? O ser do ser-aí humano é um tal “aí”, no qual futuro e passado não vêm à tona como instantes que chegam e desaparecem, mas como a história própria que sempre constitui a cada vez um futuro próprio e o ser próprio, desde o acaso do nascimento. (GADAMER, 2012, p. 258)

O conhecimento objetivo, tal qual pensado pela *Aufklärung*<sup>31</sup> (Iluminismo) mostra-se aqui inatingível e uma forma de preconceito contra todos os *preconceitos*. O Iluminismo nega a historicidade, difundindo a noção de uma investigação completamente livre de qualquer traço particular ao sujeito, bem como sem qualquer influência externa. Gadamer defende que isso é impossível, uma vez que o homem se encontra implicado no tempo. Somos marcados pela temporalidade do mundo, nos constituímos nesse mundo, portanto, nosso horizonte de compreensão é baseado no contexto no qual vivemos.

Gadamer defende, assim como Heidegger, a finitude humana. Ademais, segundo ele, a finitude é imprescindível para que haja compreensão:

---

serem conquistados. Antes, compreender é sempre um processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos”. (GADAMER, 2015, p. 404.)

<sup>30</sup> Preconceito trata-se de nossas pré-compreensões, isto é, nossos juízos prévios, legados pela história e transmitidos linguisticamente. Segundo Gadamer “o fato de os preconceitos, no sentido literal da palavra, constituírem a orientação prévia de toda a nossa capacidade de experiência é constitutivo da historicidade de nossa existência. São antecipações de nossa abertura para o mundo, que se tornam condições para que possamos experimentar qualquer coisa, para que aquilo que nos vem ao encontro possa nos dizer algo.” (GADAMER, 2011, p. 261)

<sup>31</sup> A partir do *Aufklärung*, Gadamer procura demonstrar pelo menos duas afirmações, a primeira tem em vista apontar o preconceito característico do período Iluminista, isto é, o preconceito contra os preconceitos e a sua incapacidade de autofundamentação.

A história espiritual da humanidade não é um processo de desendeusamento do mundo, não é uma dissolução do mito pelo logos, pela razão. Este esquema repousa no preconceito do esclarecimento histórico, quer dizer, na pressuposição ingênua de que a razão do ser racional representa uma base suficiente para a sua vitória e seu predomínio. Na verdade, a razão não pode possibilitar a si própria. Ela própria é uma possibilidade e uma oportunidade histórica. (GADAMER, 2011, p. 48).

No que diz respeito à consciência histórica<sup>32</sup> a tarefa é dupla, o sujeito deve buscar o esclarecimento da situação<sup>33</sup> histórica na qual se encontra envolvido sob pena de não efetivar compreensão, perdendo-se em preconceitos negativos, malogrando sua busca pela compreensão de algo. A dimensão histórica “atua” como suporte da razão, de modo que a coisa a ser compreendida pelo intérprete jamais poderia ser interpretada de modo puro. Desse modo, aquilo que poderia ser apontado como uma fragilidade da tese gadameriana, a insistência no caráter de finitude do homem, é, sobretudo, a condição de possibilidade de efetivação da compreensão.

A virada hermenêutica na filosofia, além de abrir caminhos para possibilidades distintas de pensar a busca pelo saber, assumiu a responsabilidade de exercer a reflexão histórica, ainda que consciente da impossibilidade de uma realização absoluta de seu conhecimento definitivo. Uma vez que a história atua no homem assim como o homem atua na história, a interdependência entre homem e história é designada por Gadamer como história efetual. Dado que o homem não pode desfazer-se de sua condição fundamental de ser histórico:

A afirmação de que a história efetual pode chegar a tornar-se completamente consciente é tão híbrida como a pretensão hegeliana de um saber absoluto, em que a história chegaria à completa autotransparência e se elevaria ao patamar de conceito. Ao contrário, a consciência histórico-efetual é um momento da realização da própria compreensão [...]. (GADAMER, 2015, p. 398)

Ao retomar o conceito de facticidade de Heidegger, Gadamer não pretende engajar-se na busca do sentido do ser, como objetivou Heidegger. Na verdade, essa apropriação conceitual realizada tem em vista expor a centralidade do conceito de historicidade, ou seja, incluir no centro da hermenêutica filosófica a relevância da cultura e do mundo enquanto experiência. Em suma, a tese gadameriana da universalidade da hermenêutica parte do pressuposto de toda a compreensão como

---

<sup>32</sup> A concepção de consciência histórica possui o sentido de uma consciência da historicidade do presente bem como da condicionalidade da opinião.

<sup>33</sup> O termo “situação” aparece de dois modos distintos ao longo do trabalho, um refere-se à situação hermenêutica do interpretante, e o outro refere-se à situação da coisa a ser interpretada.

linguagem, haja vista que ela é articulada linguisticamente. A compreensão é dialógica, ou seja, formada junto com o outro.

Gadamer ao adjetivar o substantivo filosofia, posicionando-a após o termo hermenêutica, cunhou a expressão hermenêutica filosófica, a qual não apenas nomeia, mas atribui características distintivas quanto à hermenêutica que vigorava até aquele momento. Sua tese de que ser é linguagem realizou uma transformação no pensamento, até então vigente, e, além disso, modificou o *status* da hermenêutica.

A hermenêutica, que até o momento havia sido circunscrita no universo metodológico das ciências humanas, pôde então ambicionar uma universalidade:

Podemos interpretar esta universalidade como sendo uma forma de criar uma disciplina que englobe toda e qualquer atividade do ser humano no campo da interpretação. Isso levaria a uma situação em que tanto o trabalho da filosofia passa a ser englobado numa visão abrangente que envolve toda a pesquisa histórico-filológica, mesmo a da filosofia. Historiadores da filosofia e intérpretes de textos das ciências do espírito são envolvidas num tipo de história que acontece para além deles. Gadamer talvez queira dizer isso com a expressão história da ação dos textos. Temos, assim, uma espécie de saber omni-abrangente que se ocupa com o acontecer do sentido, em sua forma mais ampla, que também inclui a filosofia. (STEIN, 2015, p. 12)

Ao analisar a estrutura do círculo hermenêutico, Gadamer afirma que a compreensão é, antes de tudo, dialógica, um diálogo entre *tradição* e intérprete. O filósofo reconhece que há uma postura antecipatória particular ao intérprete, mas isso não configura um “ato de subjetividade”. Haja vista que nascemos no interior de uma *tradição* a qual compartilhamos e percorremos numa contínua formação ao longo de nossas vidas o círculo hermenêutico não configura meramente um método. Trata-se, contudo, da estrutura ontológica da compreensão:

A hermenêutica, compreendida desde o horizonte da fenomenologia hermenêutica, não era mais simplesmente um método de interpretação ou de compreensão, mas apontava para condições de possibilidade que acompanham qualquer tipo de conhecimento como era entendido pela teoria do conhecimento (STEIN, 2015, p. 10)

Já a história efetual é o princípio a partir do qual a compreensão se realiza e que confere à hermenêutica de Gadamer o estatuto de uma filosofia:

[...] a hermenêutica de Gadamer é uma nova postura filosófica, a partir da qual a Filosofia pode ser reformulada. Com o reconhecimento da “história continuamente influente”, ou melhor, do pressuposto ontológico da nossa finitude, a hermenêutica filosófica representou um ganho para nós. Pois,

como afirmou Gadamer, ao tratarmos da nossa compreensão sobre a história, não nos tornamos “mais perspicazes para a próxima vez”, mas nos tornamos “mais sábios para sempre”. (PEREIRA, 2012, p. 123-124)

No entanto, mesmo uma consciência hermenêutica da história efetual carece de um critério de correção daquilo que compreende. É essa a função que o conceito de fusão de horizontes cumpre dentro da hermenêutica de Gadamer. Essa fusão, por sua vez, ocorre na experiência do diálogo, que somente é um fenômeno linguístico.

Nosso pensar, desejar, nossa sensibilidade está tomada pela linguagem. Sem linguagem não há possibilidade de pensamento nem experiência de mundo. Há mundo porque há linguagem (OLIVEIRA, 2019, p. 180-181). A linguagem se revelou como uma marca fundamental da finitude humana, ou seja, somos seres temporais cujo horizonte de compreensão é marcado pela história, mas, uma vez em diálogo com a tradição e com os outros, podemos ampliar nosso horizonte de compreensão. No entanto, essas duas marcas fundamentais do homem, pertença à história e relação com a linguagem, nos permite experienciar hermeneuticamente o mundo mesmo que não tenhamos plena consciência dessa atuação todo o tempo. Portanto, a comunicação que se realiza entre os homens é linguística, e só ocorre enquanto é possível a compreensão:

Pois, com isso, Gadamer tenta extrair de Hegel um movimento de sua hermenêutica filosófica enquanto ‘acontecer’ (*Geschehen*), aproximando assim a universalidade da ontologia da interpretação como fio condutor de uma teoria universal do compreender (*Verstehen*). (STEIN, 2015, p. 21)

Sua tese sobre a compreensão humana é centrada no pressuposto de que o homem compreende, porque possui em si o encontro entre história e linguagem. Pode-se afirmar que a hipótese da historicidade como elemento crucial à interpretação é a grande contribuição de Gadamer para a história da filosofia. Para o filósofo, a linguagem se mostra como uma questão fundamental, pois tudo aquilo que procuramos compreender só se tornou uma questão, por já ser possível dentro do horizonte da linguagem. A linguagem é a condição primordial para a autocompreensão, a compreensão do mundo e de todas as coisas no mundo.

Gadamer nos fala ainda de uma “linguagem comum”. Com esta concepção, ele sustenta que a linguagem não é uma entidade estática. As palavras em cada contexto tomam uma forma distinta e o movimento de compreensão deve estar voltado para a interpretação desse contexto, para que se alcance o sentido



verdadeiro daquilo que se pretende compreender. Em outros termos, a palavra por si só não possui sentido próprio, mas ela é uma possibilidade de expressão do pensamento apenas quando posicionada num contexto. Com base nisso podemos falar do surgimento e legitimação de um significado:

Quando falamos da hermenêutica filosófica, temos diante de nós o desenvolvimento de uma ideia que pretende dar conta da historicidade do compreender ligado ao universo da cultura humana e do mundo vivido. (STEIN, 2015, p. 23)

A grande tese gadameriana, “O ser que pode ser compreendido é linguagem”, ganha aqui alguma clareza, pois, uma vez que esta proposição de cunho universal expressa a ideia de que tudo o que pode ser compreendido exprime-se linguisticamente, e de que o que está fora do alcance da linguagem não é “dizível”, e, portanto, está fora do âmbito da compreensão (GADAMER, 2015, p. 612). Desse modo, Gadamer pode designar o ser como linguagem haja visto que confere à linguagem uma estrutura especulativa (STEIN, 1983, p. 34).

Isso levou a uma investigação que acabou se revelando mais que uma filosofia voltada para a epistemologia, mas, sobretudo, uma ontologia (ROHDEN, 2002, p. 19-20). Gadamer desenvolveu uma investigação cuja preocupação não era a busca de uma forma metodológica adequada às ciências do espírito. Ao contrário, influenciado pela filosofia heideggeriana, a compreensão não é apontada como uma mera função cognitiva do entendimento humano, mas o modo fundamental de ser do humano e uma responsabilidade ética. Nesse sentido, a hermenêutica pôde finalmente afirmar sua universalidade. O mundo passível de entendimento é um mundo dirigido pela linguagem e somente se mostra através da linguagem, e por isso a linguagem tem a capacidade de operar uma transformação no mundo e naquele que compreende (HABERMAS, J.; RORTY, R.; VATTIMO, G., 2003, p. 11-14).

## 4 A ONTOLOGIA DA LINGUAGEM NA HERMENÊUTICA DE GADAMER

### 4.1 A centralidade da linguagem

No centro da ontologia hermenêutica está a reciprocidade entre palavra e coisa. As palavras linguisticamente articuladas estabelecem um vínculo com o todo de determinada maneira que a linguagem humana é caracterizada como finita enquanto na linguagem mesma subjaz uma infinitude de sentidos que podem se manifestar. Justamente essa característica da linguagem Gadamer denomina de “dimensão especulativa da linguagem”.

No que se refere à pergunta acerca do sentido das coisas, é possível verificar um novo posicionamento, aquilo que anteriormente foi alvo de discussão como resultado da subjetividade moderna, encaminha-se agora a atenção para o sentido como expressão da pertença humana à história. Cada uma das diversas situações históricas apresentam-se como múltiplas possibilidades de compreensão.

É por esse motivo que a filosofia não deve permitir-se apequenar, limitando-se a um punhado de dogmas, obrigando-se a aceitá-los como a verdade. Ao contrário, do ponto de vista filosófico é muito mais acertado que ela abra mão dessa suposta verdade que se impõe e procura sustentar-se a qualquer custo. Esse pressuposto compõe o objetivo basilar da hermenêutica filosófica, isto é, voltar a atenção para a singularidade da finitude e experiência humana revelada através da linguagem. A verdade é tomada por Gadamer como um sentido o qual pode-se alcançar mediante uma tradição. No decorrer da continuidade histórica os conceitos se formam e convertem-se em nosso *horizonte* de sentido, constituindo nossa visão de mundo.

Logo, é razoável afirmar que a compreensão da coisa está diretamente relacionada à cultura, história, costumes e, conseqüentemente, à linguagem daquele que empreende a interpretação. Isso Gadamer nomeia história efetual, isto é, a história constituidora de uma comunidade, sem que seja possível evitá-la ou sequer perceber sua influência em sua totalidade a cada situação.

Hermann pode definir a hermenêutica filosófica como uma “racionalidade que conduz à verdade pelas condições humanas do discurso e da linguagem” (HERMANN, 2004, p. 728). Para Gadamer, toda a produção e atividade humana consistem no modo como nos relacionamos com a linguagem enquanto herdeiros da tradição de linguagem. Por sua vez, essa atividade se dá através do diálogo.

Linguagem não é, portanto, apenas mais um conceito utilizado por Gadamer para estruturar sua tese a respeito da compreensão. O tema da linguagem está no centro de todo o pensamento gadameriano. Toda a reflexão desenvolvida nas partes I e II de *Verdade e método* pode ser lida como uma preparação para a terceira e última parte desta obra, onde o tema da linguagem aparece explicitamente. Na terceira parte, intitulada por Gadamer como “A virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem em Gadamer” lança finalmente sua grande tese: “O ser que pode ser compreendido é linguagem” (GADAMER, 2015, p. 612).

A reflexão sobre a linguagem, pensada para além da lógica, gramática e linguística, inicia-se com autores como Johann Georg Hamann (1730-1788) e Johann Gottfried von Herder (1744-1803) e é posteriormente desenvolvida de modo rigoroso por Wilhelm von Humboldt (1767-1835). A partir dos estudos deste linguista, foi possível para Gadamer realizar a análise da linguagem como um acontecimento vivo e originalmente único, no qual um mundo de sentido se abre para nós. A partir de Humboldt a linguagem se desloca do âmbito instrumentalista da palavra, e move-se numa dimensão na qual a linguagem constitui-se a partir da cultura dos povos.

Humboldt objetivava conciliar a diversidade das línguas culturalmente constituídas com uma estrutura geral da natureza humana, que por sua vez corresponderia à estrutura geral de todas as línguas, cuja origem seria a mente. Em uma carta a Schiller de outubro de 1800, Humboldt escreve que “a linguagem é o meio, se não absoluto, ao menos sensível, pelo qual o homem dá forma [...] ao mesmo tempo a si mesmo e ao mundo, ou melhor, torna-se consciente de si mesmo projetando um mundo que lhe é externo”. No entanto, Gadamer não concorda de todo com o postulado de Humboldt. De acordo com Gadamer, ser, compreensão e linguagem estão intimamente vinculados.

A linguagem possui uma precedência em relação à totalidade das nossas experiências, ela não está limitada às línguas faladas, nem somente àquilo que é dito. Portadora de uma dimensão ontológica que se constitui no processo de entendimento, a compreensão da linguagem é a condição de possibilidade para o conhecimento de si e do mundo: “O problema hermenêutico não é um problema de domínio correto da língua, mas de correto acordo sobre um assunto, que se dá no meio [...] da linguagem” (GADAMER, 2015, p. 499). Portanto, o entendimento só é possível pela linguagem, isto é, se a condição de possibilidade do entendimento de

acordo Kant são os “juízos sintéticos a priori” (KANT, 2013, p. 22-23), de acordo com Gadamer a condição de possibilidade da compreensão é experiência de mundo “em meio” à linguagem. Isto significa igualmente dizer que a linguagem tanto é anterior ao entendimento como à compreensão. Ademais, a linguagem é a instância fundamental para a constituição do que designamos mundo em sua totalidade, de tal modo que sem ela não seríamos capazes de fazer experiência de mundo.

Contudo, ela mesma não é algo do qual tomamos posse, mesmo que possamos nos aproximar do seu sentido, dado sua precedência em relação ao pensamento e à experiência, isto é, seu conteúdo nos escapa a cada vez que o buscamos compreender. Para que fôssemos capazes de capturá-la em sua totalidade seria necessário que nós estivéssemos fora da linguagem, ou seja, que não estivéssemos na linguagem, não fôssemos seres de linguagem e finitos, tal como somos.

É certo que a linguagem nos possibilita compreender sua própria relevância para a vida humana, embora haja na linguagem um elemento estranho. Apesar disso, Gadamer está voltado precisamente para o problema da linguagem enquanto portadora da verdade. Em *Verdade e método*, Gadamer concorda em parte com Humboldt quando este afirma que a linguagem representa uma visão de mundo. Gadamer desenvolve esta tese até às últimas consequências, afirmando que o mundo é a própria linguagem, haja vista que não é possível diferenciar o mundo e a linguagem, na medida em que ambos estão imbricados e são codependentes para possuírem sentido. Em outros termos, o mundo só é mundo na medida em que pode ser expresso através da linguagem, assim como a linguagem só possui sentido quando expressa mundo.

Não é possível diferenciar o mundo em si (com a ausência da linguagem) e o mundo em seu sentido linguístico, pois o mundo humano é constituído linguisticamente, isto é, o homem sendo um animal marcado pela linguagem forma seu próprio mundo a partir dela, um mundo que não equivale ao meio ambiente animal. Gadamer concebe o mundo como um conjunto de significados que são constituídos através do discurso, isto é, a necessidade de expressar razões e compreender razões de outros seres de linguagem. De acordo com Gadamer: “Quem tem a língua ‘tem’ o mundo”. Portanto, quando Gadamer fala sobre compreensão, ele também está se referindo à capacidade humana de fazer experiência com o mundo. Tal experiência é linguisticamente mediada, ou seja, a

compreensão é sempre compreensão de linguagem, somos seres cujo mundo nos aparece na medida em que nos relacionamos com as coisas e com o mundo. Neste sentido, a linguagem para Gadamer não pode ser reduzida a uma ferramenta, mas é a dimensão fundamental determinante do homem.

A tentativa de compreensão deve, portanto, voltar-se para um movimento da palavra ao conceito e vice-versa, em uma busca pela maior aproximação de sentido com o dado no mundo. Em outros termos, a compreensão ocorre por meio da mediação interpretativa num jogo infundável de perguntas e respostas sobre a coisa, que permanece no aberto. Nesse sentido, Gadamer se opõe ao conceito de linguagem concebido por Humboldt. De acordo com o filósofo, Humboldt enxerga o significado da linguagem como um acontecimento da capacidade intelectual e um processo formativo natural dos povos, de tal modo que não conseguiu ultrapassar os limites do subjetivismo, dado que de acordo com o linguista a distinção entre as línguas se dá na medida em que as palavras surgem de um contexto específico, para suprir a necessidade de cada comunidade em seu contexto social. Gadamer discorda dessa concepção de linguagem, uma vez que ela ainda era muito formalista, isto é, instrumentalista:

O caminho seguido pela investigação de Humboldt é determinado pela *abstração rumo à forma*. Por mais que Humboldt ponha a descoberto, com isso, o significado das línguas humanas como reflexo da peculiaridade espiritual das nações, a universalidade do nexos que há entre linguagem e pensamento acaba ficando restrita ao formalismo de um poder. (GADAMER, 2015, p. 568)

Já para Gadamer, a relação entre o texto e o intérprete, por exemplo, é sempre uma “conversa”, que obedece a lógica da pergunta e da resposta. Ao tratar sua linguisticidade, lá, onde este esclarecimento da língua é realizado, vem algo adicional. No momento em que a linguagem se torna tema, o trabalho toma um rumo ontológico.

## 4.2 O diálogo na hermenêutica filosófica

A estrutura hermenêutica da compreensão também é constituída pelo caráter dialógico da linguagem. Portanto, a experiência hermenêutica só é possível devido ao acesso dialógico ao mundo que a linguagem proporciona. A dedicação filosófica de Gadamer está concentrada na primazia de uma sabedoria prática, portanto,

aplicável à vida em comunidade, e, enquanto tal, está necessariamente sujeita ao que lhe é estranho e permite ser interpelado por experiências diversas. Trata-se, assim como no caso da sabedoria prática, de um verdadeiro diálogo com o que não lhe é familiar.

Seguindo a lógica da pergunta e da resposta, a pergunta é abertura e, como tal, é aquela que não determina resposta, mas preserva sua estrutura. No entanto, para que isso seja possível é necessário a disposição para reconhecer que não se sabe. “A abertura, entretanto, encontra seu limite no horizonte em que se situa a pergunta; ou seja, nos pressupostos que a sustentam” (GADAMER, 2015, p. 731). Os pressupostos a partir dos quais se formula a pergunta deixam-na em aberto e sua formulação se encontra no entremeio da abertura e da limitação.

A influência da dialética de Platão na hermenêutica filosófica é explícita, tanto no que diz respeito às correspondências de certas teses de Platão no interior do pensamento de Gadamer, quanto ao se conhecer sua posição assumida como eterno discípulo de Platão. Há uma recuperação do sentido de tradição e uma relevância do clássico que se deve à autoridade do pensamento de Platão bem como à própria estrutura hermenêutica filosófica a partir da presença da dialética de Platão. Fusão de horizontes, por exemplo, não se trata de soluções filosóficas, teses gerais, para solucionar problemas determinados de forma definitiva, mas uma união de concepções, de visões de mundo no jogo da compreensão que se dá no diálogo:

Platão e Aristóteles apareciam como aliados a tudo o que havia perdido a fé nos jogos de sistemas da filosofia acadêmica, categorias e valores em que se orientava a investigação filosófica das essências ou a análise categorial baseada na história dos problemas. Os gregos nos ensinaram que o pensamento da filosofia não pode seguir a ideia sistemática de uma fundamentação última em um princípio supremo para poder dar conta da realidade, senão que leva sempre direção: recapitando sobre a experiência originária do mundo, pensar até o fim a virtualidade conceitual intuitiva da linguagem dentro da qual vivemos. Pareceu-me que o segredo do diálogo platônico consistia nesse ensinamento. (GADAMER, 2015, p. 484)

As particularidades do diálogo platônico são reconhecidas por Gadamer como parte do fundamento da estrutura do movimento da compreensão hermenêutica. Portanto, a dialética platônica é posta por Gadamer como um modelo para a experiência hermenêutica, cuja abertura, isto é, dimensão negativa do saber, consiste em saber que não se sabe. Trata-se, antes de tudo, de uma grande lição socrática sem a qual é impossível realizar compreensão ou envolver-se

legitimamente em um diálogo.

A dedicação filosófica de Gadamer está concentrada na primazia de uma sabedoria prática, portanto, experienciável, aplicável à vida em comunidade que, enquanto tal, está necessariamente exposta ao que lhe é estranho e se permite ser interpelada por este “Outro”. O verdadeiro diálogo, assim, consiste precisamente numa postura que acolhe o estranho, que exige de nós o esforço contínuo de ouvir o que não nos é familiar: “hermenêutica e dialética representam, de maneira única e privilegiada, o travejamento de um tipo de forma de vida do pensamento que não se descola do mundo e da práxis vivida” (STEIN, 1987, p. 131).

Assim como na filosofia platônica, a hermenêutica filosófica de Gadamer não separa teoria e prática, pois ambas são interdependentes na constituição de sentido. Em outros termos, a constituição de sentido não depende apenas de conhecimentos, mas da disposição para reconhecer que não se sabe. A experiência hermenêutica do diálogo consiste em que os dialogantes produzam juntos, e alcancem um acordo sobre o tema em questão, cuja finalidade não é vencer uma disputa, mas a própria atividade do diálogo, através da qual é possível tanto levantar uma autocrítica sobre os próprios preconceitos como ampliar o horizonte de cada participante do diálogo. A hermenêutica filosófica de Gadamer é, antes de tudo, uma práxis. Ela não se limita a uma racionalidade científica, mas tematiza uma racionalidade que torna possível que nos relacionamos com o mundo. Trata-se, portanto, de uma experiência mais ampla do que a ciência é capaz de explicar.

Não é possível compreender o modo como Gadamer expõe e elabora o problema da linguagem e sua importância para a experiência de mundo, se não levarmos em consideração o caráter prático presente na linguagem. Nesse sentido, reiteramos que a dimensão ontológica e a dimensão prática da linguagem não se excluem na ontologia hermenêutica, mas são correlativas.

A hermenêutica filosófica não é antirracionalista, mas consiste em uma racionalidade dada pela condição humana linguística, finita e histórica, ou seja, podemos depreender que o conhecimento advém do mundo prático, antes de ser organizado em uma determinada ordem metodológica. Gadamer chama a atenção para a aparente simplicidade da linguagem dos diálogos platônicos, pois de acordo com o filósofo, a potência do método dialético, escolhido por Platão, comunica que todos podem ter participação nos diálogos.

Em sua autoapresentação (1975), Gadamer expressa diretamente a

centralidade do pensamento de Platão para a sua formação intelectual e em especial para o projeto de uma hermenêutica filosófica a partir de seu encontro com Heidegger. Como aluno de Heidegger, Gadamer acompanhou com admiração a capacidade que seu professor apresentava em realizar uma recuperação dos problemas presentes na filosofia grega, pois não se tratava de mera exposição da história da filosofia. Heidegger expressava a possibilidade de tomar problemas passados à luz da historicidade, ou seja, realizava uma atualização dos problemas para o contexto presente. Então o problema já não se tratava exatamente daquele legado pela tradição, mas consistia em um problema concreto, atual.



## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação entre o conceito de linguagem e o conceito experiência na hermenêutica filosófica de Gadamer é fundamental para entender sua concepção de compreensão. Ele entende que a linguagem não é apenas um sistema de signos, mas uma expressão viva da experiência humana. Segundo Gadamer, a compreensão de um texto ou de qualquer forma de expressão linguística não pode ser alcançada de forma absoluta ou neutra, mas sempre envolve a participação particular do intérprete, que traz consigo sua própria “bagagem” de experiências. Essas experiências moldam a compreensão do intérprete e influenciam a maneira como ele interpreta e atribui significado ao texto.

Para Gadamer, a linguagem é essencialmente histórica. É por meio da linguagem que as experiências humanas são transmitidas e compartilhadas. Ao interpretar um texto, o intérprete deve se engajar em um diálogo com a tradição e buscar compreendê-lo dentro do contexto em que foi produzido. Isso requer uma abertura para aprender com o texto e uma disposição para reconstruir a experiência do autor. A experiência desempenha um papel crucial na hermenêutica de Gadamer, pois é por meio das experiências compartilhadas linguisticamente que a compreensão é alcançada. Cada indivíduo traz suas próprias experiências para o processo de compreensão, o que faz com que cada sujeito tenha uma perspectiva relativamente particular de cada coisa compreendida.

Gadamer também enfatiza a importância da fusão de horizontes, ou seja, a necessidade de transcender nossas pré-concepções negativas, aquelas que prejudicam nosso processo de compreensão e nos abrimos para a compreensão do outro. Essa fusão de horizontes ocorre por meio do diálogo em que o intérprete busca compreender o texto, por exemplo, levando igualmente em consideração o contexto histórico e linguístico. À medida que o intérprete se envolve nesse processo dialógico, sua própria compreensão é enriquecida e transformada pelas perspectivas presentes no texto.

É precisamente através da história e na história que o homem constitui a si mesmo, sua experiência com o outro e abre a possibilidade de constituir a autocrítica. Contudo, é a partir de sua disposição para ouvir e aprender com o estranho que o homem tem a oportunidade de reformular seus juízos prévios acerca do mundo, reelaborar sua visão de mundo, adotando valores e representações

novas.

A virada hermenêutica na filosofia, além de abrir possibilidades distintas de pensar o saber, assumiu a responsabilidade de exercer a reflexão histórica, ainda que consciente da impossibilidade de seu conhecimento definitivo. Uma vez que a história atua no homem assim como o homem atua na história, o movimento próprio da compreensão é concebido num círculo, chamado de círculo hermenêutico.

Para Schleiermacher, o círculo hermenêutico possui duas partes, uma objetiva e outra subjetiva. O momento objetivo seria a compreensão de cada palavra que forma o sentido de um texto, de cada texto que forma o sentido de uma obra, e da união de obras de um gênero literário e, num certo limite, até mesmo de toda a literatura. Por outro lado, há o aspecto subjetivo da compreensão, uma vez que uma obra representa um instante de criação, uma criação que está contida em seu criador. A compreensão acontece, portanto, para Schleiermacher, nestes dois níveis, o objetivo e o subjetivo. Já para Dilthey, o texto só pode ser compreendido a partir de si mesmo.

Gadamer não está seguro de que esta seja a forma mais acertada de conceber o movimento circular da compreensão. Com o fim de alcançar uma resposta para isso, o filósofo retoma Schleiermacher. De modo bastante direto Gadamer descarta o aspecto subjetivo da compreensão, tendo em vista que quando se procura compreender um texto não estamos em busca da “constituição psíquica do autor”, mas temos por fim a perspectiva do autor, ou seja, procuramos validade objetiva no que o texto está expondo. Inclusive, quando há um esforço verdadeiro de se compreender um texto, há por parte do intérprete o esforço intelectual de fortalecer os argumentos do autor. Neste sentido, aparece aqui uma compreensão que em nada diz respeito à subjetividade do autor, pois ela é inteiramente compreensível por si mesma.

Já o aspecto objetivo, do qual nos fala Schleiermacher, também é descartado como uma possibilidade de resolução do problema da compreensão. Quando Schleiermacher ultrapassa a particularidade da reconciliação entre a antiguidade clássica e o cristianismo, a hermenêutica ganha princípios gerais formais. É deste modo que se consegue dar a hermenêutica uma objetividade própria, característica às ciências da natureza. A consequência disso foi o descaso com a consciência histórica. É Heidegger quem vai operar uma transformação decisiva em relação ao círculo hermenêutico, através da analítica existencial. Heidegger assume que o

círculo hermenêutico se dá de modo contínuo a partir de concepções prévias, isto é, não há um final na compreensão de um texto.

Levando isto em consideração, Gadamer afirma que o círculo hermenêutico não possui uma natureza formal da compreensão, não é objetivo, não é subjetivo, mas é antes de tudo, movimento, um duplo movimento, da tradição e do intérprete. O filósofo reconhece que há uma atitude de antecipação por parte do intérprete, mas que isso não configura um “ato de subjetividade”. Há uma tradição a qual nós compartilhamos num curso de contínua formação. Sendo assim, o círculo hermenêutico não configura um método, trata-se de uma estrutura ontológica da compreensão. Nesse sentido, há uma “historização” da razão. Em Gadamer a razão não ocupa esse lugar todo-poderoso de ser capaz de nos dar respostas absolutas. O que há, é compreensão, que se dá sempre num contexto histórico.

Nós possuímos certas expectativas acerca do texto a partir de outras experiências que tivemos com o assunto, mas se estamos abertos à possibilidade de que o texto que estamos lendo seja dotado de uma acuidade a respeito do assunto, que nossas opiniões não alcançam, conquistamos a real chance de compreendê-lo. Compreender é num primeiro momento assumir que se sabe a respeito de algo, e só então num segundo momento se abrir para o posicionamento do outro. Em vista disso, Gadamer afirma que a condição primordial entre todas as condições hermenêuticas, nada mais é que a pré-concepção que surge do ter de se haver com a coisa em questão.

Dessa maneira, a relação tradição e comportamento histórico-hermenêutico, decorre da “comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores”. Em vista disso, a hermenêutica parte do fato que há uma relação com a tradição, mas não na forma de uma unidade natural, e por isso inquestionável. Dá-se de uma relação polar entre “familiaridade e estranheza. A tarefa hermenêutica é, portanto, desvendar as condições para a compreensão, e não desenvolver um método para a compreensão. Tendo em vista que não há um método que guie o intérprete na distinção entre os pré-conceitos positivos e negativos, ou seja, aqueles pré-conceitos que auxiliam a compreensão, daqueles que apenas prejudicam o processo de compreensão, essa distinção deve ocorrer a partir do próprio movimento de compreensão.

Não se trata para Gadamer de quem consegue reproduzir melhor a “verdade” de um texto de Platão, por exemplo, mas é, na verdade, o exato oposto, ou seja, de

uma distinção que não é passível de superação entre o intérprete e o autor. Uma vez que a tradição e cada texto que é escrito tem em vista um problema próprio de seu tempo e reporta-se aqueles que dividem este tempo histórico, há também um outro aspecto que deve ser levado em consideração, isto é, a situação histórica do intérprete. Para Gadamer, o sentido de um texto não é completamente reconhecido pelo autor, e neste sentido a compreensão não é um processo meramente reprodutivo, mas é também produtivo. Para o filósofo não é correto se falar de um “compreender melhor”, como se a cada interpretação de um texto o sentido dele fosse sendo descoberto, como se fosse possível uma evolução. Na verdade, trata-se de compreensões distintas, fruto de diferentes relações de sentido.

É evidente que a partir disso Gadamer se contrapõe ao conceito de compreensão da hermenêutica romântica. Não há mais uma preocupação com a individualidade, mas o centro da hermenêutica passa a ser ocupado pela verdade da coisa. O texto não é mais reduzido a uma expressão de vida, mas ganha o estatuto de pretensão de verdade. A partir disto o tempo do texto não é mais encarado como algo que devia ser superado para interpretação de um texto, como pressupunha o historicismo, mas ele passa a ser o fundamento, ou seja, a distância histórica deve ser encarada como uma oportunidade positiva e produtiva para o processo de compreensão. Dado que o que se diz é sempre mais do que se fala, e há uma condição histórica, ou seja, tanto o autor quanto o intérprete partem de um lugar na história que não pode ser ignorado, o encontro entre presente e passado produz algo novo.

A investigação histórica concluiu que só é possível alcançar um panorama completo de algo quando o objeto está em uma determinada distância daquele que investiga, pois somente deste modo a subjetividade do observador já não seria uma interferência na sua compreensão. Contudo, a distância de tempo é exatamente aquilo que possibilita resolver o verdadeiro problema hermenêutico, a saber, a distinção entre os pré-conceitos que impulsionam a compreensão e aqueles que a dificultam, por isso, uma consciência que se pretende hermenêutica terá também de ser uma consciência histórica.

Manter aberta as possibilidades é para Gadamer a essência da pergunta, no momento em que nossos preconceitos são postos em dúvida em face de outros este é o momento da compreensão, não apenas uma compreensão histórico-objetiva como pretendia o historicismo, mas, sobretudo de nós mesmos e do mundo. Para o

filósofo, o pensamento verdadeiramente histórico é aquele que leva em consideração sua própria historicidade, ou seja, é ele mesmo uma unidade da história e do compreender histórico.

Em suma, na hermenêutica filosófica de Gadamer, a linguagem e a experiência são intrinsecamente interligadas. A compreensão ocorre na linguagem, e a experiência fornece o contexto e as referências necessárias para interpretação. Através do diálogo, o intérprete transcende suas concepções prévias e busca a efetiva compreensão em um processo contínuo de fusão de horizontes.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Cleber Raniere Ribas de. O aberto: O homem e o animal de Giorgio Agamben – Uma tentativa hipertextual. **Pensando – Revista de filosofia**, vol. 4, n<sup>a</sup> 8, pp. 1-30, 2013.
- ALMEIDA, Custódio Luís Silva de. **Hermenêutica e dialética: dos estudos platônicos ao encontro com Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia I**. Tradução: Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- AQUINO, José Moacir. **A concepção pragmática-transcendental em Karl-Otto Apel**. (Dissertação, ano: 2000, UFMG).
- ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.
- BACK, R. **O Jogo da Historicidade**. **Em Tempo de Histórias**, [S. l.], n. 16, 2011. DOI: 10.26512/emtempos.v0i16.19909. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/view/19909>. Acesso em: 21 de maio. 2021.
- CASERTANO, Giovanni. **Paradigmas da verdade em Platão**. Tradução de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. Tradução de Carlos Lopes de Matos. São Paulo. Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.
- DE PETRIS, Alfonso. **Del vero e del falso nel Sofista di Platone. Con un saggio sul Cratilo**. Firenze: Leo S. Olschki, 2005.
- DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: UNESP, 2010.
- DILTHEY, Wilhelm. **A Essência da Filosofia**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- DILTHEY, Wilhelm. **Introducción a las ciencias del espíritu**. Tradução de Eugenio Imaz. México, D.F. Fondo de cultura económica, 2015.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. Limites da Herança heideggeriana: A Práxis na hermenêutica de Gadamer. **Revista Portuguesa de Filosofia**. A Idade Hermenêutica da Filosofia: Hans-Georg Gadamer. Faculdade de Filosofia de Braga, 2000, p.509-520. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40337588> . Acesso em: 06 de agosto de 2021.
- GADAMER, Hans-Georg. **A atualidade do belo: a arte como jogo símbolo e festa**. Tradução de Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

GADAMER, Hans-Georg. **A ideia do bem entre Platão e Aristóteles**. Tradução de Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GADAMER, Hans-Georg. **Hegel – Husserl – Heidegger**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007, vol. 2. A virada hermenêutica.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II**. Tradução de Ênio Paulo Giachini: revisão da tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 6. ed – Petrópolis, RJ:Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. Tradutor: Marcos Marciolino. SP: Parábola editorial, 2012.

HABERMAS, J. RORTY, R.; VATTIMO, G. *et.al.* **El ser que puede ser comprendido es language. Homenaje a Hans-Georg Gadamer**. Madrid: Editora Síntesis, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação: Ensaio filosófico**. Tradução: Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HARTMANN, Nicolai. **A Filosofia do Idealismo Alemão**. Tradução de José Gonçalves Belo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. - 9. ed - Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Cadernos de tradução**. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo, n. 2, pp. 41-93. ISSN 1414-8315, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia: (hermenêutica da faticidade)**. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência da linguagem: a metafísica da linguagem e a vigência da palavra: a respeito do tratado de Herder “Sobre a origem da linguagem”**. Tradução de Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia**.

Tradução Maria Gorete Lopes e Souza. Porto: Rés, 2001.

IBER, Christian. **Introdução à filosofia moderna e contemporânea: orientação sobre seus métodos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.

INWOOD, Michael. **Dicionário de Heidegger**. Tradução: Luísa Buarque De Holanda. Revisão Técnica: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2002.

LAUXEN, R. R. Interfaces e distanciamentos entre a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur. **Philosophos**, Goiânia, v. 17, n1, p.127-158, Jan/Jun. 2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A metafísica do ser primordial: L.B. puntel e o desafio de repensar a metafísica hoje**. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Centralidade da linguagem e a nova proposta de articulação da teoria filosófica. In: SOUZA, Marcus José Alves de; LIMA FILHO, Maxwell Morais de (Orgs.). **Escritos de Filosofia III: Linguagem e cognição**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 4.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

PEREIRA, Luisa Rauter. O debate entre Hans-Georg Gadamer e Reinhart Koselleck a respeito do conhecimento histórico: entre tradição e objetividade. **História da historiografia**, Ouro Preto, n7, p. 245-256, Nov/Dez. 2011.

PEREIRA, Viviane Magalhães. **Compreensão e tradição: a primazia do princípio da “história continuamente influente” na obra Verdade e Método de Gadamer**. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Faculdade de Filosofia, Universidade Federal do Ceará, 2012.

PLATÃO. **A Apologia de Sócrates**. Tradução de Maria Lacerda de Moura. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949

PLATÃO. **Carta VII**. Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro, São Paulo: Ed. Puc-Rio; Loyola, 2008.

PLATÃO. **Fedro ou da Beleza**. Tradução de Piranhada Gomes, Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PLATÃO. **Filebo**. Tradução de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio; Loyola, 2012.



PLATÃO. **Górgias**. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectivas, 2016.

PLATÃO. **Protágoras**. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectivas, 2017.

PLATÃO. **Sofista**. Tradução de Edson Bini. Bauru – SP: Edipro, 2007.

RIBEIRO, Adriano Machado. A persuasão de Górgias: A persona platônica no palco ateniense. **Kléos**, n.19: 153-176, 2015.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações - Ensaio de hermenêutica**.

Tradução de M.F. Sá Correia. Porto: RÉ-S-Editora, 1988.

RICOEUR, Paul. **Le retour de Gadamer**. 1996, p. 1-2. Disponível em:

<http://www.fondsriceur.fr/>. Acesso em: 21 de Março de 2021.

ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro. A questão da 'universalidade da hermenêutica: Controvérsia, aporias, pluridimensionalidade. **Phainomenon**. Lisboa, nº 5/6, p. 183-205, 2002.

ROHDEN, Luiz. **Hermenêutica filosófica: Entre a linguagem da experiência e a experiência da linguagem**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002.

RORTY, Richard. **A utopia de Gadamer**. Tradução de José Marcos Macedo. Folha de São Paulo, São Paulo, 13 de fevereiro de 2000. Caderno Mais!.

RUEDELL, Aloísio. Hermenêutica e linguagem em Schleiermacher. **Nat. hum.**

[online]. 2012, vol.14, n.2, pp. 1-13. ISSN 1517-2430. Acesso em: 22/04/2021.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica – Arte e técnica da interpretação**.

Tradução de Celso Reni Braidá. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Hermenêutica e Crítica**. Tradução de Aloísio

Ruedell: Ed. UNIJUI, 2005.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Introdução à hermenêutica**. Tradução de Luís

Fernandes dos Santos Nascimento e Márcio Suzuki. São Paulo (SP). Editora Clandestina. 2015.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à Fenomenologia**. Tradução de Alfredo de

Oliveira Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

STEIN, Ernildo; STRECK, Lenio. **Hermenêutica e epistemologia: 50 anos de**

**verdade e Método**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2015.

STEIN, Ernildo. “Apêndice – Dialética e Hermenêutica: uma controvérsia sobre

método em filosofia”. In: HABERMAS, J. **Dialética e Hermenêutica**. Tradução de Álvaro Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987. p. 98-134.

STEIN, Ernildo. **Dialética e hermenêutica**: Uma controvérsia sobre o método em filosofia. Síntese - Revista de filosofia, v. 10, n. 29, p. 21-48, 03 jan. 1983.